

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

7, 39, 2022

SETTEMBRE 2022

ENDOXA

Prospettive sul Presente

**V:** Università  
degli Studi  
della Campania  
Luigi Vanvitelli  
*Dipartimento di Giurisprudenza*



 **MIMESIS EDIZIONI**

ISSN 2531-7202

*www.endoxai.net*

ISSN 2531-7202



## STRANIERI A NOI STESSI

7	FERDINANDO MENGA	<i>(Im)posture: di fronte all'estraneo - Editoriale</i>
11	FERDINANDO MENGA	<i>Parola sull'estraneo o parola all'estraneo?</i>
19	PIER MARRONE	<i>Uno stato straniero</i>
25	PEE GEE DANIEL	<i>Le radici sono importanti</i>
29	CRISTINA RIZZI GUELFÌ	<i>Per me fuori dal letto è già estero</i>
33	GIULIA BELTRITTI	<i>L'immaginazione come chiave di lettura dell'altro da sé</i>
37	PAOLO CASCAVILLA	<i>Europei stranieri a sé stessi: la storia di Pinnenber può insegnarci ancora qualcosa</i>
41	ELEONORA CORACE	<i>Il dualismo corporeo e la malattia come divenire estranei a sé stessi: l'analisi della schizofrenia di Ronald Laing</i>
45	CARLO CROSATO	<i>Prendere distanza da sé dicendo la verità</i>
51	GIANLUCA GUASTAFIERRO	<i>Ascoltare lo straniero</i>
55	BRUNO MONTESANO	<i>Stranieri a noi stessi nel capitalismo razziale</i>
59	PIER GIUSEPPE PUGGIONI	<i>Diritto, estraneazione, apertura</i>
65	LUCREZIA ROMUSSI	<i>L'attenzione di Simone Weil: distacco da sé e scoperta nell'altro</i>
69	GIULIANA VENDOLA	<i>Sconosciuti alla memoria</i>

4

71 SILVIA D'AUTILIA

*Caso e necessità tra biologia e filosofia: Monod, Jullien, Camus*

75 ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA

*Tre estraneità in Kafka*

79

*Informazioni sulla rivista*

## STRANIERI A NOI STESSI



## (IM)POSTURE: DI FRONTE ALL'ESTRANEO - EDITORIALE



**FERDINANDO MENGA**

Allorché **Paul Ricoeur**, lungo la traiettoria del suo percorso d'ermeneutica critica, chiama all'appello **Marx, Nietzsche e Freud**, definendoli grandi “**maestri del sospetto**”, in fondo altro non fa che inserirsi, a suo modo, in quella temperie del discorso moderno e contemporaneo che riconosce ormai, in modo irrefutabile, quanto ogni dominio dell'esperienza non possa più essere compreso sotto l'egida di verità assolute e garantite, tali da permettere a tutti i livelli, una signoria sui vissuti o, comunque, una potenziale appropriazione complessiva del senso dell'esistente. Questi maestri smascherano precisamente il **carattere illusorio delle pretese totalizzanti del pensiero**, mostrando così la costituzione finita di ogni istituzione umana e, quindi, l'inevitabile rinvio a un perenne confronto con la **possibilità dell'estraniamento**. Se, in effetti, nei secoli dell'epoca classica e dell'antico regime, le grandi

narrazioni che guidavano i dispositivi istituzionali, nonché i vissuti sociali e soggettivi, apparivano fondati su principi incontrovertibili e, dunque, anche su concatenazioni incontestabili del potere, con **la scoperta moderna del carattere contingente** di ogni prodotto umano, **il seme dell'estraneità** penetra nel cuore dell'esperienza.

È esattamente in tale linea che, per esempio, diviene pressoché impossibile pensare il Novecento se non come secolo inaugurato dalla decostruzione generalizzata di ogni lettura metafisica del mondo operata da Nietzsche con la sua sentenza “Dio è morto!” e poi proseguita dalla poderosa **indicazione freudiana** di un soggetto che si scopre ormai non più padrone in casa propria. Andando a tempi ancor più recenti, altrettanto dicasi dell'aderenza di molte prospettive critiche alla **matrice foucaultiana** d'indagine genealogica, attraverso la quale si compie una vera e propria estraniamento di tutti i discorsi tradizionali, che si ritenevano di marca ontologica e di natura pressoché immutabile. E, infine, è lungo il medesimo asse che va collocato rappresentativamente anche il celebre titolo di **Julia Kristeva**, *Stranieri a noi stessi*, a cui questo numero di “Endoxa” esplicitamente si richiama.

Volendoci, perciò, affidare complessivamente a una magnifica descrizione operata dal fenomenologo tedesco **Bernhard Waldenfels**, potremmo così delineare l'insorgenza e lo sviluppo di suddetta acquisizione epocale: “[A]ll'inizio dell'età moderna il grande ordine globale si frantuma, [...] si spezza la ‘catena dell'essere’, che un tempo collegava tutto con tutto, e il soggetto, nel quale l'ordine globale sembrava trovare il suo centro e cardine, si allontana gradualmente dal centro. Questa frantumazione della ragione e questo decentramento del soggetto appartengono alle avventure della modernità occidentale. Tali avventure [...] durano già da tempo; tuttavia, solo nel XVIII e nel XIX secolo e in maniera definitiva nel XX secolo l'estraneo penetra espressamente ed irrevocabilmente nel nucleo della ragione e nel cuore stesso di ciò che è il proprio. La sfida lanciata da un estraneo radicale, rispetto al quale ci vediamo confrontati, significa che non c'è alcun mondo in cui siamo completamente a casa nostra e che non c'è alcun soggetto che sia padrone in casa propria” (*Topographie des Fremden*, pp. 16-17).

Solo che, qui, vi è subito da registrare anche una complicazione, dal momento che, proprio a causa della diffusa percezione d'incertezza che una tale scoperta della contingenza implica, si assiste, nell'alveo della modernità e contemporaneità, a un **contro-movimento reattivo**. **Jacques Derrida** ce lo ha mostrato molto bene, soprattutto nel suo saggio *La struttura, il segno e il gioco nelle scienze umane*: si tratta, in effetti, della circolazione di una vera e propria “angoscia” di fondo che finisce per produrre dei contro-discorsi intenti esattamente a depotenziare o, addirittura, **rimuovere la portata dell'estraneità**. È un contro-movimento, questo, che, nello specifico, cerca di produrre dispositivi e meccanismi atti a **ristabilire un primato del “proprio”** attraverso la concomitante degradazione e marginalizzazione dell'estraneo, del diverso e di quanto sfugge a un tranquillizzante controllo e contenimento del vissuto.

Come si può facilmente intuire, è esattamente lungo questa contro-traiettorie che arrivano a inserirsi tutte quelle posture e, in alcuni casi, imposture di **carattere autocentrato, sovranista**

e **immunitario** che popolano le tendenze ultime – tanto filosofiche, quanto socio-istituzionali – della nostra epoca, fino a costituirne la prospettiva dominante.

Le sensibilità plurime e i molteplici percorsi tematici che intessono i contributi del presente fascicolo di “Endoxa” toccano in modo assai efficace la portata trasversale e le varie pieghe entro cui il *leitmotif* dell'estraneità solca le nostre esperienze e modi di stare al mondo. E, allo stesso tempo, non mancano di evidenziarne altresì carica problematica e risvolti traumatici.

Se letti nel loro complesso, dunque, gli interventi raccolti in questo numero evidenziano – ora in un modo, ora in un altro – come parlare d'estraneità risulti, oggi più che mai, un'impresa tanto necessaria, quanto complessa.

"[Scansioni](#)" by [Luana Spagnoli](#) is licensed under [CC BY-NC-ND 2.0](#).



## PAROLA SULL'ESTRANEO O PAROLA ALL'ESTRANEO?



### FERDINANDO MENGA

L'ambiguità tra riconoscimento e obliterazione dell'estraneo, da me richiamata nell'Editoriale di questo fascicolo di *Endoxa*, produce una doppia tendenza contrapposta e antagonista, con conseguenze di varia natura e intensità. Fascino e repulsione, ospitalità e ostilità, accoglienza e sospetto: sono queste le polarità con cui il **fenomeno dell'estraneo** è stato – e continua ancora tutt'oggi a essere – connotato. Peraltro, più questa ambivalenza si intensifica, più sembra acuirsi la confusione e affiora il sospetto di non esser stati mai in grado di cogliere fino in fondo i lineamenti e la portata di suddetto fenomeno.

È per questa ragione che il filosofo tedesco **Bernhard Waldenfels**, collocandosi proprio su tale terreno accidentato e scivoloso, ha più di qualche motivo per domandarsi se abbiamo davvero compreso cosa sia l'estraneo e se siamo in grado di parlarne in modo radicale e genuino.

Seguire pertanto – come mi propongo di fare nelle pagine a seguire – la sua traiettoria d'indagine può rivelarsi un percorso promettente.

### Parlare dell'estraneo o dall'estraneo?

Una prima cosa per Waldenfels è certa: fintantoché ci ostiniamo a **trattare l'estraneo come un 'qualcosa' o un 'qualcuno' di** direttamente accessibile e **definibile**, insomma, come un'istanza che ci sta là di fronte senza troppi problemi, lo avremmo mancato fin dall'inizio. E questo dal momento che il nostro atteggiamento nei suoi confronti, indipendentemente dal fatto di essere caratterizzato da apertura o repulsione, resterebbe sempre e comunque imperniato su un discorso reattivo e, in fin dei conti, di stampo metafisico, secondo cui l'estraneità può essere sì ammessa, ma solo a patto di essere pensata a partire da **una sfera del proprio** che gode di indiscutibile precedenza ontologica e quindi di **superiorità gerarchica**. Con un tale atteggiamento filosofico, dunque, ciò che si imporrebbe e si troverebbe immancabilmente riconfermata è quella consolidata visione dell'esperienza, secondo cui l'estraneo, per quanto rappresenti un momento di destabilizzazione del proprio, è inevitabilmente destinato a cedere il passo a una riappropriazione finale in cui, in definitiva, viene a essere ristabilita la presupposta priorità d'essenza del proprio e la concomitante presunzione di muoversi in una totalità che tutto contiene.

Giusto per trarre qualche esempio da impostazioni filosofiche a noi non troppo lontane, un tale atteggiamento caratterizza la **dialettica hegeliana**, per la quale l'estraneità si presenta nei soli termini di **"alienazione"**, vale a dire di fase di passaggio in un processo di superamento dell'essere-estraneo e di riscoperta dell'esperienza intera sotto il dominio della **appropriazione razionale**. Ma questo è quanto avviene anche nell'**ermeneutica gadameriana**, il cui compito, nonostante i toni più sfumati rispetto al progetto hegeliano, resta comunque quello di un **superamento dell'estraneità**, ossia di un ripristino della comprensione, quale condizione originaria, in cui vige il dominio del senso da presupporre evidentemente a ogni incomprendimento che lo interrompe. Infine, il primato del proprio detta altresì le regole del gioco anche nell'**impianto habermasiano**, il quale, attraverso il presupposto di un **logos comune**, di un senso comune o anche di una **ragione comunicativa**, non ammette un'estraneità radicale, ma soltanto un estraneo relativo, che può, pertanto, già sempre potenzialmente rientrare nella strategia di un'inclusione ben riuscita. Fondandosi, così, su una reciprocità dei partecipanti garantita fin dall'inizio, la struttura comunicativa che Habermas ha sott'occhio, lungi dal somigliare a un vero dialogo fra proprio ed estraneo, è invece una struttura che funziona soltanto sotto l'egida del proprio, ossia come **un monologo già strutturato, ma messo in scena sotto forma di dialogo**.

Senonché, l'avvertimento critico di Waldenfels consiste esattamente nel mettere in guardia rispetto al fatto che parlare di estraneo non significa avere a che fare con un deficit da rimuovere o con una fase transitoria, oppure ancora con una modifica della più o meno alterabile ma comunque già strutturata e consolidata sfera del proprio. Piuttosto, **l'estraneo deve essere inteso come tratto costitutivo e radicale di ogni esperienza**.

I diversi modi attraverso cui Waldenfels descrive l'affiorare di una siffatta **"radicale forma dell'estraneità"** sono riconducibili a questo: l'estraneo è da intendersi come un **pathos**

**originario** che colpisce il proprio fin dall'inizio e che, perciò, sempre di nuovo vi si ripropone ogniqualvolta quest'ultimo si trova a subire un'alterazione, che lo porta fuori di sé. Si tratta, perciò, al riguardo, non dell'afferramento di un qualcosa o un qualcuno, bensì di una **modalità vissuta di sottrazione, di subita espropriazione o di esperito dislocamento**, che rendono impossibile al proprio – per riprendere un celebre adagio freudiano – l'essere **“padrone in casa propria”**.

Pertanto, l'inversione di prospettiva a cui richiama Waldenfels è tale per cui sarebbe errato presumere come condizione originaria un'esperienza del proprio saldamente in pugno, in cui, poi, di tanto in tanto e in modo estrinseco, avvenga anche qualcosa di estraneo. Corretto, invece, è ritenere esattamente il contrario, ossia che **l'estraneo si annida nell'esperienza fin dal principio** e, perciò, è tale da consentirle un'appropriazione senz'altro possibile, ma non per questo totale o negoziabile una volta per tutte.

Come è facile intuire, una tale connotazione radicale dell'estraneità porta non poco scompiglio nelle tradizionali e consolidate strategie del discorso. Infatti, se si tiene fermo il fatto che l'estraneo si manifesta solo là dove esso espropria, destabilizza ed eccede il proprio, la **spinosa questione** che immediatamente si pone è quella di capire **come sia possibile renderselo accessibile senza tradirlo**, dacché tanto un rivolgimento intenzionale nei suoi confronti quanto una sua tematizzazione, oppure ancora una pianificazione su di esso, finirebbero per metterlo semplicemente in scena, privandolo così, fin dal principio, del suo costitutivo **“pungolo”**.

Insomma, qui pare annunciarsi un dilemma inestricabile: o si parla dell'estraneo e lo si trasgredisce necessariamente, visto che si rende presente ciò che, invece, è detto contraddistinguersi per la sua sottrazione al proprio; oppure, in esplicita osservanza di tale suo carattere di sottrazione, ci si guarda bene dal parlarne.

Eppure, davanti alla secca alternativa fra un dire troppo e un dire nulla sarebbe il caso di arrestarsi solo se con essa si fosse esaurita davvero l'intera estensione del fenomeno dell'estraneo e del suo (im-)possibile discorso. Ciò, tuttavia, non corrisponde in alcun modo alla realtà dei fatti, poiché Waldenfels avverte che una possibilità altra e genuina di indirizzarci all'estraneo esiste ed è altresì rintracciabile, a condizione però che si smetta di **parlare dell'estraneo** e, invece, si rivolga il pensiero verso un discorso che comincia a **“parlare a partire dall'estraneo”**.

### **Dal soggetto agli ordini dell'esperienza**

Per quanto concerne l'intercettazione del motivo dell'estraneo nei termini di sottrazione originaria, differimento e non-coincidenza costitutivi inerenti al proprio, Waldenfels non si avvale di fini descrizioni speculative, che non trovano riscontro nella realtà fenomenica. Al contrario, quale fenomenologo radicale, dedito a descrivere 'le cose stesse', si rivolge, innanzitutto, a dimensioni decisive dell'esperienza che appartengono alla vita di ciascuno di noi. La prima di queste dimensioni è costituita dall'**esperienza temporale**, che rimanda al

fatto originario della nascita quale **“passato che non è stato mai presente”** (Lévinas) e che, per questo, mai potrà essere trasformato in un’esperienza propria. Lo stesso dicasi dell’**esperienza del nome proprio** che ciascuno di noi porta quale “marchio” attribuito da altri. Ancora, la medesima estraneità è implicata nel fatto innegabile che **mi è stato parlato prima ancora che io potessi parlare** ad altri. Questa condizione primordiale si mostra poi essere sia la base genealogica di ogni genuina esperienza intersoggettiva fondata su una costitutiva esposizione del sé all’altro, sia quella dell’esperienza di apprendimento di una lingua straniera, la quale, evidentemente, non comincia fra i banchi di scuola, bensì con l’apprendimento stesso della propria lingua madre. E infine, per citare un ultimo esempio d’intervento dell’estraneo in seno alla vita più propria e intima, c’è da rimandare all’esperienza dello **sguardo allo specchio**, nel quale ci vediamo “con occhi estranei” e di fronte al quale, perciò, ognuno di noi esperisce un ineliminabile momento di non riconoscimento, di titubanza, di sorpresa o anche di spavento. Esperienze, queste, inconcepibili se – come afferma Waldenfels – “io’ fossi semplicemente ‘io’ oppure se potessi tornare completamente in me stesso”. In questo caso, più che mai pertinente è il rinvio di Waldenfels al celebre *refrain* di **Rimbaud**: *“JE est un autre”*.

Senonché, quest’esperienza dell’estraneo come esperienza di intrusione originaria – così la chiamerebbe **Jean-Luc Nancy** – Waldenfels non la limita soltanto alla microsfera del proprio, quale soggetto singolo, ma la estende anche alla **macrosfera del proprio**, che si identifica con i vari ordini del mondo nei quali è inscritto e si rende intelligibile ogni nostro vissuto. Tutti gli ordini del mondo – siano essi di carattere sociale, culturale o politico-istituzionale – sono, infatti, originariamente abitati dall’estraneità nella misura in cui, attraverso il loro costitutivo operare contingente e selettivo, “lasciano apparire qualcosa così e non altrimenti”. In tal modo gli ordini si rendono possibile, accessibile e proprio qualcosa, rendendosi contemporaneamente impossibile, inaccessibile ed estraneo qualcos’altro. Ogni ordine, in cui appare e si struttura di volta in volta un mondo, è, in altri termini, costituito da un **tracciamento di confini** inclusivi e simultaneamente esclusivi. Esso determina una sfera interna, ponendone immancabilmente anche la possibilità dell’oltrepassamento. In tale contesto, l’estraneo si caratterizza come ciò che costitutivamente “sfugge alla presa dell’ordine” e si presenta come l’extra-ordinario che eccede, travalica e così mette costantemente in questione l’ordine stesso, tenendone viva **l’originaria contingenza e l’impossibile onnicomprensività**. Ne consegue che nessun ordine, in quanto originariamente abitato dall’estraneo, può possedere sé stesso nella sua totalità o risalire a un momento fondativo assolutamente proprio, che gli consenta l’esibizione di un possesso esclusivo di se stesso e, con ciò, anche la possibile giustificazione di un “autismo comunitario” – come lo definirebbe **Rada Iveković** – chiuso a ogni confronto con l’altro o sorpresa per mezzo dell’altro. Ed è esattamente in questa sorpresa, ovvero nella possibilità sempre aperta del suo sopraggiungere, che il proprio non smette mai di fare i conti con quell’estraneo che già sempre lo abita.

**Rispondere all’estraneo**

Dopo questa digressione, che ci ha consentito una più compiuta descrizione dei lineamenti fondamentali dell'estraneità, possiamo ora tornare alla questione lasciata in sospeso concernente la possibilità di un genuino accesso discorsivo a tale fenomeno. Come parlare, insomma, dell'estraneo?

Come già accennato, la soluzione che Waldenfels prospetta per superare l'ostacolo rappresentato dall'alternativa fra un discorso che destituisce l'estraneo prima ancora di dargli voce e un mutismo ossequioso che, per troppo rispetto, neppure lo fa entrare in scena, si concretizza in un peculiare gesto del pensiero, che si rende capace di compiere **il passaggio da un parlare dell'estraneo a un parlare dall'estraneo**.

Ma dove si realizza - posto che si realizzi - un tale parlare *a partire dall'estraneo*? Ebbene, la risposta di Waldenfels, al riguardo, è tanto semplice quanto ricca di implicazioni, poiché ci avverte che un siffatto impianto di discorso si trova già sempre realizzato nell'esperienza ogniqualvolta prendiamo le mosse da quella **richiesta, appello, provocazione o ingiunzione con cui l'estraneo di volta in volta si annuncia, costringendoci a rispondere**.

Per cui, se ci chiediamo qual è il luogo del discorso in cui l'estraneo si rivela senza essere destituito e stravolto, questo luogo - ci dice Waldenfels - è (per riprendere il titolo di una delle sue opere principali) il **"registro della risposta"** (*Antwortregister*, 1994). "Rispondere significa parlare a partire dall'estraneo", così scrive Waldenfels in modo semplice e pregnante.

Se si approfondiscono i motivi per cui Waldenfels rintraccia proprio nella risposta quel *logos* in grado di portare genuinamente ad espressione l'estraneo, ci si imbatte immediatamente nel **carattere contemporaneamente originario e ritardato dell'atto responsivo**. L'originarietà della risposta fa capo al fatto che l'estraneo, nel suo manifestarsi solo attraverso la sua sottrazione, non ha altro spazio di apparizione se non la risposta stessa che esso sollecita. L'estraneo cioè non appare se non come il "ciò a cui" il rispondere si rivolge. Il ritardo della risposta, invece, fa riferimento al fatto che questa "non prende le mosse da se stessa, ma piuttosto da altrove", ossia dalla previa provocazione dell'estraneo. Perciò, la risposta, lungi dal costituirsi come luogo di dominio sull'estraneo, si rivela, al contrario, essere luogo che ne vive costantemente il *pathos*. Detto altrimenti, la risposta, nel suo ritardo, mostra i tratti di quell'imprescindibile passività che connota l'originaria irruzione dell'evento estraneo inanticipabile da parte di una qualsivoglia strategia di pensiero da parte del proprio e, nella sua originarietà, garantisce nondimeno l'accesso alla richiesta dell'estraneo, altrimenti inacquisibile. Il che, naturalmente, non vuol dire che la risposta anticipi e così neutralizzi l'estraneo che la provoca. Al contrario, significa che la risposta, benché unico luogo in cui l'evento estraneo può rivelarsi, parte già sempre in ritardo, per cui non può che affidarsi a un **accesso inevitabilmente indiretto all'estraneo**. Insomma, in termini che possono forse suonare paradossali, si può affermare che l'estraneità originaria è tale proprio perché non si lascia mai anticipare in alcun accesso diretto, ma si manifesta sempre e soltanto nel ritardo della risposta, cioè nel fatto che l'estraneo, col suo appello, provoca la risposta nella quale solamente compare.

Inoltre, la risposta ha il **carattere della limitatezza**. Infatti, ogni risposta, giungendo già sempre troppo tardi rispetto alla provocazione che la mette in moto, non può mai esaurire l'estraneo a cui risponde e, perciò, meno ancora può sottrarsi alla costante apertura a successive provocazioni e a ulteriori risposte. Dunque, laddove c'è estraneo, c'è richiesta di risposta e laddove c'è risposta provocata dall'estraneo, questa risposta non può esaurire ciò che l'ha provocata proprio per il fatto che essa è messa in moto solo attraverso tale sollecitazione. In tal modo, il confronto con l'estraneo non assurge mai a risposte definitive, bensì resta sempre aperto a ulteriori spazi di risposta; e ciò accade ogniqualvolta nuove ingiunzioni dell'estraneo provocano nuovi confronti e rinegoziazioni.

Il **carattere d'inevitabilità** della risposta si riferisce, invece, alla situazione per cui la risposta non può anticipare ciò che la provoca, cioè l'estraneo; e, non potendolo evitare, è già sempre costretta a rispondere nel momento in cui viene provocata. Anche un rifiuto di risposta risulta essere un modo di rispondere all'estraneo. Quest'ultima annotazione non è affatto marginale, se cominciamo a pensare ai possibili risvolti all'interno dei contesti socio-politici, in cui il silenzio di fronte all'appello dell'estraneo, o anche **il passare sotto silenzio l'appello** stesso, risulta essere una vera e propria strategia (più o meno consapevolmente) perseguita e carica di effetti.

Il **carattere dell'asimmetria** della risposta consiste nel fatto che la relazione fra proprio ed estraneo non può essere mai genuinamente colta a partire dallo **sguardo di sorvolo di un terzo**. Non c'è alcun punto di vista neutrale, tale da essere davvero transculturale o universale e a partire da cui si possa disporre di proprio ed estraneo prima dell'evento di risposta, rendendoli così confrontabili, misurabili o interscambiabili. Piuttosto, la relazione fra proprio ed estraneo si dà esclusivamente nella risposta stessa, cioè soltanto nel rispondere del proprio, il quale si mette in moto in ritardo a partire dalla richiesta dell'estraneo. Si capisce bene, allora, cosa voglia dire asimmetria in questo contesto: esattamente che il proprio, non avendo a disposizione nessun luogo d'antiorità rispetto alla provocazione dell'estraneo, non vi si può mai mettere alla stessa altezza e, con ciò, rendersi simmetrico. La portata dell'asimmetria mostra la sua piena rilevanza proprio se contestualizzata nel **discorso interculturale**, in cui si verifica pressoché sempre il tentativo di eliminarla, e ciò mediante la ben nota strategia di spacciare per luogo terzo e neutrale del dialogo quel luogo che, invece, a ben guardare, non si identifica che con il luogo in cui il proprio (e non l'estraneo) è di casa. Il risultato di questa strategia è che l'appello dell'estraneo, più che accolto, viene già sempre eliminato, in quanto costretto a rientrare fin dall'inizio in uno spazio di risposta precostituito, standardizzato, confezionato a misura della cultura del proprio. L'accoglimento del genuino carattere asimmetrico della risposta ci avverte, invece, del fatto che tale luogo terzo e neutrale - nel quale il proprio e l'estraneo verrebbero resi simmetrici - non esiste affatto, bensì è già sempre inscenato dal proprio.

Ma, a questo punto, si pone la domanda: come evitare questo primato del proprio, se ogni risposta procede comunque da esso, sia che lo si consideri come luogo presuntuosamente neutrale sia che lo si pensi, viceversa, a partire dall'accoglimento della condizione d'asimmetria? A ben guardare, per questo dilemma non esiste soluzione

definitiva. L'unica via d'uscita consiste in una pratica storica e contingente dell'asimmetria, la quale procede proprio dalla consapevolezza che la **seduzione a scambiare il luogo proprio per luogo assoluto e neutrale resta sempre latente**. Questa consapevolezza, però, non è una magra consolazione. Tutt'altro: essa è l'unica che consente di mantenere fluido o poroso lo spazio del dialogo interculturale e di tenere alta l'attenzione rispetto a necessari ripensamenti circa i contesti di accoglienza degli appelli dell'estraneo. Detto altrimenti e con estrema semplicità, c'è una bella differenza fra un atteggiamento responsivo da parte del proprio che propina all'estraneo di turno, quasi automaticamente e autisticamente, un modulo di risposta standardizzato (e pretenziosamente universale), e un atteggiamento di risposta del proprio che, invece, partendo dall'irrecuperabile precedenza della richiesta o dell'ingiunzione estranea, si confronta di volta in volta con ciò che l'estraneo chiede, tenendone sempre aperta la possibilità relazionale.

L'ultima caratteristica della risposta è il **carattere creativo**. Esso fa segno alla situazione per cui la risposta, essendo messa in moto a sorpresa – ossia dalla richiesta estranea inanticipabile e, perciò, imprevedibile –, parte già sempre da una certa impreparazione e, dunque, da una seppur minima necessità d'invenzione. Come si può intuire, il carattere di creatività della risposta discende, dunque, dall'impossibilità da parte di ogni ordine proprio di poter assurgere a un fondamento universale e transculturale, tale da consentirgli l'elaborazione di una pratica definitiva con l'estraneo. Se ci fosse, infatti, una simile **universalità transculturale**, tale da collocarci tutti sotto un comun denominatore, ci si potrebbe richiamare costantemente a essa e ogni creatività di risposta risulterebbe già sempre superflua. In altri termini, l'esistenza di una tale transculturalità coinciderebbe con il raggiungimento di una **risposta ultima**, oltre la quale non si potrebbe andare e che, perciò, più che risolvere il problema della relazione fra proprio ed estraneo, lo dissolverebbe, dal momento che ogni differenza verrebbe ridotta a nient'altro che a una mera variante su un tema prefissato e onnicomprensivo.

L'impostazione responsiva di Waldenfels, invece, conduce esattamente all'esito opposto, in quanto ci avverte che, nella misura in cui ogni nostro parlare e agire comincia da un appello estraneo, allora resta esclusa sia la possibilità di impadronirsi di una **“parola prima”**, sia la possibilità di terminare con l'acquisizione di una **“parola ultima”**. Detto altrimenti, se **“in origine era la risposta”** (*Antwortregister*, p. 270), ogni discorso, lungi dall'esser padrone del suo inizio e della sua fine, non può far altro che rilevare il fatto che **“noi ci troviamo sempre nel mezzo”**. Siamo sempre cioè nel periplo delle risposte, in quello che **Maurice Blanchot** chiamerebbe un *entretien infini*.

Certamente, in modo incisivo e altamente persuasivo si presentano, oggi, i diversi tentativi di risposta ultima avanzati sia da discorsi istituzionali che mirano a un **ordine globale**, sia anche da **progetti assolutistici di stampo neonaturalistico**, i quali cercano di ricondurre, in vari modi, gli aspetti di differenza e le fonti d'estraneità dell'umano a una base d'invarianza universale di tipo neuro-fisiologico. Eppure, una tale risposta risolutiva, che pretendesse di imporsi come nuovo discorso metafisico totale, più che accomunare finalmente l'umano attorno al suo più vero e unico fulcro, a ben vedere, finirebbe per mortificarne il significato

più genuino, il quale è radicato proprio nel carattere storico e culturale, nonché plurale, dei suoi vissuti.

Pertanto, volendo concludere, non ci risulta affatto difficile comprendere i motivi per cui Waldenfels combatte con forza l'idea di **un mondo umano senza più traccia d'estraneità**. Difatti, come egli stesso sostiene, “a colui il quale nulla d'umano risultasse più estraneo, a costui risulterebbe estraneo l'umano stesso” (*Verfremdung der Moderne*, p. 8).

"[L'incontro](#)" by [Luana Spagnoli](#) is licensed under [CC BY-NC-ND 2.0](#).

## UNO STATO STRANIERO



### PIER MARRONE

Qualche anno fa mi capitò di portare la mia amata gatta persiana da una veterinaria. Si era in periodo di elezioni, alle quali non partecipo dal 1996 (ovvero vi partecipo non recandomi alle urne. Interromperò il mio digiuno elettorale quando riterrò che le libertà in Italia siano in pericolo). La dottoressa iniziò un lungo monologo sulla necessità di pagare le tasse, anche se elevate nel suo caso (ma non meno nel mio, che sono un lavoratore dipendente), concludendo la sua ammirevole filippica con l'epocale frase **“Perché lo stato siamo noi!”** Commosso da tanta ammirevole manifestazione di senso civico, non mi sarei certo atteso che concludesse la visita alla mia adorata felina proponendomi un pagamento in nero con conseguente sconto, se non fossi già stato ammaestrato dalla vita sull'ipocrisia umana, soprattutto quella di chi proclama ad alta voce di avere dei principi. Chi segue realmente dei principi di comportamento, non ha bisogno di proclamarli, ma li esibisce nei suoi comportamenti e non nelle sue parole.

Fatta la tara all'ipocrisia della veterinaria, però la stolido professionista faceva emergere un problema reale, che ha a che fare con la giustificazione dell'autorità. Noi normalmente obbediamo all'autorità. Paghiamo le tasse (soprattutto quando siamo costretti a farlo), non falsifichiamo diplomi di istruzione, non esercitiamo abusivamente le professioni, rispettiamo molto spesso il codice della strada, non parcheggiamo, a meno che non siamo dei bastardi, nei parcheggi riservati ai disabili. La maggior parte di noi è del resto composta da persone che non sono bastarde. È questo il motivo per il quale obbediamo all'autorità? Lo facciamo perché in generale siamo brave persone? In effetti, la maggior parte di noi si comporta come tale la maggior parte delle volte, ma è chiaro anche che molti di noi hanno degli impulsi anti-sociali ai quali non danno quasi mai corso (non ti piacerebbe tirare sotto

con la macchina quel collega che te ne ha combinato di tutti i colori? Non vorresti tirare una sberla a quella tizia chiacchierona che ti fa perdere un sacco di tempo in fila alla cassa del supermercato?).

D'altra parte, **dobbiamo anche chiederci se obbediamo all'autorità unicamente per paura delle sanzioni.** Prendiamo il codice della strada. Lo seguiamo non solo perché vogliamo evitare di prendere delle multe, ma anche perché viviamo nella generale presunzione che le norme del codice della strada saranno seguite anche dalla quasi totalità di chi percorre la rete stradale. Sono delle norme che seguiamo perché ci aiutano anche a fare delle previsioni sul comportamento altrui. Però possiamo, proprio a partire da questo insieme di norme, porre delle domande più specifiche. Ad esempio: sarebbe possibile che questo insieme di norme emergano in maniera spontanea, senza nessuna autorità statale che le imponga? Sarebbe possibile erogare delle sanzioni senza lo stato al quale obbedire?

I problemi relativi all'autorità dello stato sono quindi più di uno, come sempre accade quando si mette in questione qualcosa che ci sembra così naturale come l'aria che respiriamo. Anche lo stato ci immaginiamo che, se non è stato sempre lì, sia comunque presso di noi da molto tempo, qualche volta da un tempo immemorabile, come ad esempio alcuni russi e alcuni ucraini amano pensare. Ma il problema è, tuttavia, sempre lì: **per quale motivo obbedire allo stato?** Magari, qualcuno potrebbe pensare che essere senza stato è l'equivalente per la vita sociale di essere senza aria, ma sarebbe in errore, perché noi conosciamo società che esistono senza la presenza dello stato, che è un'invenzione recente. Si potrà forse dire che lo stato rende possibili (o rende impossibili) alcune o molte cose che in una società dove lo stato è assente non ci sono, ma l'analogia chiaramente non sta in piedi. Quindi, se ne deve concludere che non esiste nessun analogo naturale per l'esistenza sociale dello stato. Lo stato è un'istituzione artificiale, un'invenzione totalmente umana e non un dato di natura.

Oltre a questo problema: "perché obbediamo all'autorità dello stato?", che in effetti ha più di una risposta, ce ne è un altro, ossia: "perché riteniamo legittima l'autorità dello stato?". La soluzione che una importante tradizione filosofica ha escogitato è stata questa: l'obbligo di obbedire allo stato deriva da un contratto volontariamente sottoscritto, per mezzo del quale un gruppo di uomini e donne, magari in rappresentanza di altri uomini e donne, fonda lo stato nel quale viviamo. **Questo contratto vale a sostenere che l'autorità legittima dello stato, che non è quindi basata sulla violenza dell'arbitrio.** Piuttosto, attraverso questo contratto lo stato assume il monopolio legittimo della coercizione, ossia della violenza legale. Ci sono numerosi problemi in questa idea contrattualistica. Il più evidente è che non ci sono tracce storiche di un contratto all'origine degli stati nazionali che conosciamo. La loro origine è piuttosto la violenza, la guerra, la conquista, il furto e la sopraffazione. Da nessuna parte ci viene una testimonianza di un pacifico consesso di saggi rappresentanti che decidono di dare forma stabile alle loro relazioni fondando un'organizzazione superiore a tutte le altre organizzazioni insediate in un dato territorio. C'è però anche un altro problema. Ammettiamo pure, per amore dell'argomento, che ci sia stato, che ci sia potuto essere un tempo dove questo accordo contrattuale sia stato stipulato su base volontaria. Anche se così fosse, perché questo contratto dovrebbe essere vincolante per noi? Un contratto è vincolante per coloro che lo sottoscrivono, non per

coloro che non lo sottoscrivono. Il semplice fatto che abbiamo sempre convissuto con la sua presenza non rende legittima la sua autorità. Se questa linea di ragionamento fosse valida, si potrebbe sostenere che coloro che vivono all'interno di un territorio dove prospera da molto tempo, da prima della loro nascita, un'organizzazione criminale dedita all'estorsione, all'omicidio, al traffico di essere umani, di armi, di sostanze illecite rendono legittima l'esistenza di questa stessa organizzazione criminale.

**Noi, dunque, non abbiamo sottoscritto nessun contratto che renda legittima né l'esistenza né l'autorità dello stato.** Però si potrebbe mettere in campo questa analogia: se io sottoscrivo un contratto per affittare un appartamento, il fatto stesso che paghi il proprietario vivendo in quell'appartamento è una dimostrazione del fatto che io ritengo sia legittimo che il proprietario pretenda il pagamento dell'affitto per il fatto di erogarmi un servizio. Allo stesso modo, il fatto medesimo di usufruire dei servizi dello stato significa che io ritengo legittimo sottostare alle regole che lo stato ha erogato per usufruire di quei servizi. L'analogia sembra in effetti funzionare, ma in realtà è una similitudine molto debole. Infatti, se io non intendo usufruire di un alloggio in affitto, in condizioni normali posso andarmene ad abitare da un'altra parte, poiché se il proprietario mi costringesse a versare del denaro e mi rinchiudesse dentro l'appartamento, questi atti sarebbero ritenuti illegittimi, mentre se non riconosco l'autorità dello stato non posso in condizioni normali andarmene da nessuna altra parte dove non ci sia uno stato. Emigrare in Antartide non è infatti un'opzione praticabile.

Un'altra linea di difesa del contrattualismo sostiene che in effetti non ha la minima importanza che un reale, effettivo atto contrattuale ci sia stato all'origine dello stato. È sufficiente che lo stato si ispiri nelle sue linee basilari a dei principi che dei soggetti razionali avrebbero scelto in condizioni di scelta opportunamente specificate. Queste condizioni di scelta potrebbero implicare che nessuno dei soggetti sappia precisamente chi egli sia, il suo sesso, il suo reddito, il suo livello di istruzione. **È chiaro che questo è un esperimento di pensiero, una tecnica molto amata dai filosofi, che opera sui cosiddetti enunciati controfattuali, enunciati del genere "cosa sarebbe accaduto se...", "cosa accadrebbe se..."**. In questo caso, l'esperimento mentale si enuncia in un modo simile a questo: "a quali principi di organizzazione fondamentale dello stato si dovrebbero ispirare dei soggetti x?" Quindi, l'idea di questo esperimento di pensiero sarebbe che tu legittimi lo stato a farti obbedire, perché se ti trovassi in condizioni opportune di scelta, sembrerebbe razionale a chiunque obbedire allo stato. Se il ragionamento fosse valido, la conclusione sarebbe molto forte. Disgraziatamente, il ragionamento non è valido. La ragione è semplice. Le condizioni di scelta di cui parla questo esperimento possono variare di molto, perché non risulta ovvio che cosa sia esattamente un "soggetto razionale". Razionale potrebbe essere un soggetto che scelga i principi che permetteranno di organizzare uno stato dove ci sia il maggior sistema totale di libertà per ciascuno compatibile con il godimento di tale sistema per ciascun altro, ma potrebbe essere anche un soggetto che avesse una forte propensione per il rischio e decidesse di optare per principi che darebbero origine a un'organizzazione statale basata su caste. Tutto dipende da quali valori i soggetti ritengono meritevoli di essere perseguiti. Intendere la razionalità come una funzione universale, che deve solo essere

attivata per produrre il risultato migliore a prescindere da ogni altra condizione, mi pare assomigli a una richiesta talmente onerosa da sconfinare nella volontà di potenza.

Queste brevi notazioni per indicare quanto sia difficile fondare in maniera razionale la nostra obbligazione a obbedire allo stato. A questo punto, uno potrebbe semplicemente dire che se non ci fosse lo stato, ci sbraneremmo tra di noi, perché non esisterebbero i vincoli imposti dalla legge, vincoli che sono supportati da questo ente, lo stato, che mantiene il monopolio della coercizione. L'idea è intuitivamente forte, ma sembra anche questa essere talmente generica da risultare debole. Se fosse vera, infatti, allora non ci dovrebbero essere mai state organizzazioni non statali capaci di mantenere l'ordine, applicare regole, erogare sanzioni. Eppure queste organizzazioni sono esistite ampiamente prima dell'esistenza dello stato in senso moderno e anche ora continuano a esserci all'interno degli stati. **Libere organizzazioni che si formano su base volontaria e emettono codici di comportamento che i soci sono liberi di accettare o, se li rifiutano, di andarsene via, magari entrando in un'altra associazione.** È evidente che queste associazioni non possono essere paragonate alla complessa organizzazione dello stato. Che somiglianza ci può mai essere tra un'organizzazione che raggruppa dei fanatici di cinema francese, dei proprietari di case, degli amanti della briscola con la complessa burocrazia di uno stato? Una delle differenze più importanti è che lo stato eroga servizi di protezioni per le persone (la polizia) e per lo stato medesimo (l'esercito), mentre le altre organizzazioni non lo fanno.

Certo, ci sono organizzazioni che forniscono servizi di protezione per i propri membri, ma si tratta di organizzazioni criminali che si legittimano attraverso l'intimidazione e l'ingiustizia, mentre lo stato e le altre organizzazioni, che sono considerate legittime dallo stato intendono legittimarsi attraverso il consenso volontario e mediante comportamenti ispirati generalmente alla giustizia. Per questo i cittadini in genere preferiscono denunciare un reato del quale sono state vittime a organi dello stato e non alla camorra. Questo, si sostiene, indica che ritengono il suo potere legittimo. Ma allora il problema potrebbe essere riformulato in questo senso: "un'autorità che non hai mai delegato a esercitare un'autorità su di te, ha un potere legittimo su di te?" Si può pensare che possa essere così. Ad esempio, tutti noi ci avvaliamo dell'autorità di professionisti (medici, commercialisti, tecnici del gas, operai edili) senza che li abbiamo esplicitamente delegati a esercitare un'autorità su di noi. Quando li paghiamo quella nostra delega diviene effettiva. Allo stesso modo accade per lo stato. Quando paghiamo le tasse riconosciamo la sua autorità legittima. Anche questa è un'analogia che però parrebbe essere molto debole. I professionisti possiamo non pagarli se pensiamo che la loro prestazione sia stata al di sotto di standard professionali accettati generalmente, senza commettere ingiustizia. Se il servizio che loro ci erogano è ritenuto da noi inadeguato e questi professionisti ingaggiano altre persone per costringerci a pagare, commettono un illecito. Però lo stato ci costringe a pagare per servizi che spesso sono di pessima qualità e/o per servizi che noi non abbiamo richiesto.

Questo ultimo è un fatto che non ha bisogno di essere ulteriormente argomentato, perché tutti hanno in mente episodi che riguardano servizi che lo stato ha erogato in maniera particolarmente inefficiente, pur in presenza della possibilità di erogarli a un prezzo minore e con maggiore qualità. Se però noi questi servizi non vogliamo pagarli in tutto o in parte, lo stato attiva dei suoi funzionari che ci costringono a pagare con la violenza, ad esempio bloccandoci il nostro conto corrente o sequestrandoci dei beni. Come è possibile giustificare questo comportamento dello stato e in quale modo si differenzia in maniera sostanziale da quello di professionisti che ci obbligano attraverso dei teppisti a pagare per servizi che non hanno erogato o hanno erogato al di sotto di standard accettati? A me al momento viene in mente una sola giustificazione, che è quella della coesione sociale. Se smettessimo di pagare per il sistema sanitario nazionale, è facilmente immaginabile il carico di effetti negativi che ne deriverebbe, con conseguenze negative a molti livelli sia nella sanità sia nella sicurezza sociale. **C'è una correlazione molto forte tra una elevata diffusione dell'assistenza sanitaria e minore diffusione dei crimini.** Naturalmente, si potrebbe porre il problema se effettivamente c'è necessità dello stato perché questo servizio sia erogato. Molti ne dubitano. Alcuni altri, probabilmente non altrettanti, pensano che sarebbero sufficienti delle associazioni volontarie per erogare questo e tutti gli altri servizi erogati dallo stato. Solo queste associazioni volontarie sarebbero fonti di autorità legittime.

Certamente, lo stato non è una di queste associazioni, perché non presuppone un'adesione volontaria. Noi ci troviamo a vivere nello stato, ma quanti di noi possono dire di avere fatto una scelta consapevole di adesione all'ordinamento dello stato? Pochi. Nessuno ha invece fatto quella scelta volontaria che sarebbe necessaria per giustificare l'autorità legittima. Allora, perché è così difficile metterne in questione l'autorità? Penso per almeno due motivi:

(1) il primo è che lo stato dove viviamo lo legittimiamo semplicemente perché ce lo siamo trovati nella nostra vita. **Czeslaw Milosz, nel suo *La mente prigioniera***, immaginava che questo era il meccanismo che legittimava gli stati totalitari: si presentano con l'evidenza di un fatto naturale, come se ci fossero sempre stati. Sembrano immortali. L'osservazione di Milosz è acuta e io credo corretta, solo che vale anche per i nostri stati democratici; vale, io penso, per ogni stato. Del resto, nessun stato ha l'interesse a promuovere, magari attraverso l'educazione la resistenza al potere e all'autorità. Questa tendenza a ritenere l'autorità naturale, anzi: a essere attratti dall'autorità, come se nell'autorità ci fosse anche un sottofondo erotico, è probabilmente propria della psiche umana. Numerosi esperimenti di psicologia sociale sembrerebbero dimostrarlo:

(2) la seconda ragione è che **lo stato è un'istituzione che esercita una sua egemonia su un territorio delimitato e generalmente molto esteso.** Per governare territori di questo genere pare sia necessaria una organizzazione complessa. Con questa osservazione la partita sembrerebbe essersi conclusa a favore dello stato, ma è davvero così? Non ci potremmo invece chiedere se è realmente necessario vivere nei confini di un territorio esteso? L'esperienza storica sembra smentire questa conclusione. Quale che sia la possibile alternativa allo stato come lo conosciamo (uno stato superminimo, ridotto a polizia, esercito e magistratura, come vorrebbero i libertari; nessuno stato come

vorrebbero gli anarchici) non può essere una domanda disgiunta da quest'altra: quale sia l'alternativa realistica all'esistenza dello stato. Questa ultima interrogazione non ha al momento una risposta né chiara né ha il carattere dell'urgenza. È un'interrogazione che per ora vive solo nell'utopia. **Ma si tratta di un'utopia che vale la pena di coltivare, perché nessuna autorità merita di essere accettata per il semplice fatto che si impone alle nostre esistenze.**

## LE RADICI SONO IMPORTANTI



### PEE GEE DANIEL

Flit si aggirava a piccoli passi per il corridoio con le mani sopra le reni, la schiena bella dritta per osservare per l'ennesima volta la via crucis di foto di famiglia che accompagnavano l'ospite dall'anticamera sino al tinello, che era l'ultima stanza della grande casa.

Quante volte nella sua vita aveva percorso quella sequenza di ritratti, sin da piccino, sin da quando per guardarli dritto per dritto doveva salire sulle spalle del cuginetto, e ogni volta che i suoi sottili occhi a mandorla ci si erano posati sopra l'impressione era sempre stata la medesima: "Io non appartengo a costoro!".

Sin dalla più tenera età si era fatto convinto che le sue origini dovessero essere rintracciate parecchio distante dall'avita magione dei suoi, e d'altronde non ci voleva poi molto ad accorgersi delle differenze fisiognomiche e antropometriche. Lui scuro, magro, lungo, loro, tutti loro, bianchicchi, biondo-rossicci, grassocci, bassetti.

Nelle riunioni di famiglia appariva come una mosca in un bicchiere di latte. Il fatto che li sopravanzasse di almeno una spanna, già dai tredici anni in poi, lo faceva spiccare in ognuna di quelle immagini incorniciate, rendendo ancor più evidente la discrepanza. Un gruppo di famiglia di una cinquantina di cristiani e lui l'unico con quell'aspetto.

L'unica caratteristica che lo imparentasse alla schiera dei McGuffin, almeno ai membri maschi della casata, erano i baffi. Non c'era un McGuffin in tutta la zona compresa tra il fiordo di Tay e il fiordo di Forth che dalla pubertà in poi non sfoggiasse un bel paio di mustacchi. Quelli a manubrio erano i più frequenti.

Con lui non avevano insistito. Era lui che se li era fatti crescere, come a ribadire un'affiliazione che l'occhio tendeva a non cogliere. I barbigi ricci, stentati, duri, neri come stecche di liquirizia, tuttavia, non facevano che rimarcare la differenza col resto del parentado per quanto stonavano se giustapposti ai fulvi cespugli che schiumavano i prolabi altrui.

“Ho fatto bene!” si congratulava con se stesso in attesa di essere convocato per la cena in compagnia dei famigliari, mentre finiva di osservare un po' sommariamente le tante riunioni comandate.

Aveva fatto bene a contattare quel sito internet, questo intendeva. “DNA Research” era il nome. Ci si iscriveva, si pagava una quota di un centinaio di sterline, quelli inviavano a casa un kit per isolare il corredo genetico e, quando lo si fosse rispedito al mittente, avrebbero localizzato le origini del richiedente in base ai suoi fenotipi.

Flit si era già perlustrato il cavo orale con l'apposito scovolino, che poi aveva provveduto a rispedire alla ditta, sigillato nell'apposita soluzione di mantenimento. C'era solo da attendere qualche giorno per l'elaborazione delle tracce organiche. Si era ormai agli sgoccioli.

“Flit, è pronto! Manchi solo tu!” udì riecheggiare dalla spaziosa sala da pranzo. Ci si avviò con passo flemmatico, sbirciando ancora una volta tutti quei volti pallidi o rubizzi, a secondo delle quantità di whiskey ingerite, contornati da lucenti criniere color grano.

Aveva cominciato ben presto a sospettare di essere rampollato da un seme diverso da quelli ospitati dai soffici lombi dei McGuffin. Per quanto i cuginetti lo trattassero alla pari e non uno dei beneamati congiunti avesse neanche mai lontanamente suggerito una tale eventualità, quella semplice quanto innegabile constatazione era da sempre motivo d'angoscia per lui.

Che fosse frutto di un tradimento era quantomai implausibile: non c'erano che frotte di celti slavati e ricoperti di una peluria arancione fino a migliaia di miglia di distanza da lì, e la madre del resto era sempre stata una persona sedentaria e senza troppi grilli per la testa.

Quello che aveva girato il mondo era il padre, in qualità di etnografo, anche se ormai era da molti anni che aveva stabilito una duratura stanzialità presso i suoi luoghi d'origine, almeno da quando era stato creato cattedratico presso la vicina facoltà accademica.

Erano sempre stati tutti buoni e comprensivi con lui, questo non poteva negarlo, ribadì a se stesso, mentre affondava i denti dentro uno stufato di pecora con cipolle e il sugo bruno gli impiasticciava i baffi crespi e il mento. Non ci sarebbe stata famiglia migliore in cui crescere, certo, anche se questo non gli bastava più, già da un pezzo. Gli erano anzi attaccatissimi. Ancora ricordava le ultime parole del nonno ormai moribondo, quando si era congedato da questo mondo avvicinandolo a sé e sussurrandogli in un orecchio la misteriosa frase: “Bene ha fatto tuo padre a strapparti alle grinfie di quei selvaggi!”.

Ora fremeva.

Ingollò gran parte della cena spiccicando poche parole di circostanza. La sua testa era altrove. Sullo smart-phone gli era appena giunta la notifica che la DNA Research aveva concluso le sue analisi sugli aminoacidi ordinari che, in gruppi da venti, andavano a costituire le molecole proteiche che individuavano i suoi caratteri ereditari. Non vedeva l'ora di correre a casa a consultare il portale.

Bastava inserire user name e password. Il sistema prevedeva una sezione dedicata alle radici genetiche di quello specifico account.

Quando finalmente venne il momento, all'ultimo clic gli si squadernò davanti agli occhi la carta geografica del mondo colorata di un grigio sbiadito, marcata in un solo punto da un azzurro piuttosto intenso. Strano, meditò prima ancora di puntare il naso sull'alone che circoscriveva la piccola porzione di mappa: di solito i nostri genomi provengono da almeno cinque o sei parti del pianeta, anche molto distanti tra loro. Difficile che la propria filogenesi sia tutta circoscritta in un'area tanto ridotta.

Inforcò gli occhiali e scoprì che secondo quanto era venuto fuori dai macchinari a centrifuga dei loro laboratori, il sangue che ribolliva nelle sue vene trovava la sua matrice in un'isola sperduta nell'oceano, così piccola che si faticava a distinguerla da un minuscolo puntino sullo schermo. "Wawaguy" lesse, ingrandendo l'immagine. Mai sentita.

I giorni dopo si informò su come raggiungerla. Non sarebbe stata una passeggiata, da quello che afferrò subito. Eppure non c'era ostacolo al mondo capace di fraporsi tra lui e il profondo bisogno che sentiva di conoscere la propria reale scaturigine. Era come un nucleone calamitato dal nucleo originale, questa era la sensazione.

Ci volle più di un giorno di volo, con quattro coincidenze. Atterrato agli antipodi rispetto al luogo donde era salpato, fu condotto da una jeep scassata fino alle propaggini della civiltà, laddove l'ultima strada di terra battuta cedeva il passo a una natura fitta e rigogliosa. Tra foreste di mangrovie e predatori con tre occhi e quattro file di canini giunsero fino a una piccola pista, ricavata a colpi di machete. Da lì si imbarcò su un biplano male in arnese che lo trasvolò sino a un marcio porticciolo che si protendeva sulle acque melmose di una vasta laguna.

Da lì un barcaiolo sdentato lo pagaiò sino a un isolotto non più largo di un cargo commerciale, dal cui centro torreggiava un vulcano dal comignolo fumante. Ecco quella che poteva finalmente chiamare casa!

Una volta approdato, partì dritto al naso, un piede davanti all'altro, attratto dall'accrocco di capanne che il suo occhio coglieva oltre una linea di palme. Quando fu abbastanza vicino poté udire un lungo fischio seguito dal rumore simultaneo di una moltitudine di ipotetici flagelli che fece vibrare l'aria tersa sopra la sua testa.

Non ebbe il tempo di ragionare che già un cerchio di lance acuminate gli si era conficcato nel terreno tutto attorno, componendo una gabbia estemporanea più alta di lui. Subito a seguire gli piovve in testa una rete di canapa che gli si strinse addosso fino ad agglutinarlo.

Si sentì trascinare per molti metri, lasciando un solco nella bianca sabbia dietro di lui. Quando il trasloco si arrestò, una corona di volti incuriositi occupò il contorno del suo campo visivo. In quei volti riconobbe se stesso. Era la prima volta in vita sua che gli capitava.

Stesse tonalità, stesse forme, stessa plica oculare. L'emozione fu ulteriormente acuita quando comprese che anche i suoi osservatori si rispecchiavano nelle sue fattezze, tanto da liberarlo immantinentemente, metterlo comodo e offrirgli cibarie e bevande al cocco molto dissetanti.

Parlavano un linguaggio incomprensibile, fatto di schiocchi di lingua e suoni gutturali, eppure si capiva di come si stupissero dei suoi vestiti e di quei baffi stentati che gli coprivano il labbro superiore, mentre tutti gli altri lì si presentavano glabri e vestiti solo di uno striminzito gonnellino. Per non parlare delle donne, che giravano sotto il sole con i seni turgidi al vento.

Si parlavano a gesti più che altro. Gli fu chiaro che quell'esiguo gruppo umano lo riconosceva come proprio membro. Un sentimento caldo e rinfrancante lo pervase.

“Alla fine sei tornato!” esclamò a schiocchi e gutturali il vecchio che aveva delle penne di pappagallo appuntate tra i capelli. Flit assentì sulla fiducia.

Pernottò sotto il tetto di un milione di stelle, si cibò di platano e frutti sugosi, si rotolò nella sabbia con giovani ragazze, si lavò nelle acque verdi di una piscina naturale.

A meno di una settimana il vecchio con le penne di pappagallo in testa lo chiamò da parte. Gli fece un lungo discorso a schiocchi e gutturali cui lui assentì sulla fiducia per tutto il tempo.

In conclusione, il vecchio emise un lungo fischio, portandosi i mignoli agli angoli della bocca. Giunse una coppia di omoni, che recavano una ciotola rudimentale dentro cui ardeva un fuocherello alimentato da tanti bastoncini. In mezzo al fuoco c'erano dei gusci di noce arroventati.

Il vecchio ne prese uno con la punta delle dita callose.

La coppia di indigeni fece il giro per afferrare Flit per le spalle e tenerlo fermo. Flit non capiva.

Il vecchio avvicinò il guscio di noce arroventato ai baffi di Flit tanto da strinarli completamente, non curante delle urla di dolore del nuovo arrivato.

Sotto i peli bruciati apparve un piccolo tatuaggio, fatto anni prima proprio in quelle sperdute lande. Si notava il disegno di un vulcano sormontato da una falce di luna.

Siccome era stato fatto quando Flit non era che un pargoletto, la crescita tissutale lo aveva dilatato sino a deformarlo.

“È lui il prescelto!” confermò il vecchio a schiocchi e gutturali. Flit non capiva.

All'imbrunire fu scortato su per una stradiciola che conduceva sino alla cima del vulcano. Lui seguì le guide docilmente, convinto che si trattasse di una specie di gita turistica.

Ad attenderli c'era un altarino composto da arbusti intrecciati. Sopra l'altare c'era una grossa zucca cava. Gli fecero cenno di portarla alla bocca.

Appena la avvicinò alle labbra avvertì un odore forte e dolciastro. Non era acqua di cocco quella!

Gli intimarono di bere, sempre più incupiti. Di fronte alle sue titubanze, gli spinsero il contenuto della zucca giù per la gola sino all'ultima goccia.

Si sentì subito stordito. Chiedeva chiarimenti, ma la piccola folla intorno a lui lo fissava di rimando con assoluta indifferenza.

Incominciò a barcollare sull'orlo del vulcano, che gli buttava addosso dei vapori sulfurei.

Il vecchio con le piume di pappagallo si fece avanti. Gli diede una garbata spintarella con la punta dell'indice. Flit cadde dentro la bocca del vulcano, gridando: “Ma che fate, stronzi?”.

L'antico destino era stato infine adempiuto.

## PER ME FUORI DAL LETTO È GIÀ ESTERO



### CRISTINA RIZZI GUELFÌ

straniero

/stra·niè·ro/

aggettivo e sostantivo maschile

Appartenente a un altro paese: popoli s.; una lingua s.; riferito a persone, cittadino di uno stato estero.

Sul trenino, quello che porta dal paese grande alla città piccola, il finestrino è un televisore vivo e io non conoscevo nessuno. Chissà se le macchine sul cavalcavia andavano nella direzione giusta. Uno straniero in città sconosciuta tutta fanali e beep, e insulti in finestrini abbassati per le notti da autoradio e cassette dimenticate. quelle di polvere e vecchi canti. ai lati dei portici tinti di giallo e alle vetrine pornografiche di cibo. e quanta gente, quanta. per giustificarla bisognerebbe inventarsi una festa. Gente felice, merda quanto è felice la gente.

Sulla corriera, quella che porta dal paese grande alla città piccola. il finestrino è un televisore impazzito, pieno di zanzare senza pace e di cani al guinzaglio.

Perché essere stranieri non basta avere il tempo di mettere in fila vecchie foto, perché dopo un po' i ricordi evaporano a contatto con la saliva e di loro non avanza che un bubbolio elettrico.







## L'IMMAGINAZIONE COME CHIAVE DI LETTURA DELL'ALTRO DA SÉ



### GIULIA BELTRITTI

La figura dell'**altro**, del diverso, dello straniero, al posto di divenire elemento perturbante, può rappresentare una preziosa chiave di lettura nella definizione di "identità" all'interno del mondo globale: **"Esiste una identità, la mia, la nostra, ma essa può essere costruita all'infinito"**, alla domanda

**"Chi sono io?"**: Julia Kristeva afferma che la miglior risposta non è, con tutta evidenza, la certezza, ma l'amore per il punto interrogativo. Nell'epoca del *multiculturalismo* e dell'iperconnessione diviene così sempre più necessario tenere in considerazione l'altro da sé, vedendolo non come minaccia al proprio mondo interiore bensì come **risorsa** per ampliare ed arricchire quello stesso mondo, salvandolo dal divenire una monade intrappolata in un universo arido e limitante. Contrapponendosi al paradigma moderno che fa dell'*individualismo* la chiave di volta di ogni realizzazione del sé, l'altro, il diverso, acquista

una valenza a tratti ostile assumendo la veste di impiccio fastidioso, elemento di disturbo che costringe il singolo a oltrepassare i limiti del proprio intimo e rassicurante orizzonte. Essendo tuttavia l'uomo progettato per essere “**soggetto relazionale**”, dipendente dal mondo e parte costitutiva di quest'ultimo, si fa sentire sempre più forte l'esigenza di un nuovo paradigma che consideri l'altro da sé come un tassello imprescindibile nella costruzione di un **universo morale condiviso**. Unica entità reale in grado di rendere il singolo vulnerabile e al tempo stesso interconnesso, lo straniero permette all'individuo moderno di consolidare o mettere in discussione i propri ideali, creando al contempo una realtà dinamica, contaminata e in *perenne ascolto*. Sorge dunque la necessità di una teoria etica che non veda l'altro da sé come miniera da saccheggiare per il proprio tornaconto personale, bensì lo metta al centro della decisione morale e lo renda protagonista della dinamica interna alla motivazione ad agire rettamente.

Fonte di ispirazione per questa nuova “etica relazionale” sembra essere, ad uno sguardo attento, la proposta di **R. M. Hare**, il quale pone al centro della sua teoria la presa in carico degli interessi altrui grazie al meccanismo dell'**immedesimazione**. All'interno di tale meccanismo risulta imprescindibile il ruolo giocato dall'**immaginazione**: è infatti grazie ad un atto immaginativo che il soggetto morale riesce a mettersi nei panni dell'altro da sé, acquisendone al contempo le stesse motivazioni e potendo in questo modo ampliare il proprio punto di vista senza rinunciare all'imparzialità della scelta morale. L'immaginazione dunque, vista come la capacità di pensare il contenuto di un'esperienza sensoriale, in occasione di un particolare stato affettivo, diventa risorsa per far partecipare lo straniero alla propria identità, rendendo questo “co-sentire” un tassello indispensabile in vista dell'equa considerazione di tutti gli interessi in gioco. Per comprendere al meglio come l'immaginazione sia elemento chiave in una teoria, quella di **R. M. Hare**, di tipo analitico e fondata sulla logica degli enunciati prescrittivi, si deve analizzare come essa si inserisca nella dinamica del meccanismo di immedesimazione. Tale meccanismo diventa rilevante a causa di una caratteristica interna al linguaggio della morale: l'**universalizzabilità**, ossia il fatto che *devono darsi gli stessi giudizi morali su azioni che si ammette essere esattamente uguali o simili negli aspetti rilevanti*. Da ciò consegue che, se un soggetto afferma di dover fare una certa cosa ad una certa persona, è tenuto a pensare che la stessa identica cosa debba essere fatta a lui nel caso si trovi nell'esatta situazione dell'altro. Il fatto di dover prescrivere la stessa azione nei casi simili implica che il soggetto tenga in **egual considerazione gli interessi di tutti** e per far ciò è necessario che egli si immedesimi negli interessi degli altri valutandoli di eguale importanza rispetto ai propri. In altre parole ci si deve rappresentare completamente la situazione dell'altro, attraverso l'immedesimazione, incluse le sue motivazioni e le sue preferenze: questo implica il fatto che il soggetto coinvolto nel giudizio morale, tratti la persona al cui posto immagina di essere, in termini *uguali a sé stesso*. In questo modo si vuole cercare di **massimizzare le preferenze di tutti** rispondendo alla seguente domanda: “Il mio giudizio morale è la decisione migliore per ogni individuo che potrebbe essere coinvolto nell'azione e in base a tutte le preferenze e conseguenze in gioco?”. Ne deriva che la prescrizione universale rappresenta la *preferenza imparziale complessiva*, cioè il principio che noi preferiremmo vedere applicato nelle situazioni simili a questa, a prescindere dalla posizione occupata da noi stessi. Se nessuno infatti è depositario della verità, è dovere di ciascuno riconsiderare i propri ideali: solo tenendo in considerazione le esigenze e i desideri dell'altro da sé, al pari delle nostre, si può pensare a una contaminazione che, anziché restringere, allarghi il *panorama valoriale condiviso*, rendendoci a tutti gli effetti cittadini del

mondo. In vista di tale obiettivo la teoria delle preferenze di R. M. Hare si fonda su un'assunzione portante, che rivendica la possibilità di una piena conoscenza da parte del soggetto morale delle esperienze e degli interessi altrui. Tale consapevolezza gli consentirebbe di compararle con le proprie, applicando poi il *calcolo utilitario* per giungere a un giudizio morale che faccia *il meglio per tutti coloro che sono coinvolti nella scelta* e che massimizzi l'utilità generale. Il confronto si attuerebbe in pratica tra le preferenze più o meno intense del soggetto decidente, quelle proprie e quelle altrui acquisite mediante l'immaginazione.

Quest'ultima rappresenta, nel pensiero di R. M. Hare, il secondo dei tre stati necessari al processo di immedesimazione, nel quale ragione e sentimento partecipano attivamente per rendere la figura dell'altro più accessibile ai nostri occhi. Si nota così che, dopo lo **stato cognitivo**, basato sulla conoscenza dei fatti empirici relativi alle esperienze altrui, segue lo **stato affettivo** caratterizzato dal processo immaginativo e, infine, lo **stato conativo**, ossia la decisione morale di assumere in modo razionale le preferenze altrui come proprie, nel caso queste si rivelino universalizzabili e più benefiche di altre. Per rendersi presenti gli interessi dell'altro dunque, non solo si devono conoscere le esperienze in cui è coinvolto ma risulta indispensabile che l'individuo *si metta empaticamente al posto altrui*, percependo di conseguenza, in modo immediato e a-razionale, cosa si prova a vivere una determinata esperienza. Lo stato affettivo rappresenta così *l'elemento valutativo* della decisione morale in quanto, mettendosi nella condizione dell'altro si valuta se favorire i suoi interessi rispetto ad altri nel caso questi portino a massimizzare il benessere generale. Pertanto, facendo un esempio concreto riportato dallo stesso R. M. Hare, si può osservare che, se devo guidare mantenendo la distanza di sicurezza per evitare di causare incidenti che potrebbero provocare danni seri a chi mi precede, devo sapere come si sentirebbe la persona che fosse urtata. Questa osservazione provoca in me la preferenza a non causare una tale esperienza dolorosa, in considerazione del fatto per cui, se capitasse a me, io soffrirei e ciò mi induce a moderare la velocità e a rispettare la distanza. Se ho questa consapevolezza, significa che *posso immaginare la sofferenza, anche se non l'ho mai direttamente provata*. Chi sperimenta la sensazione di essere al posto dell'altro, mantenendo ovviamente la propria identità, sviluppa senza dubbio la volontà di evitare quel dolore in futuro o di farlo cessare per la persona che lo sta provando. Ma attenzione però: non si tratta di un'amalgama indistinto in cui "io" e "loro" diventano un tutt'uno, bensì di un "io morale" che, volgendo lo sguardo verso il mondo, prende **consapevolezza dell'estraneità** rendendola intelligibile. Qui ancora una volta viene in aiuto Julia Kristeva, che ci ricorda come non si debba integrare l'altro, ma piuttosto rispettare il suo desiderio di vivere diversamente, che si riconnette al nostro diritto alla singolarità.

Lo **sguardo omeostatico** necessita dunque di un'immedesimazione simpatetica con l'altro, o meglio, di una strategia di "**inversione dei ruoli**" basata su un ponderato e razionale ricorso alla propria facoltà immaginativa. Ecco che allora quest'ultima diviene un fattore essenziale per un efficace ragionamento morale in quanto essa è connessa alla necessità di saper *partecipare ai sentimenti ed ai desideri degli altri*, intendendo con altri tutti quelli che, anche solo di sbieco, vengono

influenzati dalle nostre scelte di condotta: “Requisito del pensiero morale è la completa simpatia, non la pura e semplice empatia”, afferma R. M. Hare. È dunque **l’immaginazione**, e non la semplice **empatia**, a costituire il sentimento morale vero e proprio e a fondare le basi per una *scelta imparziale*. Se infatti attraverso il meccanismo simpatetico veniamo influenzati dai piaceri e dai dolori altrui in modo che la pena o il sollievo provati ci spingano ad approvare o disapprovare le condotte che provocano negli altri piacere e dispiacere, tale sentimento non è ancora definibile come sentimento morale. Questa capacità di co-sentire, *risentendo della vicinanza e della lontananza rispetto alle relazioni che noi abbiamo con le persone con cui simpatizziamo*, dà luogo a una benevolenza limitata: in altre parole l’empatia è un principio necessario ma non sufficiente per la moralità. Solo la facoltà immaginativa ci permette di **allargare il nostro punto di vista** in modo illimitato facendo sì che l’approvazione o la disapprovazione di una condotta non venga influenzata dal tipo di relazione che noi abbiamo con chi agisce o con chi subisce gli effetti dell’azione, ma si trasformi in imparziale considerazione di tutti gli individui, anche di coloro che non sono necessariamente in diretto contatto con noi. La conseguenza che ne deriva è la costruzione di un **contesto mentale più ampio** che non guarda alla parzialità dei nostri sentimenti immediati, ma li analizza riflessivamente e criticamente grazie a una approvazione o disapprovazione che si caratterizza per la sua stabilità e autorevolezza. Solo così l’obbligo morale può estendersi dalle relazioni tra vicini e cari agli altri distanti e all’umanità in senso ampio, di cui si può immaginare la *vulnerabilità*, superando i limiti intrinseci alla comunicazione simpatetica, limitata da fattori come la vicinanza, l’affetto o la somiglianza. In questo modo, stranamente, **lo straniero ci abita**: è la faccia nascosta della nostra identità che chiede di essere riconosciuta e legittimata. Risulta così evidente come l’immaginazione, dal punto di vista di R. M. Hare, rappresenti la possibilità di aprire e trasformare i nostri panorami mentali e farci cogliere non solo l’esistenza di altri, ma soprattutto *l’interconnessione morale* che essi hanno con noi. Allargando il nostro punto di vista diventiamo capaci di accedere a *interi grammatiche del piacere o del dolore diverse dalla nostra*, e quindi anche di mettere quest’ultima in discussione permettendoci di entrare in contatto con l’**alterità** senza sovrapporci ad essa, bensì vedendola per ciò che è: l’unica possibilità che ci rimane per la costruzione di un universo morale più *equo e interconnesso*.

## EUROPEI, STRANIERI A SÉ STESSI: LA STORIA DI PINNENBERG PUÒ INSEGNARCI ANCORA QUALCOSA

PAOLO CASCAVILLA



In Germania dopo le due guerre mondiali c'è stata una notevole produzione letteraria. Romanzi diversi come diversi i conflitti. Dopo la seconda guerra mondiale la domanda era: "Come è potuto accadere?". Parliamo del totalitarismo e del consenso, l'Olocausto, le atrocità. Quella domanda era sullo sfondo dei libri di **Richter**, **Böll**, **Grass**. Per non parlare del cinema e del teatro. Il "gruppo 47" era un centro di elaborazione culturale itinerante, che attraverso letture pubbliche, dava la parola a giovani scrittori per capire quanto era accaduto.

Le ragioni, dice **Ralf Dahrendorf**, occorre cercarle nella produzione letteraria del primo dopoguerra, dove ritroviamo indignazione morale (Remarque) ed anche idealizzazione estetica della guerra (Junger). In seguito, però, con la crisi della **Repubblica di Weimar**, si affaccia una nuova letteratura, che esprime l'esigenza di superare l'espressionismo e forme estreme di soggettività, e di parlare della realtà, senza veli e illusioni. Stile sobrio, gusto del reportage, attenzione alla quotidianità, alle paure e speranze della gente semplice. Gli autori? **Fallada, Döblin, Heinrich Mann**. Il luogo dove si svolgono storie e vicende è Berlino.

*E adesso pover'uomo?* (*Kleiner Mann, was nun?* di Hans Fallada. Esce con successo in Germania nel 1932 (in Italia nel 1933). La storia di due giovani innamorati e felici; un romanzo sentimentale su uno sfondo storico, in un periodo di forte sofferenza sociale. Sono gli anni che precedono la presa del potere di Hitler (1933).

Pinnenbrg è apolitico, quando è umiliato e arrabbiato al massimo dice di iscriversi al Partito Comunista. Intorno a lui vari personaggi: aspiranti nazisti, socialdemocratici impauriti, approfittatori. Inizia la sua carriera come commesso, poi il salto di qualità a Berlino nei Grandi Magazzini. Dal senso di sicurezza iniziale scivola nel pantano della crisi economica, nella rete perversa di invidia, gelosia, competizione con i colleghi. E padroni disonesti, opportunisti. C'è poi la moglie Lammchen e il bambino che nasce nel frattempo. Una famigliola come tante, sole, fragili nella Berlino degli anni Trenta. Lammchen, di famiglia proletaria, non si arrende mai. È incredibile da dove possa prendere la forza per affrontare la povertà, la mancanza crescente di prospettiva e di futuro. Avverte l'ostilità del mondo, questo, però, non la incattivisce, ma la mantiene legata a un'idea di lealtà, onestà. E quando Pinnenberg perde il lavoro ed è prostrato e umiliato, è lei che lo incoraggia, non a opporsi o resistere, ma a stringersi insieme. Di fronte alla presa confusa di coscienza del marito è lei che lo porta verso un sano realismo e a non illudersi.

“Ora me ne sono reso conto. Sono dei porci, buoni solo a mentire e a cambiare le carte in tavola, e a noi tocca star qui e far la parte dei piantagrane.” Pinnenberg non va oltre e si chiude nel silenzio. “E che vuoi fare?” domanda Lammchen.

“Scriverò un'altra volta all'ispettorato, che è ora di finirla! Che devono trattarci correttamente, che siamo degli esseri umani”.

“Pensi che servirà a qualcosa”, domanda Lammchen.

“Ma devono fare quello che vogliono? E devono prenderci a pesci in faccia? No! Qualcosa farò!” “Non servirà a niente a niente.” “Ma qualcosa bisogna farla!”

Lammchen dà la poppata al bambino: “Me l'ha insegnato mio padre. Uno da solo non può far nulla, a loro non fa altro che piacere, vederlo dare in escandescenze. Ci si divertono”. Pinnenberg si chiude nel silenzio, poi dice sottovoce: “E la prossima volta, però, voto comunista!”

Perde la competizione feroce nei Grandi Magazzini e viene licenziato. Lammchen accetta umili lavori a domicilio, la famiglia scende in basso, va ad abitare nella periferia, ai margini, nelle baracche, tra quelli che vivono di assistenza. Pinnenberg, in una strada del Centro di Berlino, viene respinto e maltrattato da un poliziotto mentre guarda le vetrine dei negozi. Rientra a casa a notte fonda, turbato, confuso.

“Ah Lammchen, cosa mi hanno fatto... la polizia... mi hanno buttato giù dal marciapiede, mi hanno cacciato via. Come posso guardare ancora in faccia qualcuno?” “Ma a me puoi guardarmi in faccia! Sempre! Sempre! Perché tu sei con me, perché noi due insieme...” I due insieme entrano in casa, dove c'è il piccolo che dorme. Così si conclude il romanzo. Un finale ambiguo. Fallada non sa dare risposte se non quella di rifugiarsi nel privato.

Pinnenberg è un tedesco medio incappato nella pesante disoccupazione in Germania, prima dell'avvento del nazismo. Ma non è da gente come questa, modesta, paziente, onesta che sono venuti fuori i nazisti? Che proprio le persone più miti. Forse alcuni mesi dopo Pinnenberg avrebbe potuto avere un lavoro e una uniforme e Lammchen premiata per i numerosi figli.

Questa storia potrebbe insegnarci qualcosa? Quali sentimenti muovono oggi i ceti popolari in Italia ed Europa? Si succedono le scadenze, si ha paura ad ogni elezione, si auspicano cambiamenti, si avverte l'esigenza di una maggiore unità politica e di riprendere lo spirito dei "fondatori". L'Europa è cercata, aumentano i paesi che desiderano aderirvi. Ma non c'è più la spinta verso il futuro, quel vento alimentato dalle macerie di due conflitti mondiali alle spalle. **Francois Mitterand** poteva dire: "Io sono nato durante la prima guerra mondiale e ho fatto la seconda. Ho visto due grandi popoli ricchi di cultura e storia distruggersi. Dal 1948 ho percepito come imperativo la riconciliazione di questi popoli e la convinzione della necessità di unirsi per sopravvivere".

Dalla storia si possono ricavare lezioni non univoche. Allora si ricavò quella di un'Europa necessaria e possibile, né chimera, né utopia. Da realizzare con buon senso e pragmatismo. E la priorità era quella di spezzare la catena dell'odio.

Ci siamo affacciati al terzo millennio con la presunzione di una identità europea, oggi ci accorgiamo che un'identità, se pur c'è, è divenuta più inafferrabile, con i muri che si erigono, gli immigrati che mettono paura da lontano. Tra di noi europei e dentro di noi emergono diversità che non vogliamo vedere. Più vecchi e stranieri a noi stessi.

Nelle scuole non ci sono più le carte geografiche. Erano un arredo importante fin dalle elementari. Sono scomparse, sostituite da internet, che non è la stessa cosa. Sarebbero interessanti mappe che parlino della Nato scivolata verso Est, le nuove cortine e divisioni, le mappe incerte e ridisegnate con decreti delle zone culturali e linguistiche. Ma non potremo avere le mappe dei sentimenti.

E ora questa guerra, cronache televisive senza interruzione, spezzettate, come i puntini dei giochi semplici da congiungere, nelle riviste di enigmistica. E tante inesattezze, dimenticanze. È davvero inevitabile, automatico essere sconvolti da una guerra vicina, in Europa, e restare indifferenti nelle tante guerre un po' più lontane, e provocate anche dall'Occidente? Non è vero che dal 1945 il mondo non vedeva conflitti capaci di espandersi. E nemmeno che da settanta anni non si vedevano città europee bombardate. La storia è resa marginale, scomparsa, anche quella del **Patto Atlantico**. Era il 1954. Contenimento o rovesciamento dell'impero comunista? Allora si scelse il primo. La vittoria assoluta spiegò **Eisenhower** "produrrebbe una grande area devastata e distrutta dall'Elba a Vladivostock e giù attraverso l'Asia del Sud Est, senza governo, senza comunicazioni solo uno spazio di fame e disastro. Che ne farebbe il mondo civile?"

Di fronte a questo conflitto si pongono domande necessarie. La guerra, si poteva evitare? Perché gli accordi di Minsk, la questione del Donbas sono stati lasciati a bagnomaria? Perché è mancata all'Unione europea la capacità di vedere e prevedere? Il problema semplice e vero è l'appiattimento dell'Unione europea sulla Nato. Temuto non solo dai "fondatori" ma anche dai leader degli ultimi decenni del Novecento.

Quali i valori della Ue? Quali i valori e quali gli interessi? Niente può essere dato per scontato. Nessuno si batte solo per nudi interessi e nessuno solo per astratti valori. Anche il colonialismo dettato da interessi feroci e inimmaginabili si ammantava del disegno di

esportare la civiltà. Per ora alcuni fantasmi si affacciano ovunque in Europa: nazionalismo, razzismo, disuguaglianze

**Occidentalismo e Nazionalismo.** Cosa c'è dietro l'espressione "Noi occidentali"? L'Europa ha cercato di essere diversa. Ha elaborato una cultura di pace e post eroica sotto l'ombrello della forza militare statunitense. Ha cercato, però, di mantenere la distanza dalla cultura strategica americana, militarizzata e ossessionata dal primato tecnologico. Una cultura che ha accumulato risultati (sia all'interno della società americana che all'esterno) che nessuno vuole imitare. Sarà difficile ricostruire un dibattito in Europa mantenendo una distanza storica e politico - culturale dall'entusiasmo patriottico così platealmente messo in mostra in Ucraina. Sarà faticoso se un intervento di Jurgen Habermas che analizza i tre elementi centrali nel dibattito sulla guerra (diritto internazionale, soglia oltre cui non bisogna andare, vittoria), ha suscitato reazioni irritate più che discussione.

**Il razzismo in Europa.** Quando a febbraio è scoppiata la guerra milioni di ucraini sono scappati verso il confine polacco. Il governo polacco accoglie milioni di profughi ucraini e a pochi chilometri chi fugge da altri confini continua a essere respinto. Due facce dell'Europa, due storie opposte. Campi profughi permanenti in Turchia, Libia, Libano.e in Polonia, a Berlino, Amsterdam, alberghi pieni. "Gli ucraini non andranno mai nei campi profughi!". La Polonia impegnata da tempo a costruire muri per tenere lontani i profughi dalla Siria e Afghanistan si è improvvisamente aperta all'accoglienza di quelli bianchi. I provvedimenti sull'accoglienza, continuità nello studio, il lavoro per gli ucraini sono giusti, eppure contemporaneamente, in Italia, si propone il blocco navale per tenere lontani i barconi dei migranti. Il problema non riguarda uno o due paesi. L'invasione dell'Ucraina ha mostrato quanto sia serio il problema del razzismo in Europa. "L'incapacità dell'Europa di accogliere profughi sfiniti da guerre provocate dalla sua stessa eredità coloniale può essere attribuita a una questione di razza.I bianchi sono i benvenuti, i bianchi sono essere umani, il loro dolore è quello che conta...". (Rafia Zakaria, rivista "Internazionale)" "Molti hanno notato come ci siano due pesi e due misure sull'accoglienza degli ucraini e di altri paesi. Pelle bianca? Vicinanza? Un nemico comune?" (A. Gurnah, premio Nobel 2021).

In Italia, Europa, Mondo, le disuguaglianze (prodotte da pandemia, cambiamenti climatici, crisi energetica) sono esorbitanti. C'è una pagina del libro di Fallada: la descrizione del bilancio mensile di previsione spese della famiglia Pinnenberg. Voci allineate per ogni cosa. C'è anche una voce (due marchi) per i fiori. I Pinnenberg sono persone garbate e gentili. Un bilancio irrealistico. E' triste fare i conti entro limiti soffocanti. Se allora in Germania ci fosse stata una società, in cui i diritti e i conflitti fossero stati rappresentati da forze sindacali.Se solo fosse prevalso che dai tempi bui si può uscire unendosi insieme dal basso con progetti politici.Se i padroni (la borghesia) non fosse stata un'accozzaglia di avventurieri e affaristi che si arricchiscono e mortificano la gente.

E oggi? "Il piccolo uomo" si trova ovunque, non solo nella Germania di Weimar. Lo scoramento di Pinnenberg e lo strano coraggio di Lammchen (refrattario all'impegno,più vicino a sudditi passivi piuttosto che cittadini) portano a cattivi pensieri, fanno affiorare sentimenti "fangosi". Il tutto in una società (Italia, Europa...) in cui (oltre i bonus) non ci sono progetti, riforme, protezione, sicurezza, vicinanza, empatia.

## IL DUALISMO CORPOREO E LA MALATTIA COME DIVENIRE ESTRANEI A SE STESSI: L'ANALISI DELLA SCHIZOFRENIA DI ROLAND LAING



**ELEONORA CORACE**

Nella corrente filosofica della **fenomenologia** è descritta l'esperienza che un'individualità soggettiva fa di se stessa e del mondo. In questo panorama teorico tema centrale è il modo di vivere ed esperire il corpo, inteso come espressione di una soggettività incarnata che agisce e tesse relazioni con cose e persone in un orizzonte mondano intersoggettivo descritto da Edmund Husserl con il termine *Mitwelt* (Co-mondo).

In questa prospettiva assumono importanza due termini tedeschi quasi intraducibili: *Körper* (corpo oggettuale) e *Leib* (corpo proprio). Lungi da rappresentare una sorta di rinnovato dualismo tra una sfera cosciente e una materiale, questi concetti sottolineano la complessità dell'essere-al-mondo di una soggettualità caratterizzata, appunto, da due dimensioni fondamentali: quella della coscienza di sé e quella della concreta esistenza di un corpo biologico.

Queste due modalità di esistenza si muovono nel gioco dialettico che ogni individuo innesca dal momento della nascita e che si può tradurre nelle due modalità d'esperienza descritte dall'espressione "avere un corpo" (*Körper haben*) e "essere un corpo" (*Leib sein*).

Il corpo che noi siamo (*Leib*) è anche quella parte esteriore (*Körper*) che è visibile e percepibile per gli altri come per noi stessi, in una parola: oggettivabile.

La materialità della sfera biologica, la vita autonoma di organi e apparati, l'aspetto del corpo fisico che viene percepito prima dagli altri che da noi stessi - non possiamo vederci se non "a pezzi" o usando uno specchio - induce una buona dose di incertezza nella relazione che l'uomo ha con la sfera corporea.

L'avere un corpo, oltre a esserlo, si traduce nella possibilità costante della sua oggettivazione. Questo corpo posso oggettivarlo, trattarlo come un oggetto tra gli altri come nelle rappresentazioni artistiche di **Gina Pane**. Ad esempio in *Azione sentimentale* (1973), l'artista si procura tagli simmetrici sul braccio con la stessa naturalezza con cui si potrebbe incidere un pezzo di legno. Il dolore di questa operazione non viene esibito ma soltanto rappresentato (oggettivato?) nel sangue vivo delle ferite. Secondo **Helmuth Plessner** (*Il riso e il pianto*, 1942), una simile operazione può essere svolta solo da un essere vivente che ha in sé, come presupposto del suo essere, la frattura tra il sentimento di essere una coscienza incarnata (*Leib*) e la capacità di questa coscienza di oggettivare la sfera corporea (*Körper*).

Questa sfera corporea è infatti parte del soggetto ma in qualche modo non del tutto, resta in una posizione mediana tra l'Io e gli Altri, l'Io e il Mondo: soglia di confine e di accesso al mondo e porta attraverso la quale la coscienza esperisce il mondo e nel mondo gli altri; ma anche scatola nera di meccanismi silenti e quindi in qualche modo sempre estranei.

Ma se il corpo posso guardarlo e manipolarlo come un oggetto non lo vivo come un oggetto. Questa è una osservazione banale come dire che la mia pelle è tutt'altro dai vestiti che indosso. Il corpo materiale sono io ma in un altro modo che nella forma dell'autocoscienza: è un me che la coscienza avverte come parte di sé ma allo stesso tempo non riesce a permeare del tutto. È dunque "me", ma un me con zone d'ombra cognitive, un'individualità che coincide con la mia ma che è costantemente attraversata da correnti d'estraneità. **L'ambiguità della dimensione corporea** sta nel fatto però che queste parti estranee non sono altro che me: costituiscono la soggettività pur rimanendo inaccessibili alla coscienza. Il paradosso di essere un corpo e avere un corpo può essere in questo modo descritto: come un'adesione e una non adesione a sé, un combaciare e non combaciare, una **frattura** che attraversa l'essere stesso e che - cosa ancor più importante - costituisce ogni individuo.

Facciamo un esempio: sto scrivendo e posso vedere le mie mani muoversi sulla tastiera. Vedo queste mani come vedo i tasti del Pc, ma non sento queste mani come il Pc, al contrario sono le mani che sentono i tasti lisci su cui battono. Io sento dunque attraverso queste mani che vedo allo stesso tempo come un oggetto accanto a un altro oggetto. Ma se sento con queste mani, queste mani sono io, sono un'espressione di me. Pure del sangue che irradia i tessuti, del lavoro dei tendini che mi consentono di battere sui tasti io non sono per nulla cosciente. Se però a causa di un infortunio un dito non risponde al comando di piegarsi sui tasti, ecco che la diretta fusione di intenzione e atto si spezza e la mia volontà resta inappagata. La mano che sono io non risponde, resta inutilizzabile come se fosse altro da me.

Ma sino a che punto ci si può spingere a oggettivare il corpo che comunque siamo? In che modo il sentimento di **estraneità a noi stessi** può trasformarsi in un vero e proprio **divenire estrani a se stessi**?

La dialettica esistenziale caratterizzata appunto dall'essere un corpo (*Leib-sein*) e avere un corpo (*Körper-haben*) secondo molti autori è infatti alla base di vari disturbi psicotici. Ogni esistenza umana è fratta, divisa e quindi, dal punto di vista della terminologia psicoanalitica, **potenzialmente psicotica**. Ci sono casi in cui questa dialettica complessa si altera o si spezza del tutto, provocando vere e proprie lacerazioni che danno spazio all'insorgere della malattia mentale.

Vogliamo descrivere questo particolare fenomeno esistenziale attraverso lo studio giovanile dello psichiatra scozzese **Roland Laing**. Nel libro *The Divided Self* (1959; edizione italiana *L'Io diviso*, Einaudi 2010), l'autore cerca di descrivere i casi di schizofrenia come una scissione insita nel soggetto stesso che si origina principalmente dalla divisione tra una coscienza incorporea e il corpo. Questa divisione, superando lo iato del dualismo esperito da ogni esistenza, tende a generare due sistemi semi-autonomi che Laing suddivide in **Io incorporeo e Io corporeo** e che fanno a loro volta capo a separate dimensioni di coscienza vissute (e descritte) dai pazienti come "vero Io" e "falso Io".

"Questa è la condizione in cui **l'individuo sente il suo io più o meno diviso o staccato dal proprio corpo**. Il corpo è vissuto, più che come il nucleo stesso dell'essere, come un oggetto fra i tanti altri oggetti del mondo. Invece di essere il centro del vero io, il corpo è vissuto come il centro di un falso io, che l'io "vero", l'io "interiore", incorporeo e distaccato, può vedere, secondo i casi, con tenerezza, con curiosità, con odio. E ancora: "Nella condizione schizoide qui descritta si ha una **scissione permanente fra l'io e il corpo**. Quello che l'individuo considera il suo vero io è da lui sentito come qualcosa di più o meno incorporeo; le esperienze corporee, dal canto loro, sono sentite come qualcosa che fa parte del sistema del falso io".

La coscienza si ritrae da sé in un altrove virtuale rigettando ogni sensazione e esperienza corporea e la dimensione dell'essere corpo si riduce ad avere un corpo oggettuale che per giunta diviene sempre più altro da sé.

La ragione per cui un individuo si rifugerebbe in un io incorporeo ritraendosi dal corpo è legata - secondo Laing - a un sentimento di insicurezza esistenziale che si traduce nella paura dell'Io di essere annientato dall'alterità del mondo. In quanto zona di confine tra la coscienza e il mondo, il corpo viene percepito come un costante elemento di angoscia. Per questo l'individuo cerca di liberarsene rifugiandosi in una sfera egologica pura.

Non si vogliono qui affrontare tutte le implicazioni relative al discorso psichiatrico, né tantomeno esplorare i vari modi di interazione con se stessi e con gli altri descritti da Laing e indicati con il termine di "falso io". È nostro intento in questo lavoro focalizzarci sulla separazione tra sfera cosciente e corporea.

A questo proposito riprendiamo **l'esempio della mano**. La mano che vedo come un oggetto tra gli altri - che ha la materialità degli altri oggetti - è esposta attraverso la sua fisicità allo sguardo e alle azioni degli altri. Può essere stretta o bruciata o ferita, addirittura mozzata.

Questa mano così vulnerabile può scatenare un'ansia tale da far ritrarre l'io in una incorporeità priva di appigli esterni, in cui il soggetto si sente al sicuro in quanto nascosto alla vista e alla presa degli altri. Da notare bene: al sicuro anche da se stesso. Sì, perché la mano può essere fonte di resistenza e dolore anche senza le influenze del mondo: i tendini possono infiammarsi, le unghie incarnarsi, le ossa diventare artritiche. Viceversa, espellendo questa mano lontano da sé, l'io si sente al sicuro; perché tutto quello che potrà accaderle non toccherà direttamente il soggetto. È questa la dissociazione tra io incorporeo e io corporeo che spalanca gli abissi della psicosi.

Il soggetto affetto da **“insicurezza ontologica”** - termine di Laing - vive con ansia una situazione per altri versi normale: non riconoscendo il ruolo dell'Altro - inteso come influenza sociale ma ancor prima come sfera corporea - come costitutivo della sua esistenza, scinde l'identità in un io incorporeo iper-cosciente. Possiamo chiamare questo io incorporeo come un baluardo di identità pura: è il *Cogito* cartesiano portato alle sue massime conseguenze. Solo che proprio per questo, a causa della purezza della coscienza che non si lascia contaminare da influenze esterne/estranee, **questo Io non esiste**, o meglio esiste nella non esistenza, nella continua emorragia di senso e svuotamento di sé. “Si ha un tragico paradosso, perché più si difende in questo modo l'io, più lo si distrugge” (Laing, *L'io diviso*, p. 73). Questo perché un io diviso dal corpo non ha esperienza e una coscienza che non riconosce l'alterità da cui è costituita e non si lascia attraversare dal mondo è un simulacro vuoto.

Per citare ancora Laing: “Naturalmente (...) se un uomo non ha due dimensioni, se non possiede una identità a due dimensioni, stabilita da una congiunzione fra “identità per gli altri” e “identità per se stesso”; se non esiste tanto oggettivamente quanto soggettivamente, ma possiede invece solo una identità soggettiva, solo “identità per sé”, allora quest'uomo non può essere reale”.

Nel libro *Grenzen der Normalisierung (Limiti della normalizzazione, 2016)* il fenomenologo tedesco **Bernhard Waldenfels** interpreta la malattia come una difficoltà a rispondere correttamente all'appello del mondo, degli altri o di parti di noi stessi.

Nei casi presentati da Lang potremmo dire tramite Waldenfels che la malattia insorge come mancata risposta all'estraneità insita nella sfera corporea che noi stessi siamo. È come se ci fosse **una coscienza che non sa rispondere a se stessa**, alle sensazioni che prova e alle esperienze che fa nel mondo. Una sovrastruttura cristallizzata in un io sterile, privo della carne e del sangue del “me corporeo”. Per concludere direttamente con le parole di Laing, viene a crearsi la dolorosa situazione esistenziale di **“un ‘io’ che non sa trovare un ‘me’**. Un “io” (...) senza sostanza, senza corpo, senza nessun carattere di realtà, senza identità e senza un “me” che l'accompagna”.

## PRENDERE DISTANZA DA SÉ DICENDO LA VERITÀ



### CARLO CROSATO

Ho trascorso l'estate tornando sui miei passi e ristudiando gli ultimi due corsi tenuti da **Michel Foucault** al *Collège de France* prima di morire. Si tratta di due corsi pubblicati con il titolo *Il governo di sé e degli altri*, in cui il filosofo francese si impegna in una ricostruzione storico-filosofica del concetto di *parresia*.

All'inizio dell'ultimo corso, del 1984, Foucault propone una distinzione fra “**strutture epistemologiche**” e “**forme aleturgiche**”, per ricapitolare il percorso fin lì tracciato attraverso quella che lui chiama la storia della verità. Le strutture epistemologiche sono ciò che, a ben vedere, l'ha tenuto occupato fin dagli anni Sessanta, alla ricerca delle condizioni, prima discorsive e poi relazionali, che producono, circondano, legittimano ogni soggetto, ogni oggetto, ogni concetto, ogni strategia. Dobbiamo immaginare che questi elementi, che siamo soliti immaginare originari e unitari, in realtà siano compositi, prodotti da un insieme eterogeneo di vettori i quali, intrecciandosi, danno vita a dei nodi: questi nodi, dovuti all'intrico di discorsi, di relazioni, di istituzioni, di norme, sono **funzioni derivate** storicamente collocate. Un soggetto non è il sovrano trascendentale del linguaggio o delle proprie azioni, bensì il risultato di un insieme disperso di funzioni predisposte da discorsi già fatti, da relazioni già intessute, da istituzioni già costituite, da norme già stabilite, ecc. E così anche per ogni positività storica, sia essa un oggetto, un concetto, una strategia: **punti di emergenza**

di una trama la cui complessità è anche motivo della sua precarietà, dell'urgenza di rafforzare ora il determinato aspetto, ora l'altro. Queste strutture epistemologiche, con la loro normatività, sono ciò che ci fa essere ciò che siamo, che ci assegnano una funzione, un posto, che fanno sì che un discorso sia vero e uno falso, che un'azione sia lecita e l'altra no. A tali strutture Foucault ha dedicato gran parte degli studi degli anni Sessanta e Settanta, notando come in età moderna tali strutture orizzontali, conservative, normative, prevalgano rispetto alle forme di emancipazione che Foucault chiama "aleturgiche".

Queste ultime sarebbero movimenti verticali mediante i quali il soggetto può **prendere distanza da sé**, dalle strutture epistemologiche che lo costituiscono e gli prescrivono una certa funzione: la forma aleturgica permette al soggetto di trattenere quella "**spiritualità**" che invece il pensiero moderno annichilisce privilegiando la vuota funzionalità del soggetto cartesiano. Il soggetto intraprende un corpo a corpo trasformativo con la verità, tale per cui la verità, lungi dall'essergli concessa con pieno titolo in virtù di un semplice atto di conoscenza, fondato e legittimato dal suo possedere una determinata struttura di soggetto, diviene un evento da far scaturire, da conquistare. Questo corpo a corpo permette al soggetto di elevarsi verticalmente sulle strutture epistemologiche che lo producono, riuscendo così a osservarle a distanza, osservarne lo spessore storico, contingente, criticabile, dire la verità su di esse laddove esse invece tendono a essere accettate pacificamente come universali, naturali, necessarie. Per rinvenire tali forme aleturgiche, cioè tali brillamenti in cui la verità si manifesta grazie a un soggetto che intraprende un percorso di coraggiosa trasformazione di sé, Foucault deve risalire fino all'epoca premoderna: negli anni Ottanta, durante i suoi ultimi corsi presso il *Collège de France*, Foucault interroga l'etica antica e tardo-antica alla ricerca di qualche cosa che, invece, il pensiero moderno ha pressoché neutralizzato. Già a metà degli anni Settanta, a ben vedere, Foucault pensava di aver ritrovato queste movenze emancipative nelle rivolte in Tunisia e poi nella rivoluzione khomeinista, rimanendo però smentito dalla tendenza **autodialettizzante** che fa precipitare l'agonismo in nuove strutture normative rigide.

Per individuare una relazione con la verità capace di revocare in questione la verità in primo luogo attraverso un lavoro del soggetto su se stesso e su ciò che lo rende tale, Foucault risale alle "forme aleturgiche" antiche, definendole come il tipo di atto mediante cui il soggetto, dicendo la verità, si manifesta, si rappresenta a se stesso ed è riconosciuto dagli altri come un soggetto che dice la verità. Non si tratta più della verità cui il soggetto è indotto all'interno di precise condizioni formali: si tratta ora della **verità del soggetto**, nel senso soggettivo del genitivo, la verità mediante cui egli si manifesta, esplicita il proprio rapporto con il regime discorsivo e relazionale che l'ha prodotto in tal modo.

Si capisce come la forma aleturgica sia un movimento che sottrae il soggetto al suo statuto e alla sua condizione attuale, che la problematizza con un movimento di **differenziazione etica** rispetto agli assetti che lo costituiscono, che rende evidenti le strutture epistemologiche che ne regolano la circolazione, manifestando la loro contingenza e la loro criticabilità. La verità che viene detta in questa forma apre nel soggetto e nel rapporto con sé uno iato, una presa di distanza nell'adesione altrimenti immediata con il regime di veridizione che lo costituisce.

Una di queste forme aleturgiche è la *parresia*, per definire la quale, nel corso del 1983, *Il governo di sé e degli altri*, Foucault sfrutta come termine di paragone gli enunciati performativi, rispetto ai quali essa sarebbe la figura speculare. Pur presupponendo entrambi un contesto fortemente istituzionalizzato, dotato di strutture epistemologiche che attribuiscono gli statuti richiesti ai soggetti in gioco, l'enunciato performativo è seguito da un effetto conosciuto, regolato in anticipo, codificato, che esso e i soggetti che lo circondano sono chiamati a rispettare per produrre la specifica performatività; la *parresia* è invece una irruzione, capace di determinare l'**apertura** della situazione e di rendere possibili effetti imprevisi, anche rischiosi per i coinvolti. Se in prossimità dell'enunciato performativo l'enunciazione di qualcosa provoca e suscita un evento del tutto determinato proprio in funzione del codice generale e del campo istituzionale, il dire parresiasico è dirompente, espone al **rischio**, produce eventualità non determinata.

È soprattutto lo statuto del soggetto a distinguere le due realtà discorsive. La natura istituzionalizzata o convenzionalmente riconosciuta che legittima la performatività degli enunciati espropria l'enunciante della propria singolarità, riducendolo a mero luogotenente di una specifica funzione discorsiva. La forza dell'enunciato performativo risiede negli enunciati che precedentemente hanno costruito, consolidato e legittimato la specifica funzione. L'enunciato performativo implica la designazione di uno spazio enunciativo vuoto e transitivo, indipendente dai soggetti chiamati a occuparlo, purché tutta una serie di condizioni normative sia rispettata. La performatività di un enunciato è dunque attribuita dalla circostanzialità, non invece dall'istanza etica rappresentata da una singolarità soggettiva in grado di ergersi di fronte alla pretesa omologante del discorso. L'irriducibile **singolarità del soggetto** capace di resistere alla violenza della verità e dei regimi che essa predispone è ciò che, invece, caratterizza la *parresia* come itinerario di **soggettivazione etico-politica**. Il soggetto si vincola alla propria parola producendo effetti inaspettati, rischiosi, fino al **costo della vita**: è così che la singolarità etica - mai istanza individualistica, solipsistica o narcisistica, ma sempre prodotto di un lavoro su sé mediato dalla relazione con altri - irrompe tendendo, fino allo strappo, le trame veridizionali che normano la circolazione di discorsi e pratiche.

La *parresia* viene indagata, in questi ultimi anni di ricerca e di vita di Foucault, nelle varie declinazioni che essa ha assunto nell'antichità greca, sotto diversi regimi politici. È evidente, tuttavia, che la forma più radicale di *parresia* è quella incarnata dalla "vera vita" del **cinico antico**. Memore della coscienza socratica, capace di immergersi nelle trame del potere e poi ritrarsene, la vita cinica, spogliandosi da ogni convenzione, da ogni più elementare norma di convivenza sociale, persegue l'intento di rilevare i paradossi, le contraddizioni, la natura convenzionale che caratterizzano le relazioni di potere vigenti, provocando effetti di **straniamento e trasformazione** e, cioè, senza mai rinserrarsi in un solipsistico interesse privato.

La *parresia* cinica, lungi dal ridursi a mera irruzione discorsiva, ma discostandosi anche dall'impresa socratica di rendere la propria vita coerente con il proprio discorso, si fa coraggiosa coincidenza di *logos* e *bios*, o, meglio, rende **la vita l'unica manifestazione della verità** che si ha da offrire. La vita è estrema e **scandalosa manifestazione della verità** che il

parresiasta fa irrompere nella pacifica e ordinata realtà sociale, facendo giocare alla realtà un gioco differente rispetto a quello che essa vuol far giocare a noi: con le parole di Diogene, “cambiare il valore alla moneta”.

Quello cinico è il coraggio di rendersi **incoerenti** rispetto agli assetti illocutori e perlocutori esistenti, per mostrarne performativamente tutta la debolezza e la contraddittorietà, per far emergere la natura intimamente conflittuale dei principi su cui essi si fondano, e per tendere le relazioni e costringerle a render conto di sé. La persona si lega alla verità che esprime nella sua insostituibile individualità, contro la funzionalizzazione del soggetto come mero “posto” intercambiabile, e contro l’esteriorizzazione – di matrice cristiana e scientifica – del problema della vita vera.

La *parresia* è al contempo un atto di **desoggettivazione**, di presa di distanza da sé, e di irriducibile **soggettivazione etico-politica** proprio in quanto, mediante essa, ci si sottrae dalla funzione soggettivante-assoggettante imposta dall’ordine esistente, e si mette in gioco la propria stessa vita nella sua insostituibile concretezza, al di là dei regimi di veridizione accettati. Il soggetto fa della propria vita manifestazione della propria parola, attraversando obliquamente l’ordine disposizionale vigente senza farsene catturare, senza funzionalizzarsi a esso, ma anzi facendone emergere lo spessore, la contingenza, la storicità della volontà di potenza che lo puntella, e perciò la criticabilità. Facendo irrompere una verità sempre parziale, il parresiasta revoca in dubbio le gerarchie dei valori mostrandone l’ineludibile contingenza; e mostrando di preferire il successo della lotta alla propria sopravvivenza, egli incita i suoi interlocutori a una analoga cura di sé.

Confrontandomi con queste riflessioni foucaultiane e con le figure che presentano, mi sono chiesto a più riprese cosa esse comunicassero a noi, lettori contemporanei. Una simile condotta etica sarebbe possibile oggi? Quali ostacoli incontrerebbe un siffatto parresiasta. In primo luogo, si presentano i rischi che già Foucault, lettore dei testi antichi, in particolare di Platone, rileva. I rischi speculari della **retorica demagogica** e di quello che oggi viene detto **populismo** intendendo con questa parola una tecnica abbacinante che esonera le masse dal pensiero attraverso l’instillazione di parole-chiave facili da assorbire e funzionali all’appropriazione del potere di un’*élite*. È la cattiva *parresia*, da cui ci si può mettere al riparo solo grazie a una ben intesa e profonda **cura di sé**, ossia a un lavoro atto a prepararci al confronto franco, vero, responsabile con ciò che si ha da dire, per non scadere nel mero solletticamento delle emozioni della massa.

Due problemi rimangono tuttavia irrisolti nella riflessione foucaultiana, e concorrono a delineare un quadro della pratica del dir-vero tutt’altro che pacifico. In primo luogo, la pratica della *parresia* risulta oggi recessiva rispetto a un’altra pratica di libertà dominante nel rapporto con la sfera politica e nel contenimento dell’esercizio del potere: la libertà come tutela del soggetto d’interesse nell’ambito del **liberalismo**. Se, nell’antichità, il parresiasta filosofico ha saputo assumere una adeguata distanza critica nella crisi della democrazia e della *polis* e nell’imporsi della monarchia e dell’impero, in epoca moderna la presa di distanza rispetto al potere e l’impegno di contenerne le prerogative sono assunti dal soggetto liberale, nella pretesa del rispetto delle **libertà private**. Diviene dunque difficile rivitalizzare un discorso

etico sulle virtù personali e civiche in un contesto in cui il polo veritativo esclusivo è rappresentato dall'economia politica e dal mercato, e rimane pressoché indifferente al discorso giuridico, politico, civico. Il rischio è quello di condannarsi alla marginalità, a una battaglia con sole perdite e all'irrelevanza.

Seconda questione irrisolta da Foucault è l'invadenza della **mediatizzazione della comunicazione**, assai intrecciata con l'**evoluzione neoliberale del soggetto d'interesse** in individuo-impresa e responsabile di un uso retorico, demagogico, irresponsabile, della pratica del dire. Lo scenario è segnato dalla presenza di meccanismi informativi e comunicativi basati su algoritmi che lavorano a conferma, generando bolle in cui ogni nostro parere, ogni nostro interesse, ogni nostra iniziativa sembrano magicamente incontrare concordia e condivisione: la prova che la filosofia oggi potrebbe proporre, forzando uno scontro con la realtà e un rapporto umile e impegnato con essa, rimane frustrata dalla percezione diffusa che ciò che si pensa e ciò che si crede sia materiale già sufficientemente maturo per farsi discorso pubblico; ogni impegno a universalizzare la propria prospettiva è così sostituito dall'imposizione della propria visione forte di numerose conferme.

La sfera politica, in senso lato, è colonizzata da un discorso strategico largamente assimilabile alle tattiche di **marketing**: un agire comunicativo non più impegnato nel discernimento del vero e del falso, essendo più simile alla **retorica** persuasione tanto del vero quanto del falso, una tecnica che agisce in relazione a individui che ne vengono attratti a prescindere dalla loro disponibilità al confronto e alla collaborazione. La pratica parresiasistica è facilmente neutralizzata dall'intensità e dall'ampiezza raggiunte dalla mediatizzazione della comunicazione; una mediatizzazione in grado di annichilire qualunque discorso, privandolo della differenziazione etica attraverso la sua banalizzazione, la sua commercializzazione o soffocandolo nella parossistica e illimitata produzione di discorsi e informazioni funzionali al **governo neoliberale degli uomini**. Così che a emergere rischia di non essere il soggetto di un lento e profondo lavoro etico, di un impegno comunicativo, del coraggio nella testimonianza, bensì **soggetti di interesse**, i cui messaggi, fossero anche apparentemente progressivi, sono funzionali al mercato del **capitale umano** in cui, ultima deriva, a essere in vendita è perfino la stessa immagine biografica (*personal branding*) dell'individuo che pretende di "influenzare" l'opinione delle masse.

C'è infine un ultimo aspetto problematico. L'esito cinico proposto da Foucault si pone in opposizione rispetto alle funzioni che il campo politico assegna. Viene allora da chiedersi quale impatto possa avere nei destini proprio e collettivo l'**irruzione incoerente e provocatoria** di quegli individui a cui il potere non assegna alcuna funzione, coinvolti solo in quanto soggetti in ombra, la cui sorte è oggetto di completa indifferenza. È di nuovo il tema della rilevanza dell'azione individuale in un gioco fra volontà di potenza; una rilevanza distribuita in maniera disomogenea entro le trame tracciate dal potere sovrano, fino a giungere all'**irrelevanza** assoluta di chi può parlare solo per dire il proprio silenzio.

A riuscire a incaricarsi del rischio massimo dell'irruzione dello scandalo sono davvero pochi. E, così, quand'anche si osservino personalità impegnate nella trasgressione - politica, etica, estetica - dei codici normativi precostituiti, ci si accorge che esse fanno parte di quella

ristretta cerchia di persone che, nei casi in cui tale gioco fosse davvero intrapreso per la forza della verità e non per mero esibizionismo, non hanno nulla da perdere, non rischiano nulla, essendo anzi la trasgressione qualche cosa che da esse ci si aspetta, che fa parte della loro figura pubblica: una **trasgressività** che magari riesce a risvegliare qualche coscienza, a tendere le trame prescrittive, ma che, così intesa, rimane monopolio di pochi garantiti, che cioè possono permettersi, senza perdita alcuna, di irrompere nella sfera pubblica con una esibizione scandalosa. Per i più, invece, il rischio è quello di un'azione incoerente che si condanna all'**insignificanza** e sacrifica una vita in una battaglia che le configurazioni di potere hanno già relegato all'indifferenza.

"[Michel Foucault](#)" by [kong niffe](#) is licensed under [CC BY-NC 2.0](#).

## ASCOLTARE LO STRANIERO



GIANLUCA GUASTAFIERRO

“Forse che mi contraddico? | Benissimo, allora vuol dire che mi contraddico, | sono vasto, contengo moltitudini.”

Walt Whitman, *Foglie d'erba, Il canto di me stesso*

Il tema dello straniero è diventato nella società moderna oggetto di *Main-Stream*: ci sono molti che in ambito sociale, attraverso le loro opinioni personali, influenzati da una politica dell'esclusione che investe violentemente l'Europa, trasfigurano il concetto di straniero, riducendolo a una minaccia per la propria cultura. Lo straniero è dunque collocato all'interno dei soliti *clichè* della *Doxa* che rappresentano lo straniero come minaccia culturale ed economica. La *Doxa* si muove all'interno di scenari che relegano ai margini l'*Episteme*: a differenza della *Doxa*, la scienza porta avanti una ricerca sulle radici di un fenomeno sociale e oltre a tentare di aprire un dialogo senza la pretesa di fornire risposte definitive, mette in luce la ricchezza individuale e collettiva del fenomeno sociale dello straniero. Il compito dell'*Episteme* pertanto non è quello paternalistico di offrire all'opinione pubblica un modello irreprensibile, ma di proporre gli strumenti necessari per una filosofia del dialogo, capace di essere aperta allo straniero, che va al di là dei legami consanguinei senza trascurare le differenze interne a quest'ultimi e, nondimeno, a noi stessi.

Sulla base di queste considerazioni non ridurrei l'esperienza dello straniero esclusivamente a una relazione personale, interna alla nostra cultura e alla relazione con l'altro, parlerei invece di rapporto transindividuale all'interno del quale la persona fisica si spoglia dei suoi valori, delle sue convinzioni epistemologiche e si affaccia in un quadro etico

**della convivenza.** A mio avviso, un'etica della convivenza non dovrebbe prendere come criterio di fondo il principio della tolleranza, ma piuttosto quello della reciprocità. La tolleranza non è un principio morale in grado di favorire il dialogo, perché alimenta una gerarchia tra 'noi' e 'gli altri' inasprita dalla *Doxa* in quanto siamo 'noi' che scegliamo che rapporto vogliamo instaurare con 'gli altri'. La reciprocità è invece basata su un rapporto di simmetria ed è sempre aperta alle differenze interne a noi stessi e agli altri.

Con il termine relazione extra-culturale si vuole richiamare l'attenzione a un rapporto con lo straniero non solo di tipo sociale, ma anche di coscienza. Quest'ultimo aspetto è fondamentale per comprendere come la coscienza europea sia stata nel passato, e continui a esserlo anche nel presente, un catalizzatore determinante capace di sminuire tutto ciò che non fosse europeo. Come illustra il filosofo Achille Mbembe in *Critica della ragione nera*, il nero viene considerato sì come un essere umano, ma verrebbe percepito inferiore per quanto riguarda la ragione, per cui il suo valore tenderebbe verso lo zero, ovvero al livello delle cose. Questo è soltanto uno dei possibili esempi di come si traduce nella pratica la gerarchia sociale del 'noi' e 'gli altri'. **Qui la relazione extra-culturale si trasforma in un rifiuto oltre che in una minaccia verso il prossimo che chiude l'individuo in una relazione monoculturale asfissiante** "che enfatizza i confini e la mutua distinzione in termini che producono richieste repressive di conformità comune e strategie assimilatrici". Siamo di fronte a un fenomeno sociale nel quale il globale pretende di uniformare le culture, eliminando le differenze, le biografie delle persone, lo status, le origini, la religione, insomma la storia particolare che li ha condotti verso un altro paese. Ancora una volta si ripresenta l'aspetto dell'uguale a sé stesso, un fenomeno etnocentrico, nel quale il soggetto non è in grado di decentrarsi dalle proprie convinzioni e di rifletterle. La relazione extra-culturale ha bisogno di riflessione e dicendo questo intendo un processo di apertura al prossimo che ha come obiettivo finale la convivenza con quest'ultimo, anziché la mera coesistenza, perché quest'ultima privilegia le categorie, anziché discuterle o rimuoverle.

Quando avviamo una ricerca sulle differenze in noi stessi, stiamo tentando di riflettere su che cosa abbiamo di estraneo. Prendere coscienza della nostra 'estraneità' è un risultato che può sorprendere anche le anime più sensibili ed empatiche, in quanto c'è sempre il rischio che le differenze in noi stessi vengano interpretate come forme di alienazione o di contraddizioni interne nelle quali non ci riconosciamo. **Occultare le differenze interne significa come afferma Amartya Sen arroccarsi nella propria identità e violenza**, celebrare come unica forma possibile di appartenenza quella che riduce o assorbe l'individuo in una collettività, senza la capacità di prendere in considerazione altre categorie o culture che possono dar senso alla propria vita. Si deve avere il coraggio di spogliarsi della convinzione che le proprie credenze siano condivisibili da tutti. Tale considerazione non è un invito ad accettare il relativismo culturale, ma a considerare e riconoscere ciò che un tempo abbiamo considerato non moralmente condivisibile, perché estraneo a noi stessi e alla nostra comunità. Il diverso, l'alterità che spaventa, non è nient'altro che una reazione refrattaria alle nostre differenze interne: l'altro, cioè, è un problema perché non siamo più in grado di riconoscerci nelle nostre contraddizioni e differenze e abbiamo la pretesa di adeguarci ad un modello di identità unitario. Abbiamo un problema a riconoscerci nell'altro, abbiamo un problema a riconoscerci ed accettare noi stessi. Il traguardo sociale è di trasformare l'aridità con se stessi e con gli altri in una forma di risonanza, nella quale l'altro è riconosciuto in noi senza bisogno di gerarchie di nessun genere. La risonanza è un concetto che prima di tutto esclude l'eco e che si basa su un rapporto simmetrico, nel quale la mia visione non deve

essere condivisa, ma pronta alla divergenza, per permettere un dialogo attraverso il quale gli interlocutori siano in grado di rivedere le categorie che dal passato ad oggi hanno generato un muro territoriale e sociale. Di fronte a questo fenomeno non possiamo sottrarci alla responsabilità morale che si basa sull'ascolto attivo. Prima di tutto, però, dobbiamo essere in grado di ascoltare noi stessi, prendendo coscienza che ognuno di noi, sin dalla nascita, è straniero a se stesso.



## STRANIERI A NOI STESSI NEL CAPITALISMO RAZZIALE



**BRUNO MONTESANO**

Stranieri a noi stessi, ignoti, divisi, lacerati. Se ci si riconoscesse come tali, si potrebbe riconoscere anche chi ci è diverso, ammettendo la comune differenza. Questa una delle interpretazioni presenti sul razzismo. Julia Kristeva nel suo libro omonimo, a partire da Freud, arriva a questa tesi, che, secondo lei potrebbe fondare un nuovo universalismo.

Le interpretazioni del razzismo, grosso modo, si dividono tra quelle psicologico/antropologiche e quelle economico-sociali. In mezzo ci sono diverse strade intermedie, e ovviamente le prime possono fare da supporto alle seconde e viceversa. Chi sostiene le prime accusa chi preferisce le seconde di determinismo, chi sottolinea la dimensione economica accusa di riduzionismo psicologista i primi. È però possibile superare questa contrapposizione.

### **Piccoli bianchi**

Albert Memmi, ebreo e *pied noir*, fu tra i primi autori a fare un'operazione differente, tenendo insieme i due piani. Il razzismo è una tecnica di dominazione che fa leva su una base psicologica disponibile, incentrata sulle passioni della paura e dell'interesse. Parlando dei *petit blancs*, dei colonizzatori proletari nel Maghreb, descrisse il meccanismo con cui le *élite* coloniali riuscirono a governare. La paura è il fondo oscuro psico-antropologico che viene mobilitato a fini di governo. L'interesse è la pulsione che viene sollecitata quando si divide la popolazione e se ne favorisce una parte. I *petit blancs* erano trattati meglio dalla

polizia e dalle istituzioni coloniali perché condividevano religione, patria e lingua. Venivano favoriti nella distribuzione delle risorse pubbliche, avevano spazi dedicati, lavori migliori. Negli Stati Uniti, a inizio '900, il sociologo afroamericano W.E.B. Du Bois avanzò un ragionamento simile: la classe operaia bianca gode di un 'salario psicologico' che integra il basso salario monetario che riceve. Questo salario è composto dalla rappresentazione diversa sui media, dal trattamento garantito da politici, poliziotti e corti di giustizia, dalla segregazione scolastica e negli spazi pubblici, dalla preferenza per i lavori qualificati e reddito più alto. Il mantenimento di questa integrazione al salario tiene divisi i bianchi dai neri che, al contrario, potrebbero trarre vantaggio da un'unione contro la classe dominante.

Nei dibattiti sul razzismo qui emerge immediatamente un altro problema: il razzismo viene mobilitato dall'alto o è autoprodotta dal basso? Etienne Balibar sostiene che ogni razzismo abbia bisogno di una teoria e pertanto la domanda è mal posta. I teorici appartengono spesso alle *élite*, il razzismo ottocentesco e di inizio Novecento contro la classe operaia favoriva i padroni, ma la forza di questa ideologia e pratica deriva da una volontà di sapere diffusa. La modernità introduce l'incertezza dell'assenza di Dio e della mobilità sociale e urbana. A questa instabilità il razzismo risponde sancendo delle appartenenze e delle esclusioni irrimediabili. Si eternano, come nel meccanismo sessista, dei rapporti sociali e così si garantisce un minimo di stabilità identitaria. Nel suo lavoro sugli Stati Uniti, *The wages of whiteness*, lo storico David Roediger propende per una spiegazione apparentemente *bottom-up*, ma di fatto fondata nella materialità dei rapporti sociali capitalistici. La bianchezza è il modo in cui la classe operaia ha elaborato la propria condizione, la trasformazione dei rapporti di produzione e dei ritmi di vita. Per razionalizzare un simile cambiamento, ha proiettato sui neri ciò che era stata fino a poco prima. Di qui i *minstrel show* e il *blackface* come forma culturale con cui, da un lato, scaricare tensioni, odio, rancore e paura e, dall'altro, riconoscere ciò che si era e si potrebbe (o rischierebbe) di essere. I neri sono ciò che non si vuole più essere e che si spera rimanga radicalmente altro. Ciò non toglie, ovviamente, che di questo abbia beneficiato la classe dominante. Ma Roediger diffida da spiegazioni che siano centrate su un'eventuale competizione per il lavoro, aumentata dopo la liberazione degli schiavi. Piuttosto, la bianchezza fu una costruzione sociale necessaria a unificare i diversi immigrati - non sempre considerati bianchi - arrivati dall'Europa. La costruzione sociale dell'identità razziale bianca è un tema che ha difficoltà a circolare fuori dalle strette accademiche. È quasi ignorato, nel dibattito pubblico, il fatto che gli italiani, o gli irlandesi, siano stati annessi alla bianchezza solo da poco. E così anche la bianchezza europea andrebbe guardata più da vicino, come il cambiamento di status dei cittadini ucraini dimostra: il loro grado di bianchezza si è trasformato alla luce del conflitto geopolitico che fa del loro campo di appartenenza la posta in palio.

### **Estrema destra e capitalismo razziale**

Questo tipo di *excursus* non è un mero esercizio accademico ma può al contrario favorire una riflessione su quali pratiche e idee andrebbero mobilitate contro il razzismo. Anzitutto, bisogna dire che il razzismo non è un'incrostazione di barbarie premoderna o un ritorno del

cd. 'tribalismo' di qualcuno che non è sufficientemente liberale. Il razzismo odierno è la riemersione di un'ideologia e di un processo assolutamente moderni e, in quanto tali, legato a doppio filo alla storia del liberalismo. Non si è mai stati tutti uguali e liberi allo stesso modo. E la stessa storia del contratto libero di impiego si accompagna a diverse altre forme di imbrigliamento che è difficile considerare eccezionali, per diffusione e persistenza. Questo ha strutturato forme diverse di lavoro a seconda della razzializzazione, del genere e della posizione geografica. Così si sono determinate le asimmetrie del sistema-mondo.

Pertanto, la questione è anche quella della difesa del privilegio, non inteso come semplice postura linguistica ma come concreta attività in favore di una distribuzione ineguale delle risorse materiali e simboliche. Il razzismo non è semplicemente l'urlo dei deprivati ma anche il ringhio di chi ha la pancia piena, di chi è sazio. La minaccia da cui ci si vuole difendere è tanto immaginaria quanto materiale. Il problema è che non è affatto detto che con più risorse, con più redistribuzione sia possibile ridurre lo spazio del razzismo. Anche perché questo impregna tutto il campo politico, pur se in modo differenziato. In questo senso, le strategie in voga a sinistra orientate allo svuotamento del bacino dell'estrema destra attraverso forme di neo-protezionismo/neo-keynesismo sono votate al fallimento.

A cosa si deve il radicamento del razzismo nei nostri orizzonti culturali, sociali e politici e come mai, almeno in Italia, è così difficile fare avanzare la riflessione e la pratica politica in merito? Nel 1983 negli Stati Uniti uscì un libro *Black Marxism*, di Cedric J. Robinson che popolarizzò un termine proprio del dibattito sudafricano, quello di 'capitalismo razziale'. Robinson, inserendosi nel dibattito sulla transizione dal feudalesimo al capitalismo che aveva impegnato Sweezy, Dobbs e altri marxisti, ripercorre la storia del marxismo per denunciarne il determinismo economicista e l'eurocentrismo. La tesi per cui il libro 40 anni dopo è ricordato è quella del capitalismo razziale, ossia di un capitalismo che prende il meccanismo razziale dal feudalesimo e lo utilizza per crescere, come supporto del modo di produzione e come strumento di frantumazione della classe operaia. Il razzialismo precede il capitalismo secondo Robinson: i primi soggetti razzializzati furono europei e il dispositivo della razza serviva a legittimare, attraverso il richiamo a sangue e passati mitici, la dominazione e la gerarchia nel presente. Robinson sostiene che le colpe del marxismo verso il nazionalismo bianco siano molteplici, descrivendo una classe operaia bianca inglese non molto diversa da quella statunitense fornita da Roediger.

Alcuni autori, della scuola del cd. afropessimismo, sostengono pertanto che il razzismo sia talmente radicato negli interessi e nelle culture delle società europee e statunitensi che non se ne andrà mai. Frank Wilderman sostiene che "la violenza contro lo schiavo [ovvero il nero anche dopo l'abolizione della schiavitù, *ndt*] è integrale alla produzione dello spazio psichico che chiamiamo vita sociale". Che bisogna "pensare alla violenza al di fuori di quei termini di utilità politica ed economica che ci offrono gli altri paradigmi rivoluzionari. La violenza contro lo schiavo sostiene una sorta di stabilità psichica per tutti gli altri soggetti che non sono schiavi." Al contrario, le lotte intersezionali prendono come riferimento polemico il capitalismo razziale. Sono lotte del tutto materiali, affatto sovrastrutturali - qualora si volesse mantenere quella dicotomia, in fondo mai stata così netta come alcuni vorrebbero.

Dall'intreccio coercitivo di stato e capitale emerge lo sfruttamento differenziale di neri, donne, migranti e soggettività LGBTQ+ che compongono la classe lavoratrice, che è stata bianca e maschile solo nelle mitologie di alcuni sovranisti di sinistra. Si parla in questa chiave di un nuovo abolizionismo - come nell'ultimo libro di Ruth Wilson Gilmore e in Italia di Federico Rahola e Luca Queirolo Palmas - in cui al posto del sistema schiavile c'è il complesso carcerario, la segregazione urbana e sociale e il regime di frontiera. La storia dal basso, le molteplici forme di resistenza, in quest'ottica, sono lo strumento con cui far riemergere la lunga durata del razzismo, il suo intreccio con la cultura, le istituzioni e l'economia e riattivare così i movimenti, le 'underground railroads', le ferrovie sotterranee - allora degli antischiavisti, oggi di *Black Lives Matter* o dei movimenti solidali con chi attraversa i confini. Robin D.G. Kelley ha sostenuto recentemente che la crociata contro la *critical race theory* in USA (e Francia), e più in generale contro la cd. *wokeness* o *cancel culture*, non sia altro che il tentativo di rinsaldare il regime razziale bianco che ormai non tollera neanche eventuali ipotesi di multiculturalismo liberale.

Certamente una delle poste in palio è quella dell'universalismo, di un universalismo concreto e non astratto e implicitamente gerarchico. I rischi identitari sono dietro l'angolo, così come quello di accontentarsi di successi simbolici che lascino le questioni strutturali sullo sfondo. Tuttavia, in Italia siamo distanti dalla maturità delle lotte negli Stati Uniti, in Brasile o altri paesi e questo tipo di problemi non sono dunque all'ordine del giorno. Kristeva terminava il suo saggio *Stranieri a noi stessi* ipotizzando che, a partire dalla consapevolezza psicoanalitica, fosse possibile fondare un nuovo cosmopolitismo, non disincarnato e legato all'idea di fratellanza - "Perché ci siano dei fratelli, serve un padre" ci ricorda citando le parole di Veillot - ma fondato sulla conoscenza dell'inconscio, "desiderante, distruttore, pauroso, vuoto, impossibile". Situando la differenza più distruttiva dentro di noi, si potrebbe così ribaltarla nella condizione di possibilità di una nuova forma di coesistenza che pure necessita di nuove istituzioni.

"[Nijmegen Racism](#)" by [digicla](#) is licensed under [CC BY-NC 2.0](#).

## DIRITTO, ESTRANIAZIONE, APERTURA



### PIER GIUSEPPE PUGGIONI

#### 1. Porte e chiusure: *confinazione*

Al fenomeno giuridico, in ogni sua espressione, appare connessa la dinamica del confine, o -potremmo dire - della 'confinazione', termine con cui mi riferisco alla costituzione del confine, al tracciamento di una linea. Tale caratteristica denuncia una delle più importanti funzioni storicamente assunte dal dispositivo giuridico: l'unione, l'edificazione della società, mercé la separazione di ciò che altrimenti - si ritiene - nuocerebbe a essa. Non sembra del resto un caso che al diritto, come ricorda Umberto Santarelli, ci si riferisca spesso con termini, quali *regola* e *norma*, afferenti al campo semantico della geometria e dei sistemi di misurazione. La giuridicità, infatti, si manifesta attraverso linee che stabiliscono il *metron*, ossia la 'misura' in base alla quale si può dire che al compimento di certe azioni facciano seguito conseguenze deontiche determinate.

Cosa accade, però, a ciò che si colloca al di là (al di fuori) di questa linea? E, ancora, che rapporto si istituisce fra l' 'interno' e quanto si trova *extra moenia juris*? In parte, peraltro, si

è già riflettuto su questo tema in un precedente numero di questa rivista (alludo al mio *Un drago' al confine del diritto*, nel numero 29 del 2021), ma è forse il caso di riprenderlo e affrontarlo seguendo un ragionamento in parte differente, che muove però, ancora una volta, dalla saldatura fra il diritto e la meccanica della confinazione.

Centrale, a questo riguardo, appare anzitutto la celebre immagine della “porta” della legge dell’apologo kafkiano *Davanti alla legge* (confluito in F. Kafka, *Il processo*). La porta, infatti, suggerisce tra le altre cose la presenza di un varco, di una linea di confine che separa l’interno dall’esterno. È inoltre significativo, ai nostri fini, che tanto il guardiano quanto l’uomo di campagna si trovino *all’esterno* – e così anche gli altri custodi ai quali allude il primo, poiché anch’essi si troveranno davanti (*vor*) ad altre porte –, così come il fatto che quell’ingresso sia “destinato”, dice lo stesso guardiano, soltanto a quella persona. Ciò significa che al di là della porta, o all’interno, non si trova alcuno, sicché l’attenzione sembra dirigersi esclusivamente verso l’*extra* e verso l’estraneo, lo straniero: d’altronde, la presenza di un “uomo venuto dalla campagna” sembra alludere a chi arriva da un luogo *esterno* rispetto al contesto in cui ci si trova.

Si può notare, tuttavia, che questo ‘estraneo’ uomo di campagna è soggetto alla legge pur trovandosi al di fuori della porta. Anzi, si potrebbe dire che egli sia estraneo proprio in quanto costituito come tale in forza della legge stessa. Quando, infatti, il guardiano afferma che entrare “è possibile ... ma per ora no”, pare quasi alludere a un insieme di regole, riconducibili alla stessa legge, che confinano l’uomo di campagna al di fuori di qualcosa che è “destinato” a lui. È dunque la legge a mantenere quell’uomo ‘straniero’ rispetto a qualcosa che altrimenti gli sarebbe ‘proprio’, e così, in questo senso, straniero rispetto a *se stesso*. La legge, insomma, isola lo straniero nell’illusione di una completa libertà (varcare la porta “è possibile”, dice infatti il guardiano), ma questa libertà assume le fattezze della “solitudine”, giacché “disponibile, liberato da tutto, lo straniero non ha nulla, non è nulla” (così J. Kristeva nel suo *Stranieri a noi stessi*).

## 2. Alienazione e annullamento

La dinamica giuridica che ho chiamato ‘confinazione’ serve, in sintesi, a costituire a un tempo il proprio e l’estraneo. Come osserva Bernhard Waldenfels, esattamente “il proprio nasce allorché qualcosa gli si sottrae” e quel qualcosa è “ciò che noi esperiamo come estraneo e strano”: l’atto di “tracciare un confine”, sottraendo e separando degli elementi, è indispensabile per la costituzione del soggetto, che dunque *dipende* dal sussistere dell’estraneità.

Un fenomeno analogo è quello ritratto nelle pagine marxiane dedicate al rapporto tra il lavoratore e il prodotto del lavoro. Nel processo produttivo proprio del sistema capitalistico, infatti, si assiste per Marx ad una crescente “*svalorizzazione* del mondo umano” in relazione diretta “con la *valorizzazione* del mondo delle cose”, realizzandosi così il meccanismo dell’alienazione o estraniamento (*Entfremdung*) descritto nel primo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844. L*”oggettivazione” del lavoro nel suo prodotto finisce, infatti, per privare l’operaio stesso di qualcosa che, altrimenti, gli apparterebbe (il prodotto del

lavoro) e che invece “si contrappone ad esso come un *essere estraneo*, come *una potenza indipendente* da colui che lo produce”. In tal modo, afferma ancora Marx, la realizzazione del lavoro provoca “un *annullamento* dell’operaio”, il quale viene “derubato”, cioè *privato* di qualcosa. In effetti, a ben vedere, sembra proprio che sia questa privazione a costituire l’uomo quale *operaio* nel modo di produzione capitalistico. Se, cioè, non si desse tale estraniamento del lavoratore rispetto al prodotto, non ci troveremmo davanti a un ‘operaio’ *stricto sensu*, oppure non avremmo a che fare con il modo di produzione capitalistico, la cui *legge* (il *diritto borghese*) serve proprio a sancire e garantire tale separazione, al fine di preservare la proprietà privata dei mezzi di produzione su cui il sistema è fondato.

Il recupero della riflessione marxiana ci aiuta, in questa sede, a rimarcare attraverso un esempio l’idea che la costruzione del soggetto, e dunque dell’ordine che su di esso insiste, avvenga tramite la sottrazione alla sfera del *proprio* di qualche elemento, carattere, o attributo che viene costretto nello spazio, a un tempo vasto e angusto, dell’*estraneità*. Operando una sottrazione siffatta, il diritto sembra informare il soggetto riducendo l’individuo a qualcosa di ‘meno’ rispetto alle sue potenzialità creative. A questo riguardo, appare calzante il severo giudizio di William Godwin sull’effetto di *uniformity* prodotto dalla legge: “gli uomini – scrive Godwin – vengono ridotti ad uno stesso livello (*common standard*) dall’intervento del diritto positivo (*positive law*) in un modo così efficace che, in molti Paesi, essi possono fare poco più che ripetere, come pappagalì, quello che gli altri dicono”. Per il filosofo britannico, il maggiore inconveniente di questa circostanza risiede nel fatto che l’uomo viene privato della libertà di giudicare (*free judgment*) facendo appello al proprio intelletto (*understanding*), che nella prospettiva godwiniana costituisce “il solo principio legittimo per imporre su di lui qualunque dovere di adottare un qualsiasi tipo di condotta”. Privando l’uomo di questa facoltà, il diritto andrebbe dunque a sottrargli una parte di sé, *estraniandolo* rispetto alla possibilità di riconoscere in autonomia il proprio dovere morale.

### 3. Breccie nel diritto?

Se, però, la legge e il diritto tendono ad operare in maniera funzionale all’istituzionalizzazione e alla protezione di questa ‘cesura’ tra interno ed esterno, tra proprio ed estraneo, davvero sarebbe inimmaginabile che essi possano lavorare in un senso differente, addirittura opposto? Non sarebbe, cioè, pensabile un meccanismo giuridico attraverso cui evitare o limitare l’operatività dell’estraniamento qui descritta? L’idea proposta e sostenuta da alcune importanti voci è che in effetti sia non tanto possibile, bensì *necessario* rendere il dispositivo giuridico ‘aperto’ alla messa in discussione della propria rigidità e della fermezza delle sue regole, al fine di ovviare, in tal modo, al pericolo estraniante insito nel processo di uniformazione.

Su di un primo versante, si prospetta la possibilità di un’apertura, per così dire, ‘verso l’alto’ nelle maglie dell’ordinamento giuridico, laddove si prospetta un diritto flessibile, malleabile e capace di adattarsi alla complessità della vita e alle sue molteplici manifestazioni, con la particolarità che il giudizio concreto o la decisione sulle singole situazioni sono demandati ad organi specifici o, comunque, a soggetti dotati di particolari caratteristiche o

qualità. Si tratta della posizione avanzata dalla cultura neocostituzionalistica – dal Ronald Dworkin di *L'impero del diritto* al Gustavo Zagrebelsky di *Il diritto mite* –, che rimette al giudice il compito (e gli riconosce il potere) di applicare e ponderare i principi costituzionali senza che tale applicazione si risolva nell'impiego di rigidi schemi normativi predeterminati. È una prospettiva, peraltro, non troppo distante da quella che si presenta nel dialogo platonico sul *Politico*, dov'è soltanto “il vero uomo politico”, e non “un uomo qualunque o una qualsiasi moltitudine” a poter decidere sulla *polis* “in base alla tecnica, [...] non curandosi delle leggi scritte quando gli paiano migliori cose diverse”. Abbiamo, pertanto, a che fare con un soggetto privilegiato, fuori dal comune, e verso il quale lo stesso Platone mette in guardia, ricordando – con un'immagine celebre – che “non viene emergendo nelle città un re quale cresce negli alveari, un individuo che spicchi immediatamente nel corpo e nell'anima”.

Dall'altro lato si collocano le concezioni che ancorano l'operare del diritto ad un insieme di relazioni nelle quali si assiste al riconoscimento spontaneo (che prescinde, cioè, dalla spinta coattiva) di limiti e doveri reciproci. Lo svolgimento e l'attività dell'ordinamento giuridico, in altre parole, si aprono verso il basso e si lasciano determinare dai rapporti su cui le norme stesse insistono. A questo filone possono senz'altro ricondursi l'Ehrlich dei *Fondamenti di sociologia del diritto* e Alessandro Levi con la sua *Teoria generale del diritto*. La notevole potenzialità che, ai fini del nostro discorso, possiamo registrare di questa linea di pensiero riposa sull'assunto che per tutti gli individui coinvolti nel funzionamento dell'ordine sia costantemente possibile mettere in discussione, appoggiandosi alla concreta realtà sociale, l'assetto esistente delle relazioni giuridiche, nonché, insieme a esso, il confine tra *proprio* ed *estraneo* che tali relazioni scolpiscono.

Ambedue le prospettive qui richiamate rappresentano percorsi attraverso cui sembra possibile superare l'*impasse* della confinazione e dell'estraniamento che le regole giuridiche producono. Pare tuttavia lecito chiedersi se accedere all'una o all'altra concezione significhi veramente rivedere e reinterpretare la fenomenologia giuridica. Se infatti, da un lato, è chiaro che postulare la flessibilità delle norme giuridiche o la loro subordinazione a certi tipi di rapporti sociali incide sul modo di concepire il funzionamento complessivo dell'ordine giuridico, dall'altro lato non sembra ovvio che la dinamica attraverso cui si stabilisce il destino del diritto (la decisione dell'organo designato, oppure il riconoscimento del proprio obbligo) debba ritenersi a sua volta ‘giuridica’. Si può, cioè, sostenere che l'apertura nel diritto, tanto verso l'‘alto’ quanto verso il ‘basso’, comporti la restituzione all'uomo della facoltà di giudicare (da intendersi non tanto come *Urteilskraft* nel senso kantiano, quanto piuttosto nel senso aristotelico del *logos*, quale capacità di discernere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto) al di là delle prescrizioni giuridiche. Tale facoltà, però, non entra necessariamente a far parte del dispositivo giuridico, che pertanto – si potrebbe sostenere – continua a funzionare secondo il meccanismo della confinazione.

Tale distinzione può forse apparire scoraggiante, in quanto sembra implicare che il processo di estraniamento dell'individuo rispetto a se stesso per mezzo del diritto non possa venire meno, non dandosi, in fondo, una vera e propria ‘trasformazione’ del paradigma giuridico che si è provato a descrivere. Non è, tuttavia, da escludere che concepire come

*esterni* al diritto alcuni momenti e fenomeni rilevanti per la sua fenomenologia rappresenti più una ricchezza che un impoverimento. Può essere utile ricordare quanto sostiene Herbert L. A. Hart nel rigettare le tesi che prospettano un concetto “più ristretto” di validità giuridica, escludendo dal campo del diritto le norme “inique” che invece andrebbero incluse nel discorso giuridico. Il giurista inglese ritiene, infatti, “poco probabile” che quel concetto ristretto di validità giuridica “possa portare a un rafforzamento della resistenza al male, di fronte alle minacce del potere organizzato”. ‘Resistere’ al male, che significa anche mettere in discussione il rapporto di estraneità, sembra infatti possibile riconoscendo all’individuo – senza ‘delegare’ a tal fine l’ordinamento giuridico – la capacità di individuarla, l’autonomia nel valutarne la giustizia o l’ingiustizia e, così, la responsabilità delle conseguenze della propria valutazione. È chiaro, per un verso, che se tali dinamiche vengono concepite nella loro ‘esternalità’ rispetto al diritto, allora quest’ultimo finisce, come suggerisce una certa lettura del racconto kafkiano suggerita da Ilario Belloni, “per situarsi *altrove*, per essere *altro-da-noi*”. Ma questa prospettiva ha, per altro verso, il pregio di ritrarci in un *rapporto dialettico* con l’ordine giuridico, entro il quale – e, sovente, contro il quale – possiamo provare a lottare per *non* essere *altro-da-noi-stessi*.

"[Forum #forum #court #justice #law #scales #serranegra #saopaulo #brasil](#)" by [markhillary](#) is licensed under [CC BY 2.0](#).



## L'ATTENZIONE DI SIMONE WEIL: DISTACCO DA SÉ E SCOPERTA NELL'ALTRO



### LUCREZIA ROMUSSI

“Molto spesso l’attenzione viene confusa con una sorta di *sforzo muscolare*. Quando si dice agli allievi: ‘Ora state attenti’, li si vede corrugare le sopracciglia, trattenere il respiro, contrarre i muscoli. Se qualche istante dopo si domanda loro a che cosa siano stati attenti, non sono in grado di rispondere. Non hanno fatto attenzione ad alcunché. **Non hanno fatto attenzione. Hanno solo contratto i muscoli.**” Così Simone Weil in *Attesa di Dio* marca irreversibilmente il fenomeno dell’attenzione. L’attenzione è uno sforzo negativo, non comporta fatica, **è un distaccarsi e un rientrare in sé, un sé nuovo, diverso, compiuto.** Nell’ anima è presente una rigida ripugnanza verso la vera attenzione, una vicinanza innaturale al male, una connotazione originaria adamitica, una **propensione al furor che non permette di prestare attenzione.** Quindi, per avvicinarsi alla parte meno concupiscibile di sé stessi, affinché il desiderio di perfettibilità venga minimamente placato, è necessario **rivolgersi alla vera attenzione** che consiste nel sospendere il proprio pensiero, nel lasciarlo disponibile, vuoto e permeabile all’oggetto. Un pensiero in attesa che non è soggetto, ma oggetto di sé stesso, un pensiero carismatico e rivelativo che pone come base il reale e il vissuto e attraverso l’attenzione si genuflette al possibile.

Per Simone Weil l'attenzione rappresenta **un'unione di corpo e spirito** che permette al pensiero di circostanziarsi con il mondo e riconciliarsi con il sé, un'apertura binaria tra l'io e il tu, una rivendicazione del bene e una sospensione del male; l'attenzione è il presente che diventa istante eterno, una crisalide compiuta poiché in continua trasformazione. Il tema dell'attenzione è il punto di unione collettiva nella complessità dell'intera riflessione weiliana. Per comprendere, non è sufficiente rinchiudersi nell'interiorità, che pur bisogna sempre salvaguardare, ma è altrettanto importante, in coerenza con l'esistenza della relazionalità, anch'essa costitutiva dell'essere persona, andare alla scuola del presente, mettersi in ascolto dei bisogni di tutti e in particolare dei più deboli, promuovendo l'incontro fecondo del metafisico con tutti quegli operatori che, pur all'interno delle diverse opzioni compatibili con le loro prassi, non dimenticano l'individuo e le sue relazioni.

**Le esperienze maturate durante l'insegnamento rivelano un pensiero fecondo** in cui l'attenzione si manifesta come argomento di precisa importanza, latore di prolettiche riflessioni etico-pedagogiche. Durante le lezioni della Weil si percepisce nitidamente un metodo didattico rivolto all'attenzione del sé quale osservatore e creatore del mondo, un sé interiore attento all'esteriore. La stessa pensatrice testimonia, direttamente, il valore del proprio pensiero, non badando alla cura personale dell'apparenza per preferire la circostanza dell'essere autentico, celato e rivelativo nella sua essenza più prossima. La Weil nel rapporto con le allieve ha atteggiamenti anticonformisti, lo stesso abbigliamento è ostentatamente maschile e trasandato. L'attenzione al dettaglio interiore, alla ricercatezza d'animo, al culmine rivelativo circostanziale e, la conseguente disattenzione verso il bello estetico la trascinano al bello estatico, un bello ricercato, amato, ostinatamente desiderato e condiviso attraverso l'attenzione per l'altro. Ecco il più grande insegnamento che ha rivelato alle studentesse di Roanne e non solo. Weil è attenta alle sue ragazze, **ascolta per comprendere, discute per imparare, parla per capire, scopre per confermare**. Il numero delle iscritte, durante il suo insegnamento, raddoppia: tutti sono stupidi dalla magnanimità religiosamente eretica che Simone in ogni gesto dona. Le studentesse seguono con peculiare interesse le lezioni, tanto che dagli appunti di un'allieva Anne Reynaud Guérithault, si sono potute ricostruire le lezioni di Simone Weil, sia nell'insegnamento a Bourges che a Saint-Quentin la Weil **riconferma il proprio metodo non-metodo**, un modo morale e cognitivo che pone nell'attenzione il suo centro, un'attenzione all'interiore che si riflette irreversibilmente in sé stessi e negli altri. Weil conserva il principio essenziale dell'insegnamento del maestro Alain, ciò che viene esperito personalmente costituisce vera conoscenza.

**L'attenzione al reale**, diventa, quindi, principio primo per affrontare concretamente una riflessione sulla vita personale e collettiva, come dimostra nell'esperienza di fabbrica in cui ha voluto porre un interesse empirico verso i discorsi economico-filosofici dell'alienazione, del lavoro a catena, dello sfruttamento, dell'emarginazione attraverso l'immolazione della sua stessa persona. Insomma, Weil, in ogni circostanza, attua **una filosofia "esclusivamente in atto e pratica"** che ha come fondamento l'attenzione. Per la filosofa francese l'attenzione è un processo di verità, che conduce alla condizione di saggezza, una saggezza rivelativa ed estatica, garante e custode della bellezza, attraverso cui, Dio ha ordinato il mondo,

L'attenzione è una dedizione all'armonia cosmologica, un principio equilibrante che ordina il complesso sistema del reale, un ente esterno e interno al soggetto, un fine ultimo a cui protendere. La cultura autentica è per Weil quella che contribuisce a costruire la civiltà dell'amore attraverso l'educazione a importanti valori quale la verità, il bene, la libertà, la giustizia e la solidarietà, la civiltà dell'amore è raggiungibile solo attraverso l'attenzione per l'altro, una considerazione carismatica che ricerca lo sguardo altrui, al fine di comprendere sé e l'altro contemporaneamente, con un rapporto di fiducia dialogica e fortificatoria, l'attenzione per l'altro serve al bene, al vero e dare così senso e valore all'esperienza esistenziale della vita.

**L'attenzione è la sublime forma di generosità**, è il modo attraverso il quale si manifesta l'amore per l'altro, è una forma di cura, comprende il bisogno di protezione e di ascolto, la necessità di aiuto, di fratellanza, è l'incontro tra amore e rispetto, la fusione tra dedizione e libertà, proprio per questo Weil diventa paladina dell'attenzione, amazzone del bene, gabbiano Jonathan Livingston del reale, motivo per il quale la finalità principale dell'educazione secondo Simone deve essere sviluppare l'attenzione. Essa rappresenta il cambiamento, *“fare spazio alla voce dell'altro”*, non solo comprendere la sua realtà esistenziale, ma agire affinché una società giusta non sia quella dei sognatori. Formare la facoltà dell'attenzione consiste nel sospendere il proprio pensiero, nel lasciarlo libero, vuoto e permeabile al soggetto, nel mantenere ai margini del proprio riflettere, a un livello inferiore e senza contatto con esso, le diverse conoscenze acquisite che si è costretti ad usare. Le raccomandazioni date alle sue allieve per una buona riuscita dell'attenzione sono due: la prima riguarda lo studio, studiare senza badare ai voti e senza seguire gusti personali, ma apprendendo allo stesso modo le diverse discipline in quanto tutte fondamentali per la conoscenza e per la formazione dell'attenzione; la seconda contempla la possibilità di fallimento in una particolare materia senza necessariamente ricercare giustificazioni anche perché l'errore, come sostiene Popper, è educativo e formativo.

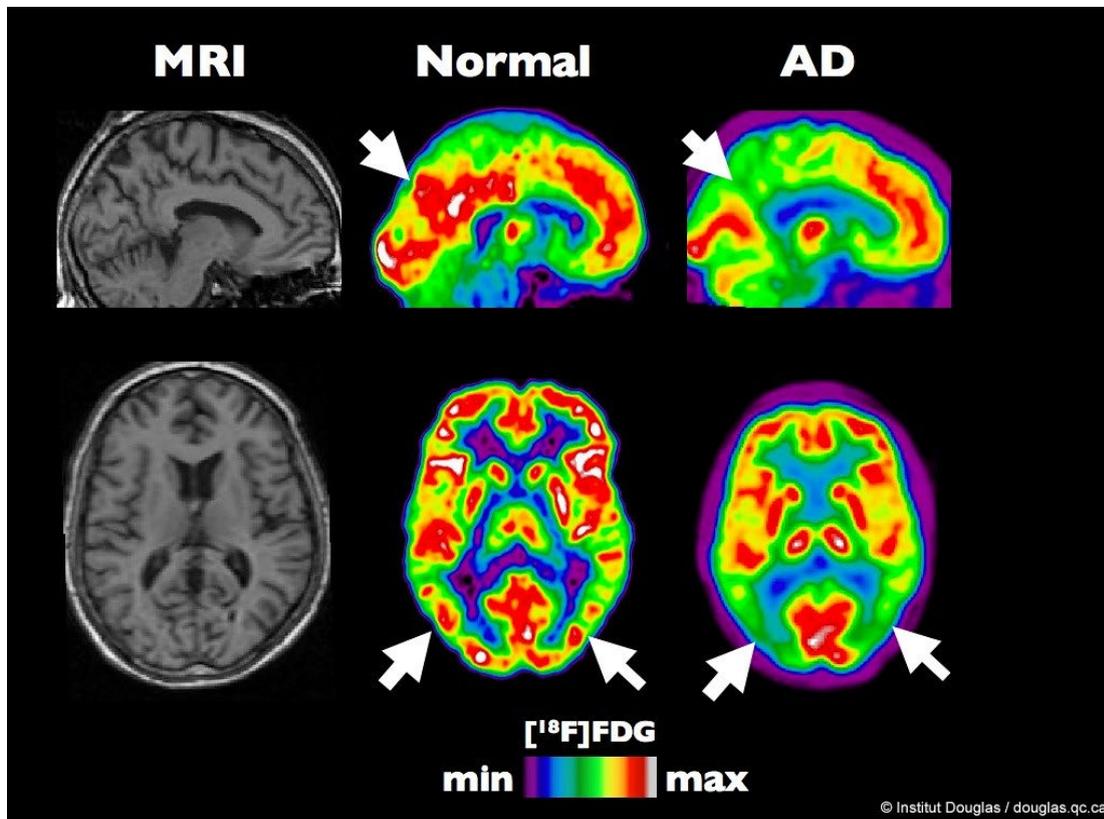
Sospendere il proprio pensiero ha come obiettivo ultimo, l'incontro con il pensiero altrui, dunque, l'amore verso il prossimo trova nell'attenzione la sua essenza. È qualcosa di più e diverso dal calore umano, dall'impulso del cuore, dalla pietà: “La capacità di dare attenzione a un infelice[...]; è quasi un miracolo; è un miracolo”. **L'attenzione all'altro richiede a chi la esercita la capacità di ritrarsi, di diminuire lo spazio accordato al proprio io a favore dell'altro.** Il vuoto è rappresentato qui dalla diminuzione dell'io, dal limite posto alla *pleonexia*, alla volontà di ingrandirsi illimitatamente, a un naturale egotismo, alla propensione originaria della sopravvivenza. Ritrarsi, diminuire lo spazio accordato all'io è, da parte dell'individuo, un gesto risarcitivo rispetto all'originario ritrarsi divino: Dio, nel creare il mondo, si è ritirato in sé per lasciare spazio alla necessità delle leggi naturali e alla libertà individuale, così la persona, da parte sua, deve rispondere a questo gesto divino di autolimitazione amorosa con un analogo gesto di diminuzione di sé.

Simone Weil ha definito **il gesto di diminuzione di sé a favore dell'altro con il concetto paradossale di decreazione**: una creazione auto annientante, che pone al centro l'annullamento dell'essere, ciò che occorre distruggere non è la totalità del soggetto, ma solo

la sua tendenza all'autoaffermazione, all'egoismo; va distrutto l'io degli attaccamenti, della volontà di potenza, della *pleonexia*, per mettere a nudo quella parte infinitamente piccola che, in noi, acconsente al bene e alla giustizia. Se la decreazione è **il punto più alto di un itinerario di spoliamento di sé** e, se dunque, tale traguardo rimane inarrivabile per molti, tuttavia a tutti è richiesto di fare un passo indietro, di decrearsi, in una certa misura, sia pure minore, per essere veramente capaci di attenzione verso gli altri. Infatti, il risvolto positivo del concetto paradossale di decreazione, ciò per cui esso indica un'effettiva creazione e non solo un movimento di annientamento, è il fatto **che il decrearsi è un atto d'amore: diminuire sé stessi per fare spazio all'altro**, acconsentendo amorosamente alla sua esistenza come altra da sé, separata, sorprendente, non costruita a misura dei propri desideri né bisogni. Se la decreazione, la diminuzione di sé è il grado più alto di attenzione all'altro, un'analogia autolimitazione è necessaria anche per essere veramente capaci di prestare attenzione alla realtà. Attraverso il processo di decreazione il soggetto subisce un'estraneazione di sé, si sente estraneo a sé stesso e, a seguito, di ciò riesce a recuperare la propria parte personale che proclama il giusto in ogni sua forma e manifestazione. Attraverso il meccanismo intellettuale indicato da Simone Weil **l'essere umano per mezzo dell'attenzione si estranea da sé e si ritrova** in una nuova forma, riconoscendosi dell'altro.

["Jacqueline Mary du Pré, Maude, and Simone Weil"](#) by [thefuturistics](#) is licensed under [CC BY-NC 2.0](#).

## SCONOSCIUTI ALLA MEMORIA



### GIULIANA VENDOLA

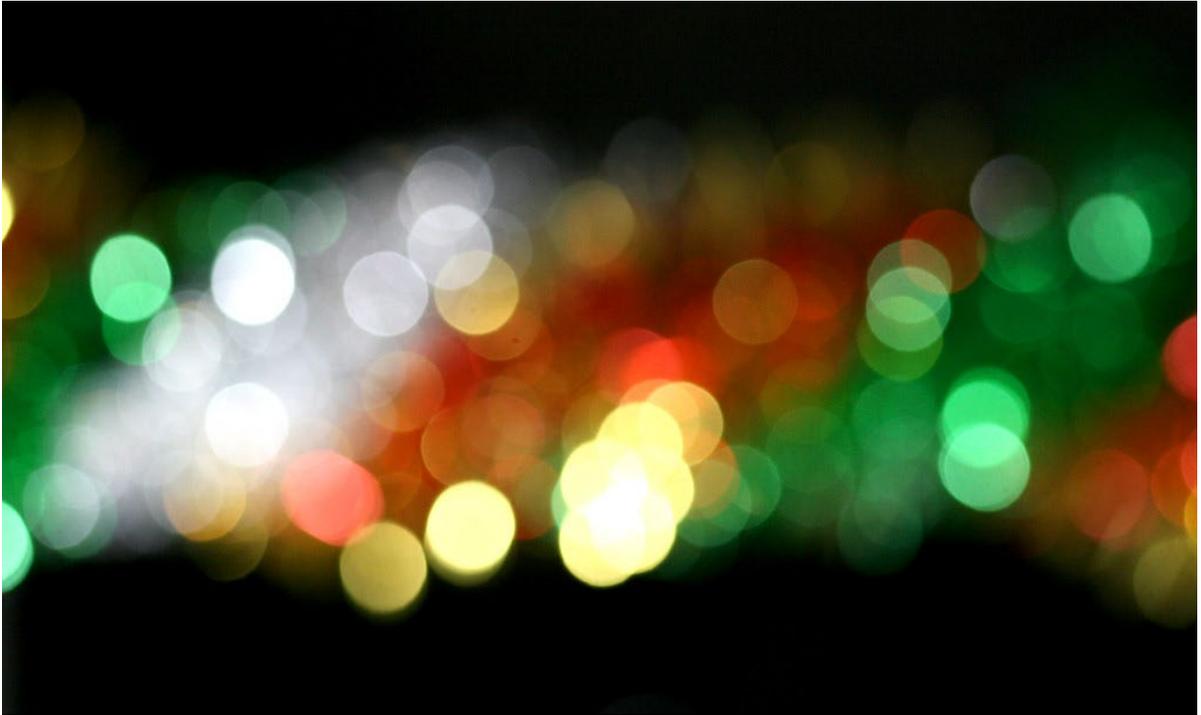
“Tu mi hai rubato gli occhi”, e mi porgeva la rosa più bella del suo giardino. L’attimo di lucida presenza che mia nonna riusciva ancora a regalarmi, la frase che ho cercato di tenermi stretta per tutta l’esistenza per ricordare chi fosse, chi fossi. Mia nonna pronunciava quelle sei parole e poi il buio, dinanzi allo specchio tornava a perdersi nel suo riflesso, a stupirsi davanti a lineamenti che non racimolava, a far la conoscenza dell’estraneo spigoloso che le faceva il verso. Maria ha trascorso dieci anni in compagnia di un invadente e sadico *straniero* che sul più bello le faceva calare il velo del presente, portandola a credere di essere alla prima notte di nozze col marito trentenne di fianco, facendole avvertire sulla pelle l’umidità delle mattine in cui accompagnava sua madre al vascone dell’antica fontana, tra amarezze di provincia e chianche sbilenche. L’Alzheimer è scivolato così, quatto quatto, entrando come l’ospite indesiderato nella sua memoria, divertendosi a sparpagliare i tasselli delle sue dimensioni spazio temporali recenti e prossime, appuntandole in cima solo quelle di una vita remota. I medici la chiamano “**patologia neurodegenerativa a decorso cronico e progressivo, processo di annientamento delle cellule del cervello e deterioramento di ogni funzione cognitiva**”; per gli Enea pronti a caricarsi sulle spalle con cura i loro Anchise non è altro che

uno sleale vampiro in grado di succhiare i vissuti, di passare una mano d'intonaco bianco sul volto di chi ami ed è lì a imbeccare ricordi. Era questo l'estraneo che si era insediato nella mente di Maria sfondando i cancelli della ragione, iniziando un'opera di sgretolamento dagli ultimi scalini: il pensionamento, la nascita di sua nipote, la commedia teatrale di fine anno messa in scena con gli alunni, il foulard che le aveva regalato suo figlio per gli ottant'anni, le rughe. Nulla, le pareti erano bianche; restava una Maria straniera a se stessa, aggrappata all'adolescenza, alle brame della giovane maestra che seguiva con la coda dell'occhio le parole scarabocchiate dei suoi bambini.

Secondo il fenomenologo tedesco Bernhard Waldenfels passiamo tutta la vita **“imprigionati nella nostra propria immagine, sgomentati dalla nostra propria voce, tagliati nella nostra propria carne”** per poi ritrovarci improvvisamente colpiti da un *evento irrompente* che parte dal proprio corpo, si fa estraneo e nello stesso tempo ci trasforma in sconosciuti dinanzi a noi stessi. Se così fosse allora la malattia, quell'impostore che finisce per abitarci, l'Alzheimer non sarebbe altro che un accadimento irrompente, una fase che ci incrina, ci trasfigura, ci allontana da noi stessi, pur nascendo e morendo nella nostra corporeità. Ed è forse questo il motivo per cui quell'abusivo, che si nutriva di ombre, cicatrici, pieghe di Maria, le aveva lasciato il laccio, la traccia del suo sguardo da ragazza, dei lineamenti freschi e orientali che finiva per ridipingere continuamente su una nuova tela. Sempre lo stesso cipiglio, il suo, che la mattina le sembrava di un'anonima testarda e con il passare delle ore riprendeva i tratti familiari, per poi sgattaiolare nello scantinato dei dimenticati. Fino al lampo in cui per sbaglio incrociava un taglio, il mio, in cui mi sbirciava e si riconosceva, avvertendo al tempo stesso la vicinanza e lo strappo doloroso di ciò che la malattia le stava togliendo. Quel giorno durava un soffio e lo dimostrava l'ansia che Maria aveva nel dire quanto mi vedesse sciupata, come se sapesse di avere il tempo contato nell'oggi, di avere pochi secondi ancora con se stessa prima di ripiombare nell'oblio. Lei aveva fretta di donarmi sprazzi di amore lucido, perché sapeva di avere alle calcagna la perdita d'intuizione, pensiero, visione, movimento e voce. Era l'unico istante in cui Maria tornava a essere mia nonna, in cui i confini rientravano, riprendendo a combaciare. Forse nel mio volto c'era un'aura che risvegliava in lei l'appartenenza, la casa, il senso del proprio; forse, era in gioco un sentimento così viscerale che nemmeno il fariseo, il tarlo che le aveva svuotato ogni cassetto, mangiucchiandole abiti, gestualità e quotidianità, sarebbe mai riuscito a sabotare. “Tu mi hai rubato gli occhi”, e mi porgeva la rosa più bella del suo giardino. Me la tengo stretta, per ricordare chi è, chi sono.

["PET scan of an healthy brain compared to a brain at an early stage of Alzheimer's disease."](#)  
by [Institut Douglas](#) is licensed under [CC BY-NC-ND 2.0](#).

## CASO E NECESSITÀ TRA BIOLOGIA E FILOSOFIA: MONOD, JULLIEN, CAMUS



**SILVIA D'AUTILIA**

Abitudine, prevedibilità e determinismo sono aspetti che conferiscono stabilità alle nostre vite. La stabilità è garantita da eventi e situazioni che o si ripetono con costanza, oppure sono il risultato di legami causa-effetto di cui non solo siamo consapevoli, ma anche deliberiamo che avvengano. È questa la **dimensione della necessità** all'interno delle nostre esistenze. Ma cosa succede nel momento in cui degli imprevisti si palesano davanti ai nostri occhi, interrompendo il consueto e atteso corso delle cose? Come ci rapportiamo a quegli incidenti di percorso che alterano e destabilizzano il filo conduttore del percorso, rendendoci d'improvviso **impreparati al nuovo**? E come interpretare questo "straniero" che irrompe nelle nostre vite, portando disordine e disorientamento?

Nel 1970 il biologo **Jacques Monod**, su ispirazione di precedenti conferenze tenute in California e in Francia, pubblica il saggio *Il caso e la necessità*, col quale entra a gamba tesa e con enorme risonanza all'interno del **dibattito su evoluzionismo e creazionismo**. Se per l'evoluzionismo darwiniano le variazioni morfologiche degli esseri viventi non sono iscritte in alcun finalismo di tipo cosmologico, trascendentale o addirittura divino, per il creazionismo occorre rifiutare qualsiasi meccanicismo che spieghi in via esclusivamente naturalistica l'origine e la presenza degli esseri viventi sulla terra. Quel che di sorprendente compie Monod è collegare questioni di estrema pertinenza biologica, come l'origine della

vita o l'evoluzione della specie, a concetti risaputamente cari alla filosofia, come il caso, la necessità e la loro reciproca interazione. Questo perché, come lui stesso afferma, le due discipline sono intimamente connesse, al punto che: “La biologia è dunque per l'uomo la più significativa di tutte le scienze, quella che ha già contribuito, forse più di ogni altra, alla formazione del pensiero moderno, profondamente sconvolto e segnato in tutti i campi - filosofico, religioso e politico - dall'avvento dell'evoluzionismo.”

Cos'hanno dunque in comune biologia e filosofia nell'analisi di Monod? Per prima cosa la **riflessione sull'ontologico** (ciò che è in quanto tale) e secondariamente come l'ontologico cambia, si trasmette, si evolve nelle ataviche leggi di determinismo o casualità e viene analizzato nelle interpretazioni dell'uomo. Quest'ultimo del resto è il solo essere vivente che simultaneamente appartiene sia alla dimensione della biosfera che a quella delle idee: inevitabilmente bisogna cercare legami di senso coerenti per questi due mondi. Per entrare più nello specifico, partiamo dalla **differenza tra oggetti naturali e artificiali** che lo stesso scienziato francese prende in esame. Se pensiamo a un coltello, possiamo affermare fin da subito che la sua presenza coincide con la funzione di tagliare; così una macchina fotografica nasce e viene realizzata al fine di immobilizzare e produrre immagini: i loro progetti ontologici sono noti e acclarati da sempre. Ma potremmo dire forse la stessa cosa di una roccia, di un fiume, di un cane o di un uomo, esposti come sono alle mutevoli e numerose leggi della natura? D'altronde è noto, la natura si manifesta come *oggettiva, non proiettiva*. È in questo senso che Monod parla di “**teleonomia**”, (letteralmente: legge del fine), per riferirsi al fatto che gli organismi sono aprioristicamente corredati da un progetto biologico di tipo conservativo, funzionale a mantenere e trasmettere nel tempo determinati corredi fisici e fisiologici: la conservazione della specie è cioè garantita da precise strutture teleologiche che garantiscono l'**invarianza riproduttiva** tra generazioni.

Eppure, nonostante queste proprietà intrinseche e fondamentali, gli esseri viventi si evolvono, cambiano nel tempo e sviluppano **variazioni** per rispondere al macrobisogno biologico dell'**adattamento**. Ogni volta che eventi fortuiti e accidentali entrano nel cuore dell'invarianza, si verifica un fenomeno biologico e filosofico particolare per cui il caso diviene tutt'uno con la necessità. Ne derivano organismi unici in cui convergono fattori deterministici e casuali. Scrive Monod: “Ma una volta inscritto nella struttura del DNA, l'avvenimento singolare, e in quanto tale essenzialmente imprevedibile, verrà automaticamente e fedelmente replicato e tradotto, cioè contemporaneamente moltiplicato e trasposto in milioni o miliardi di esemplari. Uscito dall'ambito del puro caso, esso entra in quello della necessità, delle più inesorabili determinazioni.”

Nell'uomo, che, come dicevamo sopra, è il solo essere vivente ad avere sia una dimensione biologica che spirituale, questa peculiarità è duplice: anche il suo mondo psicologico, emotivo ed affettivo è interessato da fenomeni d'invarianza che a un certo punto, improvvisamente, si trovano a fare i conti con delle novità, in ragione delle quali dover riprogrammare e riorganizzare il setting mentale. Se ad esempio so che ogni giorno impiego venti minuti per recarmi a lavoro in treno e stamattina il treno è in ritardo, devo velocemente pensare a come far fronte a questo accidente per raggiungere comunque il posto di lavoro. La tanto invocata abilità di “**problem solving**” non è che la capacità plastica del cervello di sviluppare soluzioni nuove per situazioni inedite e inaspettate: con il tempo e l'esperienza queste risposte vengono poi collaudate, immagazzinate e meccanicisticamente riprodotte ogni qual volta in futuro analoghi stimoli lo richiedono. Come nell'evoluzionismo riesce a “sopravvivere” chi sviluppa mutazioni funzionali all'ambiente, così è più facile che riesca a convivere positivamente con le circostanze esterne chi elabora soluzioni rapide per inattesi

problemi. L'adattamento è dunque la migliore condizione in cui si realizza la sovrapposizione di accidentale e meccanico. Monod finisce col proporre una sorta di **esistenzialismo scientifico** in cui il reale coincide con un caso che si "necessarizza" e col fortuito accadere di certe situazioni, che pur avendo potuto non verificarsi, poi prendono a inserirsi nel corso meccanicistico degli eventi. La sua realtà è drammaticamente eventualistica, eccezionale e precaria: un'epistemologia che corre parallela a molte avanguardie letterarie e correnti filosofiche del '900, sensibili alla riflessione sulla caducità e labilità della vita.

Ma come collocare tutto questo con gli effetti del libero arbitrio di cui parlavamo in apertura? Sappiamo che la **cultura occidentale** - a partire dalle domande sull'etica del pensiero greco, sino all'influenza del cristianesimo e la valorizzazione dell'io - è costitutivamente basata sul soggetto e su come la sua libertà può cambiare il corso degli eventi. Dalla mitologia del peccato originale alle teorizzazioni sul cogito cartesiano e l'io penso kantiano, il singolo è artefice di destini, protagonista di conoscenza e fondatore di condotte. Lo stesso filosofo **Lucrezio** interrompeva il rigido determinismo atomico attraverso la teoria del *clinamen*, con la quale dava spiegazione del libero arbitrio e della volontà dell'uomo in termini di declinazioni assolutamente casuali di atomi: nel rigore della meccanica, la libertà di scelta e d'azione appare l'unica interruzione concessa alla realtà. Il principio del *causa sui* come anche il dibattito sull'*homo faber* hanno dunque dominato in maniera prepotente la tradizione occidentale sulla *praxis*, l'etica e la politica.

Ebbene, è proprio a partire da questi capisaldi che il filosofo francese **François Jullien** pubblica nel 2016 il testo *Essere o vivere*, invitando il lettore a un confronto serrato con la **cultura cinese** e alcuni suoi concetti fondamentali molto distanti dall'approccio descritto sopra. *Disponibilità, propensione, situazione, cammino, divenire (tao)* sono tutte nozioni che rifiutano l'esclusività del singolo e invitano quest'ultimo a inserirsi, al contrario, in logiche d'insieme nel quale ripensarsi e ripensare l'altro. Essere protesi verso un cammino in costante divenire significa rifiutare il valore del qui e ora e ridurre la centralità della scelta individuale. Significa non assecondare il solipsismo causale del libero arbitrio per rivolgere lo sguardo a una realtà processuale in cui l'altro, l'estraneo, l'imprevisto e il disatteso non sorprendono ma addirittura si attendono. "Pensare in termini di propensione e non più di causalità non significa soltanto abbandonare un regime di esplicazione per assumere un regime di implicazione, o passare da una ragione esterna a una regione interna. Significa più ampiamente rovesciare la chiarezza data dalla scomposizione degli elementi e dal disaccoppiamento degli opposti, la chiarezza dell'Essere e della sua costruzione, nella logica continua e correlata, indefinitivamente intricata dei processi."

Se smettiamo di atomizzare le azioni del soggetto, l'**etica** non risulta che un flusso verso il quale si è costantemente disponibili e aperti. Crolla il mito dell'iniziativa e del soggetto intraprendente ed emerge il potenziale di situazione dal quale ogni uomo sia è arricchito sia si arricchisce. Ugualmente, anche il concetto di **storia** muta sensibilmente: chi vince nel costante e continuo avvicinarsi di propensioni? Vince chi riesce a sfruttare al massimo il relativo potenziale di situazione implicato; chi è in grado di surfare sul corso degli eventi con duttilità e flessibilità. La sfida è chiedere al soggetto di fare un passo indietro e rinunciare alla sua urgenza di soggetto, appunto. **Confucio** diceva: "*non c'è nulla che io possa o non possa*", in riferimento al fatto che è tipico del saggio lasciare aperte tutte le possibilità, non precludersi alcunchè, né dare a prescindere la propria adesione a un'idea. L'obiettivo è disciogliere l'io, dimenticare sé stessi, svuotare la mente e compenetrarsi col mondo. In questi termini,

l'esistenza è una compossibilità. L'Essere si sbriciola di certezze e garanzie. La necessità diviene sinonimo di caso e viceversa.

C'è stato nel '900 un filosofo occidentale che più di ogni altro si è avvicinato a questa visione e il suo nome è **Albert Camus**, che - non a caso - di Jacques Monod fu intimo amico. Nel 1942 Camus pubblica per la prima volta *Lo straniero*, un romanzo in cui Meursault - il protagonista - incarna perfettamente il nonsenso e l'assurdità della volontà umana, più in balia degli eventi esterni che di misurate deliberazioni personali. Meursault non sa se sta provando dolore per la madre appena scomparsa; non sa se vuole sposare Maria; non sa perché ha ammazzato il povero uomo arabo, per il cui omicidio è condannato alla pena capitale. Portato davanti al giudice, fa più scalpore la sua indifferenza verso il reato che il reato in se stesso. Meursault è l'uomo comune che agisce strozzato tra precise situazioni del vivere, mentre il mondo preme per ricevere una spiegazione delle sue azioni. Ma Meursault semplicemente non ha una risposta né può parlare per la sua volontà o presunta tale. È lo straniero di se stesso. È il primo imprevisto della sua vita. La sua storia appare tale e quale a una tombola in cui i numeri sono sì pescati a caso, ma nella condizione di possibilità assolutamente necessaria e improrogabile di dover pescare.

Un ritratto fedelissimo, seppur nell'angosciante ricostruzione letteraria esistenzialista, di quel che la vita è per ciascuno: una parentesi di emozioni, evoluzioni, affanni e trasformazioni comprese tra la nascita e la morte, due eventi inalienabili accaduti forse per caso, forse per necessità, forse per una convergenza finissima di entrambi, mentre la biscia della libertà s'insinua e aggroviglia subdolamente al viticcio dei giorni a disposizione per ciascuno.

"[Christmas DNA](#)" by [Mukumbura](#) is licensed under [CC BY-NC-SA 2.0](#).

## TRE ESTRANEITÀ IN KAFKA



### ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA

0. Se l'opera di Kafka marcia interamente sotto l'insegna della non appartenenza del Sé con il Sé, è perché i suoi grandi romanzi sono rappresentazioni paradigmatiche dell'estraneo. In ognuno di essi è possibile cogliere forme differenti assunte dall'estraneo, cosicché a essere estranea risulta al lettore tutta la sua opera. Da qui il senso di meraviglioso perturbamento che ci afferra quando ci immergiamo nel suo palustre immaginario. Ecco alcune brevissime note, spunti, suggestioni, per leggere Kafka sotto questa lente d'ingrandimento.

1. Prima estraneità: *Il Castello*. Tutto *Il Castello* si lascia leggere come l'aspirazione dell'individuo ad appartenere a qualcosa che lo rifiuta e congiura contro la sua stessa esistenza. Lo "sciocchezzaio brodiano" ha spacciato per un assalto al paradiso quella che è la mera esistenza del non accettato. La vita borghese che Kafka rifiuta nei suoi personaggi, anche nella forma della mera aspirazione destinata al fallimento, è aspirazione a non essere estranei, a coincidere fin negli aspetti più infimi della propria esistenza all'ambiente sociale. L'affannato tentativo dell'agrimensore di sposare una misera serva e diventare così membro della comunità del villaggio è, in fondo, consustanziale all'adempimento alla chiamata a svolgere il proprio mestiere. La vita dell'agrimensore potrebbe proseguire, essere vita

contenta, per diverse vie. Auto-sabotandosi in continuazione, l'agrimensore fallisce nel suo scopo. Inoltre, egli rifiuta la propria estraneità così come viene rifiutato dalla comunità. Doppio rifiuto, dunque, quello che segna la vita di K.: egli è rifiutato dagli altri e, soprattutto, da sé stesso, perché rifiuta la sua condizione.

2. Seconda estraneità: *Il Processo*. La vita del procuratore Joseph K. è incamminata sulla strada del disastro nel momento in cui egli capisce di essere estraneo rispetto alle Leggi che la governano. Joseph pensa di conoscere la Legge, e invece è da questa braccato senza riuscire a comprendere il perché. L'estraneità qui viene rappresentata nella forma peculiare dell'ignoranza, che in guisa differente impegnava anche il protagonista de *Il castello*. Ma se l'agrimensore è estraneo nel senso che, non conoscendo la vita del villaggio, scambia modi con leggi, Joseph è estraneo rispetto alla sua stessa terra. È il non sapere che lo rende estraneo fino al colpo decisivo, sferrato da due miserabili che hanno l'aspetto di attori di teatro di provincia. In questa estraneità, l'individuo è estraneo rispetto alla società che già da sempre lo accoglie solo per poterlo rifiutare in qualunque istante, senza darsi l'affanno di offrire spiegazioni.

3. Terza estraneità: *La metamorfosi*. Lungo racconto, breve romanzo: qui l'estraneità raggiunge il suo apice perché è tutta interna al protagonista. Se le altre forme dell'estraneo si misuravano rispetto all'altro (la comunità straniera, la società civile), qui si esibisce un'estraneità del tutto peculiare. Gregor è estraneo rispetto a sé stesso. Questa estraneità è tale da coinvolgere ogni fibra del suo corpo, trasformarlo da essere umano a ripugnante insetto. La trasformazione non va intesa metaforicamente, ma ontologicamente. L'estraneità è tale, in *La metamorfosi*, da coinvolgere la carne di Gregor. Il quale scopre la sua estraneità solo nel momento in cui si risveglia scoprendosi abitatore di un corpo che è il suo ma che allo stesso tempo non riesce a riconoscere in quanto tale. L'estraneità qui coincide con il rifiuto, solo apparentemente dissimulato dall'assenza di meraviglia, di Gregor per la sua nuova condizione. Gregor muore proprio perché rifiuta di vivere come un insetto, affannandosi nel fallimentare tentativo di proseguire la sua esistenza borghese nonostante il disgusto del corpo. Estraneità del Sé con il Sé, rifiuto della nuova condizione di vita che si riverbera nel violento rifiuto dello spazio domestico (la sorella che lo spera morto, il padre che lo picchia a più non posso, la madre che non regge lo sguardo del figlio degradato), questi i temi fondati il racconto.

4. Kafka pensa l'estraneità radicalmente perché ne mette in scena l'ampia fenomenologia. Si tratterebbe di leggere, ben oltre queste povere note e questi scarni appunti, tutta la sua opera sotto questa lente d'ingrandimento. Ma questo compito eccede, quantomeno al momento, le nostre energie. Lo lasciamo dunque in affido, ma non è detto che prima o poi non torneremo a riprendercelo.





## INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

*Endoxa - Prospettive sul presente* è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all'ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di "terza missione", nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

### DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) [maurizio.blaistreri@unito.it](mailto:maurizio.blaistreri@unito.it)

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) [marrone@units.it](mailto:marrone@units.it)

FERDINANDO MENGA (Caserta) [ferdinandomenga@gmail.com](mailto:ferdinandomenga@gmail.com)

RICCARDO DAL FERRO (Schio) [dalferro.ric@gmail.com](mailto:dalferro.ric@gmail.com)

### COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori