

ISSN 2611-6049

Poi

Points of Interest

RIVISTA DI INDAGINE FILOSOFICA E
DI NUOVE PRATICHE DELLA CONOSCENZA

N. 1, I/2017

MIGRANTES



Direttore responsabile
Francesco Piro (Università di Salerno)

Caporedattore
Alessio Ruggiero

Segretario di redazione
Raffaele Molisse

Comitato di redazione
Gianmarco Bisogno, Raffaele Ciccone, Ida De Dominicis, Germana Giardullo, Francesco Marino Iandiorio, Alessio Lembo, Fiorenza Manzo, Giuseppe Palermo, Carmine Sessa, Enrico Volpe

Comitato scientifico
Michele Abbate (Università di Salerno), Andreas Arndt (Humboldt-Universität zu Berlin), Daniela Calabrò (Università di Salerno), Maurizio Cambi (Università di Salerno), Francesco Saverio Festa (Università di Salerno), M^a Concepción Roldán Panadero (Instituto de Filosofía, Madrid), Sergio Sorrentino (Università di Salerno), Angelo Maria Vitale (Università di Salerno)

“P.O.I. (Points of Interest). Rivista di indagine filosofica e di nuove pratiche della conoscenza” è una rivista on-line di filosofia, open access, pubblicata dalle Edizioni Stamen. La rivista pubblica, con cadenza semestrale, numeri il cui corpo principale è costituito da articoli scientifici incentrati sul tema di volta in volta in oggetto. In linea con l'interesse per le pratiche filosofiche, l'indagine sul tema di ciascun numero potrà occasionalmente essere integrata e arricchita da interviste e testimonianze dirette, nella specifica sezione “Pratiche”. Infine, la rivista si riserva di ospitare, su ciascun numero, uno o più interventi extra-tematici in una rubrica intitolata “Filosofia e...”, dedicata al confronto (o all'incontro e alle sue modalità) tra la filosofia e le altre discipline.

ISSN 2611-6049
Stamen | Pubblicazioni Universitarie
Via della Sforzesca, 1 – 00185 Roma
www.edizionistamen.net | stamen.press@gmail.com

P.O.I. Points of Interest
redazione@poireview.com
info@poireview.com

Indice

EDITORIALE SCIENTIFICO

- 7 Francesco Piro, *Che ne sarà della filosofia nel XXI secolo?*

IL PUNTO

- 23 Nota redazionale

CONTRIBUTI

- 31 Silva Bon, *Austria, Vienna, Trieste. Dell'emigrazione ebraica da Trieste verso Eretz Israel tra le due guerre mondiali*
- 35 Fabio Ciaramelli, *La sfida dell'immigrazione alla tenuta delle democrazie occidentali*
- 51 Giusi Furnari Luvarà, *Gocce di mare. Cristalli di luce. Sabbie di deserto. Le identità fragili dei soggetti umani: l'etica dell'“uomo in rivolta” e il pensiero meridiano*
- 59 Marco Amalfi, *Mediacultura o cultura mediatica? Le certezze di chi sa di non sapere*
- 67 Emilio Baccarini, *Nomadismo e ospitalità. Antropologia ed etica*

FILOSOFIA E...

- 83 Sergio Sorrentino, *Ragione e ruolo della filosofia della religione nell'attuale scenario del mondo globalizzato e della pluralità di religioni*

RECENSIONI

(di Raffaele Ciccone, Giuseppe Palermo, Margherita Esposito)

- 111 INDICE DEI NOMI

EDITORIALE SCIENTIFICO

CHE NE SARÀ DELLA FILOSOFIA NEL XXI SECOLO?

di Francesco Piro

La domanda che apre questo saggio non esprime la pretesa – che sarebbe veramente incongrua – di profetizzare su quali temi si eserciterà la filosofia a venire. L'attività filosofica è caratterizzata infatti da un'estrema costanza nei suoi compiti, ma anche dall'impossibilità di prevedere quali domande si riveleranno capaci di riportare il pensiero a tali compiti. Se filosofare significa tematizzare l'impensato – cioè formare o riformulare concetti che aprano la via a domande radicali – nulla può essere detto su ciò che apparirà degno domani di essere pensato, posto che ce lo si stia domandando sul serio e non semplicemente formulando una domanda retorica per spacciare un proprio prodotto come novità.

Vi è tuttavia un senso in cui la domanda sopra formulata può non essere incongrua o retorica. Se riflettere sulle modalità della pratica del filosofare e sul modo in cui tali modalità si trasformano nel corso del tempo può essere anche un compito filosofico, lo è anche rilevare in che modo nuovi assetti e nuove possibilità offerte dalle tecniche dell'organizzazione e della comunicazione della conoscenza aprano o chiudano spazi alle pratiche filosofiche. Ciò che discuteremo qui è essenzialmente compreso in tale questione e, non a caso, essa si concluderà con un'analisi dei problemi specifici di un determinato mestiere, quello dell'insegnante di filosofia.

Sappiamo tutti che tra il XX. e il XXI. secolo è successo qualcosa che non è più reversibile. Da una comunicazione della cultura organizzata attraverso il mercato dei libri e dei giornali e una trasmissione della cultura regolata sui depositi di libri e giornali chiamati biblioteche, si è passati a un mondo della comunicazione reticolare e diffuso capillarmente che progressivamente assorbe il vecchio mercato editoriale e ne crea dei sostituti informatici, defisicizza anche i grandi depositi di conoscenza delle biblioteche trasportandole in rete. Oggi si può fare da casa una ricerca per la quale

sarebbero stati necessari in altri tempi viaggi per mezza Europa. Alla rivista cartacea si sostituisce la rivista informatica, che però ha una nuova forma e apre nuove possibilità: il sito è una rivista perpetuamente aggiornabile e ampliabile al di là di ogni limite fisico delle riviste tradizionali. Il pubblico potenziale si accresce enormemente ma, nel contempo, la competizione per l'attenzione diviene fortissima e la comunicazione stessa, nei suoi contenuti, viene modificata dal bisogno di intercettare l'attenzione di un visitatore di siti distratto e affaccendato con il quale bisogna interagire al più presto, per evitare che se ne vada. Tutto diviene 'interattivo' in quella che è stata chiamata la «quarta rivoluzione» tecnologica¹.

Da un certo punto di vista, ciò sembrerebbe essere poco più che una ulteriore fase di quella che potremmo chiamare la *de-oralizzazione* della cultura. In quale misura potrà parteciparvi la filosofia, sapere legato inizialmente alla piccola sfera dell'interazione diretta tra un pensatore e il suo piccolo pubblico di seguaci e allievi?

Partirò da uno sguardo al passato, servendomi degli stimoli dei pochi studiosi che abbiano tentato un'analisi 'sociologica' dell'attività filosofica e della comunicazione filosofica. Pur senza prendere troppo sul serio il mito di Theuth del *Fedro* di Platone, giustificazione postuma della domanda «perché Socrate non scriveva?», è certo che la scrittura filosofica nasce con un complesso di colpa nei confronti dell'oralità, ovvero si propone come trascrizione (anche se più spesso si tratta di una reinvenzione) di discussioni o esperienze di insegnamento orale. Le opere filosofiche classiche sono dialoghi, conversazioni (diatribe), trasmissione di lezioni o detti memorabili di un maestro, o infine reinvenzioni già letterarie (ma comunque dotate della vivezza della conversazione diretta) di questi modelli di comunicazione orale. Le cose cambiano notevolmente nell'età tardo-antica quando si diffonde l'abitudine (ancora strana per Agostino) della lettura muta di lunghi testi. Questi ultimi acquisiscono dimensioni sempre più ampie e, con l'avvento del cristianesimo, anche ispirati a nuovi modelli di comunicazione orale – il sermone ecclesiastico, la perorazione di condanna di una tesi ere-

¹ Cfr. L. Floridi, *The 4th. Revolution: How the In-fosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford 2014.

tica di fronte a un sinodo ecclesiale, la confessione pubblica dei propri errori – che vengono sempre più ampliati e dilatati, perché si è sempre più consapevoli del rischio che le conoscenze vadano perdute e il libro costituisce una costosa ma indispensabile risposta a questo rischio. Nel Medioevo, poi, quest'ultima preoccupazione diviene dominante e il libro diviene una collezione di 'sentenze' o un compendio di dottrine (*summa*) o enciclopedia ragionata di conoscenze attestate. Ma resta inteso che, pur in questo aumento di proporzioni e di funzioni, il libro resta funzionale a promuovere un apprendimento che resta legato alla lezione e alla discussione (*disputatio*) nelle scuole e poi nelle università. La filosofia è divenuta un sapere universitario e il libro resta legato alla sua destinazione di opera di insegnamento o di dibattito interno alla discussione viva delle scuole ecclesiali o delle Università.

Per tutto questo periodo, si può dunque prendere sul serio la tesi di fondo di uno dei pochi libri che citerò in questa sede, cioè la *Sociology of Philosophies* di Randall Collins². Secondo Collins, il pensiero filosofico è socialmente funzionale alla costruzione di pratiche di interazione adeguate per la comunicazione e la soluzione di problemi intellettuali. Essa non è dunque opera di «*organizational isolates*» ma, in larghissima, prevalenza di «members of chains of teachers and students» ovvero di «circles of intellectuals»³. Tuttavia, proprio questo dato sembra modificarsi profondamente con la «rivoluzione del libro» del XV. – XVI. secolo, ovvero con l'aprirsi dell'età di Gutenberg, della stampa a caratteri mobili. Fu allora che divenne possibile lo straordinario evento di persone che divengono famose solo perché scrivono libri importanti, che comunicano innanzitutto e perlopiù attraverso libri (e più tardi, magari, attraverso riviste), che si rivolgono a un pubblico indifferenziato di lettori e i cui 'discepoli' spesso non hanno avuto nessun contatto diretto con il maestro. Chi sarebbero stati Descartes o Spinoza o Locke o Hume se i loro libri non avessero trovato lettori? Da allora un filosofo importante è una persona che ha scritto un libro che contiene una dottrina nuova e che convince i lettori. Ciò vale anche per la scien-

² Cfr. R. Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, The Belknap Press of the Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1998.

³ Ivi, p. 65.

za, beninteso, ma in quest'ultimo caso sappiamo che il libro comunica esperienze e esperimenti che di solito hanno anche un pubblico locale, magari organizzato attraverso accademie o altri tipi di centri di ricerca. Il libro è strumento di comunicazione interna alla comunità virtuale ma già tendenzialmente organizzata degli scienziati, degli specialisti del settore. Ma nel caso della filosofia?

Nel caso della filosofia contano ovviamente anche le accademie, contano i circoli locali di aderenti a questo o quel movimento filosofico, ma nella prima età moderna conta soprattutto la presenza di una *Repubblica delle Lettere*. I filosofi moderni non sono sempre professori universitari (anzi, a volte si sono tenuti volutamente alla larga dalle Università), ma non sono stati nemmeno degli *organizational isolates*, degli intellettuali isolati. La loro patria è la *Repubblica delle Lettere* pan-europea, che all'origine è una repubblica non solo di 'letterati', ma di persone che usano proprio le 'lettere', intese nel senso di missive da scambiarsi (talora in modi avventurosi dati i tempi) come strumento per richiedere informazioni e pareri, intraprendere discussioni, tenersi aggiornati e aggiornare gli altri. Sono le reti di contatti epistolari che creano la fama dei filosofi moderni. Cartesio diviene noto al mondo attraverso il *Discorso sul metodo* e le *Meditazioni metafisiche*, ma la sua rete di contatti epistolari, grazie all'amico Mersenne, è di molto precedente. Per Leibniz, la rete delle corrispondenze è così fitta da rendere necessaria un'analisi differenziata nei vari *network* a cui il filosofo partecipa: eruditi tedeschi, amici acquisiti in Francia, matematici e scienziati della *Royal Society*, gesuiti e così via. Sono queste reti che permettono la persistenza della memoria anche di quegli intellettuali che erano stati effettivamente degli isolati, ma i cui libri continuano ad essere diffusi proprio perché chi li ha letti ne scrive ad altri e quindi continua a sussistere un 'mercato' (spesso clandestino) per le loro opere 'maledette'. Reti e sotto-reti sono dunque una precoce realtà della cultura europea anche se noi ce ne siamo accorti soltanto quando Internet era già nell'aria: oltre a Collins, vanno ricordati qui almeno gli studi di Bots-Waquet sulla Repubblica delle Lettere pan-europea⁴ e gli studi sulle grandi controversie filosofico-scientifiche di Marcelo

⁴ Cfr. H. Bots – F. Waquet, *La République des Lettres*, De Boeck, Paris-Belín-Bruxelles 1997.

Dascal e della sua scuola⁵, contributi relativamente recenti a una storia della filosofia non costruita sull'immagine del pensatore come genio che erompe dal nulla.

Nel corso del Sei-Settecento, la *Repubblica delle Lettere* diviene sempre più ampia e sue vie ordinarie di comunicazione divengono, oltre ai libri, le riviste (si pensi alle «*Nouvelles de la République des Lettres*» di Pierre Bayle). Conseguentemente, essa inizia a polarizzarsi in soggetti più attivi (i veri e propri intellettuali) e più passivi, i lettori ovvero i membri di quella che inizia a chiamarsi «opinione pubblica». Nel contempo, si verifica un altro evento, che rafforza questa distinzione: il ritorno in scena dell'Università. Tra Settecento e Ottocento, l'Università, non più dominata dalla Chiesa e dalle corporazioni professionali, diviene tassello centrale in un nuovo e complesso gioco che si instaura tra il potere statale e l'opinione pubblica colta in nome della cultura e dell'identità nazionale. In questo gioco, la filosofia assume una funzione egemone, soprattutto nella stagione dell'idealismo tedesco. In questa stagione, la filosofia conquista le Università⁶ ovvero, per dirla in altro modo, diviene un prodotto tipicamente, anche se non esclusivamente, universitario: non potremmo fare la storia dell'idealismo tedesco senza discutere delle cattedre occupate da questo o da quel pensatore (Jena, Berlino e così via). Nasce allora una produzione filosofica che cessa di avere lingue universali (come erano state il greco, il latino, per un certo periodo il francese) e parla nelle lingue nazionali, pur senza – per fortuna – perdere mai uno sguardo quantomeno europeo e una risonanza europea. Questa *ri-universitarizzazione* del pensiero filosofico non sarà mai definitiva. Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, ma anche Croce o Sartre, non hanno cattedre o le abbandonano, parlano soprattutto al pubblico colto e non a studenti. A lungo la filosofia occidentale vive con due gambe, una accademica e una extra-accademica legata a opinioni pubbliche ancora permeabili dalla curiosità.

Ma è proprio questa seconda gamba a venire progressivamente meno nel corso della storia recente dell'Occidente, allorché

⁵ M. Dascal – V. D. Boantz, *Controversies within the Scientific Revolution*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2011.

⁶ R. Collins, *The Sociology of Philosophies*, cit., p. 615 e sgg.

L'opinione pubblica colta delle grandi nazioni si scioglie nell'indifferenziata 'massa' oggetto dei *mass-media*. È allora che l'attività filosofica tende a divenire un'attività quasi esclusivamente praticata in circuiti universitari. Il che diviene drammatico via via che l'Università cambia ruolo: non più coscienza (e fiore all'occhiello) di una comunità nazionale, ma soprattutto agenzia di formazione di personale per aziende, per professioni, per centri di ricerca. In questa trasformazione, il filosofo si sente spesso a disagio. Lo segnalano episodi sintomatici del XX. secolo come il nostalgico e catastrofico tentativo di Heidegger di invertire la rotta e riportare l'Università al suo archetipo ottocentesco di coscienza della nazione attraverso l'adesione al nazismo e l'esperienza del rettorato.

Potremmo addirittura dire che la partizione novecentesca tra analitici e continentali è in larga parte condizionata da questa trasformazione dell'Università in senso specialistico. I primi accettano pienamente la trasformazione della filosofia in sapere speciale da sviluppare secondo una logica di ricerca organizzata e progressiva, e scelgono di sviluppare quei lati del pensiero filosofico che possono essere efficacemente e produttivamente 'compartimentati' in logiche di ricerca specialistica (logica, linguistica, scienze cognitive, intelligenza artificiale). In questi casi, la logica che presiede all'interazione interna al gruppo universitario non è più quella artigianale della relazione tra maestro e allievo (che pure sopravvive in forme interstiziali), ma quella organizzativo-manageriale della distinzione tra dirigente del gruppo di ricerca e nuovo addetto che assume un posto all'interno dell'organizzazione. Quasi tra parentesi, la progressiva connessione tra le Università di diversi paesi rilancia una lingua internazionale: l'inglese.

Per contro, le filosofie 'continentali' vivono con disagio questa trasformazione e cercano di opporvi modelli di filosofia più capaci di rivolgersi all'esterno, di intercettare un pubblico non esclusivamente universitario, di galvanizzare ciò che resta – si potrebbe dire – dell'opinione pubblica colta. Per usare un'altra espressione suggestiva di Collins, la filosofia 'continentale' si fa erede di quel «Literary-Academic Hybrid»⁷ già emerso sporadicamente nell'Ottocento

⁷ Ivi, p. 764.

con Kierkegaard o Nietzsche, cioè un'ibridazione tra problematiche filosofiche discusse anche in ambiti accademici e stili narrativi o comunicativi tipici della letteratura, con un circuito spesso fecondo tra i due linguaggi. L'ibridazione nasce dall'evidente speranza di intercettare un pubblico non esclusivamente composto da studenti e professori, discutendo di tematiche concernenti l'esistenza, la vita, l'attualità sociale e politica. Questo modello si è rivelato vincente soprattutto in Francia e, in modo più interstiziale, in Italia. In Francia, esso si è retto sulla lunga persistenza che qui ha avuto la concezione dell'intellettuale come coscienza della nazione, come sacerdote laico, sia in ragione delle complesse vicende politiche del Paese sia della maggiore vitalità culturale della sua classe media (a partire dagli insegnanti liceali i quali, diversamente da quelli italiani, continuano a leggere anche dopo aver preso il 'posto'). Si spiega così perché personalità accademicamente marginali (o addirittura estranee all'Università) abbiano potuto conquistare spazi durevoli di influenza culturale, così come – viceversa – temi tipicamente universitari (per esempio lo strutturalismo) abbiano potuto diventare per un certo periodo addirittura delle mode culturali di cui doveva avere nozione anche il pubblico non specialistico.

Analogamente, in Italia ha continuato a sussistere per tutto il XX. secolo una tradizione di pensiero politico originale, perché perfino dopo la scomparsa del locale partito comunista e degli altri partiti novecenteschi è restato presente nel Paese un interesse non accademico da parte di associazioni e movimenti per i temi di filosofia politica, il che ha finito anzi per fare del «pensiero italiano» un punto di riferimento per associazioni e movimenti analoghi presenti in altri Paesi. C'è forse da chiedersi se la recente conquista di spazi accademici rilevanti e addirittura internazionalmente collegati da parte della «*French Theory*» dapprima e poi dell'«*Italian Thought*» vada inteso come un segnale del persistente bisogno che tutti sentiamo per una filosofia che non sia soltanto metateoria delle scienze e storia di se stessa, o piuttosto come un sintomo dell'esaurimento e quindi della cristallizzazione accademica di queste due tradizioni nel momento in cui la loro specifica matrice sociale – la concezione dell'intellettuale come coscienza della nazione alla Zola in Francia, la lunga scia di virulenti conflitti socio-politici che ha caratterizzato l'Italia – sembrano ormai un dato del passato.

Torniamo di qui al presente. Che la filosofia divenga una specialità esclusivamente universitaria costituisce un rischio perché la filosofia, a differenza di altre discipline, non ha un'applicabilità crescente quanto più si specializza. In genere, avviene l'inverso: l'interesse di una specifica questione filosofica dipende dall'interesse che suscita quella più generale a cui essa è legata. Per dirla in termini sociologici: mentre nelle altre discipline la specializzazione garantisce un'interconnessione Università/società maggiore di quanto non lo garantisce la teoria generale, in ragione della ricaduta tecnica o economica che può avere il sapere specializzato, ciò non vale per la filosofia (con sporadiche eccezioni, come la bioetica). Dunque, il rapporto tra Università e filosofia sembra dare luogo a una sorta di *double bind*, per usare il linguaggio degli psicologi. Da una parte, l'Università dice: «specializzati!»; d'altra parte ti dice «ma che ce ne facciamo di questo tuo sapere specialistico che non interessa nessuno?». Finché l'Università è ricca e i fondi sono copiosi, la seconda domanda passa sottotraccia. Basta che i criteri di una ricerca metodologicamente corretta siano rispettati e l'Università ben dotata di fondi finanziari anche la più astrusa delle ricerche, come mostra la generosità che hanno spesso quelle americane. Ma se i fondi scarseggiano o diminuiscono – come è tipico dell'Italia, dell'Europa, forse domani degli stessi Stati Uniti – il *double bind* diviene stringente. Perché continuare a finanziare qualcosa che non ha risonanze esterne?

Rivisitata a partire da questo dato, l'affacciarsi della società dell'informazione e della comunicazione via Internet costituisce una grande opportunità storica, che si può vincere o perdere. La domanda è infatti se questo nuovo passo nella *de-oralizzazione* della cultura possa costituire qualcosa di analogo a quella che fu la «Rivoluzione del Libro» quattro-cinquecentesca e la connessa invenzione della *Repubblica delle Lettere*: creazione di un mondo parallelo in cui diviene possibile violare le gerarchie ufficiali, possibilità di sollecitare interessi di tipo non professionale, prefigurazione di un pubblico che travalica le differenze di status sociale e di confessione religiosa. In questo caso, come in quello della Rivoluzione del Libro, avremmo la possibilità di affiancare a un sapere universitario ripiegato su se stesso, una filosofia che stimola dall'esterno quest'ultimo e ne permette la rivitalizzazione.

Esiste già una copiosa produzione su quali problemi filosofici siano sollecitati dalla costituzione della «società dell'informazione» sia sul terreno squisitamente teorico (l'ontologia del virtuale etc.), sia su quello etico della gestione corretta e aperta della rete stessa (etica dell'informazione)⁸. La domanda che mi sto ponendo incrocia questi temi, ma il suo cuore è se il dibattito filosofico possa uscire da un'ottica soprattutto e prevalentemente universitaria, creare nuovi poli di discussione, nuovi modi di esercitare le conoscenze e competenze offerte da una formazione filosofica, forse addirittura nuove professionalità filosofiche. Forse è presto per dirlo. Al momento, gli *e-books* sono ancora libri tradizionali, un po' più ricchi di immagini; le riviste online sono riviste tradizionali che possono permettersi di essere un po' più ampie. Ma potremmo immaginare riviste on line che partono da domande rivolte a tutti i lettori e che selezionino risposte, magari facendo intervenire gli 'specialisti' solo a dibattito già avviato. Possiamo immaginare libri costruiti in rete partendo da abbozzi e che poi esibiscano al lettore tutto il processo di confronto con altri che ha portato alla stesura definitiva. Possiamo immaginare nuove versioni aperte e estensibili della *quaestio*, della *disputatio*, della controversia. Il problema è ovviamente come superare la distrazione e la lettura 'veloce' che sono tipici del mondo del web. Ma la risposta non è solo tecnologica, dipende anche dai temi e dai contenuti.

Fare l'esperimento di una rivista di filosofia non strettamente 'accademica' significa allora raccogliere materiali per istruire un'analisi, possibilmente materiali vari e trasversali in una logica di *multi-prospettività*, per inscenare un dibattito che non si chiuda. Occorre farlo senza perdere il rigore necessario e l'onestà intellettuale che sono le virtù di base della letteratura scientifica, ma – al tempo stesso – sapendo guardare all'oggi e selezionare esattamente la domanda che può innalzare di una spanna il dibattito quotidiano extra-filosofico. Se guardiamo alla rete, ci accorgiamo che temi accademicamente poco rilevanti sono infinitamente più dibattuti di temi che ci accadrebbe di considerare filosoficamente più rilevanti.

⁸ Su entrambi i punti rinvio a L. Floridi, *The Ethics of Information*, Oxford University Press, Oxford 2013 e Id., *Philosophy and Computing. An introduction*, Routledge, London-New York 1999.

Partire con umiltà dal documentare e porre domande complicate su temi che suscitano curiosità e dibattito – come le migrazioni cambiano le identità politiche e le nazioni, le possibili vie di uscita dalla società centrata sul lavoro nell'età dei robot, che cosa mai possa significare oggi l'averne o non avere una religione – costituisce forse un punto di partenza per sperimentare nuove forme di filosofare pubblicamente, ma in modi diversi da come si è fatto finora. Rompendo anche con le identità chiuse della filosofia novecentesca. Dobbiamo essere oggi 'continentali' o 'analitici'? Per 'continentali' si è a lungo intesa una tradizione che, pur rivolgendosi di necessità soprattutto a studiosi, tendeva a mantenere l'ipotesi di un pensiero che cerca di interrogare l'oggi («ontologia dell'attualità» secondo una celebre dizione di Foucault). Per 'analitici' si è a lungo intesa una tradizione che, stimolando la riflessione sul linguaggio e sull'argomentazione logicamente strutturata, portava alla chiarezza su domande ritenute rilevanti per facilitare o almeno non impacciare il progresso delle scienze. Ora, chiedere argomentazioni ben fatte e capaci di resistere alla critica è un compito eminentemente politico, di cui abbiamo assoluto bisogno nell'età delle demagogie a buon mercato costruite per un vecchio pubblico massmediatico e ben recepite anche da un mondo internet che mira alla comunicazione veloce e impressionante, più che a quella sensata. Ma evidentemente ciò va fatto uscendo dall'ambito rarefatto delle sole questioni logico-linguistiche e guardando all'insieme delle questioni che ci sfidano oggi sul terreno della costruzione di una più decente società globale.

Infine, una parte importante del pubblico da coinvolgere nella creazione di un nuovo polo di dibattito è costituita indubbiamente da coloro che svolgono la professione di insegnanti di filosofia nella scuola o aspirano a svolgerla. E ciò non soltanto perché questa componente sociale è ovviamente una parte ampia (anche se non esclusiva) di coloro che possono essere interessati a esercitarsi a ragionare filosoficamente sui problemi dell'oggi. Lo è soprattutto perché l'insegnante di filosofia nella scuola superiore è una figura professionale che sussiste in pochi Paesi europei e che potrebbe domani anche scomparire o essere decisamente parzializzata nel suo ruolo e nelle sue funzioni. Con il passaggio da una scuola delle *conoscenze* a una scuola delle *competenze*, quale destino ha l'insegnante

di filosofia? Quali sono le competenze che il suo insegnamento permette di sviluppare? Se non si risponde a queste domande, non si comprende perché questa specificità italiana (e francese) debba continuare ad esistere in una scuola che diviene sempre più standardizzata su modelli europei – ovvero, fundamentalmente, tedeschi e nord-europei – e sempre più centrata su una formazione di tipo tecnico-professionale.

Bisogna combattere l'idea che l'aggiornamento' della professionalità docente sia una questione che spetta soltanto ai pedagogisti e che tutto si risolva nell'adozione di nuove tecniche di insegnamento e di valutazione dell'allievo. La questione è più radicale e riguarda l'identità stessa della disciplina, l'individuazione dei suoi contenuti e della sua funzione scolastica, il che certamente non può essere deciso dai pedagogisti. La difficoltà sta nel fatto che, nel corso del tempo, l'insegnamento liceale della filosofia è andato in una direzione opposta al passaggio da una scuola delle conoscenze a una scuola delle competenze: è divenuto sempre più caratterizzato come storiografia o, più esattamente, come conoscenza manualistica delle idee dei 'grandi' del passato. A facilitare quest'identificazione tra insegnamento della filosofia e storia manualistica della filosofia, vi sono stati molti fattori: la persistenza dell'idea del 'circolo' tra filosofia e storia della filosofia di matrice idealistica, ma anche il fatto che la storia dei grandi pensatori appariva ben accordata con un liceo classico fondato anche in altri casi su conoscenze di tipo storico (storia della letteratura, storia dell'arte, etc.). Ancora essa appariva dotata di una certa oggettività scientifica, era insegnabile in ultima analisi anche da parte di insegnanti non molto preparati in altri aspetti della filosofia che pure apparirebbero importanti (per esempio, la logica o la teoria dell'argomentazione), soprattutto appariva capace di dare anche allo studente più pigro intellettualmente un compito riconoscibile: impara a memoria quando è nato Hegel e che cosa ha scritto e avrai la sufficienza, anche se di tutto il resto non hai capito nulla.

Ora, il punto nodale è che conoscere la vita e qualche idea dei grandi del passato non serve a nulla se non è uno stimolo a esercitare in proprio il ragionamento e la discussione, se non è un *training* per un insieme di abiti che (per comodità) chiameremo *abiti critici* o *capacità di pensare criticamente*. Tali abiti sicuramente costituiscono una

‘competenza’ utile e anzi si potrebbe dire una competenza indispensabile per il cittadino dell’età globale, proprio perché la società dell’informazione crea infinite repliche di bufale e pregiudizi ai quali è sano opporre un po’ di sana diffidenza e volontà di distinguere. Una battaglia culturale per salvaguardare (e anzi estendere) la filosofia nella scuola in funzione della crescita delle capacità di leggere criticamente testi, ricollegare informazioni disparate e dare loro un ordine, porre domande scomode, imparare a discutere e a confrontarsi con gli altri, sarebbe sicuramente sostenibile. Ma non lo è se la filosofia nella scuola è identificata con la trasmissione di notizie sui grandi filosofi del passato. Bisognerebbe invertire il percorso e fare dell’educazione a pensare criticamente il *core business* dell’insegnante di filosofia – che dovrebbe proprio perciò avere una formazione più adeguata anche sul terreno delle discipline che potenziano le capacità di analisi e di argomentazione – mentre il confronto con le grandi teorie e tradizioni che hanno fatto la storia dell’Occidente dovrebbe essere il terreno di *esercitazione* delle capacità critiche e di creazione di occasioni di discussione all’interno della classe. Gli insegnanti più bravi – che ci sono stati e ci sono ancora – lo hanno sempre fatto per intuito, hanno sempre usato la narrazione della storia del pensiero per porre problemi e stimolare a ragionare, ed è a questo che dobbiamo il fatto che l’incontro liceale con la filosofia sia stato per molti (compreso chi scrive) un momento di felicità e di scoperta di proprie potenzialità. Ma occorre andare avanti su questa strada, sia per rendere più efficace l’insegnamento anche nel caso di professori meno ‘bravi’, sia per riposizionare efficacemente la filosofia nella scuola delle *competenze*.

Tra l’altro, ripensare l’insegnamento della filosofia in funzione dell’educazione al pensiero critico permetterebbe di invertire il sostanziale isolamento della disciplina, la sua esclusiva presenza negli ultimi tre anni del liceo classico scientifico e psico-socio-pedagogico. Esistono già da anni esperimenti di filosofia per bambini o per studenti delle medie inferiori. La *philosophy for children* è ormai una tradizione consolidata. Ma, se la filosofia è educazione al pensiero critico, si potrebbe richiedere sensatamente che questi esperimenti si istituzionalizzino e che l’educazione al pensare criticamente divenga una componente stabile dell’istruzione elementare e media, con un *training* che porti dalla capacità generica di riflettere

e di discutere all'acquisizione di competenze inferenziali e di concettualizzazione. A questo punto, l'incontro con la filosofia vera e propria nei licei diverrebbe uno sbocco ovvio e sarebbe anche più legittimo che tale incontro fosse centrato su grandi testi e grandi autori, essendo già state date prima le coordinate per discuterne.

Chi potrebbe lavorare per questa trasformazione? Penso che fondamentalmente dovrebbero essere gli stessi insegnanti di filosofia, almeno quelli più giovani o quelli ancora in formazione, a intervenire direttamente sulla questione. I docenti universitari (debite eccezioni a parte: penso a Giovanni Boniolo, a Adelino Cattani e a pochi altri) sono di solito poco interessati alla didattica scolastica della loro disciplina e (spesso) poco interessati alla didattica in generale. Se non si crea una rete di resoconti su sperimentazioni tentate e magari rivelatesi efficaci, di proposte di 'buone pratiche', di trasmissione di notizie su come usare in maniera sensata le varie innovazioni della «buona scuola» e dell'alternanza scuola/lavoro, il docente di filosofia – costretto ad 'aggiornarsi', ma privo di orientamenti interni alla sua disciplina su che cosa sia l'aggiornamento – sarà sempre più un oggetto e sempre meno un soggetto della propria vita professionale. E alla lunga, come si è detto, il rischio è la marginalizzazione e la finale scomparsa della filosofia nella scuola.

Creare un *focus* di dibattiti su questo argomento è dunque un elemento strategico nella costruzione di una nuova identità per la filosofia italiana ed è uno dei compiti primari che una rivista di giovani deve affrontare. Promettiamo che vi torneremo sopra costantemente.

IL PUNTO

NOTA REDAZIONALE

Perché la filosofia al giorno d'oggi? La domanda, che ha tutta l'impressione di essere retorica e perciò drammaticamente vuota, racchiude in sé l'essenziale di questo progetto editoriale. S'immagini infatti di dividerla in tre parti così ordinate: la forma dell'interrogativo, il sostantivo – l'unico presente a dir il vero – e l'accento posto sull'attualità: si scoprirà ch'essa corrisponde nel modo più semplice e opportuno al proposito di questo numero, in particolare, così come al senso e al modo d'essere del filosofare, in generale. Preannunciando qualcosa che in realtà si vorrebbe far emergere dalle riflessioni qui accolte, ciò di cui si tratta è l'atto, il gesto e il movimento della filosofia intesa come pura espressione del pensiero, interrogazione profonda sulla realtà e il suo senso, inclusi i compiti taglienti e acuminati che il presente e il passato (ciò che in quanto passato continua a ripercuotersi sull'oggi) impongono e, inoltre, quei possibili luoghi problematici futuri da cui prendere le mosse per cominciare nuovamente a riflettere.

Certo è difficile non essere d'accordo con quanti sostengono che la filosofia in quanto tale sorga, si sviluppi e prosperi all'interno dell'Università. E purtuttavia è altrettanto complicato riconoscere che i problemi e le domande che essa pone abbiano perciò origine dall'universo – che, per dirla con un lessico tratto dall'astronomia, è tutt'altro che «aperto» – degli studi accademici e siano a esso, e a esso soltanto, rivolti e riservati. Non è qui in questione se, per stabilire dell'autenticità e della pregnanza del fare filosofico, si debba necessariamente sottostare alla contrapposizione tra una filosofia 'militante' e una, invece, 'da tavolino' (i libri, così come gli articoli, si scrivono in generale a tavolino, e dove se no?). Per lo più questo genere di linguaggio risulta fuori luogo. Volendo servirsi di parole kantiane, è comunque nel periglioso «mare dell'esperienza» che la filosofia scopre la sua sorgente (non solo tematica) e la sua foce, e i flutti e le grida che da esso provengono costituiscono il bersaglio critico a cui essa indirizza la sua mira. Seppur, è forse il caso di dirlo, a distanza di sicurezza:

perché scorgere i mali di cui siam liberi è dolce e dolce è assistere, senza che si partecipi al rischio; [...] ma nulla è dolce più di starsene nei ben muniti castelli che edificò la serena speculazione dei savi, donde è concesso guardare gli altri dall'alto⁹.

A riproporsi è ancora una volta, e necessariamente, quella singolare proporzione che è il rapporto tra la filosofia e la vita, il quale se contiene in sé un nodo, un groviglio, un vincolo altamente problematici – ed è evidente che li contiene – è altrettanto evidente che il loro scioglimento è tutto fuorché un compito di comoda soluzione. Ora, che si dia adito alla celebre immagine hegeliana dell'uccello di Minerva, il cui occhio, per quanto penetrante, giunge nondimeno al crepuscolo; che si consideri dualisticamente il filosofare e il vivere come reciprocamente escludentisi, e ciò per via di un fondamentale antagonismo («o si filosofa o si vive!»); che si valuti, oltre a ciò, la filosofia come battistrada per la vita, o viceversa; resta fermo in ogni caso che quella tra filosofia e vita è una relazione di reciproca e costante – ma non per questo necessariamente più chiara e trasparente – coappartenenza. Allo stesso modo resta fermo che ciò che v'è di comune nel modo in cui la «vita» – in questo caso intesa in senso generale e impropriamente come tutto ciò che, per così dire, filosofia non è, e quindi il sentire comune, o ciò che la psicologia sperimentale definisce «teorie ingenuae» – e gli stessi filosofi si rappresentano l'essenza della filosofia è la caratteristica del domandare, dell'interrogazione radicale e perseverante su quei problemi che interessano ogni essere umano.

La metafora del mare presa a prestito dal testo kantiano non potrebbe comunque essere più felice. Soprattutto in riferimento alla scelta, considerata prioritaria, di dedicare questo primo numero al fenomeno delle migrazioni. L'energia sprigionata dall'impatto con un oggetto tanto incandescente pro-voca la sensibilità filosofica e fa sì che le domande a carico di quest'ultima si moltiplichino, si dilatino ed esplodano in direzione dei «ben muniti castelli che edificò

⁹ Tito Lucrezio Caro, *De rerum natura*, II, 4-9, ed. critica a cura di E. Flores, 3 voll., Napoli, Bibliopolis 2002-09 (Cfr. Id., *La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, tr. it. di L. Canali, testo latino e commento a cura di I. Dionigi, Rizzoli, Milano 1990, p. 113).

la serena speculazione» come aculei arroventati. Tutt’altro che un semplice pretesto per un’erudita pubblicazione, quindi.

La riflessione sul concetto di *emigrazione* è uno dei punti-cardine della filosofia del Novecento¹⁰. Tale riflessione viene talvolta a incastrarsi con quella sul ruolo e sulla posizione dell’uomo nel mondo, talaltra finisce per trasformarsi invece in una riflessione sul rapporto con l’altro e sull’accoglienza dell’estraneo, e sulla loro radice etica, teologica e politica insieme. A ciò va aggiunto inoltre il dato giuridico-economico della redistribuzione degli spazi e delle risorse. Per affrontare il problema, scansando il rischio di soluzioni grossolane, poi, e di un’impostazione della questione approssimativa, prima, è necessario innanzitutto approfondire le ripercussioni etiche dell’accoglienza intesa come *pratica* ed esperienza quotidiana, ossia come il *modo in cui è esperita l’interazione con l’altro*. Ed è proprio questo problema morale ad accentuare il problema politico. Che non è, o non è soltanto quello della redistribuzione delle risorse o, ancora più a monte, dell’azione politica volta a scongiurare le cause delle migrazioni, quanto piuttosto quello della ridefinizione del rapporto tra etnia e cultura.

La questione, che resta assieme alla battaglia ecologica la più fondamentale della nostra epoca, non può essere sviscerata in pochi articoli, e men che meno in poche pagine di un’introduzione. Vale per ciò la pena condividere una potentissima e appassionatissima riflessione di Aldo Masullo.

È la dissipazione di umanità l’effetto storico più evidente delle migrazioni, così come lo fu per le guerre. Ed è la *pietà*, il *Πίθη μάρθος* invocato da Bergoglio, la nuova, quanto vecchia posizione morale da assumere in questa circostanza: non solo condanna delle colpe politiche che hanno portato al fenomeno storico, ma esercizio di quella *severità filosofica* come *modus essendi* proprio di ogni essere umano. L’occhio che “non riesce a guardare se stesso” di Platone è la *ragione idiota* dell’individuo chiuso nel proprio privato. È una contraddizione: una ragione che non entra in rapporto con l’altro è una ragione che nega se stessa. La ragione che si è superata nella

¹⁰ Sul tema si rimanda alla recente volume *Migrazioni. Responsabilità della filosofia e sfide globali*, Atti del XXXIX Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, a cura di F. Gambetti, P. Mastrantonio e G. Ottaviano, Diogene Multimedia, Bologna 2017.

costruzione di mezzi di distruzione di massa, ha come limite estremo la distruzione della vita stessa, l'estrema dissipazione di umanità. Potendo fare tutto non c'è più verità. Si crea un nichilismo di fatto come assenza di limiti, di confini, di pensiero. Se l'umanità è sempre stata caratterizzata dal bisogno di migrazioni (come bisogno di ricerca e di esplorazione) noi siamo dei migranti mentali.

La migrazione come carattere intrinseco dell'essere umano non è l'emigrazione odierna. Enea non è Ulisse. Fuggire non è migrare. Enea è costretto a fuggire, è 'deportato' da coloro che hanno consegnato il suo popolo alla guerra e alla fame. Ma se la domanda di carattere politico resta ancora «cosa fare per sradicare le cause efficienti dell'esilio?», quella più propriamente filosofica è, invece: come modificare la struttura dell'umanità della quale noi, oggi, facciamo parte? La risposta risiede in quella *severità filosofica* e in quell'esercizio quotidiano del pensiero necessari per fondare un'etica dell'accoglienza come etica della responsabilità (e pare ovvio che il primo passo sia un'assunzione materiale di queste responsabilità). Ma se la filosofia intesa come *scienza pratica* – dove l'enfasi cade su entrambi i termini: essa infatti non può disinteressarsi della vita riparandosi in torri d'avorio; e nondimeno è e resta conoscenza, fatica del pensiero, «lavoro del concetto» (*Arbeit des Begriffes*) – è l'opposto del «guardare il cielo», del mero stare a guardare o di un infantile trastullo su argomenti oziosi, l'obiettivo diventa allora quello di installare detonatori problematici che innescino altrettante deflagrazioni di senso critico rispetto a quelle questioni che, in ogni caso, riguardano ogni essere umano. In tal modo a cadere è anche l'annosa e antinomica alternativa posta al pensiero filosofico tra la crepuscolarità della meditazione e l'auroralità dell'azione, tra interpretare o comprendere il mondo e agire o cambiarlo. Di là da rigidi *aut aut*, utili solo a generare «filosofi dimezzati», si tratta di *pensare criticamente al domani agendo nel presente*. Solo così, in definitiva, la domanda filosofica e quella politica s'intrecciano armonicamente.

La Redazione

Nota. Le questioni qui proposte e trattate prendono avvio dagli spunti offerti dalla VII edizione de *Il borgo dei filosofi* tenutasi ad Avellino tra il 15 e il 17 aprile 2016 (a cura di Angelo Antonio Di Gregorio e Francesco Saverio Festa), dedicato al tema «Migrantes».

CONTRIBUTI

AUSTRIA, VIENNA, TRIESTE

*Dell'emigrazione ebraica da Trieste verso
Eretz Israel tra le due guerre mondiali¹*

di Silva Bon

Il cantore recitò: «Torna pieno di pietà alla nostra santa città di Gerusalemme, come hai promesso». Che strano! Queste stesse parole gli ebrei le pronunciavano da oltre duemila anni, e ora si stavano rivolgendo sul serio verso Gerusalemme. Io stesso ero in attesa di un certificato.

L'accostamento è immediato: siamo nella Varsavia degli anni Venti, parliamo delle organizzazioni e del mondo dei *Chalutzim*, dei giovani pionieri, uomini e donne, che rispondevano in modo concreto e cercavano di realizzare il messaggio teorizzato da Theodor Herzl, il filosofo e uomo politico ebreo austriaco che ha pensato la rinascita dello Stato Ebraico nel 1896, e ha fondato il movimento sionista. Di tutto questo parla lo scrittore, Premio Nobel per la letteratura, Isaac B. Singer in un grande romanzo, pubblicato postumo, dal titolo allusivo *Il certificato*:

Vidi giovani uomini con i capelli in disordine e camicie di tutti i colori, altri in pantaloni corti, dalle gambe pelose. Alcuni avevano le scarpe, altri erano scalzi [...]. Avevano occhi in cui brillava a sprazzi la luce della terra di Israele. C'era rumore di martelli e seghe. Ceste e valigie venivano riempite e legate con funi, si martellavano chiodi. Tutti avevano fretta. Sentivo parlare in ebraico, in polacco, in yiddish [...]. Attorno a me si riempivano casse da mandare in Terrasanta. Lenzuoli,

¹ Per un approfondimento della questione relativa all'emigrazione ebraica da Trieste verso Eretz Israel tra le due guerre mondiali si veda S. Bon, *Trieste. La porta di Sion. Storia dell'emigrazione ebraica verso la Terra di Israele 1921-1940*, Alinari, Firenze 1998. Qui appare un mio ampio saggio corredato da fotografie d'epoca, documenti storici dell'Archivio Camerini. Le foto illustrano il transito degli ebrei attraverso il porto di Trieste e sono molto significative. Il libro è ancora reperibile, poche copie, presso il Museo ebraico Carlo e Vera Wagner di Trieste.

libri, abiti, attrezzi e persino salsicce secche venivano ficcati in ceste e bauli di vimini. Si sentivano gridare nomi di città lontane [...].²

Forse tra questi nomi pronunciavano anche il nome del porto di Trieste.

Certamente Trieste negli anni Venti e nei primissimi anni Trenta, fino all'avvento al potere di Adolf Hitler nel 1933, costituisce un punto fondamentale di riferimento della *aliyah*, dell'ascesa verso la Palestina di profughi ebrei sionisti, provenienti soprattutto dal centro e dall'est d'Europa. Ma già prima della prima guerra mondiale, nel 1908, era stato costituito a Trieste un Comitato pro-emigranti ebrei, che assisteva gli ebrei russi e polacchi diretti in Palestina: del resto Trieste era l'unico porto sito nel cuore dell'alto mare Adriatico, dal quale salpavano le navi che facevano rotta verso il Levante.

Dopo il 1933, lungo tutti gli anni Trenta, fino allo scoppio della seconda guerra mondiale, ma anche dopo l'entrata in guerra del Regno d'Italia, fino al settembre 1943, Trieste risulta essere meta di drammatiche fughe dai territori occupati dagli eserciti nazisti; costituisce la possibilità di offrire un breve rifugio precario e al tempo stesso diventa luogo ambito d'imbarco verso Eretz Israel.

Dal 1938, con l'introduzione in Italia dei provvedimenti razzisti antisemiti, voluti da Benito Mussolini e applicati ovunque nel paese con una puntigliosa, sistematica e pesante efficienza, numerosi ebrei italiani si aggiungono alle tante migliaia di ebrei provenienti dalla Germania, dall'Austria, dalla Polonia, dalla Cecoslovacchia: tutti assieme emigrano in diversi, lontani paesi d'oltremare, dalle Americhe del Nord e del Sud, fino alla lontana Shanghai, ma alcuni si fermano nel Mediterraneo, in Marocco e naturalmente anche in Palestina.

Questi gruppi provenienti dall'Italia costituiscono una seconda ondata migratoria. Sono uomini, donne, intere famiglie, prevalentemente giovani e motivati da una forte reazione propositiva rispetto alle limitazioni umilianti della legislazione razziale fascista. A tutti costoro sembra chiaro che solo la via dell'emigrazione può risultare con evidenza la strada sicura da percorrere per mettersi in sal-

² I.B. Singer, *Il certificato*, tr. it. a cura di M. Biondi, Longanesi, Milano 1994, pp. 38 e 41.

vo dalle persecuzioni nazista e fascista in atto in Europa. Ma la scelta è drammatica e prevede che gli emigranti abbiano delle capacità economiche e sociali tali da conferire loro la forza di intravedere un futuro possibile altrove, ricominciando a costruirsi una vita partendo praticamente da zero. Dunque, questa migrazione italiana si diversifica totalmente dalla prima, che era iniziata intorno agli anni Venti, e aveva portato in Palestina gruppi di centinaia di persone, in prevalenza giovani sionisti, spinti da forti sentimenti ideologici e politici.

Il porto di Trieste costituisce per lunghi decenni il luogo preferenziale, eletto quale Porta di Sion. In città vengono organizzate delle strutture assistenziali che operano lungo gli anni Venti e Trenta: esse sono parallele alle istituzioni ufficiali della Comunità ebraica locale, in forme in parte autonome, ma pur legate alla Comunità tutta, che qui va intesa sia quale istituzione pubblica, sia quale luogo sociale collettivo, in cui si saldano le varie forze e forme di coesione, di aiuto e di beneficenza, intrecciate come sostegno reciproco tra correligionari.

Dopo il passaggio di Trieste al Regno d'Italia, tra le varie forme di assistenza e di soccorso agli anziani, ai bisognosi, ai malati, tra le varie strutture rivolte ai giovani, ai bambini e agli studenti riprende forma concretamente, nel giugno 1920, anche il Comitato di assistenza agli emigranti ebrei, in seguito ad accordi e approvazioni giunti dalle altre Comunità israelitiche italiane. Il Comitato ha sede, negli anni Trenta, in via del Monte, l'erta cantata dal poeta Umberto Saba in versi immortali, come sito di sacre memorie ebraiche; l'erta sale dal Corso Italia, l'arteria principale posta nel cuore del centro storico cittadino, verso il colle di San Giusto. In via del Monte fin dal Medioevo esisteva un antico cimitero ebraico, poi abbandonato, e fin dal Settecento sorgevano (e sorgono tutt'ora) l'Asilo infantile "Fondazione Tedeschi" e la scuola elementare parificata "I.S. Morpurgo", e una piccola sinagoga culturale, oggi inglobata nel Museo "Carlo e Vera Wagner".

Nei primi anni Trenta lo stabile, dove agisce il *Misrad*, cioè il Comitato assistenza agli emigranti ebrei, viene completamente ristrutturato, grazie ai continui contatti e alle sovvenzioni che provengono dal Comitato internazionale sionista, diretto da Chaim Weizmann, oltre che da fondi privati, messi a disposizione dalle

famiglie di Pacifico Ghiron di Torino e di Lionello e Mario Stock di Trieste.

Il meccanismo del soccorso agli ebrei provenienti dal Centro Europa e diretti in Palestina si avvale dei costanti rapporti del Comitato triestino con il Comitato internazionale e con altri centri ebraici italiani, nonché con le società di navigazione giuliane: infatti i centri nazionali e internazionali forniscono i nominativi, corredati dai dati anagrafici dei profughi in transito attraverso il porto di Trieste, ritenuto estremamente funzionale per la sua speciale funzione geografica e geopolitica; il Comitato triestino provvede a ricevere i fuggiaschi, ad assisterli per avviarli in Palestina a mezzo di piroscafi del Lloyd Triestino, e di altri armatori.

Non è questo il luogo per parlare dei dettagli pratici messi in atto dal Comitato triestino. E neppure è il caso di fare la scansione dei passaggi annuali dei migranti. Qui basta dare un dato complessivo dei profughi ebrei transitanti. Senza esagerare esso si aggira su più di centocinquantamila persone e rappresenta la concreta risposta positiva, praticata dagli ebrei d'Europa, per contrapporsi al tentativo nazifascista del loro sterminio. Gli anni della Shoah hanno visto anche la luce di organizzazioni solidali, fattive, operative, proprie dell'ebraismo triestino, italiano, internazionale, che hanno di fatto salvato tante e tante vite umane.

È nel senso di responsabilità e di aiuto reciproco che sta il valore del riconoscimento dell'Altro e il senso di coesione di tutta una Comunità.

LA SFIDA DELL'IMMIGRAZIONE ALLA TENUTA DELLE DEMOCRAZIE OCCIDENTALI

di Fabio Ciaramelli

1. *Il fondamento politico della democrazia*

Leggendo l'ultimo libro di Geminello Preterossi sulla necessità di rivitalizzare il fondamento politico della democrazia¹, mi sono venute in mente le osservazioni che facevano una ventina d'anni fa Eric Hobsbawm e Ralf Dahrendorf in due interviste per dir così parallele concesse ad Antonio Polito: entrambi vedevano una minaccia per la democrazia nel superamento degli Stati², mettendo oggettivamente in discussione l'ottimismo dei teorici dello «spazio giuridico» sovra-statale: penso soprattutto a Sabino Cassese e al suo fortunato libro sullo «spazio giuridico globale»³, da lui celebrato e valorizzato proprio perché portatore d'una razionalità e d'una tenuta indipendenti dalla democrazia politica, dal momento che la sua legittimazione, prescindendo dall'instabilità del consenso popolare, può affidarsi esclusivamente alle procedure giuridiche. In questa prospettiva, la «legittimazione attraverso il diritto», proprio perché sottratta alla politica e alla mutevole e talora irresponsabile ricerca del consenso che la muove, sarebbe l'unica garanzia dell'ordine democratico⁴. In realtà, la democrazia non si riduce e

¹ Cfr. G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2015, il cui senso unitario mi sembra ben delineabile raffrontando i titoli dell'Introduzione (*Lo spaesamento del presente*, pp. VII-XV) e delle Conclusioni (*Ripolitizzare la democrazia*, pp. 174-182).

² Cfr. E. Hobsbawm, *Intervista sul nuovo secolo*, Laterza, Roma-Bari 1999 e R. Dahrendorf, *Dopo la democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2001.

³ Cfr. S. Cassese, *Lo spazio giuridico globale*, Laterza, Roma-Bari 2003.

⁴ Sull'opposizione tra legittimazione attraverso il diritto e legittimazione attraverso il consenso, cfr. S. Cassese, *Lo spazio giuridico globale*, cit., pp. 10-17 e 87-90. Si vedano anche, dello stesso Autore, i più recenti *Il diritto globale. Giu-*

non può ridursi al fatto che le decisioni politiche siano prese dalle maggioranze e perciò basate sul consenso popolare. Infatti, non tutte le prese di posizioni che s'avvalgono d'una legittimazione maggioritaria sono, per ciò stesso, 'democratiche'. La legge dei numeri, alla base del consenso popolare, non può essere l'unico criterio della democrazia, tanto più in un'epoca di crisi economica come quella che stiamo attraversando. Il riconoscimento della legittimazione attraverso il diritto prende le mosse dal rischio nient'affatto peregrino di decisioni che, avvalendosi della legittimazione attraverso il consenso, si rivelano lesive dei diritti delle minoranze. Nulla esclude che le decisioni delle maggioranze, per quanto valide dal punto di vista procedurale, manifestino assenza o debolezza di *comunità politica*. E la politica è la premessa e non la conseguenza della democrazia. Senza la costruzione d'una comunità politica, senza la consapevolezza vissuta e condivisa di un'appartenenza comune, non c'è neanche vera democrazia.

2. *La questione dell'immigrazione e le sue ricadute sulla democrazia contemporanea*

Una delle principali difficoltà che incontra oggi il processo di politicizzazione o ri-politicizzazione delle decisioni democratiche nelle società occidentali avanzate è rappresentata dall'immigrazione. Nel seguito di queste pagine, vorrei perciò concentrarmi sulle implicazioni complessive di questo fenomeno epocale che sta mettendo in crisi la tenuta delle democrazie contemporanee. Dietro ai tanti problemi giuridici, economici, sociali e psicologici che comporta l'arrivo massiccio di stranieri entro i confini dell'Occidente, è riconoscibile l'irruzione della *pluralità* di mondi estranei e diversi che viene a interrompere o sconvolgere l'*unità* (o la presunta unità) del mondo proprio. Ma questa irruzione dell'estraneo è anche l'occasione per scoprire che il mondo proprio non è così unitario, così familiare, così intimo e accogliente come di primo acchito si supporrebbe o si vorrebbe supporre. Il tema fondamentale su cui vorrei richiamare l'attenzione è dunque il seguente: tra il proprio e

stizia e democrazia oltre lo Stato, Einaudi, Torino 2009 e *Territori e potere. Un nuovo ruolo per gli Stati*, Il Mulino, Bologna 2016.

l'estraneo c'è una contaminazione, una sovrapposizione, un intreccio *originario*⁵. L'immigrazione – il massiccio arrivo di estranei entro i confini del proprio – abolendo la distanza spaziale tra «noi» e gli altri o i diversi, fa emergere la verità di questa compresenza pre-giuridica e pre-politica.

3. *Multiculturalismo e diniego ideologico della pluralità delle culture*

Consapevole dell'estrema complessità di queste tematiche e delle loro incessanti modificazioni, procederò per tappe d'approssimazione parziale, cominciando col precisare che intendo analizzare qualche aspetto del tema dell'immigrazione in una prospettiva *interculturale* e non *multiculturalista*. La distinzione tra multiculturalismo e interculturalità rinvia a un'importante differenza non solo terminologica, ma anzitutto concettuale. Una decina di anni fa, Il Mulino pubblicò un volume curato da Carlo Galli dal titolo *Multiculturalismo*⁶; in quest'opera, secondo me ancora attuale, si distingueva il dato di fatto del pluralismo culturale, che nelle società occidentali avanzate comporta la multiculturalità, dall'ideologia multiculturalista. Per multiculturalismo deve intendersi non già la presa d'atto della compresenza in uno stesso territorio di gruppi etnici e religiosi che si richiamano a culture differenti, ma la pretesa normativa consistente nella valorizzazione della loro separazione e reciproca irriducibilità che finisce per negare l'esistenza e la rilevanza d'uno spazio pubblico comune, come luogo di mediazione e collaborazione tra le differenze culturali. In questo senso, come ha scritto Francesca Rigotti: «il multiculturalismo è un modo per raccontare le cose e un modo per desiderarle. È una descrizione e una norma, un fatto e un ideale»⁷. Le ricadute del multiculturalismo tendono perciò a irrigidire le culture nella loro presunta identità predefinita. In quanto versione normativa della multiculturalità, la

⁵ Per un approfondimento del tema cfr. B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, tr. it. a cura di F.G. Menga, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008 e Id., *Politiche dell'estraneo*, tr. it. a cura di F.G. Menga, Ombre corte, Verona 2012.

⁶ C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo*, Il Mulino, Bologna 2006.

⁷ F. Rigotti, *Le basi filosofiche del multiculturalismo*, in *Multiculturalismo*, cit., p. 29.

pretesa teorico-ideologica del multiculturalismo consiste nell'approfondire e salvaguardare la separazione e l'irriducibilità delle differenze culturali. In altri termini, in ragione della loro presunta identità esclusiva, le culture andrebbero tenute a debita distanza l'una dall'altra, evitando la contaminazione, perché ciascuna di esse risulterebbe intrinsecamente costituita e caratterizzata da un attaccamento immediato all'origine del *proprio* – e questa sua purezza andrebbe difesa ed esaltata. Inoltre, una simile appartenenza identitaria avrebbe la prevalenza sull'autodeterminazione degli individui che le costituiscono. In questa visione, ciascun gruppo umano avrebbe un'immediata propensione a considerare la propria costituzione identitaria come qualcosa che non costituisca l'effetto di un processo storico né tantomeno la conseguenza d'una serie di alterazioni sociali, ma invece l'espressione diretta d'una mitica purezza originaria. La pretesa che il *proprio* sia portatore di una sua intimità ontologica al riparo da ogni contaminazione è alla base delle ideologie identitarie, secondo le quali ogni gruppo etnico, nazionale, religioso deve salvaguardare la sua specificità senza tollerare alcuna ibridazione che minaccerebbe l'appartenenza identitaria al proprio. I modelli normativi attraverso i quali viene gestito il dato di fatto della convivenza di gruppi culturali ed etnici differenti all'interno delle società avanzate sono molteplici. I due modelli più conosciuti sono quello francese e quello anglosassone. Il primo può essere definito *monoculturale*, il secondo *multiculturalista*. Nel modello francese, la dimensione giuridico-politica, accentrata nello Stato laico e unitario, riconosce diritti uguali ai singoli cittadini, senza tenere alcun conto delle loro specifiche diversità etniche, culturali e religiose. Il modello monoculturale propende per l'integrazione assimilatrice degli individui nello spazio pubblico delle istituzioni repubblicane. Nel modello multiculturalista di tipo anglosassone vengono viceversa riconosciuti ampi margini di autonomia alle molteplici entità etnico-culturali. In questo caso, il contenuto normativo da istituire e salvaguardare non è più l'assimilazione ma la differenza multiculturale. Può essere utile riportare una sintetica descrizione dei due modi opposti di rapportarsi alle identità culturali.

Il modello assimilazionista espelle le diversità culturali etniche e religiose dalla sfera pubblica e forza gli immigrati ad adattare la loro cul-

tura a quella maggioritaria. Gli individui hanno uguali diritti e doveri, indipendentemente dalla loro appartenenza etnica, culturale, religiosa e sono uniti da un contratto sociale in cui sono definiti i valori universali che ognuno è deputato a custodire e riprodurre. Il principio di laicità definisce rigidamente la separazione tra religione e stato⁸.

Tutti gli individui sono liberi di professare qualunque religione nei luoghi privati, ma sulla scena pubblica i riferimenti alla religione devono scomparire e tutti sono uguali davanti alla legge.

Le identità particolari, comprese quelle religiose, riguardano la sfera privata e non godono di alcun riconoscimento. Nessun gruppo etnico può ricevere trattamenti speciali⁹.

Le cose cambiano completamente nel multiculturalismo, nel cui modello pluralista, adottato in Europa dalla Gran Bretagna, la differenza culturale è riconosciuta pubblicamente: la scena pubblica è occupata dalle identità particolari; l'identità etnica e religiosa si affianca a quella nazionale. Ai cittadini e agli immigrati non viene richiesto l'abbandono della propria identità culturale in cambio dell'integrazione o dell'accesso ai diritti. Il legame sociale è prodotto dall'azione delle diverse comunità, talvolta in aperta e aspra competizione tra loro per imporre la propria cultura alla società. La riproduzione delle differenze culturali e identitarie può avvenire mediante politiche che favoriscono un approccio multiculturalista. Possono essere adottate anche politiche di 'discriminazione positiva', che introducono trattamenti preferenziali per gruppi dalle identità specifiche al fine di combattere l'esclusione e favorire l'integrazione. [...] I diritti sono pensati in funzione dell'appartenenza dell'individuo alla comunità e riconosciuti come tali¹⁰.

⁸ R. Guolo, *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'islam*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 145-146.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* C'è anche un terzo modello, adottato da paesi come la Germania o il Belgio, che costituisce una variante del modello pluralista. In questo caso vengono riconosciute le identità di gruppi 'nazionali' come le minoranze interne, ma non le minoranze immigrate, che viceversa vengono incoraggiate a coltivare la propria cultura originaria in vista di un loro ritorno in patria. In tal modo, di riflesso, viene tutelata l'integrità della cultura autoctona (Cfr. *ivi*, p. 147).

È doveroso aggiungere, sia pur solo di passaggio, che un modello italiano semplicemente non esiste. Da noi, anche su questo piano, si naviga a vista.

4. *L'interculturalità e l'intreccio di proprio ed estraneo*

Quando si parla di interculturalità¹¹, s'intende sottolineare l'impossibilità di considerare l'identità delle culture come un dato sostanziale ed esclusivo; s'intende quindi insistere sulla dimensione relazionale che costituisce ciascuna cultura in quanto «spazio simbolico». Questa considerazione acquista particolare rilevanza in una fase storica come la nostra, che toglie stabilità e rigidità ai confini e ai punti di riferimento tradizionali, ma che provoca per reazione l'arroccamento a una difesa delle identità che le irrigidisce, trasformandole da fenomeni storico-sociali in dati naturali. Le culture finiscono in tal modo con l'apparire come organismi omogenei e contrapposti, forniti d'una fisionomia specifica, di cui è quasi irricognoscibile la genesi, cioè il concreto processo sociale e storico di formazione.

Lo specifico del mito, scriveva Roland Barthes in *Miti d'oggi*, è trasformare la storia in natura¹². In questo senso, si diffonde oggi una visione mitologica delle culture che tende a 'naturalizzarne' le caratteristiche, e in primo luogo la stessa 'identità' di ciascuna, che finisce col perdere la sua struttura intrinsecamente relazionale e col porsi come autoreferenziale ed esclusiva. Un simile slittamento dalla storia alla natura si ripercuote in una concezione identitaria delle differenze territoriali e delle loro stesse componenti culturali, le quali finiscono col presentarsi come attributi sostanziali e dunque metastorici. In opposizione a una lettura identitaria delle culture, che inevitabilmente finisce per ridurle a dati naturali, occorre insistere decisamente sulla loro dimensione storico-sociale e di conseguenza sull'inevitabile pluralità delle culture. In tal modo, si esclude di poter determinare in astratto e senza riferimenti all'altro da sé la

¹¹ B. Waldenfels, *Politiche dell'estraneo*, cit.

¹² Cfr. R. Barthes, *Miti d'oggi*, tr. it. a cura di L. Lonzi, Einaudi, Torino 1994, p. 217.

natura, l'essenza, il senso originario o il destino d'una nozione come la 'cultura', capace di evocare una vasta gamma di simboli, tutti però legati alla concretezza dei processi storici. L'interculturalità muove dalla considerazione del dato di fatto che la compresenza di culture differenti all'interno di uno stesso spazio geografico determina inevitabilmente processi di alterazione, contaminazione e ibridazione, a partire dai quali soltanto emerge l'identità del proprio. In tal senso, la relazione con l'estraneo – nella sua portata filosofica – si dimostra strutturalmente costitutiva dell'identità di ciascuna cultura.

5. *L'originaria contaminazione di proprio ed estraneo*

Ed eccoci al cuore del problema. L'estraneità, cui ho fatto prima riferimento, non è un dato che emerge dall'esterno come evento legato all'irruzione degli stranieri, ma caratterizza fin dall'inizio l'identità del proprio, in quanto ne costituisce una componente originaria e una dimensione costitutiva. La contaminazione di proprio ed estraneo diventa per noi attuale sicuramente a partire dall'esperienza dell'immigrazione; quest'ultima costituisce un tema non completamente inquadrabile in una prospettiva giuridica, poiché ad essa precedente. In questo senso, l'elemento pre-giuridico da cui prendere le mosse è proprio il dato nuovo, recente dei drammatici sconfinamenti di cui leggiamo ogni giorno sui giornali. C'è da aggiungere che il nostro Paese, da terra di emigrazione è diventato, ma solo da un certo numero di anni, luogo di immigrazione. Il dato congiunturale in esame, cioè l'irruzione continua di gruppi numerosi di stranieri, è l'occasione per ricordare che il nostro mondo proprio, a noi familiare e intimo, non era poi così accogliente; almeno non lo era, per quelli dei nostri che, in un passato non certo molto lontano, ma che s'ha tendenza a rimuovere, furono spinti a partire, pieni di angosce e speranze, proprio come gli stranieri che oggi approdano dalle nostre parti. Insomma, tra il proprio e l'estraneo emerge fin dall'inizio una contaminazione, un intreccio o una sovrapposizione. I migranti, abolendo la distanza spaziale tra noi e gli altri, o tra noi e i diversi, fanno venire a galla il dato strutturale – la verità – di questa originaria compresenza.

6. *La paura dell'estraneo e il disagio del proprio*

La filosofia contemporanea di ispirazione fenomenologica, facendo propria l'impostazione dell'antropologia psicoanalitica, fa tesoro di questo intreccio, di questa costitutiva contaminazione, e aiuta a mettere a fuoco le radici psichiche e sociali della xenofobia: il luogo in cui si radica e da cui emerge la paura dell'estraneo va individuato esattamente nel preliminare disagio del proprio¹³. Le radici della xenofobia sono dunque la non accettazione – più precisamente la negazione difensiva, il disconoscimento o il diniego – della stessa stratificazione che caratterizza il proprio, indipendentemente dall'evento congiunturale della vicinanza più o meno minacciosa di un numero maggiore o minore di stranieri. Per delucidare questa congiuntura occorrerebbe indagare le radici storico-sociali e psichiche di detti fenomeni, il che ovviamente qui non è possibile.

Tuttavia, vorrei sottolineare che l'analisi dei casi concreti in cui di fatto si realizza il contatto, il confronto, talora lo scontro con gli estranei, è decisiva. In ogni caso, a monte delle diverse occasioni che favoriscono o impediscono l'intesa intersoggettiva e sociale, c'è l'intreccio inevitabile tra le due dimensioni dell'esperienza, ossia tra ciò che si vive come estraneo e ciò che di converso s'avverte come proprio. L'ambiguità della presenza dell'estraneo nel cuore del proprio, presenza che si rivela contemporaneamente affascinante e minacciosa, impone una presa di distanza dalle scorciatoie politiche che oscillano tra la demonizzazione degli stranieri – che si vorrebbero d'incanto abolire – e la minimizzazione degli enormi problemi economico-sociali e politici che la loro massiccia presenza comporta, e che è molto più comodo fingere di ignorare, invece di darsi la pena di provarsi a risolvere. L'esperienza comune nella sua quotidianità insegna che l'assenza di un'intesa totale non impedisce la formazione di compromessi più o meno onorevoli che rendano possibile la convivenza. Questo dato della necessità di compromessi viene nascosto surrettiziamente, tanto dalle prospettive catastrofiste della demonizzazione, quanto dalle prospettive della retorica

¹³ Di «società del disagio», a proposito dell'Occidente contemporaneo, cfr. A. Ehrenberg, *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, tr. it. a cura di V. Zini, Einaudi, Torino 2010.

buonista, che propendono per una minimizzazione apriori dei pericoli e delle minacce.

7. *Linee essenziali d'una fenomenologia dell'estraneo*

Facevo riferimento poc'anzi alla nozione di *estraneità*, sostenendo che la fenomenologia e la psicoanalisi ne scoprono la presenza e la rilevanza all'interno stesso della costituzione del proprio e dell'identità. In tal senso, l'estraneo, o l'estraneità, deve essere distinto dall'altro, o dall'alterità; l'altro (*heteron*, in greco) già in Platone è uno dei massimi generi dell'essere. La distinzione ontologica tra il medesimo (*autos*) e l'altro è ricca di implicazioni etiche. È invece sprovvista d'una base ontologica – e non rimanda a una differenza oggettivabile di contenuto – la distinzione tra il proprio e l'estraneo, che attraversa dall'interno l'esistenza umana, radicando in tal modo l'indispensabile dimensione sociale di quest'ultima nel solco dell'intersoggettività come *Erlebnis*, cioè come senso vissuto.

Non a caso, proprio in virtù della sua attenzione al vissuto, la fenomenologia di Husserl, soprattutto nella quinta delle sue *Meditazioni cartesiane*¹⁴, ha messo al centro della riflessione sull'intersoggettività, prima ancora del rapporto tra il medesimo e l'altro, la tensione fra il proprio e l'estraneo. Quando la fenomenologia con Husserl parla di *proprio* ed *estraneo* non fa riferimento ai generi sommi dell'essere, ma ad un evento che coinvolge il vissuto soggettivo in cui una dimensione che gli resiste e non si lascia dominare, risulta essere tuttavia qualcosa di cui lo stesso vissuto soggettivo non può fare a meno, qualcosa a cui risulta inestricabilmente intrecciato. L'estraneità dell'estraneo, a differenza dell'alterità dell'altro, è qui caratterizzata dall'assenza di una distanza spaziale. L'estraneo, dunque, non è necessariamente al di fuori del proprio, mentre l'alterità dell'altro che si contrappone al cerchio del medesimo occupa uno spazio esterno a quest'ultimo, cioè si situa al di fuori di esso. Quando Platone contrappone ontologicamente *autos* e *heteron*, intende prendere le distanze da Parmenide, il quale concepiva l'essere come una pienezza originaria, cioè come una sfera uni-

¹⁴ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, tr. it. a cura di V. Costa, Bompiani, Milano 2002.

taria contenente l'insieme della realtà e quindi al di fuori della quale non c'era – non poteva esserci – niente. Platone modifica tale concezione e pensa a una dimensione ancora ontologica, ancora reale, ma esterna al medesimo, altra da esso. L'alterità si situa dunque al di fuori del cerchio del medesimo. Viceversa, quando la fenomenologia, negli stessi anni in cui sorge e si sviluppa la psicoanalisi, parla di proprio ed estraneo, si riferisce a un'esperienza vissuta in cui entriamo in rapporto con una dimensione intersoggettiva che non dominiamo pienamente, ma che non si situa al di fuori dell'esperienza vissuta. Parlando di estraneità ci si riferisce a una dimensione e a un'esperienza che non possiamo espungere al di fuori dei vissuti che ci coinvolgono; al contrario, l'intendiamo come qualcosa in cui ci imbattiamo, che inevitabilmente ci colpisce, benché non sia direttamente accessibile a noi stessi, benché quindi non sia pienamente dominabile. Se rispetto al medesimo, l'alterità dell'altro appare caratterizzata da determinazioni ontologiche e quindi relative al suo contenuto, la fenomenologia insegna a cogliere lo specifico dell'estraneo interrogando il modo stesso in cui vi si può accedere. Nasce da qui l'estremo interesse della definizione husserliana:

Il carattere d'essere dell'estraneo si fonda su questo processo in cui l'originalmente irraggiungibile è raggiunto confermativamente [*Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen*]¹⁵.

In questa definizione il carattere d'essere dell'estraneo è determinato solo attraverso il peculiare modo della sua accessibilità. L'elemento decisivo è che questa accessibilità o raggiungibilità è solo indiretta perché l'estraneo si sottrae a una cattura totale. Perciò risulta estraneo ciò che per definizione e per principio non si dà «in carne e ossa», non si lascia percepire e assorbire dal soggetto che ne fa esperienza. È qui in gioco una forma singolare di accessibilità che ha per oggetto ciò che resta originalmente inaccessibile. L'estraneità non va dunque confusa con l'alterità o con la diversità, le quali ultime hanno per dir così un contenuto ontologico. Come osserva Waldenfles, mele e pere, vino e birra, carne e pesce sono

¹⁵ Ivi, p. 134.

senz'altro cose diverse tra loro: ma non avrebbe alcun senso dire che le prime siano estranee alle seconde¹⁶. D'altro lato, viceversa, l'esistenza umana è intessuta di estraneità: l'estraneità di un ospite, quella di una lingua o di una cultura straniera, così come l'estraneità dell'altro sesso non si basano sulla differenza di contenuto oggettivo tra il sé e l'altro né si riducono in alcun modo al fatto che qualcosa o qualcuno sia o si mostri diverso. Qui l'estraneità consiste solo nel modo sempre indiretto in cui il proprio vi accede. Quando c'è estraneità, dunque, un ambito di esperienza si sottrae all'accessibilità diretta, perché sfugge alla sfera di appartenenza del proprio, non si lascia ingabbiare in esso. Precisa Waldenfels:

L'opposizione fra proprio ed estraneo non scaturisce da alcuna mera definizione, ma da un processo di inclusione ed esclusione: io sono là dove tu non puoi essere e viceversa¹⁷.

Prima della occasionale distribuzione di ruoli tra il proprio e l'estraneo, non c'è dunque alcun ordine universale, in riferimento al quale una volta per tutte i due poli potrebbero determinarsi in modo univoco e reciproco. L'estraneità rigorosamente intesa – all'opposto dell'alterità, intrinsecamente caratterizzata da una dimensione contenutistica di esteriorità – si rivela innanzitutto interna al proprio, dal momento che nulla potrebbe dirsi proprio se non in riferimento a un estraneo che gli si sottrae.

8. *Freud e il carattere perturbante dell'estraneo*

L'*estraneità del proprio*, alla quale è pervenuta la descrizione fin qui condotta, costituisce, per dir così, il «nome fenomenologico» dell'inconscio freudiano. Si tratta, cioè, d'una dimensione che fa parte dell'identità soggettiva, che si situa al suo interno, alla quale, però, quest'ultima non ha un accesso trasparente, tanto che non riesce a padroneggiarla, ma non può neanche dire che si tratti d'una dimensione ad essa talmente esterna da non avervi alcun rapporto. Al contrario, proprio perché il rapporto persiste, l'inconscio fa

¹⁶ Cfr. B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, cit., p. 27.

¹⁷ Ivi, p. 54.

problema, rappresentando una dimensione di estraneità che s'insinua – che prende corpo – all'interno stesso del proprio. E così, nell'antropologia ricavabile dalle analisi di Freud, le due caratteristiche fenomenologiche fondamentali dell'estraneo – la sua inaccessibilità immediata e la sua non appartenenza – si dimostrano paradossalmente costitutive del proprio. La genealogia di quest'ultimo si rivela attraversata dall'estraneità: non da un'esteriorità ontologica, 'spaziale', riconducibile a un contenuto determinato, ma dall'impossibilità di attingere nella trasparenza l'origine di sé, cioè esattamente da quell'incapacità di possedersi che induceva Freud a scrivere: «L'Io non è padrone a casa propria»¹⁸. Il nucleo del perturbante [*un-heimlich*] al centro del celebre saggio del 1919¹⁹ è esattamente questa dimensione angosciante che proviene dal familiare. Questa esperienza conferma che l'estraneità – a differenza dell'alterità ontologicamente, cioè contenutisticamente, determinata – non può essere confinata o espulsa al di fuori dei limiti del medesimo ma costituisce una dimensione che dall'interno lo inquieta. C'è dunque una vera e propria estraneità del proprio che viene avvertita nel cuore della psiche prima ancora della contrapposizione dialettica tra il medesimo e l'altro, tra l'interno e l'esterno. Il parallelo con l'analisi fenomenologica è stupefacente. Nella *Metapsicologia* del 1915²⁰ il postulato dell'inconscio, di cui è escluso che possa aversi esperienza diretta, viene formulato in virtù della perfetta legittimità d'un oltrepassamento dell'esperienza immediata, analogo a quello che già compiamo nella percezione dell'altro essere umano. Scrive Freud:

¹⁸ S. Freud, *Opere*, vol. VIII, 1915-1917, tr. it. a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1978, p. 663, «L'inconscio».

¹⁹ Cfr. Id., *Opere*, vol. IX, 1917-1923, tr. it. a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1977, «Il perturbante» (1919), su cui rimando a F. Ciaramelli, *La nostalgia dell'origine e l'eccesso del desiderio. Lo Unheimliche e l'angoscia in Freud e Heidegger*, in F. Ciaramelli, B. Moroncini e Felice C. Papparo (a cura di), *Diffrazioni. La filosofia alla prova della psicoanalisi*, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 15-77 e a F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000, p.117 e ss., in particolare al capitolo intitolato «L'irruzione del perturbante».

²⁰ Id., *Opere*, vol. VIII, cit., «Metapsicologia» (1915).

La coscienza trasmette a tutti noi soltanto la nozione dei nostri personali stati d'animo; che anche altre persone abbiano una coscienza, è una conclusione analogica che, in base alle azioni e manifestazioni osservabili degli altri, ci permette di farci una ragione del loro comportamento [...]. Nel caso degli 'altri' a noi più prossimi, gli uomini, la convinzione che essi abbiano una coscienza si fonda su un'illazione, e non può possedere la certezza immediata della nostra coscienza personale. *Ora la psicoanalisi non chiede altro che di applicare questo tipo di inferenza anche alla propria persona* – procedimento per cui non esiste, per la verità, una inclinazione naturale²¹.

Nella psicoanalisi freudiana, dunque, è in gioco l'applicazione al proprio di quel modello della percezione per analogia – d'una percezione, cioè, il cui oggetto non può darsi in originale – che la fenomenologia di Husserl riteneva adeguato esclusivamente all'estraneità del vissuto altrui. Il vissuto che ciascuno vive e che perciò gli appartiene, a lui solo è accessibile direttamente, in originale, «in carne e ossa», mentre il vissuto altrui resta estraneo, il che vuol dire che non gli appartiene ma gli è accessibile solo indirettamente o per analogia.

9. L'interculturalità come contaminazione di proprio ed estraneo

La medesima contaminazione di proprio ed estraneo che caratterizza la vita psichica individuale presiede alla formazione delle culture. Ma anche in questo caso, la rimozione dell'estraneità del proprio comporta l'esaltazione di una impossibile e inesistente purezza identitaria. Quanto più si diffonde la contaminazione storica di proprio ed estraneo, tanto più fortemente le culture rimuovono l'estraneità che le attraversa dall'interno e si presentano come proprietà inalienabili, espressione di identità corazzate e autarchiche. Con la sua denuncia del «gergo dell'identità», che da un bel pezzo ha soppiantato il «gergo dell'autenticità», Waldenfels ribadisce il carattere storicamente istituito delle culture, unica premessa del confronto interculturale, basato sulla loro possibile alterazione. Su queste basi, ciò che chiamiamo 'proprio' perde la sua pesantezza ontologica, viene destituito del suo privilegio identitario e si limita a

²¹ Ivi, pp. 52-53, corsivo mio.

contrassegnare la posizione concreta in cui di volta in volta si radicano le entità individuali e collettive. Il carattere sorprendente e inquietante dell'esperienza dell'estraneo, che permea di sé molteplici figure dei vissuti quotidiani, si ripercuote sulla nostra propria esperienza e si traduce in un divenire estranea dell'esperienza stessa. Ed è esattamente questa vera e propria estraniamento del proprio, che lo destituisce della sua identità sovrana e autarchica, e che apre originariamente lo spazio sempre nuovo dell'istituzione storico-sociale.

10. *Estraneità e a-legalità*

Concluderò citando un libro recente di Hans Lindahl, un libro a tutti gli effetti di taglio giuridico, che ricorre però all'analisi fenomenologica. Il titolo di Lindahl è *Fault lines of Globalization*²², potremmo tradurre «linee di faglia» della globalizzazione. L'opera, che ha quale sottotitolo «Ordinamento giuridico e politica della a-legalità», comincia con la descrizione di una scena di vita vissuta, che acquista un valore emblematico. L'autore e la sua compagna sono a cena in un ristorante olandese, dove a un certo punto entra un migrante: ha l'aspetto del barbone, e nella sua lingua incerta dice al cameriere che ha fame e vuol mangiare. È evidente che non avrebbe di che pagare. Il cameriere non sa che fare, si consulta col *maître*, e alla fine lo fanno entrare e sedere a un tavolo ai margini della sala. Quindi lo strano avventore ordina. Quando gli arriva la portata che ha ordinato, tocca la mano del cameriere e gli dice: «Siediti, mangia con me»; in altri termini, spiazzandolo completamente, lo invita a cena. Il gesto scompiglia l'ordine della quotidiani-

²² H. Lindahl, *Fault Lines of Globalization. Legal Order and the Politics of A-Legality*, Oxford University Press, Oxford 2014, su cui mi permetto di rinviare a F. Ciaramelli, «Vers une phénoménologie de l'a-légalité», in «*Etica & Politica, Ethics and Politics*», XVI, 2 (2014) pp. 956-964 (http://www2.units.it/etica/2014_2/CIARAMELLI.pdf) e in generale all'intero dossier sul libro di Lindahl pubblicato nel n. 2/2014 di *Etica & Politica, Ethics & Politics*, introdotto da un illuminante dialogo tra Ferdinando G. Menga e lo stesso Lindahl: cfr. F.G.Menga, «A-Legality: Journey to the Borders of Law. In Dialogue with Hans Lindahl», in «*Etica & Politica, Ethics and Politics*», cit., pp. 919-939 e H. Lindahl, op. cit., p. 186.

tà, la coerenza delle regole. Qui l'irruzione dello straniero come estraneo si distingue dal rapporto con l'esteriorità dell'altro; l'estraneo non è colui che sta fuori, che resta esterno rispetto alla nostra quotidianità, ma al contrario s'insinua nel circolo della nostra esperienza vissuta. La sua estraneità, per quanto essa possa sconvolgere l'assetto ordinario e abituale della legalità, tuttavia non è assimilabile all'illegalità. Quest'ultima, infatti, nega la legalità, ne è l'opposto o il contrario. Mentre l'estraneo che sconvolge la legalità non la nega, non vi si oppone, non mira a distruggerla, ma vi si *sottrae*. In questo sottrarvisi, in questo sfuggirvi, in questo svincolarsi, l'*a-legalità* dimostra di essere non già l'*altro* dalla legalità ma il suo *estraneo*. Più precisamente, l'illegalità è ciò che l'ordinamento giuridico (*Rechtsordnung* in tedesco, che Lindahl rende con *legal order*) considera come suo altro, perché l'illegalità si contrappone alle regole istituite e perciò risulta esterna alle condotte a esse conformi che l'ordinamento stesso prevede e ratifica. L'estraneo che sopraggiunge nel proprio e che in tal modo sconvolge l'ordine non è in quanto tale portatore di illegalità, ma di uno scompiglio che mette in discussione la regolarità normativamente prevista, non perché vi si opponga con la trasgressione (nel qual caso si verificherebbe l'illegalità) ma perché, sfidando le convenzioni, sospende le regole prestabilite. A-legale non vuol dire illegale, come estraneo non vuol dire altro. A-legale vuol dire sottratto alla prestabilita linearità normativa. E in questo modo l'*a-legalità* dell'estraneo ci mette in contatto con la genealogia dell'ordinamento giuridico o sistema legale. Infatti, le regole di diritto sono state istituite – come sottolinea il ragionamento del libro – non a partire dalla pienezza di un'origine pura, come se l'ordinamento giuridico avesse presupposto una situazione di regolarità normativa già data, bensì muovendo da un'estraneità all'ordine, da un'assenza di legalità, da un 'magma' che non si contrappone alla legalità ma, esattamente perché estraneo alla sua stabilità irrigidita, può generarla. L'*a-legalità*, cioè, non è soltanto ciò che in un determinato momento viene ad interrompere la regolarità e per dir così sparglia le carte, ma è anche l'emergenza di una situazione magmatica, *in fieri*, in movimento, dalla quale l'ordinamento giuridico stesso deriva. L'interesse di questa riflessione è che la categoria 'topologica' che corrisponde alla *a-legalità* nella sua estraneità all'ordine non è quella del confine o del limite;

in realtà, tanto il confine, che può essere spostato, quanto il limite, che può essere oltrepassato, sono ciò che caratterizza il punto di passaggio, e che quindi rende possibile la transizione dalla legalità all'illegalità. Viceversa, la reciproca estraneità tra legalità e a-legalità è, secondo Lindahl, espressa e salvaguardata dalla linea di faglia, o linea di frattura, ossia da qualcosa che non si può spostare perché si radica nelle radici o profondità 'magnetiche' dell'esperienza. La linea di faglia, come simbolo dell'a-legalità, è al di sotto dello spazio nel quale ci muoviamo; rispetto ad essa ci possiamo solo di volta in volta posizionare, ma è escluso che riusciamo a spostarla perché essa costituisce il fondo a partire da cui istituiamo le regole; e quindi non è mai la conseguenza di quelle che abbiamo istituito o trasgredito. La a-legalità, in quanto «irruzione del magma sociale nell'ordinamento giuridico», fa rivivere all'interno di quest'ultimo l'esigenza dell'alterazione radicale delle pretese normative. Alla luce della fenomenologia dell'estraneo, espressamente richiamata da Lindahl, la categoria di a-legalità può contribuire in modo fecondo a tematizzare la sfida pre-giuridica dell'immigrazione alle democrazie contemporanee*.

* Il presente articolo è tratto da «Rivista di Politica», dicembre 2016. Si ringrazia l'autore per la concessione dei diritti.

GOCCE DI MARE. CRISTALLI DI LUCE. SABBIE DI DESERTO

*Le identità fragili dei soggetti umani:
l'etica dell' "uomo in rivolta" e il pensiero meridiano*

di Giusi Furnari Luvarà

Premessa

Perché questo titolo. Non perché vuole emozionare: non cerco di suscitare emozioni e creare atmosfere seduttive è all'uomo nella sua interezza che voglio parlare, per dare senso ai processi umani con cui abitiamo il mondo.

Il titolo vuole essere l'esemplificazione di quella umanità terrestre che ci fa essere la specie che siamo: esseri che agiscono e che hanno esigenza di dare senso a ciò che fanno o che subiscono. E la questione di cui siamo oggi chiamati a discutere, allo stesso tempo la facciamo e la subiamo: ci appartiene, è fenomeno del nostro tempo; è storia che si va facendo sotto i nostri occhi e che ha legami palesi o nascosti con il nostro passato, vicino e lontano; è la «grande Storia» che interpella quella piccola storia che ognuno di noi è. Un accadere che ci interroga negli approdi di Lampedusa, nelle barche della speranza e della disperazione, che 'vomitano' corpi offesi e dignità mutilate. Corpi che parlano. Volti che raccontano. Occhi che brillano di luce di deserto; che illuminano, come gli occhi dei gatti nella notte, il tetro cielo delle metropoli occidentali. Fragilità che si mostra come estremo in una nudità che diviene forza, investendo la domanda di identità segnata dall'alterità, ma anche da una dignità che nei migranti mostra la sua radicalità.

Complessa e attraversata da infiniti intrecci, difficili da risolvere o anche soltanto da farne oggetto di riflessione esaustiva, la questione *migrantes* non può essere rappresentata nella sua interezza. Parlarne obbliga a scegliere una prospettiva, e ne elude tante altre. La linea che intendo percorrere in questa occasione vuole essere di

ordine più ampiamente generale al fine di individuare un riferimento di senso entro cui iscrivere di volta in volta la ricerca delle risposte da dare alle insorgenti questioni che cercano possibili soluzioni.

A tal fine mi gioverò della prospettiva metafisico-antropologico-politica delineata da Albert Camus ne *L'homme révolté*¹. Lezione profonda e molto convincente, forse troppo poco ricordata e poco fatta propria in questo nostro tempo, ma certamente riproposta in forma di efficace ripensamento e ampliamento da Franco Cassano ne *Il pensiero meridiano*².

1. *Uni-verso*

Nel 1940, sentendo addosso tutto il greve che pesava sulla vita del tempo, in un'Europa che gli appariva «ancora tutta piena della sua infelicità», Albert Camus avvertiva come l'umanità perdurasse in una condizione che, riprendendo Nietzsche, nella *ottusità*. A squarciare questa spessa coltre dell'ottusità, Camus vedeva infiltrarsi uno spiraglio di luce, che gli giungeva dall'infanzia trascorsa ad Algeri, là dove aveva abitato in una povertà non greve ma felice, la cui ricchezza gli era venuta in aiuto nei cupi giorni che lo avevano assalito, giunto in Europa. Già allora aveva guardato a «quegli sfavillanti paesi, in cui tante forze sono ancora intatte» e da cui nella «contemplazione e coraggio», sarebbero potuto venire un aiuto alla condizione di grevità morale in cui versava l'Europa³.

Negli anni successivi, dopo aver percorso un interessante e travagliato cammino di ricerca, sorretto da una radicale tensione morale, aveva iscritto la sua domanda di senso, intessuta del bisogno di agire, nell'orizzonte illuminato della ricerca della *condizione metafisica* dell'uomo. Camus era così pervenuto alla scrittura de *L'homme révolté*. L'opera, punto di svolta e radice su cui far crescere un'umanità consapevole delle proprie responsabilità, sullo sfondo dell'assurdo da cui prendeva le mosse e come suo superamento, contrapponeva come strumento di lotta alla *violenza*, la *rivolta*, come

¹ A. Camus, *L'uomo in rivolta*, in Id., *Opere*, a cura di R. Grenier, Bompiani, Milano 2000, pp. 616-733.

² F. Cassano *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 2011.

³ A. Camus, *L'estate. I Mandorli*, in *Opere*, cit., p. 981.

punto limite e come «giudizio di valore [...] comune a tutti gli uomini»⁴.

Ma ancora, nella *rivolta* Camus coglieva l'elemento assolutamente essenziale con cui l'uomo, in una *rivoluzione autentica*, né *suicida* né *omicida*, poteva trascendersi nell'altro, rompendo così il muro dell'assurdo, nel segno della dignità e responsabilità dell'uomo e della solidarietà umana, come *metafisica*⁵. Nella *rivolta* Camus vedeva l'implicazione della solidarietà, in quanto fatto mondano, condizione metafisica dell'uomo, che dicendo *no* alla violenza e all'ingiustizia non tanto afferma se stesso quanto dice: «mi rivolto dunque siamo»⁶, passando così dall'*assurdità* alla responsabilità dell'azione.

Le ragioni per le quali faccio capo a questa dialettica – che si compie nella *rivolta* quale agire costitutivo che ci qualifica come uomini – risiedono nella convinzione che per comprendere e dare risposta adeguata alla questione *migrantes* bisogna trovare una 'misura' di senso iscrivendola in uno spazio *trascendentale*. Tale spazio può essere dato dalla figura dell'*homme révolté*.

La rivolta degli individui umani come espressione di una condizione *trascendentale* segna il limite estremo di sopportazione: punto limite a una condizione di *ingiustizia* e *violenza* resasi inaccettabile. In tal senso è un dire *no*. Al medesimo tempo è un dire *sì*, il farsi luce «di un'adesione intera e istantanea dell'uomo a una certa parte di sé»⁷. Il *no* e il *sì* dell'*homme révolté* vengono a costituirsi non tanto come condizione storica o anche come stato psicologico, ma come condizione metafisica dell'uomo e si configurano nella loro dialettica come la nascita della *coscienza*. Il *no* che si fa *sì* segna il senso dell'essere al mondo. Il luogo della dignità. Il punto di svolta che individua nella *rivolta* la cifra dell'esistenza. Se il *no* si chiude nell'*assurdo*, senza tradursi nel *sì* della *rivolta* si può soltanto legittimare il suicidio (e con esso l'omicidio) come tratto della condizione umana. Altrimenti a dirsi, il *sì* che si connette al *no* chiama in causa tutti gli uomini e iscrive la 'natura umana' all'interno di un darsi

⁴ Id., *L'uomo in rivolta*, cit., p. 637.

⁵ *Ibid.*

⁶ Ivi, p. 643.

⁷ Ivi, p. 634.

originario che rinvia a una condizione quanto meno trascendentale: se l'individuo umano preferisce «l'eventualità della morte alla negazione del diritto che difende, è perché pone quest'ultimo al di sopra di sé»⁸. In tal senso si può dire che «l'analisi della rivolta conduce almeno al sospetto che esiste una natura umana [...]. Perché rivoltersi se non s'ha, in se stessi, nulla di permanente da preservare?»⁹.

Contraddicendo a tutte le filosofie della storia e alle filosofie storicistiche, che intessono intrecci più o meno palesi con la necessità deterministica del processo storico, il *no* dell'*homme révolté* impegna alla *solidarietà* l'individuo. E trae *regola* da un *quid* originario, che fa segno alla 'natura' umana come 'primo valore': «Mi rivolto dunque siamo».

2. *Pensiero Meridiano*

Commentando l'opera e il portato di pensiero di Albert Camus, Franco Cassano scrive:

al centro del pensiero, ma ancor prima al centro dell'esistenza di Albert Camus c'è un atteggiamento orgoglioso e responsabile, per il quale l'eclisse di Dio non segna l'inizio di una festa nichilista ma quello di una responsabilità più vasta proprio perché senza tutori e senza padroni. La luce che rischiarà il campo non è quella della rivelazione religiosa né quella della ragione illuministica, ma è la luce antica e naturale del sole, una luce che non ha debiti con il progresso, libera da ogni teologia o filosofia della storia [...]¹⁰.

Di fronte a noi ci siamo noi stessi, «uomini la cui rotta è data sempre e soltanto dalla direzione del vento»: vento di deserto che solleva sabbie; vento di mare che solleva gocce di sale; ci sono uomini che «navigano sempre veloci [...] e in cui occorre mantenere la rotta anche quando il vento spira in direzione contraria»¹¹.

Con questa citazione indico l'orizzonte di senso entro cui inscrivere la presente riflessione. Se questa è la tonalità che voglio im-

⁸ Ivi, p. 636.

⁹ Ivi, p. 637.

¹⁰ F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, p. 79.

¹¹ *Ibid.*

primere alla mia lettura della tematica proposta, non ignoro – come dicevo dinanzi – che molte sono le questioni che si intrecciano su questo argomento, rendendo complesso per un verso – riguardo a una possibile risposta adeguata – e molto articolata, per un altro, l’analisi che del fenomeno della migrazione che pure va fatta.

Il volto dei migranti non è quello di un’umanità quale si vuole fare apparire, superflua, *schiuma della terra*, ma parla la lingua di Albert Camus e restituisce una drammaticità e un’ingiustizia di fronte a cui si compie l’inversione di rotta propria dell’uomo in rivolta; di quella rivolta che nasce in chi è oppresso e in chi, sentendosi interpellare dall’ingiustizia che vede nello «spettacolo dell’oppressione di cui è vittima l’altro»¹² dice: «le cose hanno durato troppo [...] fin qui sì, al di là no»¹³. In questo spazio di rivelazione dell’uomo a se stesso come oppresso tra gli oppressi, si compie la resurrezione umana che, in coralità solidale, unisce gli uomini tra loro e li consegna al sole e alla terra; poiché: «il sole non lascia soli e la terra non è un ripiego rispetto al cielo, ma l’autentico teatro dell’uomo»¹⁴. Radicato nella terra, l’uomo in *rivolta*, in una ritrovata dignità, dice *no* (aprendosi al *sì*) all’ingiustizia, all’*ottusità* all’*assenza di pensiero*¹⁵ e, in forza della sua ribellione, assume la responsabilità di sé e dell’altro come agente del comune destino.

In tutta la sua nudità, nel colore della sabbia del deserto, nella luce del sole, nell’odore del mare che separa e unisce, che uccide e lascia approdare, si mostra la *fragilità* umana, come segno di comune appartenenza mondana come reciproca responsabilità. Cifra di un’abdicazione orgogliosa piena di luce di mare, di sole e di terra, il *no* alla sopportabilità della ingiustizia a cui segue il *sì* alla *rivolta* guardano alla *misura* come metro della saggezza con cui stare al mondo e sulla terra.

Ad andare in questo senso ci invita anche la migliore riflessione del pensiero femminile, proprio quello che valorizzando e non discriminando la differenza, è poi andata a fondo della decostruzione di ogni certezza identitaria del soggetto in qualunque forma essa

¹² Ivi, p. 636.

¹³ A. Camus, *L’uomo in rivolta*, cit., p. 634.

¹⁴ F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, cit., p. 80.

¹⁵ Uso l’espressione nel senso concepito da Hannah Arendt.

voglia presentarsi anche sotto l'appellativo della *differenza*. Grazie a questo percorso di pensiero femminista, in cui risulta chiarita l'incompiutezza di ogni identità umana, si può procedere a riscoprire nella 'relazione', fra sé e l'altro che ci interpella e che a nostra volta interpelliamo in un gioco di reciproca richiesta di *riconoscimento*, il luogo di accesso alla condizione etica dell'umano. Da questo luogo critico del *riconoscimento*, come condizione di reciproco rispecchiamento, emerge, come condizione comune, l'ineliminabile presenza – nell'identità – di un fondo non conoscibile, di una *opacità* da cui, come ha mostrato Judith Butler, scaturisce una sorta di decentramento dall'*Io* pieno e compatto, così come presupposto dal *soggetto* moderno cartesiano, e da tutte le logiche che cristallizzano le identità, anche quelle della *differenza* di *genere*. Si configura in questo luogo dell'*opacità* – tratto comune di ogni tentativo di definizione di identità – un'apertura alla domanda «*chi sei tu?*», la cui risposta implica la mia stessa *opacità* quando sono chiamato a dar conto di me. Rileggendo la figura hegeliana del riconoscimento reciproco, Butler scopre che la specularità delle figure del riconoscimento non è mai piena, ma si compie nello scarto di un'*opacità* che segna il *fallimento* della possibilità a ricomporsi nella pienezza dell'identità. Ed è qui, nel *fallimento*, che si mostra la possibilità della proposizione etica del soggetto, come assunzione di responsabilità in cui il *tu* ci interpella come un *noi*. Scrive Butler:

La capacità che un soggetto ha di riconoscere ed essere riconosciuto è indotta da un discorso normativo la cui temporalità non coincide con una prospettiva in prima persona. La temporalità che appartiene al discorso disorienta sempre in una certa misura quella individuale. Ne deriva quindi che si può dare e ricevere riconoscimento solo a condizione che qualcosa che non siamo noi ci disorienta da noi stessi, che si sia sottoposti a un decentramento e si "fallisca" nel conseguire una propria identità¹⁶.

Il disorientamento del *soggetto* comporta la sospensione per ogni individuo umano (senza differenza di sesso, razza, etnia, religione o quant'altro) della sua pretesa di pienezza identitaria – e tanto meno della sua pretesa di dominio come identità compiuta su altra che si

¹⁶ J. Butler, *Critica della violenza etica*, tr. it. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006, p. 60.

reputa mancante, incompiuta. Nasce allora la domanda circa la possibilità che si dia un'etica *non violenta*, trasparente in quanto confacevole allo status di *opacità* in cui si trova il soggetto: assunzione dell'alterità a partire dall'*opacità* che ritroviamo in noi e vediamo di riflesso nell'altro. Avere consapevolezza dei limiti del riconoscimento significa allora

constatare i limiti stessi del conoscere. Ciò, a sua volta, può tradursi in una predisposizione all'umiltà come pure alla generosità. A un dover farsi perdonare per qualcosa che non si può aver conosciuto del tutto, e a un essere analogamente obbligati a concedere uno stesso perdono agli altri, anch'essi definiti da analoga parziale opacità a loro stessi¹⁷.

Nel riconoscimento della propria *opacità* mentre si mette in evidenza la 'violenza' (nel senso individuato da Theodor W. Adorno¹⁸) si apre uno spazio di progettualità etica che impone il passaggio alla *rivolta* così come è stata individuata da Camus e in cui si compie una «identificazione di destini»¹⁹. Tale identificazione va oltre la solidarietà meccanica e passiva ma «invita a prender partito»²⁰, mentre la 'fragilità', la 'terrestrità' appaiono in tutta la loro nitidezza. Qui, in questo trascendimento di se stessi, nel rispecchiamento del sé in un riconoscimento reciproco di identità mancanti, incompiute e tratteggiate da *opacità*, «la solidarietà umana è metafisica»²¹.

¹⁷ Ivi, p. 61.

¹⁸ Cfr. ivi, pp. 11 ss. Riprendendo la tesi di Adorno, secondo cui «non vi è nulla di più degenerato del tipo di etica o moralità che sopravvive in forma di rappresentazioni collettive [...]. Non appena lo stato della coscienza umana e lo stato delle forze produttive della società se ne congedano, tali rappresentazioni collettive acquisiscono un carattere repressivo e violento» [N.d.R.: cfr. T.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, p. 32], Butler sottolinea il carattere violento dell'*ethos* quando sopravvive ma è anacronistico: «Se l'*ethos* rifiuta di divenire passato, la violenza è il modo in cui si impone sul presente. E non solo, ma tenta pure di eclissarlo – e proprio in questo tentativo consiste uno dei suoi effetti violenti» (J. Butler, op. cit., pp. 12-13).

¹⁹ A. Camus, *L' uomo in rivolta*, cit., p. 637.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Ivi, p. 637.

In conclusione, dalla forza d'urto delle migrazioni giunge un monito, un imperativo al nuovo millennio; un monito che ci riporta al «mi rivolto dunque siamo». Negli occhi dei migranti ci siamo noi con tutte le *opacità* che sono costitutive della nostra *identità*, con la fragilità che è la condizione dello stare al mondo degli esseri umani nella loro universalità terrestre e mondana. Senza essere espressione di alcuna essenzialità gli occhi dei migranti – *Gocce di mare. Cristalli di luce. Sabbie di deserto* – sono luoghi *metafisici* in cui trova espressione la condizione umana. Quella condizione che è metafisica prima ancora di essere etica e politica e che ritroviamo

nei nostri sud interiori, in una follia, in un silenzio, in una sosta, in una preghiera di ringraziamento, nell'inetitudine dei vecchi e dei bambini, in una fraternità che sa schivare complicità e omertà, in un'economia che non abbia ripudiato i legami sociali²².

In ogni uomo c'è un migrante di cui l'uomo in *rivolta* e il pensiero meridiano devono farsi sfondo di significazione e tramite di azioni positive.

²² F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, cit., p. 9.

MEDIACULTURA O CULTURA MEDIATICA?

Le certezze di chi sa di non sapere

di Marco Amalfi

1. *La cultura a schegge*

Un buon modo per parlare di cultura è partire da Socrate. È da lì che è il pensiero filosofico ha avuto un abbrivio fondamentale. Per la prima volta sono state abbandonate le enigmatiche domande senza risposte su realtà poco verificabili (metafisica) e l'indagine della conoscenza si è rivolta verso il mondo della vita umana e della *polis*.

Forte del contributo dei suoi predecessori Protagora e Gorgia, il grande filosofo greco sintetizzò il suo relativismo nell'espressione: *il vero sapiente è chi sa di non sapere*. Il sapere è costituito da un'infinità di informazioni che, intrecciate tra loro in vario modo, danno origine alle culture. Il nostro sapere è condizionato dalle informazioni che abbiamo messo insieme per analizzare i fatti. Cambiando le informazioni, e quindi il nostro punto di vista culturale, tutto può apparire diverso ai nostri occhi. Allora le interpretazioni degli eventi non formano qualcosa di assoluto, oggettivo, indiscutibile; ma sono semplicemente una versione dei fatti condizionata dalle informazioni in nostro possesso e quindi relativa ad esse. Poiché non è possibile conoscere tutte le infinite informazioni che ci sono fornite dall'universo (essere onniscienti al pari di un dio), il nostro sapere sarà sempre parziale, soggettivo, discutibile. Per questo motivo Socrate non scrisse niente, ritenendolo un gesto presuntuoso, e le sue teorie ci sono state tramandate dai suoi contemporanei e discepoli.

Ora, noi sin da bambini non facciamo altro che aggiungere nuovi dati al nostro archivio, imparando dalla scuola, dalle società in cui viviamo e dall'ambiente che ci circonda. L'infanzia soprattutto è piena di domande: cos'è? Perché? A cosa serve? Esse pian piano trovano risposte molteplici. Tra queste scegliamo quelle più

convincenti, e allora smettiamo di porci quesiti; e smettiamo la nostra ricerca, perché presupponiamo ormai di sapere. Proprio questa presunzione non ci permette di andare oltre le apparenze e di rivisitare le nostre opinioni alla luce di nuovi dati, di nuove scoperte, lasciandoci così nell'ignoranza.

Socrate non diceva altro che questo: solo ammettendo di non sapere, ammettendo cioè che la nostra conoscenza è parziale, potremmo fare altri passi avanti. Tuttavia, le nostre opinioni sono continuamente condizionate dalle nostre esperienze pregresse o da quello che ne ricordiamo, e che ci è rimasto più impresso. Ogni evento può essere simboleggiato come un vaso di vetro, che rappresenta il fatto nella sua interezza. Esso, cadendo per terra, si infrange. Nella ricerca dei frammenti ci ricorderemo solo della forma di quelli più grossi o di quelli che sono rimasti conficcati nella nostra carne, cioè quei piccoli particolari che attirano l'attenzione.

Un esempio di grande valenza simbolica da ricordare è la vita di Galileo Galilei. Egli scoprì che è la terra a girare intorno al sole e non viceversa, come si credeva in base alla concezione tolemaica a lui contemporanea. Galileo intuì una cosa che appare oggi ovvia, scontata, indiscutibile. Eppure, dovette rinnegare la sua scienza, per avere salva la vita. La chiesa del tempo, pur di non mettere in discussione tutto il suo presunto sapere, preferì chiudere gli occhi e serrargli la bocca; altrimenti si sarebbe potuto mettere in discussione il potere, l'ordine dell'universo, probabilmente la stessa esistenza di Dio.

Socrate invece decise di bere la sua coppa di cicuta, pur di non rinnegare le proprie convinzioni o scendere a compromessi. Il suo non sapere costituisce il dono che ha voluto offrire all'umanità col sacrificio della propria vita. Un sacrificio di coerenza assimilabile, senza azzardare un paragone eterodosso, a quello di Gesù consumatosi secoli dopo. Di fatto le schegge socratiche del sapere si sono conficcate solo di striscio nella nostra esistenza, e hanno contribuito a quel relativismo che smantella il potere anziché sostenerlo.

2. Induzione etica

La filosofia non è un gioco di prestigio, una speculazione teorica fine a se stessa. Piuttosto sotto questo nome possono essere raccol-

te tutte le ricerche e gli sforzi che operiamo per provare a capire qualcosa della nostra vita: perché facciamo delle scelte, perché siamo felici oppure no, perché il mondo funziona in un certo modo e cosa possiamo fare per cambiarlo ovvero migliorarlo, beninteso per quanto ci compete. Senza porci alcuna domanda, saremmo limitati all'esecuzione di un disegno prestabilito senza mai metterlo in discussione, come fossimo macchine. Qualsiasi riflessione o opinione espressa su un argomento è filosofia. La qualità del nostro filosofare, poi, è tutt'altra cosa; dipende dalla quantità di esperienze e di neuroni che mettiamo in gioco. Certamente però la filosofia è un gesto più comune di quanto pensiamo; esso è esercizio imprescindibile anche per coloro che la criticano, esprimendo quindi una loro personale idea, una loro filosofia.

Le domande servono tra l'altro a capire, o meglio a chiederci: cosa facciamo? Perché lo facciamo? A che serve? Le domande sono indispensabili per acquisire coscienza di sé, per compiere le nostre mille azioni quotidiane, che facciamo perché ne siamo convinti, non perché qualcun altro ci ha convinti a farle, magari a nostro discapito. Ma proprio perché le nostre attività sono sempre più numerose e frenetiche, risulta difficile gestirle tutte e non abbiamo nemmeno tempo sufficiente per pensare di farlo. Allora i nostri gesti diventano atti di fiducia nel sapere, nella cultura di una società nella quale ognuno è specializzato in un determinato settore di attività.

Io non faccio il pane che mangio, non confeziono la marmellata che utilizzo, eppure mangio pane e marmellata per colazione, fidandomi dei produttori. Non faccio le leggi e non le faccio rispettare, ma delego altre persone a farlo per me: persone che «sono più competenti». Poi quando queste leggi non mi stanno più bene, dimostrando tutti i loro limiti e la loro relatività, posso sempre prendermela col governo. Sono talmente tante le attività della vita quotidiana, che è molto difficile immaginarne le implicazioni, le conseguenze o, molto spesso, persino analizzarne l'effettiva utilità. Per farci un'idea più o meno precisa, ci affidiamo a chi è specializzato nel raccogliere e mettere insieme le informazioni. È una pletora di storici, giornalisti, reporter, viaggiatori, scienziati, che affollano ogni giorno i nostri media, proponendoci informazioni preselezionate, estrapolate dal contesto, talvolta addirittura censurate, senza

che abbiamo il tempo di verificarle o l'abitudine di criticarle. Ci nutriamo di un solo punto di vista o di versioni apparentemente in contrasto, ma in definitiva piuttosto simili nel complesso dell'universo.

Queste informazioni limitate e recepite di passaggio ci inducono a fare scelte che determinano la nostra esistenza e le possibilità di modificarla. Le nostre scelte inoltre hanno delle implicazioni e si intersecano con le attività degli altri, determinando ulteriori condizionamenti e possibilità. Tutto ciò genera un meccanismo semi-automatico di decisioni da prendere con rapidità, di scelte non effettivamente deliberate.

3. *Media*

Per tenerci al corrente dei fatti ricorriamo, almeno nei Paesi 'sviluppati', prevalentemente ai media che quotidianamente formano il nostro sapere, prefabbricando la nostra cultura, dandoci la sensazione di quali sono le priorità per la nostra vita, una vita che non è più nostra ma della collettività. Così il presunto bene comune regola le comunità e le esistenze. Si tratta di un bene comune che, se diamo ascolto a Socrate, non è altro che un'opinione; ma noi non la mettiamo in discussione per mancanza di tempo. Tempo, tempo, tempo: questa percezione ricorre come un incubo, specie nelle realtà metropolitane. Non abbiamo tempo per capire come funziona il mondo e cosa è davvero utile fare; e allora facciamo quello che abbiamo pensato in fretta e furia. Frettolosamente informati, facciamo forse troppo, anche quello che ci sottrae inutilmente tempo, e che non avremmo avuto realmente bisogno di fare, se solo avessimo avuto tempo di fermarci a pensare cosa fare del nostro tempo.

È un vero rompicapo, generato talvolta dall'opportunità degli affari, imposto talvolta silenziosamente dal potere generato da queste stesse opportunità (il potere infatti cerca di auto-rigenerarsi), altre volte provocato semplicemente dalla mancanza di sufficiente autostima e forza interiore dei cittadini, una mancanza beninteso incentivata dalla repressione, più o meno velata, del potere. Proprio il dovere di adeguarsi ai tempi ci impedisce di fare esperienze divergenti, personali, dando sufficiente valore a esse, trasformandole da inutilità collettive a opportunità del singolo agente.

È grazie ai media che si forma la nostra percezione del mondo e dei suoi avvenimenti, della vita e delle sue necessità, di noi stessi e degli altri, dei diritti e dei doveri di ciascuno. Si costruisce in questo modo una sorta di società virtuale, con una visione incentrata su se stessa, senza alcun orizzonte complessivo, planetario. Una società confinata in se stessa, con scarsa percezione dell'altro, dello straniero, di colui che appartiene a un'altra società, a sua volta auto-segregata nel proprio confine di filo spinato. Così che i popoli vengono separati, divisi, contrapposti, anche senza una motivazione storica: basta creare la percezione di una motivazione parziale, cioè di una storia falsa.

La pubblicità ci dice quali sono gli oggetti da possedere assolutamente: sempre troppi, in comparazione al tempo in cui dovremmo lavorare per soddisfare tutte le nostre pseudo-necessità. E ciò in nome della ricerca della felicità, o meglio di quello che ci viene fatto credere essere motivo di felicità. Dobbiamo assolutamente possedere un'auto di grossa cilindrata, e non abbiamo tempo di riflettere per comprendere quanto inquiniamo, quante guerre occorrono per farla circolare (petrolio), quanto sarebbe più economico ed ecocompatibile usare i mezzi pubblici, quante ore di lavoro potremmo risparmiare se, anziché produrre auto per fare i soldi per comprarle, ci impegnassimo in una battaglia civile per avere trasporti pubblici migliori; per comprendere perché qualcuno emigra da un Paese ricco di costosissimo petrolio, per venire a raccogliere i nostri pomodori ed essere oggetto di discriminazioni. Allo stesso tempo, per vivere in allegria, dobbiamo assolutamente comprare una bibita gasata, contenuta in una bottiglia di plastica (scarto del petrolio), che poi gettiamo in una discarica o bruciamo in un inceneritore, il quale a sua volta produce energia necessaria al processo produttivo di quella bottiglia o a quello di mille altre cose non indispensabili, che però inquinano la terra e persino l'acqua, senza la quale non possiamo nemmeno più produrre la nostra amata bottiglia di acqua gasata che ci fa trascorrere un momento di allegria. Persino il gesto galante di offrire un diamante alla nostra amata, magari evadendo il fisco, che beninteso serve a finanziare alcune necessità reali (come la sanità), e non lo colleghiamo con le guerre africane, spesso combattute da bambini-soldato e di cui siamo scar-

samente informati. Chi ci informa? I nostri giornalisti a ciò delegati, naturalmente, perché noi non abbiamo tempo.

4. *Convivere con le domande*

Osservata da un altro pianeta, la nostra vita potrebbe sembrare tutta una grossa perdita di tempo. Per rendercene conto avremmo bisogno di confrontarla con uno stile di vita diverso. Per farlo dovremmo superare i confini del nostro mondo culturale, che non sono solo geografici, ma innanzitutto mentali. Occorre superare i condizionamenti che ipotecano masse inquiete, e recuperare un po' di tempo da utilizzare come fanno i bambini, per osservare e porci dei quesiti, confrontarci con l'altro anziché respingerlo dal nostro spazio di vita; occorre cioè ricercare la felicità in noi stessi e nelle cose semplici e eco-sostenibili della vita.

Il problema è che non è affatto facile recuperare quella capacità di meravigliarsi tipica dell'infanzia, continuamente afflitti come siamo dalle pressioni del mondo esterno e del suo modello culturale preconfezionato. Ci sembra assolutamente dispendioso e poco produttivo metterci in questione sul piano esistenziale, laddove tutto e tutti girano esattamente al contrario. Un fortissimo disagio attanaglia i nostri primi, incerti tentativi di cominciare a camminare con le proprie gambe. Perché imbottirsi la testa e complicarsi la vita con tutte questi interrogativi amletici? Come se i nostri pensieri non fossero comunque confusi dalle necessità indotte e dallo sforzo interminabile per soddisfarle.

Il passaggio psicologico successivo è l'ostilità, la contrapposizione a una diversa prospettiva. Ciò comporta il rifiuto di rinunciare alle comodità e alla sicurezza della cultura di massa, per intraprendere strade inesplorate e difficili da prefigurare. Meglio il consumismo culturale, che ci consente di accendere il televisore senza avere in mente alcuna domanda, e ricevendo tante risposte e certezze surgelate, da tirare fuori per scaldarle al momento opportuno.

5. *Resistenza mediterranea*

Eppure, se solo ci affacciassimo al di là del *mare nostrum* (la *terra di mezzo*, o la 'mesogaia'), scopriremmo che ci sono tante altre per-

sone con le nostre stesse necessità e gli stessi dubbi. Gente che consideriamo meno libera, per via di culture che non conosciamo realmente, ma accostiamo soltanto in base al racconto che ci viene fatto. Scopriremmo che loro, questa libertà di farsi delle domande, la conservano ancora, soprattutto se non hanno un'antenna satellitare. Ci sorprenderemmo a vedere, in un bar, una bevanda non imbottigliata, in un bicchiere non di plastica e senza cannuccia, come difficilmente accade ormai di vedere finanche nei paeselli delle nostre montagne. Capiremmo che non c'è bisogno di ripetere continuamente questo 'nostro' in contrapposizione al 'loro', perché le cose che abbiamo in comune, pur nelle differenze innegabili, sono tante, a cominciare dalla 'storia vera', dimenticata e ricostruita ad uso e consumo della 'nostra' società, esclusivamente in contrapposizione alla 'loro' cultura.

La logica è quella del vecchio Impero Romano che, con la politica del *divide et impera*, distribuiva privilegi differenziati ai popoli assoggettati, per indurre gli uni a controllare gli altri, a preservare i propri 'privilegi' di esistenza. Il privilegio, questa volta, è il potere d'acquisto. Di acquisto della felicità, ovviamente. Anche se le necessità, prima di soddisfarle, bisogna crearle. Ha così origine un modello di sviluppo e di cultura ideato da pochi – e in parte casuale –, per promuovere il bene comune, sebbene non di tutti. È questo un sistema che attraverso la pubblicità utilizza l'arte della retorica, piegandola alle proprie finalità. Così come avviene per la musica, il cinema (perché mai ascoltiamo o guardiamo solo musica e film occidentali?), in parte l'editoria. E peraltro noi siamo inconsapevoli che in un Paese democratico e moderno ci sono ancora documenti censurati. Quella artistica resta comunque l'attività più complessa da controllare, perché portata avanti da persone che, per inventare, hanno dovuto conservare la capacità di osservare e criticare, ascoltare e fare proprio.

Ora, certo, il Mediterraneo è un luogo alternativo, anche considerando esclusivamente la sponda nord. Esso costituisce la possibilità diversa più vicina a noi. La terra e le acque dove vivono popoli diversi, antichi, simili. Il confine incontrollabile verso l'Altro, con cui non dovremmo parlare perché ritenuto terrorista o ladro; ma che, se mai decidessimo di farlo, scopriremmo avere qualcosa in comune con noi, storie somiglianti seppur distanti. Potremmo capi-

re le sue ragioni, talvolta intersecate con i nostri errori collettivi, noi che pur apparteniamo a una cultura parziale e frammentaria, e che ostentiamo come assoluta. Scopriremmo che talvolta il terrorista è qualcuno che si ribella allo stesso nostro nemico, pur facendolo contro di noi, poiché anche a lui hanno confuso le idee.

L'arte, lo spettacolo, lo scambio delle culture, gettano un ponte tra confini che appaiono netti, ma che in realtà vanno gradualmente sfumando, persino sul piano linguistico, nonché del colore della pelle, dei costumi, delle propensioni sociali. Attraverso l'arte è possibile esprimere sentimenti comuni: sofferenze, passioni, dubbi, allegria, il piacere di stare al sole e la fatica del lavoro. Quello che creiamo, più o meno simile alla realtà, risulta pur sempre più realistico del mondo di plastica che stiamo costruendo e che ci opprime sempre più.

Guardando oltre il mare, è possibile ricercare le radici comuni, per riequilibrare la divisione forzata e artificiale costruita per imporre la propria cultura e depredare le altrui risorse. Ecco che il relativismo socratico, troppo spesso interpretato secondo la formula «se tutto è relativo, ognuno fa come gli pare», diventa un modernissimo strumento di comprensione e rispetto, di promozione del dialogo tra le diverse culture, così da poter ri-conoscere qualche altro coccio del vaso frammentato della nostra cultura.

NOMADISMO E OSPITALITÀ

Antropologia ed etica

di Emilio Baccharini

1. *Al di là della contingenza*

Il particolare momento storico che stiamo attraversando a livello planetario, ed europeo in particolare, che vede grandi masse di esseri umani che si spostano da una nazione all'altra e da un continente all'altro, in fuga da guerre o da regimi dittatoriali, alla ricerca di condizioni di vita più umane, pone in primo piano la questione dei movimenti migratori con un'urgenza particolare nella molteplicità e varietà dei suoi aspetti. Questi movimenti appaiono come flussi – così anche si chiamano –, incontenibili che sconvolgono i canoni antropologici, politici, socio-economici, etici, religiosi che costituiscono gli elementi identitari di ogni forma di società. L'Europa e le nazioni europee si interrogano, preoccupate, sulla salvaguardia della propria identità, sui rischi derivanti da processi di meticciamento. Tuttavia, la genesi di questi flussi non è propriamente una forma di nomadismo, quanto piuttosto la conseguenza di squilibri socio-economici, politici e, paradossalmente, religiosi, che mettono in questione i canoni su cui l'Occidente, ma ormai non solo, ha costruito le proprie strutture giuridiche e socio-politiche e reclamano come risposta nuove forme di comportamenti etici, nuove forme di solidarietà.

Bisognerebbe fare una riflessione a parte per interrogarsi su quanto sta avvenendo e soprattutto sull'implicita domanda/esigenza di giustizia che si leva dai barconi che affondano nel nostro Mediterraneo o dai *profughi* che, mettendo a repentaglio la propria vita, attraversano molti confini alla ricerca di condizioni di vita meno inumane, se non più umane. Questi flussi della disperazione, tuttavia, come si diceva, non sono veramente espressione di un nomadismo quanto, appunto, di fughe dalla disperazione alla ricerca di condizioni possibili dove il continuare a sperare abbia veramente ancora un senso. Ciò che mi sono prefisso in queste rifles-

sioni è, invece, una sorta di breve fenomenologia del nomadismo, o più esattamente dell'uomo nomade, che ne metta in risalto delle strutture costanti e che quindi ci consenta di coglierne meglio anche la dimensione antropologica che si apre all'etica attraverso la categoria dell'ospitalità che genera solidarietà, necessariamente e inscindibilmente legata all'esistenza nomade. Tuttavia, la nostra riflessione implicitamente sarà utile anche a comprendere i flussi della disperazione per tentare anche di dare una risposta umana e non semplicemente socio-politica.

L'atteggiamento odierno è spesso segnato da paura e da egoismo che generano rifiuto. Bisognerebbe ritrovare un diverso senso della terra e del nostro abitare su di essa. Siamo convinti di essere i «padroni e possessori della natura», per usare l'espressione di Descartes, e abbiamo smarrito la consapevolezza di essere *ospiti sulla terra*. L'ospite è ospitato e ospita a sua volta¹. Questa è/dovrebbe essere la regola fondamentale dell'interumano e direi anche la legge essenziale dell'antropologia nomade. Al contrario, l'incapacità di costruire forme di convivenza pacifica continua a generare odio e risentimento. Siamo molto lontani dall'attuazione o dal semplice riconoscimento dei diritti proclamati dall'ONU nel 1948².

¹ In tutta la loro problematicità in questo orizzonte di significato, restano decisive le pagine del *Levitico* dedicate al giubileo [N.d.R.: Lv 25-27].

² È opportuno ricordare qui alcuni passaggi della *Dichiarazione* più immediatamente inerenti alla prospettiva di un'antropologia nomade. Succedeva soltanto settant'anni fa, ma la memoria che se ne ha è talmente flebile che sembra perduta, soprattutto per le nuove generazioni e per alcune delle espressioni più radicali di una demagogia dilagante. Leggiamo:

«Considerato che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo;

Considerato che il disconoscimento e il disprezzo dei diritti umani hanno portato ad atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità, e che l'avvento di un mondo in cui gli esseri umani godano della libertà di parola e di credo e della libertà dal timore e dal bisogno è stato proclamato come la più alta aspirazione dell'uomo; [...]

L'ASSEMBLEA GENERALE

proclama

la presente dichiarazione universale dei diritti umani come ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le Nazioni, al fine che ogni individuo ed ogni organo della società, avendo costantemente presente questa Di-

La storia dell'umanità è la storia di continui movimenti, di flussi migratori che hanno consentito un continuo rimescolamento attraverso la capacità adattiva dell'essere umano mai totalmente dipendente da un solo ambiente³. L'uomo ha sempre abitato il suo am-

chiarazione, si sforzi di promuovere, con l'insegnamento e l'educazione, il rispetto di questi diritti e di queste libertà e di garantirne, mediante misure progressive di carattere nazionale e internazionale, l'universale ed effettivo riconoscimento e rispetto tanto fra i popoli degli stessi Stati membri, quanto fra quelli dei territori sottoposti alla loro giurisdizione.

Art. 1 Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza.

Art. 2 Ad ogni individuo spettano tutti i diritti e tutte le libertà enunciate nella presente Dichiarazione, senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione. Nessuna distinzione sarà inoltre stabilita sulla base dello statuto politico, giuridico o internazionale del paese o del territorio cui una persona appartiene, sia indipendente, o sottoposto ad amministrazione fiduciaria o non autonomo, o soggetto a qualsiasi limitazione di sovranità.

Art. 3 Ogni individuo ha diritto alla vita, alla libertà ed alla sicurezza della propria persona.

Art. 5 Nessun individuo potrà essere sottoposto a tortura o a trattamento o a punizione crudeli, inumani o degradanti.

Art. 6 Ogni individuo ha diritto, in ogni luogo, al riconoscimento della sua personalità giuridica.

Art. 13 1. Ogni individuo ha diritto alla libertà di movimento e di residenza entro i confini di ogni Stato.

2. Ogni individuo ha diritto di lasciare qualsiasi paese, incluso il proprio, e di ritornare nel proprio paese.

Art. 14 1. Ogni individuo ha il diritto di cercare e di godere in altri paesi asilo dalle persecuzioni.

2. Questo diritto non potrà essere invocato qualora l'individuo sia realmente ricercato per reati non politici o per azioni contrarie ai fini e ai principi delle Nazioni Unite.

Art. 15 1. Ogni individuo ha diritto ad una cittadinanza.

2. Nessun individuo potrà essere arbitrariamente privato della sua cittadinanza, né del diritto di mutare cittadinanza».

³ Tra le moltissime opere che hanno cercato di comprendere questo fenomeno peculiarmente umano rimando a due libri particolarmente significativi: E.J. Leed, *The Mind of the Traveler. From Gilgamesh to Global Tourism*, Basic Books, New York 1991 (tr. it. di J. Manucci, *La mente del viaggiatore*).

biente in maniera dinamica, mostrando in tal modo una dipendenza indipendente. Il viaggio, l'erranza costituiscono una struttura fondamentale dell'umano che non si definisce esclusivamente per la sua (so)stanzialità, bensì per il suo essere costantemente in movimento⁴. Con una formula problematica dal punto di vista ontologico, ma che mi pare di grande importanza antropologica, potremmo dire che il suo essere consiste nel continuo divenire. È questo l'orizzonte significativo della creatività⁵.

2. *Essere in viaggio*

Ulisse e Abramo, al di là del mito e dei diversi orizzonti culturali e letterari a cui rinviano, possono essere assunti come figure archetipe, metafore essenziali e paradigmatiche dell'umano, come due diverse modalità di concepire il viaggio, come due diversi modi di abitare il mondo, infine, come rappresentanti di due diversi modelli che hanno strutturato la cultura e l'uomo occidentale⁶. Tuttavia, diversa è la consapevolezza della presenza e dell'efficacia delle due figure nella storia e nella cultura dell'Occidente. Oserei dire che alla preponderanza di Ulisse corrisponde la quasi assenza di Abramo, se non nel contesto della fede, ebraica o cristiana. D'altra parte, un archetipo, per la sua stessa natura, in quanto rinvio all'*archè*, non appartiene mai all'ordine della manifestazione, al piano del fenomeno, piuttosto costituisce lo scarto del non luogo, o luogo utopico originario dove è possibile attingere la significazione ultima dell'esistenza. La significazione archetipa, in questo contesto specifico, potrebbe suonare: *esistere è viaggiare*. L'affermazione è apparen-

Dall'Odissea al turismo globale, Il Mulino, Bologna 1992); J. Attali, *L'homme nomade*, Fayard, Paris 2003 (tr. it. di L. Brambilla e M. Boetti, *L'uomo nomade*, Spirali, Milano 2006).

⁴ Su questo aspetto ha insistito M. Maffesoli, nel suo bel libro *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, Franco Angeli, Milano 2000.

⁵ In questa prospettiva andrebbe recuperata l'opera del filosofo inglese A.N. Whitehead e in una direzione analoga quella di H. Bergson.

⁶ Le riflessioni che seguiranno si propongono una prima elementare giustificazione di queste 'oscillazioni' che sono in qualche modo lo spirito nascosto, ma trainante, dell'Occidente. Occorrerebbe in realtà un'indagine molto più articolata e complessa per venire in chiaro dell'ambivalenza dello spirito occidentale che spesso si è tramutata in conflitto e contraddizione.

temente obsoleta, condivisa dalle culture più diverse, eppure, mi sembra che non sia mai stata portata a chiarificazione ultima, e forse è proprio questo il segno dello scarto che si diceva, l'eccezione che rimanda sempre a un piano di alterità assoluta. La categoria di *Homo viator*, costituisce certamente un paradigma che attraversa l'intera autocomprensione dell'uomo occidentale. Ciò che non è stato sufficientemente indagato, almeno a me così sembra, è la specificità *tipologica* del viaggio che, come l'essere, può dirsi in molti modi. Vedremo, infatti, che il viaggio di ritorno è altra cosa dal viaggio come partenza irreversibile, e in questa diversità consiste proprio la differenza tipologica, con una conseguente differente modalità di 'attraversamento' della differenza. I verbi che costituiscono il viaggio indicano una dinamica intenzionale che esigerebbe un'analisi fenomenologica specifica per approdare a una comprensione adeguata: partire, arrivare, attraversare, tornare. Un viaggio è sempre, necessariamente, sostenuto da una motivazione che lo origina e lo orienta manifestandone anche il 'senso'. Per definizione, infatti, il viaggio manifesta un 'senso', come direzione e come significato, e quando questo senso manca, non è del viaggio che stiamo parlando, siamo piuttosto di fronte a un vagabondare 'insensato'⁷. Ulisse e Abramo marcano, più di altre figure, la vicenda esistenziale come viaggio, sebbene si tratti di due viaggi con intenzionalità profondamente diverse, come vedremo, addirittura nel caso specifico si tratta di due viaggi che manifestano una sorta di intenzionalità 'estranea', in modo differente una non-intenzionalità⁸.

Da sempre, quindi, l'essere umano si definisce o, meglio, si auto comprende, come *homo viator*, che possiamo tradurre con *viaggiatore*, ma anche con *viandante*, e con ampliamento semantico con *pellegrino*. Il significato dei tre termini è profondamente diverso: il viaggiatore, come si diceva, sa dove *vuole* andare, c'è una meta *protensivamente* anticipata, c'è un senso *previsto* e quindi una *direzione*. Per il viandante,

⁷ Non potendo in questa sede compiere quelle analisi a cui si accennava, rimando per un primo orientamento all'opera, già citata, di E.J. Leed.

⁸ Ma anche in questo caso, rinviamo ad altre occasioni l'opportunità di un approfondimento, poiché altrimenti saremmo costretti a riprendere tutta la teoria dell'intenzionalità come operatività di un soggetto, mentre i due viaggi sono caratterizzati da due diverse 'passività', la non-intenzionalità che si diceva: la punizione, per Ulisse e la chiamata, per Abramo.

al contrario, tutto ciò manca, il senso consiste essenzialmente nell'essere per via, la strada è il cammino se non addirittura la casa. Il pellegrino a sua volta dà al suo cammino un significato sacrale, la sua meta è verso una presenza ritenuta santa o sede di una presenza sacra. E ciò vale nelle varie religioni. A mio avviso i molti significati si intrecciano continuamente nell'esperienza esistenziale umana. Potremmo sintetizzare dicendo che l'essere umano è un *viandante viaggiatore*. L'espressione non vuole aggiungere paradossi a paradossi, ma soltanto constatare dei dati fenomenologicamente molto rilevanti. Essere viandante corrisponde esattamente alle domande classiche che ogni essere umano si pone: da dove vengo? Dove vado? Domande che manifestano esattamente la nostra struttura costitutiva di esseri consegnati al tempo, ma soltanto a un segmento di tempo, a quello che ci è dato *percorrere* e che costituisce il nostro viaggio.

Il viaggio come atto che esprime l'umano, a sua volta, ha una notevole polivalenza semantica ed esplicita molteplici intenzionalità che quindi manifestano contenuti noematici differenziati. Si viaggia per aumentare la *conoscenza* del mondo che ci circonda, per incontrare altri mondi e altre culture. Si viaggia semplicemente per *piacere*, per soddisfare il proprio gusto dell'avventura. Si viaggia per la necessità di *soddisfare dei bisogni* elementari di sopravvivenza. Oggi si parla come di una colpa, e quindi da escludere nell'accoglienza, il ricercare il miglioramento le proprie condizioni economiche. Si viaggia per soddisfare un bisogno di sacro e si va in *pellegrinaggio* verso luoghi in cui, come si diceva, si ritiene presente nelle sue varie possibili forme il sacro. Il viaggio rappresenta sempre una forma di oltrepassamento spazio-temporale, di uscita dal qui e dall'ora per proiettarsi verso l'altrove. *Ex-sistere* significherà allora continuamente stare fuori. Torneremo su queste tematiche, a titolo di *status quaestionis* quanto detto può bastare.

3. *Fenomenologia e antropologia*

L'obiettivo delle riflessioni che seguono vuole essere un primo tentativo di costituzione di un pensiero nomade che possa rendere

conto del dato elementare di un'*antropologia nomade*⁹ che possa rispondere, a sua volta, alle *impasses* del nostro tempo. Riprendo qui alcune osservazioni della mia introduzione al volume citato, perché, nonostante il tempo trascorso, senza presunzione, mi sembra che mantengano una loro attualità. Scrivevo allora:

La cultura della nostra epoca è caratterizzata da un crescente 'nomadismo' [...]. Quella che viviamo è un'epoca caratterizzata da una sorta di percezione inconscia di essere continuamente ovunque e da nessuna parte. L'esperienza che ne deriva è dirompente da un punto di vista psicologico, ma io credo anche antropologico. L'aspetto antropologico assume una connotazione fondativa la cui mancanza denota quindi l'assenza di paradigmi adeguati ad affrontare la nuova situazione. L'antropologia, a sua volta, esige una nuova ontologia e soprattutto una nuova logica. È difficile infatti, pensare un'*ontologia nomade*; significherebbe pensare un *essere altrimenti* o, secondo il punto di vista della logica un *pensare altrimenti l'essere*. Ma per raggiungere un tale risultato avremmo bisogno di una nuova logica che oltrepassi, integrandola, la logica 'stanziale' dell'identità, espressione dell'identità categoriale dell'essere pur nella sua polivocità. Il pensiero nomade intende costituirsi come nuovo paradigma capace di configurare i modelli possibili del darsi della differenza. È possibile definire questa logica come *logica del deserto*? Una logica simile rifiuta di porsi come determinazione. Alla fissità del dato non corrisponde l'identità della forma. Il deserto è sempre uguale e sempre diverso, mai lo stesso. Si presenta quindi come una *identità senza identità*. Un 'quasi-nulla' continuamente in formazione. Il deserto è anche il nulla della parola o, se si vuole, la *pienezza del silenzio*. Il silenzio non può e, soprattutto, non deve essere considerato come mancanza e quindi come il timore del nulla. Il silenzio è la radice, il fondamento originario della parola che in esso acquista pienezza di significato ed efficacia comunicativa. Il silenzio è inoltre la condizione di possibilità dell'ascolto. La logica predicativa è stata forse troppo poco attenta all'ascolto che è invece essenziale a un pensiero nomade. Per la cultura occidentale il deserto ha delle riso-

⁹ Molti anni fa, nel 1994, pubblicai un volume che poneva esattamente queste questioni, *Il pensiero nomade. Per un'antropologia planetaria*, a cura di E. Baccarini, Cittadella Editrice, Assisi 1994.

nanze di carattere fondativo, in particolare diventa la scena dell'esodo. Esodo biblico, ma più in generale, percorso utopico che è perennemente alla ricerca di una libertà da concretare, sempre altrove e mai già da sempre effettuale. La libertà dell'uomo è sempre una progettualità che sposta continuamente il piano di riferimento attraverso una radicale assunzione di responsabilità. Esodo può significare anche riconoscimento di una peculiare strutturazione ontologica, essere alla ricerca del proprio senso d'essere, essere-di-bisogno alla ricerca di un' "oasi", a sua volta, figura della riduzione all'essenzialità. Una 'cifra' ulteriore di una 'logica del deserto' è la *traccia* che potremmo definire la presenza di un assente (dell'Assoluto?). La logica della traccia si struttura nel frammento e nella frammentarietà; nella pazienza delle connessioni da costruire; nell'interpretazione polivoca del senso. Il lavoro di Levinas e di Jabès sulla traccia è particolarmente significativo. Essere *sulle vie di Dio* significa essere sulle sue tracce? Ma le tracce dell'Assente-Assoluto non sono forse le presenze bisognose che ci interpellano? Il pensiero nomade intende essere attento a questi molteplici interrogativi.

Attraverso il metodo fenomenologico vorrei provare a delineare in maniera assolutamente sintetica, in vista di una successiva riflessione più ampia, il senso di un'antropologia nomade o, in altri termini, pensare il nomadismo come struttura dell'esistenza umana. Ci sono dei referti fenomenologici che descrivono con chiarezza le caratteristiche del nomade. Provo semplicemente ad elencarli per poi soffermarci brevemente su di essi: dipendenza, bisogno, legami, provvisorietà, finitezza, limite, processo, creatività, possibilità, futuro. Come si comprende facilmente se volessimo approfondire analiticamente i singoli referti avremmo bisogno di ben altro spazio. Il nomade dipende dallo spazio-tempo che di volta in volta abita e ne dipende perché ne ha bisogno. Nell'abitare questo spazio-tempo, nell'esperienza del bisogno, si percepisce il senso profondo della finitezza e del limite, ma anche della provvisorietà. Credo che la perdita del senso della provvisorietà, con tutto ciò che questo termine implica, sia una delle caratteristiche più preoccupanti dell'uomo contemporaneo, dovuta essenzialmente alla trasformazione operata dalla tecnologia. Nell'esperienza della provvisorietà si condensa il senso fondamentale dell'umano, della sua finitezza e

del suo limite, ma anche la percezione della necessità di oltrepassare il limite. L'umano, condannato alla provvisorietà del presente, è però anche proiettato nell'orizzonte della possibilità e del futuro. La provvisorietà non è una condanna paralizzante, ma apertura alla percezione di una dimensione *pativa* dell'esistenza, presupposto per la comprensione del dono e della gratuità (ma un'ontologia e quindi una logica della gratuità sono ancora totalmente da pensare). La stessa creatività del processo ha la caratteristica dell'attenzione al *novum* che continuamente si avverte nell'esistenza umana come evento. La creatività è un'originarietà pro-tesa che fa dell'esistenza un progetto. Un progetto tuttavia molto diverso dal progetto heideggeriano. La creatività che si genera nella/dalla provvisorietà è una pro-tensione verso la possibilità, verso la vita orientata. Antropologicamente questa pro-tensione assume il nome di speranza. L'orizzonte dell'esistenza è sempre aperto.

4. *Abitare il tempo*

La dinamica che lega e collega ospitalità ed estraneità, come si è potuto notare dalle rapide analisi precedenti, è anche attraversata da una temporalità assolutamente peculiare. Certamente se si abita il mondo ciò accade nel tempo, ma la fenomenologia del tempo dell'identico e dell'estraneo giunge a referti di natura totalmente differente. La differenza dei vissuti temporali delinea due diverse identità, che per comodità possiamo chiamare *identità statica* e *identità dinamica*. Le due identità non vanno colte a partire dall'occupazione di uno spazio, bensì appunto dal riferimento al vissuto temporale. Non è retorico affermare che il vissuto temporale costituisce la vera differenza del nostro modo di abitare lo spazio-mondo.

Il vissuto della *stasis* è quello di un presente che non ha bisogno che di se stesso per definirsi. In senso forte questo presente è presenza a sé, tranquillità del possesso di sé nello scorrere del tempo. In questo presente non entra nessuna temporalità altra, non c'è nessun incontro che possa interrompere la regolarità di un fluire, che limita il proprio orizzonte al permanere. Dal punto di vista fenomenologico questo vissuto temporale manca la presa sulla vita, sulla *Lebenswelt*, le cui coordinate sono al contrario quelle

dell'intreccio delle temporalità. Il tempo presente così descritto, è il tempo della presenza che non passa; l'identico non ha bisogno di nient'altro che di se stesso, la *stasis* è l'installazione. Nell'ottica della nostra indagine, all'identità statica manca l'intenzionalità della *pro-tensione*. Il rapporto tra ospitalità ed estraneità nell'orizzonte del tempo disegna due tempi che convergono nella *pro-tensione* dell'attesa, attesa di qualcuno che può bussare alla porta, attesa di qualcuno che apra quella stessa porta. Il tempo dell'attesa è il dinamismo del futuro. L'identità dinamica è descritta fenomenologicamente proprio da questa tensione fuori di sé, uscire da sé vuol dire essere proiettati al futuro in attesa dell'evento. La vita ospitale vive al futuro, nell'attesa e nell'attenzione; ogni istante, colto nell'instabilità che lo caratterizza, si apre all'evenienza dell'inedito senza possibilità di previsione. È per questo motivo che Abramo rappresenta il prototipo dell'identità ospitale. Il suo vissuto temporale è l'oggi che guarda al domani senza rimpianti, abita il presente scrutando se dai quattro angoli dell'orizzonte compaia qualche messaggero dell'evento. Non bisogna lasciarsi cogliere impreparati.

Non posso che rimandare qui alle belle analisi di Gabriel Marcel o di Ernst Bloch¹⁰ sulla speranza. Ciò che nutre l'ospitalità, come possibilità dell'incontro con l'estraneo, è un particolare vissuto di novità, di spaesamento verso un altrove. L'*altrove* della speranza, non è in realtà un altrove, non occupa nessuno spazio e nessun tempo. Non è posto da nessuna intenzione perché assolutamente 'imprevedibile'. Tenendo conto dello statuto dell'anticipazione intenzionale che Husserl ha definito come 'anticipazione memorativa', qui è impedito lo stesso esercizio dell'intenzionalità. Non c'è anticipazione perché non c'è memoria, è puro futuro. Questo è l'evento nella sua espressione più radicale. Abramo abbandona la *staticità residente* e si mette in cammino fidandosi di un invito al futuro. Il tempo si tramuta nell'accadere del tempo, nella temporalizzazione dello spazio che *ora* si abita e che soltanto in questo *ora* è si-

¹⁰ [N.d.R.: E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3. Bde, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1954-1959 (*Il principio speranza*, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, a cura di R. Bodei, Garzanti, Milano 2005); G. Marcel, *Gabriel Marcel et le pensée allemande: Nietzsche, Heidegger, Ernst Bloch*, publication préparée par l'Association "Présence de Gabriel Marcel", Cahier I, Aubier, Paris 1979 (*Dialogo sulla speranza*, tr. it. di E. Piscione, Logos, Roma 1984)].

gnificativo. Ma è un ‘ora’ *proiettato* in avanti, si abita il futuro. Il *qui* è abitato in vista di un *là* e di un *domani*, questo mi sembra il senso più profondo di un’esistenza *esodica*, nomadica.

La speranza struttura, quindi, una soggettività che non ritorna su se stessa, ma la cui identità forte consiste nell’ ‘uscire da sé’, nell’abbandonarsi¹¹. Il ‘verso dove’ della speranza descrive un luogo e un tempo che non mi appartengono e che, tuttavia, mi riguardano. Il tempo accade nella novità continua dell’evento e che definisce il tempo messianico¹². Ma perché il rapporto tra l’ospitalità e l’estraneità si dice come evento?

5. *L’evento*

L’accoglienza ospitale ha i caratteri dell’evento, in quanto si produce nell’immediatezza della risposta a una richiesta. L’incontro delle due temporalità che abbiamo brevemente descritto sopra accade come interruzione della continuità dell’abitare nel mondo e nell’essere installato nel mio tempo. Il termine *evento* ha in sé una carica particolare, il suo prodursi inaugura la manifestazione dell’imprevedibile, è l’estraneo che accade, lo straniero che mi avvicina, una presenza imprevedibile. Che cos’è allora l’evento? L’imprevedibilità del futuro che non può essere assunta da nessuno schema pre-dato, che non può essere anticipata da alcun atto intenzionale, come abbiamo detto, e che, quindi, si manifesta come l’inatteso. Questa potrebbe essere una descrizione dell’evento. Se la si applica all’ospitalità essa ci conduce a pensarla al di fuori di coordinate prefissate, addirittura si potrebbe dire che l’ospitalità è impensabile, è puro evento a cui si può far fronte unicamente at-

¹¹ Su questo ‘uscire’ hanno scritto pagine di grande forza e provocazione Rosenzweig e Lévinas.

¹² Non si possono dimenticare le pagine di grande suggestione di Rosenzweig, di Benjamin o di Bloch, ma non si può neanche dimenticare che soltanto su questo fondamento è possibile una filosofia e una teologia della storia. Il “verso dove ti mostrerò” della promessa ad Abramo inaugura un percorso rivelativo che costituisce anche il ‘senso’ della stessa storia. La strada che si percorre non è soggetta né a un destino cieco, né all’assurdità, ha un senso, si muove verso una direzione anche se questo senso è nello stesso camminare.

traverso un'attitudine, come la legge Eric Weil. Attitudine all'ospitalità significa vivere il tempo come pazienza del tempo che accade, nella disponibilità a lasciarsi interrompere dall'inedito e dal *novum*, che in questo caso non sono degli anonimi 'fatti', bensì delle realtà personali concretissime. L'ospitalità come attitudine è la *pro-tensione*, l'anticipazione della risposta prima che mi arrivi la domanda. Si è ospitali unicamente se si è dentro questa attitudine elementare che in quanto vissuto mi pone di fronte all'altro in uno stato di attenzione *responsiva*, per usare un termine caro a Waldenfels, in cui si incontrano due diverse temporalità, due diverse storie, due diverse manifestazioni di bisogno dell'altro. L'ospitalità è l'evento che manifesta l'attitudine dell'essere fuori di sé come ridefinizione dell'identità¹³. L'estraneità dell'altro accolto nel gesto ospitale, l'accoglienza come disponibilità e come attesa dell'altro diventano modalità di identificazione.

6. *La socialità ospitale*

Riconoscere nel volto dell'altro sempre e comunque un valore significa mutare il paradigma di riferimento socio-culturale: dalla tolleranza delle differenze, grande conquista politica e antropologica della modernità, ma ancora atteggiamento ego-centrato alla cultura/coltura delle differenze. Il riconoscimento dell'altro come valore ha come proprio presupposto ontologico il bisogno dell'altro da cui ciascuno è costituito e che trova nella relazione motivazionale il proprio statuto fondamentale. Ciò vale dal livello della singolarità, nella differenza dei sessi, al livello socio-politico, nella interdipendenza delle nazioni. L'inter-dipendenza di identità e differenza ci apre a nuove possibilità di dire il senso dell'uomo. L'uomo occidentale nella sua autoaffermazione si è identificato, si è 'stanziano' e nello stanziamento ha trovato il proprio orizzonte di identificazione. Occorre in questo tragico inizio di millennio che si carica sempre più di odio e di violenza ritrovare una *mentalità nomade*, disponibilità al mutamento, al superamento di qualsiasi confine territoriale,

¹³ Per maggiori approfondimenti di questi passaggi, mi permetto di rimandare al mio saggio *Essere in sé-uscire da sé: la nuova provocazione antropologica*, in E. Baccarini, *La persona e i suoi volti. Etica e antropologia*, Anicia, Roma 2002.

disponibilità a trascendersi per ritrovare il senso originario dell'uomo che, prima di qualsiasi specificazione determinante, è semplicemente umano.

Nella prospettiva 'mondialistica' che, tuttavia, è sempre più accantonata da spinte neo-nazionalistiche, ciò significa ritrovare una convivialità delle differenze, sinonimo di interdipendenza della comunità umana nelle sue differenziazioni nazionali. Le singole nazioni, nonostante la continua tentazione a farlo, non possono più isolarsi in una sorta di autonomia autocratica e di autosufficienza soddisfatta. Oggi abbiamo realizzato una 'rete' globale, un'interdipendenza economica, la cosiddetta globalizzazione, che spesso è esercizio di una cattiva interdipendenza. A questo proposito Papisca suggerisce la distinzione tra interdipendenza-situazione e interdipendenza-valore. Scrive:

L'interdipendenza-situazione, nella sua attuale scomoda configurazione, deve essere considerata come una condizione transitoria, come un insieme di circostanze preliminari sulla via della pacificazione e della solidarietà planetaria [...]. L'interdipendenza-situazione, che gli stati più forti e le multinazionali cercano di gestire come 'strategia dell'interdipendenza' o 'interdipendenza deliberata', eccita i peggiori istinti degli stati sovrani nell'esercizio della prassi statualistica; le esigenze della governabilità, della rapidità ed efficacia delle decisioni, dell'interesse nazionale, della sicurezza nazionale prevalgono sull'esigenza della democrazia e della solidarietà internazionale. Interdipendenza planetaria viene così a significare più statualismo, più diplomazia, più egoismo, più razionalismo mercantile, più raffinato sfruttamento delle risorse altrui, diffusione di imperialismo [...]¹⁴.

Si può sfuggire a questa deformazione creando un *nuovo ordine internazionale democratico*, fondato sulla cultura della complessità. Una democrazia planetaria esige la tensione all'unificazione politica, sociale, giuridica, oltre che economica. E questo significa che non può essere tollerata l'ingiustizia verso i popoli più poveri. La coscienza della 'mondialità' quale qui si è appena delineata, mette in discussione questo dis-ordine economico per creare veri presuppo-

¹⁴ A. Papisca, *Democrazia internazionale, via di pace: per un nuovo ordine internazionale democratico*, Franco Angeli, Milano 1986, p. 16.

sti di convivenza pacifica. Tutto ciò mette in discussione la stessa modernità e costringe a ripensare il concetto di ‘politico’ per approdare gradualmente *alla internazionalità come cultura dei diritti umani*. Scrive ancora Papisca¹⁵:

La cultura della planetarietà è la cultura dei diritti umani, cioè la consapevolezza di essere, in quanto individui e gruppi associativi, soggetti internazionali anche dal punto di vista del diritto: quindi legittimi anche formalmente a esercitare ruoli transnazionali. Il codice internazionale dei diritti umani si pone alla base della cultura della liberazione...La cultura della planetarietà è quindi cultura della convivialità dei membri della famiglia umana... La cultura della convivialità planetaria è, concretamente, esistenzialmente, assidersi tutti alla mensa del patrimonio comune su un piede di pari dignità. La pari dignità, sempre concretamente parlando, significa condivisione di bisogni umani essenziali e il loro soddisfacimento solidaristico, a cominciare dai bisogni basilari di coloro che sono in maggiore necessità.

Il percorso che abbiamo tentato ha coinvolto problematiche molteplici, ma il senso ultimo era di mostrare le possibilità implicite in una logica della differenza. Ora, la logica della differenza intesa come ‘grammatica e sintassi del pluralismo’ istituisce un’antropologia dialogica in cui *ogni io è l’altro dell’altro* e la cui etica è l’accoglienza responsabile e benevolente. L’Occidente si è costituito e, a mio avviso, si mantiene nella tensione tra nomadismo e stanzialità, tra un’ontologia nomade e un’ontologia (so)stanziale. Naturalmente ciò si traduce anche in un duplice modo (stanziale o nomadico) di abitare il tempo e lo spazio, ma anche di riferirsi all’alterità. L’ospitalità trova il suo senso fondamentale in una ontologia della solidarietà che fonda e struttura un’etica della solidarietà¹⁶, ma qui dovremmo ripartire per nuove e fondamentali ricerche.

¹⁵ Ivi, p. 17.

¹⁶ Un’interessante elaborazione giuridica ne ha fatta Stefano Rodotà nel suo *Solidarietà. Un’utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari 2014.

FILOSOFIA E...

RAGIONE E RUOLO DELLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE NELL'ATTUALE SCENARIO DEL MONDO GLOBALIZZATO E DELLA PLURALITÀ DI RELIGIONI

di Sergio Sorrentino

1. *L'esplorazione del fenomeno religioso e l'indagine filosofica*

Il fenomeno religioso, in quanto espressione del mondo umano della vita, richiede una comprensione adeguata; e ciò per evitare distorsioni interpretative sempre possibili e anzi spesso attuali (*compito critico*), come è facilmente documentabile dalla storia dei popoli e delle culture, nonché in modo cospicuo nell'universo contemporaneo del cosiddetto mondo globalizzato. Ma la competenza filosofica in questo lavoro di comprensione non si limita all'approccio critico, pure indispensabile; esso impone altresì un compito ancora più impegnativo, ma decisivo, di carattere *euristico*. Questo tende a enucleare i cardini essenziali che danno conto e ragione dell'*esperire religioso*. Si tratta, invero: 1) dell'*accertamento eidetico* di quel *vissuto*; 2) dell'*individuazione genetica* della sua manifestazione concreta e storico-culturale; 3) della *ricostruzione degli assi portanti* (piano esistenziale, stratificazioni di esperienza pre-categoriale e ante-predicativa, relazioni trascendentali costitutive di esperienza) e delle *strutture di esperienza* che rendono possibile il vissuto religioso e sono, per così dire, soggiacenti a esso, inalveandolo in un contesto di effettualità storica, comunitaria, sociale e culturale.

Da questa indagine filosofica di impianto *euristico*, che riguarda insieme il *fenomeno religioso* nella sua generalità più onnicomprensiva, ma anche nella specificità/individualità delle varie *religioni* presenti nell'ecumene delle culture umane, emerge potenziato il *discernimento*

critico di cui è *responsabile* (e deve rendersi *competente*) l'approccio filosofico. Esso mira a evidenziare e enucleare le manifestazioni spurie e/o inautentiche del religioso, ovunque questo si manifesti concretamente; insieme però punta a accertare l'incidenza di quel vissuto sulla formazione di costrutti culturali nonché nella genesi e costruzione delle aggregazioni associative istituite e animate dal religioso.

Tutto questo lavoro di una filosofia della religione mette capo a un *paradigma di comprensione*. Questo beninteso consente di demarcare il fatto religioso e il vissuto che lo denota dai territori dell'agire e dell'esperire storico e culturale; questi in effetti a loro volta o lo *strumentalizzano*, per il potenziale di energia ideologica e formativa, ovvero anche ideale, che può fornire, o lo *riducono* fino a neutralizzarlo, o la *esaltano* in maniera unilaterale ovvero distorsiva per farne il *fondamento* di un ordine storico e/o metastorico che in realtà attinge altrove proprie ragioni mobilitanti di legittimazione e di consenso ovvero affiliazione. Ora certo sono presenti nella storia del pensiero filosofico occidentale molteplici paradigmi di comprensione della religione. In questa sede ritengo opportuno avvalermene di uno che sembra assai attrezzato per affrontare la particolare congiuntura storica e culturale di un mondo caratterizzato dalla globalizzazione e dal fondamentalismo religioso (ma non solo). In effetti la globalizzazione tende a stemperare, fin quasi a farlo scomparire, il vissuto religioso, come una componente irrilevante del mondo indicizzato dal *post* (post-ideologico, post-moderno, ecc.). Il fondamentalismo viceversa tende a potenziare il religioso ingabbiandolo nell'enclave di un orizzonte esclusivo/escludente quasi escatologico, o per meglio dire apocalittico.

L'elaborazione e l'utilizzo di un paradigma di comprensione del fenomeno religioso è un passaggio decisivo dell'intelligenza filosofica. Invero il *paradigma* è la struttura noetica istituita per individuare, comprendere e delucidare un fenomeno di enorme complessità come il mondo religioso, o più esattamente i mondi religiosi. Peraltro si dà effettivamente una molteplicità di paradigmi elaborati per renderli capaci di unificare e dare conto di aspetti o visuali di una realtà complessa come la religione. Il paradigma che qui mi propongo di presentare succintamente e di utilizzare è stato costruito nella modernità, e risale a F. Schleiermacher. Esso è funzionale

perché consente due operazioni. Da un lato quella di rendere conto del *nucleo eidetico* dell'esperire religioso, dall'altro quella di delucidare la sua effettuale diffrazione nella *pluralità* delle religioni presenti nella storia umana. La prima operazione è funzionale al superamento delle derive riduttive e/o distorsive che intasano e rendono impossibile l'esercizio della *ragione euristica* intorno al *fatto religioso*, in qualunque forma esso si presenti o pretenda presentarsi. In realtà questo esercizio accerta l'*origine genetica* ovvero la *costituzione* dell'esperienza religiosa. E in tal modo rende conto della sua *realtà peculiare*. Da questa visuale la religione è una *esperienza effettiva* degli esseri umani; e ciò spiega perché essa costituisca una componente decisiva e infungibile del mondo umano storico. Peraltro, la religione si dà sempre e solo in *costrutti positivi*, ossia individuali e storici, ognuno dei quali connotati da un proprio *principio di individuazione*. Questo differenzia tra loro le singole religioni esistenti, le quali beninteso si prospettano come realtà etiche che integrano l'esperienza vissuta di individui concreti. L'intelligenza delle religioni particolari richiede e comporta due passaggi essenziali. Il primo è quello di rendere conto della storicità e individualità della singola religione. Si tratta in altri termini di capire come e perché dalla struttura dell'esperienza religiosa, allocata nel vissuto di individui, scaturisca la pluralità storica di singole religioni nonché la loro complessa fenomenologia. Tutte le religioni hanno pari dignità, in quanto (e nella misura in cui) esplicano la struttura originaria dell'esperienza religiosa, e la scandiscono in una regione specifica e storica dell'*ethos* umano. Da ciò deriva peraltro l'impegno della *ragione critica*. Questa riconosce e discrimina ciò che è *autentico* dall'*inautentico* all'interno della complessa fenomenologia delle singole religioni. È possibile enucleare i quattro momenti essenziali che questo paradigma mette in opera per una comprensione filosoficamente appropriata del fatto e dell'esperienza religiosa.

Il primo riguarda l'intelligenza degli elementi storico-positivi che si riscontrano nel cuore di ogni esperienza religiosa effettiva. Qui è all'opera, come si diceva, la coniugazione del lavoro tanto della *ragione critica* quanto della *ragione euristica*. La prima lavora a discernere l'elemento autentico, discriminandolo da quello inautentico. La seconda opera nel senso di afferrare noeticamente, e quindi a tradur-

re nel discorso e nelle forme del linguaggio, l'individualità e i caratteri essenziali di una data forma di esperienza religiosa. Senza cogliere il nucleo fenomenologico vero e proprio, ovvero l'essenza concreta, di una religione storica individuale, non si dispone di un criterio necessario per valutare se i tratti che essa esibisce sul piano fenomenico siano autentici o meno, e quindi anche per comprendere e giudicare il suo sviluppo storico, vale a dire la sua esistenza concreta nella storia.

Il secondo momento attiva una conoscenza comparativa delle religioni. In effetti, data l'individualità storico-positiva delle religioni, così come la struttura trascendentale dell'esperienza religiosa, l'approccio comparativo si rende necessario per intendere e interpretare il fatto religioso nella sua emergenza effettiva (individuale, associativa, sociale e culturale). Tale approccio non va inteso nel senso di livellare le varie religioni, né tantomeno di mettere in competizione. Esso mira piuttosto a evidenziare i *valori* incorporati nelle religioni messe a confronto. Tali valori riguardano non soltanto le rappresentazioni e le dottrine (la cosiddetta *fides quae*), ma anche e forse soprattutto le forme di culto, la morale (gli impegni morali che si contraggono), le esperienze di salvezza, ecc. Questo genere di comparazione, se correttamente condotta, utilizza sì analogie tra i diversi fenomeni religiosi, ma non è diretta a statuire una gerarchia o un primato tra le svariate religioni. Al contrario ha una funzione insieme *critica* e *apprezzativa*. La prima consente di riconoscere le differenze specifiche che circoscrivono l'individualità di ciascuna formazione storico-religiosa, e di mettere in luce le ragioni storiche della sua esistenza. La seconda rende conto della traiettoria storica, ovvero dell'evoluzione, di una religione particolare; giacché di fatto la storia di una religione si riconnette alle circostanze del suo effettivo apprezzamento.

Il terzo momento fornisce una tematizzazione dell'*essenza della religione*. È questo il tratto più esplicitamente filosofico del paradigma qui presentato; esso abbraccia due fasi. La prima mette a fuoco la *struttura costitutiva* che rende conto dell'*esperienza religiosa*. La seconda indaga le ragioni per cui una struttura del genere si esplica in una *pluralità di formazioni individuali* (sul piano singolo, su quello comunitario, e poi anche sociale e culturale). Esse invero sono tutte

costituite da quella struttura trascendentale; nondimeno, in quanto individuali, restano irriducibilmente differenti. Pertanto, solo in questo orizzonte la religione (*una* religione), fungendo da condizione di possibilità che garantisce una relazione effettuale con il divino (o comunque si voglia nominare questo termine di riferimento), si esibisce come *fattore di senso* per gli esseri umani e la loro storia.

Infine, il quarto momento investe la *comunicazione religiosa* e le sue ragioni basilari. Insedendosi nel contesto dell'esperienza umana, la religione viene coinvolta, sul piano tanto della prassi quanto del linguaggio, nel sistema della *comunicazione interumana*. Ciò costituisce la ragione di costituzione di una *comunità*, la quale a sua volta esercita attività di natura *simbolica* e *organizzativa*. Non è il caso qui di analizzare a fondo queste attività. Sta di fatto che la comunicazione, in questo suo ampio spettro, non è un tratto secondario dell'esperienza religiosa, bensì appartiene alla natura intrinseca della religione. È questo il motivo per cui la formazione particolare (o individuale, come si diceva sopra) dell'esperienza religiosa assume la forma di una *comunità*. Questa in effetti rende conto tanto della *individualità* di una formazione religiosa quanto della sua *storicità*.

2. *Approccio critico-eristico alle rappresentazioni del divino, ovvero ermeneutica del religioso*

Per impostare un discorso filosofico-critico sul divino, con tutto il suo possibile corredo di nozioni, argomentazioni, contesti ideali e visioni complessive, occorre chiarire previamente una *chiave di discorso*, che sia beninteso congrua con il paradigma prima abbozzato. In effetti si tratta non di un discorso su attributi, qualità o atteggiamenti del divino. In un caso del genere il discorso andrebbe impostato in modo *dialettico*, e comunque sempre sotto la riserva di una *teologia negativa*. Al contrario, in un approccio di filosofia della religione tale discorso va ricondotto alla sua scaturigine nel contesto dell'esperienza religiosa, nonché ai significati da essa creati. E questi invero abbisognano di un'ermeneutica congruente. Solo a questa condizione le rappresentazioni del divino possono guadagnare una valenza efficace nel nostro mondo storico e nella convivenza umana attuale. Senza peraltro esporre il divino al discredito

cui induce una poco conveniente adozione di tali rappresentazioni e relative nozioni.

Di fatto queste rappresentazioni solitamente non fanno altro che proiettare nel divino comportamenti propri del mondo umano e delle culture che lo esprimono. A esse poi per di più si associa la pretesa di penetrare nelle intenzioni più inaccessibili del divino, e persino di immaginare secondo criteri umano-razionali, ossia in fondo strumentali, il destino e l'esito ultimo del rapporto tra l'esistente e il divino. Tali rappresentazioni, di cui comunque è affollata la cultura dei diversi mondi religiosi esistenti nella storia umana, producono due ordini di effetti. Da un lato orientano il giudizio e la prassi storica degli umani, inducendo talvolta fenomeni di eradicazione assiologica della dignità e libertà di individui concreti; si pensi a mo' di esempio alle gesta orrende del terrorismo di presunta matrice religiosa che infestano il nostro presente storico, e che con arrogante blasfemia vengono motivate con un riferimento al divino venerato «con timore e tremore» in una grande aggregazione religiosa. Hanno allora origine delle manifestazioni di conflitti radicali tra gruppi umani, ossia tra individualità storiche e culturali marcate dal coefficiente religioso; questi conflitti beninteso spesso camuffano altre motivazioni o fattori di interesse ben distanti da quello religioso. Dall'altro lato esse plasmano a loro volta le stesse rappresentazioni del divino, che viene configurato secondo le misure dell'umano, senza il necessario filtro ermeneutico e critico. In tal modo il divino viene sottoposto ai criteri dell'umano, creando per questa via quelle contraddizioni e quei paradossi che gettano ombre assai fosche sul «volto di Dio»; sul quale ruota poi l'asse fondamentale di molta parte dell'esperienza religiosa dell'umanità storica.

Per evitare derive di questo tipo, che riguardano tanto la comprensione del mondo umano storico quanto le nostre rappresentazioni del divino, la filosofia dovrebbe assumersi una duplice responsabilità. Da un lato attenersi all'inaccessibile mistero del divino, dall'altro custodire e far valere la consapevolezza che la chiave di accesso al «volto di Dio» e di interpretazione dei suoi tratti non è disponibile nell'orizzonte di prognosi della storia umana. Per quanto poi l'immaginario religioso, e il suo linguaggio, abbia creato di

continuo immagini, formule e simboli per accostare quel ‘volto’ e renderlo presente in maniera efficace nell’esistenza storica. Ma ciò avviene sempre col rischio di deformato in un senso o nell’altro. Vale a dire nel senso di un volto che manifesta riprovazione o condanna, e dunque si manifesta nel senso della nullificazione assiologica, e non in quello dell’implementazione assiologica e della donazione salvifica; quest’ultima beninteso restituisce all’esistenza la sua integrità. Oppure al contrario nel senso di un volto che rimane indifferente rispetto al bene e al male, al negativo dell’esistenza e al suo positivo, refrattario alla libertà e alla responsabilità.

In verità le rappresentazioni del divino sono legate alle relazioni che si stabiliscono tra gli *esseri umani* e il *divino*; vale a dire tra il loro agire, la loro riuscita, il loro status nell’esistenza e nel mondo, e il loro rapporto col divino, assunto come istanza ultima di giudizio e di accreditamento assiologico. Perciò a ben vedere si tratta di rappresentazioni che afferiscono a questo mondo della vita e a questa storia, ossia quella effettivamente intessuta dalla vita degli umani e dalle loro attività intese a potenziare la dignità e l’integrità dell’esistente umano, nonché a conseguire la fruizione dei beni di una vita riuscita. È questo in effetti il filo conduttore per un approccio critico-euristico alle rappresentazioni religiose del divino, e per una loro ermeneutica efficace. Giacché pensare l’esistenza storica prescindendo da un apprezzamento e da un giudizio di valore, che beninteso può essere positivo o negativo, significa svuotarla di una componente costitutiva della sua sostanza reale e essenziale per l’integrità dell’esistente medesimo. Infatti ciò comporta l’azzeramento di due nuclei irriducibili nell’orizzonte dell’esperienza storica: 1) il *Sé responsabile* di operazioni e attività con coefficiente assiologico, ossia suscettibili di giudizio valoriale, il quale esprime la loro congruenza con un assetto esistente riuscito ovvero ben strutturato e organizzato; 2) la *libertà* di quel *titolare agente* che è cardine di responsabilità, grazie alla quale egli si configura come individuo autonomo non surrogabile, e pertanto si istituisce come centro non trascendibile di integrazione esistente. Questa comporta che il titolare di operazioni viventi sia costantemente in equilibrio tra l’agire e il fruire, tra l’esplicazione delle proprie energie viventi e la rete di relazioni nella quale essa si esplica, cioè tra

l'operare bene (ovvero produrre beni) e il fruire dei beni. Comporta dunque la sua integrazione in un universo assiologicamente ordinato. È questo in sintesi l'obiettivo cui mira la prassi umana nella storia.

Senonché in questo orizzonte si esplicano le energie viventi e sono all'opera individui concreti che lavorano non solo nel senso dell'integrazione esistente e dei suoi beni; vi sono piuttosto anche quelli che lavorano nel senso della disintegrazione, della destituzione assiologica, dello svuotamento dei valori della vita e delle relazioni, del disordine esistente. Insomma, operano come fattori che producono i mali di cui è piena la storia umana. Ovviamente questa è una schematizzazione, perché il fattore della negatività assiologica e della produzione dei mali non divide e classifica gli umani in maniera dicotomica, bensì attraversa ciascun individuo e ciascun gruppo umano, assoggettandoli universalmente al giudizio di ultima istanza. Beninteso la presenza del fattore negativo e disintegrativo pone un problema serio circa il giudizio sulla prassi storica umana e circa la giustizia relativa a quella prassi e al suo ordito nell'orizzonte della storia umana. Nondimeno in quest'ordito, per la coscienza religiosa – comunque essa poi si configuri – rientrano anche le relazioni che si stabiliscono tra gli esseri umani e il divino. E come vi rientrano effettivamente? Su questo la cultura religiosa, e più a monte la stessa coscienza religiosa, ha creato tutta una serie di immagini, di rappresentazioni e di mitologie dotate di quella *densità simbolica* che pertiene alle rappresentazioni del divino e del suo 'volto' che si offre nella propria manifestazione. Esse, pur correndo i rischi cui si alludeva sopra, tentano di dare volto a un divino che nella sua assoluta potenza di sovra-determinazione eccede qualunque metro e criterio umano di apprezzamento, e perciò si configura sempre e necessariamente come donazione gratuita, ovvero manifestazione che sgorga dall'abisso stesso del divino. Esse però sono originariamente formate per denotare l'ordinamento assiologico e salvifico che restituisce l'individuo vivente alla sua integrità esistente, attestata sull'asse di un rapporto vissuto col divino medesimo.

3. *La genealogia della postura religiosa e l'identità del divino*

Il fatto religioso, e l'esperienza che lo traduce nell'esistenza effettiva degli umani, ha una sua peculiare ambiguità che va decifrata. Essa si traduce in una *dialettica* che attraversa tutte le esperienze storiche del divino e tutte le manifestazioni concrete del religioso. L'asse di questa *dialettica*, chiamiamola così, è costituito dall'*identità* del divino, rappresentata e/o vissuta in modalità plurime, a seconda dei contesti culturali, delle comunità religiose o/e delle formazioni storico-sociali della religione. L'approssimazione a quella *identità* del divino comanda poi i molteplici e differenti «profili del divino» ravvisabili nelle religioni occorrenti nelle società e nella storia. Essa si istituisce in una *relazione*, beninteso col divino, che configura in qualche modo la totalità dell'esistenza del singolo e del suo gruppo di appartenenza, vale a dire l'*unità storica* dell'esistenza sociale; *storica*, beninteso, nel senso dell'origine/provenienza e della destinazione. Inoltre, quella relazione mette in contatto con il referente di una coscienza che ha allargato il proprio orizzonte alla *totalità*, sia pure del mondo percepito, mitizzato, rappresentato, oppure inquadrato in una consapevolezza oggettivo-scientifica; insomma essa statuisce una *unità ontologica*, come sarebbe opportuno nominarla. Infine quel referente è soprattutto il terminale assiologico congruente con l'ordine e la sensatezza del cosmo etico-morale; è, quest'ultima, l'*unità assiologica*. Essa connota in definitiva la prassi effettuale del titolare dell'esperienza religiosa. È peraltro all'interno di queste tre coordinate, che costituiscono l'*infrastruttura antropologica* di qualsiasi religione istituita in esperienza e in vissuti, che l'*identità* approssimata del divino acquisisce un senso concreto e rappresentabile, da cui derivano poi le più disparate rappresentazioni religiose (del divino).

Pertanto, quella *identità* da un lato consente una *relazione* plurima o plurale col divino a partire dalle differenti esperienze umane effettive e da disparati contesti culturali. Dall'altro però salvaguarda sempre, almeno tendenzialmente (in diversi casi la tendenza può essere ostruita), la sua *trascendenza*, vale a dire la sua collocazione fuori dalla *serialità* degli enti finiti, nonché eccedente la medesima *identità* del divino approssimata. L'identità del divino, il suo profilo

insomma, esprime dunque la percezione e la consapevolezza, anche a livello atematico, del *monos* (dell'essere singolo) cui non può essere equiparata alcun'altra potenza; è questa l'identità del *Dio uno* espressa nell'*enoteismo*. Quando poi quel referente di identità, quel profilo del divino, si configura come la potenza (l'essere o l'esistente) che solo si rende disponibile per una relazione con l'umano e opera all'interno di un vissuto, allora si ha la rappresentazione del *Dio unico*, ovvero il *monoteismo*. Per la verità sembra che la rappresentazione del *Dio uno* funga per l'estrapolazione del divino, della sua identità singolare, dalla serialità degli enti, senza che questi vengano assorbiti in quella identità, come avviene nel *panteismo*. Di qui scaturiscono le rappresentazioni di Dio come principio e origine, ma originante e non originata, degli esistenti. Parimenti la rappresentazione del *Dio unico*, che è poi l'altro versante del medesimo profilo del divino, serve per demarcare la genuina relazione col divino non intercettata, e perciò deviata, da entità finite; queste peraltro sono correlate a bisogni vitali, a territori del mondo che sfuggono alla conoscenza e all'azione degli umani, o persino a sfere assiologiche istitutive di culture umane.

Ora qualsiasi esperienza religiosa tende a sedimentarsi in una *concezione globale* dell'esistenza (della vita, del cosmo, ecc.). Questa a sua volta diventa fattore integrante di una *formazione religiosa* effettuale, di una *cultura* determinata, e invero determinata anche da quel fattore, persino di una *aggregazione sociale*, di qualunque tipologia essa sia. Sono queste poi tutte coordinate o condizioni che contribuiscono a profilare la *specificità* di un'esperienza religiosa all'interno della storia delle religioni. Tale *specificità* (si pensi alle grandi religioni mondiali e alle differenti tradizioni religiose) fornisce poi il criterio per il *discernimento* (critico) di una particolare formazione religiosa, che di fatto nella sua storia e nella sua conformazione socio-associativa assorbe elementi e fattori estranei allo statuto specifico di quella determinata esperienza religiosa, se non addirittura in conflitto con essa. Quel criterio in effetti consente altresì di giudicare ad esempio delle sue strumentalizzazioni teologico-politiche. Prendiamo ad esempio il *monoteismo*, che beninteso definisce un *genere* di fede religiosa che si presenta secondo *specificità* notevolmente differenti. Ora, avviene che nel contesto monoteistico, che pure ha una

sua genealogia meritevole di attenzione, si costituisce una *configurazione specifica e singolare* del divino, e in essa si esplica una *determinata* coscienza ovvero esperienza religiosa. L'asse specifico e caratterizzante di questa configurazione della coscienza/esperienza religiosa è dato da un'interlocuzione che si stabilisce con un partner (un Tu, un volto di Dio manifestato, un interlocutore) da cui proviene un appello; e questo a sua volta richiede una risposta. Di fatto poi questo appello si configura sul piano concreto dell'esistenza come una *offerta di senso*, la quale esige una relazione di carattere salvifico. Nella comunità di fede cristiana, e nel nucleo essenziale della sua esperienza, si tratta notoriamente di una relazione di *agàpe salvifico*. D'altra parte, questa offerta di senso è siffatta da: 1) illuminare l'esistenza e il suo senso globale e, se si preferisce, totale; 2) prospettare un cosmo ordinato e riunito, impegnando a operare per la sua realizzazione; 3) attuare concretamente nell'esistere (dei singoli e della comunità umana complessiva), ossia nella realtà effettiva, il valore e l'interesse più alto dell'essere consapevole e libero, il quale beninteso opera un proprio *essere-al-mondo*.

Ma c'è di più, se si vuole andare a fondo di questo *genere* di fede religiosa che è il monoteismo, il quale poi si dirama in mondi religiosi connotati secondo una loro *specificità* distintiva (che ovviamente andrebbe debitamente riconosciuta adibendo un vaglio critico appropriato). In realtà il monoteismo, non in quanto nozione astratta o distintivo culturale, bensì come cuore di un vissuto religioso, opera un *rovesciamento* significativo del *rapporto simmetrico* col divino. Il rapporto simmetrico col divino è un rapporto di disponibilità reciproca col divino. Esso caratterizza sia il politeismo, sia il feticismo, sia il divino come *archon*, sul quale s'incardina la visuale teologico-politica. Al contrario, nel monoteismo è in atto un *rapporto asimmetrico*. Questo comporta che il divino si configuri come *indisponibile* rispetto a qualsiasi ente finito. Anzi è dal divino che si diparte e procede tutto, nell'esistenza, nel cosmo, nella storia, nella sfera assiologica e teleologica. Pertanto, il *rovesciamento* che si opera nel monoteismo, all'interno del mondo storico e nell'avvicendamento dei generi di fede religiosa, va nella direzione che procede dal *rapporto simmetrico* al *rapporto asimmetrico*. Il primo finisce per attirare il divino nell'orbita dell'umano; il secondo, salva-

guardando la trascendenza del divino nella sua unità e singolarità, attrae piuttosto l'umano nella sfera del divino.

In verità nell'orizzonte del *rapporto simmetrico* il divino viene correlato col bisogno e il limite, vale a dire con la limitazione che demarca l'orlo insondabile e insormontabile dell'esistenza: la nascita e/o l'origine ontologica, la morte e la mortalità, l'esistenza stabile e la sua mutevolezza, ecc. In una simile visuale il divino diventa, e viene vissuto, piegando peraltro il vissuto religioso medesimo in senso distorsivo, come funzionale al bisogno e al desiderio finito, parziale, restrittivo del cuore umano. È di qui, da questa visuale o condizione esistita, che si profila il *divino funzionale*, ovvero il «Dio tappabuchi», il quale emerge laddove le possibilità umane incontrano un limite invalicabile, sia esso di natura pratica, cognitiva, emotiva. Allora il divino diventa disponibile, ovvero diventa commisurato alla pluralità dei bisogni e dei desideri umani. Si costituisce per questa via una pluralità di dèi, fino all'idolatria. È come se il divino si frammentasse in funzione delle necessità umane di vita, di senso e di valore. Al contrario, nel *rapporto asimmetrico* con l'umano e col finito il divino si profila come non disponibile, come fondamento dell'esistere e delle sue condizioni esistentive. Da quest'angolatura il divino si palesa quale origine radicale dell'esistenza di ogni finito e di tutto il finito. Esso si pone quale termine unico e terminale ultimo di una correlazione esistentiva tra un *sussistente* e un *esistente*, ovvero l'esistente nella sua generalità. Questa relazione (ovvero rapporto) può assumere forme diverse, e assai differenti, in base all'orizzonte di esperienza degli esseri umani e del loro *Lebenswelt*, dei loro gruppi nonché delle loro culture in senso lato e intensivo. Senonché al livello del monoteismo questa pluralità, nella misura in cui non capovolge il *vettore asimmetrico* di quel rapporto, non intacca e non dissolve l'*unità* del divino, vale a dire dell'Uno che eccede e trascende i molti del finito; e neppure infirma la sua unicità. Questa invero conferisce al divino il suo profilo, diremmo appunto la sua *identità*, quale interlocutore che ha l'esclusiva dell'iniziativa; in forza di essa egli è indisponibile, in quanto non soggiace alla disponibilità di esseri finiti, ma è piuttosto fonte di esigenze che fanno appello alla disponibilità. Peraltro, si può senz'altro rilevare che al di fuori di questa relazione asimmetrica l'*unità di Dio* (il monoteismo), ossia

di quel peculiare profilo che identifica il divino, viene facilmente piegata in senso teologico-politico, come vertice di una gerarchia nella pluralità delle potenze cosmiche e/o sociali; mentre la sua *unicità* si presta per fungere da vaglio di inclusione o esclusione. Si può agevolmente intravedere in questa deriva disastrosa lo scivolamento operato dal fondamentalismo religioso di svariate tipologie che imperversa nel nostro mondo attuale. A ben considerare esso mette in atto uno scivolamento vero il politeismo e la blasfemia; ma si tratta di un politeismo con marcata declinazione idolatrica.

Le argomentazioni fin qui svolte richiederebbero di sfociare nell'analisi filosofica della religione come grandezza storico-sociale, e di apprestare i criteri per il discrimine critico dei suoi grandi aggregati storico-culturali e sociali. È questa un'indagine che pure compete a una filosofia della religione. Essa peraltro coinvolge una determinazione e definizione noetica di particolari e singole formazioni di esperienza religiosa, con l'utilizzo di dati storico-empirici, di strumenti ermeneutici adatti, di un bagaglio nozionale messo a punto tematizzando l'esperire religioso e il fatto religioso nella dislocazione all'interno delle culture umane. Tale lavoro beninteso oltrepassa i limiti dell'impegno che mi proponevo di assolvere in questa sede. Nondimeno in quanto argomentato in precedenza credo vi siano delle indicazioni almeno incoative per un lavoro di questo tipo.

RECENSIONI

A. Castelli, *Il discorso sulla pace in Europa 1900-1945*, Franco Angeli, Milano 2015, 272 pp.

di Raffaele Ciccone

Siamo abituati a immaginare la pace come un concetto semplice da definire e da individuare, soprattutto se ci si accontenta di considerarlo come l'opposto del concetto di guerra, o di violenza. È sufficiente soffermarsi con più attenzione sul significato che il termine 'pace' ha assunto nella storia, e in contesti spesso diversi dall'ambito delle relazioni tra stati, per accorgersi della superficialità di una sua definizione basata unicamente sul presunto rapporto antitetico con il termine 'guerra'. Alberto Castelli, all'interno de *Il discorso sulla pace in Europa 1900-1945*, intende rendere ragione della complessità dell'argomento analizzandolo proprio in relazione agli anni più drammatici del ventesimo secolo.

Il titolo del testo evoca l'idea di un discorso organico sviluppatosi nel continente, avente come oggetto la pace e le sue condizioni di realizzabilità. Ciò che matura nello scenario europeo della prima metà del Novecento, tuttavia, è un insieme tutt'altro che omogeneo e lineare, caratterizzato da una formidabile molteplicità di teorie, di correnti e di rivisitazioni, in cui nuove prospettive si avvicendano costantemente. Dunque, l'idea di *un* discorso sulla pace ha solo la funzione di una cornice, utile a delimitare un dibattito che proprio in Europa, e proprio nell'arco di tempo indicato, acquista una rilevanza notevole soprattutto per la varietà di contributi e contribuenti. Come fare allora per cogliere questa complessità di dottrine politiche, filosofiche, sociali, senza sacrificare l'oggettività della ricerca? Questo è l'obiettivo di Castelli, una *storia di idee* che egli intende tracciare evitando sia di costruire una semplice narrazione che conduca ad una teoria o scuola ritenuta in qualche modo superiore alle altre, sia di presentare una lista di nomi privilegiati che più di altri hanno riempito di senso il discorso sulla pace.

Il libro è suddiviso in quattro parti, i cui principali punti di riferimento sono naturalmente i due maggiori eventi bellici della prima metà del secolo; ma in corso d'opera l'autore ha gran cura nel descrivere tutti gli altri grandi avvenimenti politici e sociali che hanno avuto luo-

go prima, durante e dopo le guerre mondiali, come i primi trattati per la cooperazione internazionale, le grandi iniziative per la pace, e le periodiche corse agli armamenti, preludio di nuovi atti di forza. Di questi cambiamenti repentini di equilibri e allineamenti, del costante esaurirsi e riaccendersi di tensioni, gli intellettuali di ogni stato cercarono di farsi interpreti e risolutori, a volte avversando la politica dei governi di cui erano sudditi o cittadini, altre volte assecondandola. Nessuna voce era isolata; di certo non era più possibile speculare sulla disposizione dell'animo umano alla concordia o all'antagonismo senza un puntuale rapporto con la realtà dei fatti, di cui il confronto con gli ambienti culturali di altri paesi era parte imprescindibile. È in tal senso che poté svilupparsi *un* discorso sulla pace in Europa, nel senso di un dibattito partecipato e pervasivo.

Nella prima parte Castelli presenta la situazione di tale dibattito all'alba della Prima Guerra Mondiale, sotto l'influenza sia della tradizione del pensiero positivista che dell'incalzare del militarismo, risultato di una tensione crescente che nel continente stava per giungere al culmine. Come l'autore anticipa, la fiducia in un progresso costante dell'uomo verso la pace e la giustizia di stampo tipicamente positivista e la consapevolezza dell'aggravarsi dei rapporti di forza sullo scacchiere internazionale «si intrecciano in vario modo a seconda degli autori» (p. 15), e conducono a conclusioni differenti ma sostanzialmente ottimistiche in tutte le posizioni che vengono prese in esame. In Italia, nazione giovane ma militarmente impegnata già nel primo decennio del Novecento, abbiamo Ernesto Teodoro Moneta; nell'Impero britannico Norman Angell spicca tra i molti teorici della pace; dalla temperie conservatrice della cultura russa si eleva la voce di Lev Tolstoj e il suo appello per il rifiuto totale della violenza. Ciò che accomuna questi e molti altri autori è la fiducia che un futuro di pace e giustizia possa essere costruito già a partire dalle condizioni dell'epoca, e che tale traguardo non sarà ostacolato dall'inasprirsi delle tensioni tra le potenze occidentali. La tradizione pacifista positivista è destinata a naufragare dinanzi ai tremendi bilanci che la guerra produce già nei primi mesi, e al dilagare di correnti di pensiero profondamente e dichiaratamente irrazionali che tendono a giustificare la violenza, se non addirittura a invocarla.

L'argomento della seconda parte del testo è incentrato sulle apolo-
gie della guerra, motivate dal diffondersi di uno spirito militarista che trovò vastissimo consenso anche tra le *élites* culturali dei paesi bellige-

ranti e contro il quale solo poche ma potenti voci si sollevarono, come Bertrand Russell, o nel contesto italiano a cui Castelli dedica spesso un'attenzione particolare, Luigi Einaudi. Proprio dall'Italia, secondo l'autore, giungono le proposte più mature e lontane dal pacifismo pre-bellico, che spesso si concentrano su «una radicale critica della sovranità dello stato nazionale» (p. 134) e che dunque aprono nuovi scenari sul futuro assetto politico non solo dei singoli stati, ma dell'Europa stessa.

La terza parte apre un'analisi sulle nuove condizioni dell'Europa appena uscita dalla guerra, alle prese con i difficili rapporti tra vincitori e vinti, la stabilità della neonata Società delle Nazioni e la sempre viva tradizione della sovranità nazionale assoluta, scoglio insidioso per qualsiasi progetto di unificazione. Nondimeno, è durante gli anni '20 e '30 che vengono avanzate le più importanti proposte in merito a un progetto federale continentale, poiché la fragilità della Società delle Nazioni, dovuta alla sua impotenza di fronte all'arbitrarietà delle decisioni dei paesi membri, era sotto gli occhi di tutti. L'appello per porre le fondamenta di un reale diritto internazionale, dotato di un certo potere coercitivo, e per l'abbattimento del modello della nazione come 'entità divina', provenne dalle menti più lucide dell'epoca, ovvero da coloro che erano consapevoli della provvisorietà della pace di quegli anni.

La quarta e ultima parte è dedicata a una riflessione più approfondita sui concetti di guerra e pace, sul rifiuto della violenza come mezzo per appianare le controversie, e sul suo rapporto con altri tipi di lotta come quella tra classi sociali. Castelli qui focalizza maggiormente l'attenzione su poche figure chiave, come quella di Max Scheler, Simone Weil, Andrea Caffi. L'elaborazione di un pensiero pacifista tra gli anni '30 e '40 fa tesoro dell'esperienza della violenza di massa che, in molteplici forme, ha ormai segnato tutta la prima metà del secolo; il rifiuto della guerra verrà motivato dunque con argomenti nuovi, legati in particolar modo all'idea che l'individuo, e non più lo stato, debba essere l'arbitro nella determinazione degli equilibri politici e sociali.

Il testo di Castelli è un utile strumento per un lettore interessato agli studi sulle relazioni internazionali, magari con particolare attenzione per le origini dell'odierno dibattito sul mantenimento della pace, o delle prospettive in cui è stata pensata un'Europa unita. Si tratta di argomenti particolari per i quali questo libro offre una buona ricognizione di nomi e correnti, condotta sia con l'imparzialità dello storico,

sia con l'attenzione dello studioso di filosofia e dottrine politiche per il complicato intrecciarsi e avvicinarsi di idee e dispute intellettuali. Il puntuale riferimento alle opere degli autori presi in esame, senza dubbio numerosi, costituisce un ulteriore vantaggio per chi è alla ricerca di una panoramica esaustiva delle declinazioni che i termini 'pace' e 'guerra' hanno assunto negli anni più drammatici della storia europea recente.

La 'storia delle idee' che l'autore ha inteso delineare, tuttavia, forse a causa della pretesa di prendere in analisi ogni contributo all'argomento, finisce alcune volte per assomigliare a una semplice lista di nomi di studiosi, sostenitori di idee presentate molto sinteticamente, che quindi si confondono facilmente con quelle trattate con più attenzione altrove e rischiano altrettanto facilmente di venire ignorate. In queste pagine la dissertazione può diventare piatta e sterile, più indirizzata al ricercatore esperto a caccia delle teorie meno note e degli autori meno conosciuti che al lettore desideroso di seguire il dipanarsi di questo ampio discorso sulla pace. Un vizio, questo, comunque difficile da evitare considerando l'argomento, e che non toglie nulla alla validità complessiva dell'indagine.

M. Vannini, *All'ultimo papa. Lettere sull'amore, la grazia e la libertà*, Il Saggiatore, Milano 2015, 208 pp.

di Giuseppe Palermo

Il saggio di Marco Vannini, *All'ultimo papa*, consiste in una raccolta di sette lettere aperte indirizzate al papa teologo, Benedetto XVI, idealmente sovrapposto alla figura letteraria dello Zarathustra nietzschiano dell'ultimo papa, richiamata nel titolo. La riflessione del filosofo muove dall'evento, unico nella storia della cristianità (ben diverso quello di Celestino V, come nota l'autore), delle dimissioni di un papa, con il consueto stile trasparente e chiaro – di una chiarezza che appare a tratti cruda.

Superando dunque tutte le proposte di vaticanisti e giornalisti, che imputavano le motivazioni delle dimissioni ai vari scandali (che hanno sicuramente pesato, ma non in maniera tale da causare un evento così particolare), Vannini esplora la vicenda con profondità, rilevando come papa Benedetto, cioè lo studioso Joseph Ratzinger, abbia rinunciato al soglio poiché conscio del «venir meno dei fondamenti storici della fede». Il cristianesimo richiede una riforma profonda, che ritorni davvero alle proprie radici, recuperando l'essenza di religione spirituale, ovvero speculativa, mistica. Paradossalmente, si può notare, una riforma che vada nella direzione contraria a quella intrapresa dalle attuali politiche ecclesiastiche, che accentuano ancor più l'appiattimento sul sociale della Chiesa (aspetto se si vuole anche rilevante e che certamente va incontro alle esigenze del 'mondano', ma proprio per questo non essenziale).

Richiamandosi a tutti gli autori a lui più cari, come Eckhart, Weil, Hegel, Schopenhauer, lo stesso Nietzsche, oltre che alla tradizione evangelica, al pensiero buddhista e induista, alle neuroscienze e alla fisica contemporanea, Vannini non elabora un sistema, bensì propone una serie di punti concettuali distinti nelle sette lettere ma profondamente intrecciati, i quali delineano un percorso che parte dall'interiorità e dall'introspezione (richiamandosi all'evangelico tesoro nascosto) e si snoda attraverso i temi caratteristici della mistica, come la grazia, la libertà, l'eternità, l'amore (quest'ultimo in un rimando alla prima enciclica di Benedetto, *Deus caritas est*).

Per quanto non aggiunga molto di nuovo alla riflessione di Vannini (come riportato all'inizio della bibliografia riprende quanto espresso in precedenti lavori), il testo si segnala per la chiarezza e la lucidità dell'analisi, oltre che per la densità del pensiero che apre ad una serie di spunti di riflessione di rilievo, a volte solo accennati. Nonostante la caratteristica libertà dello scritto, che si muove con disinvoltura tra modelli di pensiero apparentemente eterogenei e temi variegati, è possibile individuare un filo rosso in una citazione di Schopenhauer, dai toni quasi profetici:

Se, come già spesso, e in particolar modo nell'età presente si è temuto, quell'alta e redentrica religione dovesse un giorno decadere del tutto, io troverei di ciò la ragione nel fatto ch'ella consta non già d'un elemento semplice, bensì di due elementi in origine eterogenei.

Trattandosi di un invito a riscoprire l'essenza del cristianesimo (concetto forse abusato, ma qui più chiaro che altrove), è interessante la proposta di Vannini di delineare i contorni di ciò che caratterizza più precipuamente il messaggio evangelico, ovvero il carattere 'greco' del cristianesimo, in contrapposizione a ciò che è 'biblico', ereditato dal retroterra ebraico, fatto di dualismo, superstizione, alienazione, miracoloso – tutto quanto in realtà si oppone al vero messaggio di Gesù, l'uomo che nel rivendicare l'unità di umano e divino proferì la suprema bestemmia per il popolo ebraico. Vannini è consapevole, quanto Benedetto, che ha rivendicato spesso tanto la radice greca quanto la primalità del *λόγος* nel cristianesimo, di come in esso in realtà coesistono due diverse anime. La proposta dell'autore è netta: riscoprire ciò che di veramente cristiano è presente nell'evangelo e nella tradizione (soprattutto patristica, ma non solo) significa rigettare quanto di 'ebraico' vi sia, ovvero le ritualità ortopratiche, i concetti di sacramento e precetto, il legalismo e soprattutto l'idea di un Dio-altro, servo dell'egoità, evidenziata soprattutto dalla preghiera come richiesta, già criticata aspramente da Eckhart, per far venire a galla il 'greco', ovvero la ragione, la naturalità, la libertà. Tutto questo, chiaramente (ma forse non troppo, come pare rileggendo alcune critiche infondate mosse all'autore pochi anni fa), senza alcun pregiudizio culturale o razziale, ma solo in seguito ad una analisi lucida e coerente del messaggio cristiano, a partire dalla contrapposizione netta tra l'*ἐποίησεν* della Genesi e l'*ἔγενετο* del Vangelo di Giovanni. D'altra parte, l'autore ricorda figure spirituali come Etty Hillesum, ebrea, definendola senza remore 'cri-

stiana' in quanto donna che ha rivissuto l'esperienza del Cristo (non certo della figura storica di Gesù), senza alcuna volontà di riduzionismo, concetto che non rientra affatto nelle intenzioni dell'autore, che rifugge categoricamente ogni apologetica.

Riscoperta del vero sé e dell'intrinseca unità del tutto (Dio e uomo, come insegna Giovanni, ma anche Dio e cosmo, come scrive Paolo), libertà, fine della menzogna (intesa come creazione mentale fittizia, vera 'morte di Dio'): questa è per Vannini la profonda verità del cristianesimo, al di là di ogni mitologia o gnosi, verità che occorre riscoprire. Benedetto, conscio di questa difficoltà, ha dignitosamente lasciato il suo incarico, in perfetta coerenza con il messaggio evangelico di distacco.

P. Martinetti, *Spinoza*, a cura di F. S. Festa, Castelvechchi, Roma
2017, 352 pp.

di Margherita Esposito

Il testo dello *Spinoza* comprende due parti: la prima, intitolata *La vita e la personalità*, riguarda principalmente le informazioni biografiche e bibliografiche e il contesto storico dell'Olanda del XVII secolo; la seconda, intitolata *La dottrina*, tratta specificamente ogni aspetto del pensiero spinoziano. Rispetto all'edizione curata da Franco Alessio (Bibliopolis 1987), di cui sono state mantenute le note, si è scelto di privilegiare sempre il manoscritto originale, per cui sono state inserite alcune parti che erano state espunte, e sono state riportate fedelmente anche le imperfezioni e i passaggi indecifrabili del testo. Sono inoltre presenti nel volume alcune recensioni martinettiane di testi significativi sull'opera spinoziana, un saggio bibliografico sulla ricezione di Spinoza in Italia e una relativa bibliografia, entrambe curate da Alessio Lembo.

Spinoza è, assieme a Kant, uno degli autori più lungamente studiati da Piero Martinetti. Nell'*Appendice*, Alessio Lembo indica Martinetti come uno degli autori della 'Spinoza-Renaissance', caratterizzata principalmente da una riabilitazione dai pregiudizi che avevano accompagnato il diffondersi del pensiero del filosofo olandese in Italia. La profonda conoscenza e il forte e costante interesse che Martinetti nutrì nei confronti del pensiero spinoziano, emerge sin dalle prime pagine della monografia. Ciò si evince da: l'attenzione dettagliata ai dati biografici e auto-biografici; lo spingersi a dichiarare l'incompletezza o l'inattendibilità di alcune fonti e traduzioni; la pubblicazione, nel corso della sua collaborazione alla «Rivista di Filosofia» (1914-1941), di una serie di recensioni di testi significativi sull'opera spinoziana.

L'attenzione di Martinetti si concentra principalmente sulla lotta spinoziana per la difesa della libertà di coscienza e di pensiero, che di certo li accomuna, definendolo «il più libero pensatore del XVII secolo» (p. 58). Non è un caso che l'analisi martinettiana del pensiero filosofico di Spinoza abbia come fulcro il *Tractatus* (l'unica opera, assieme ai *Principi della filosofia di Cartesio*, che Spinoza pubblicò in vita), che costituì il manifesto della sua lotta intellettuale contro gli ortodossi oran-

gisti, che prenderanno il potere di lì a poco. Come ricorda Martinetti, egli «interruppe [...] la sua *Ethica* per attendere tutto a quest'opera in favore della politica liberale e della libertà di coscienza» (p. 69). Del resto, lo stesso Martinetti si oppose al regime fascista non tramite un attivismo politico diretto bensì tramite una lotta culturale, di cui il momento essenziale, oltre al rifiuto del giuramento al partito, può essere considerato proprio la stesura dello *Spinoza*.

Martinetti inizialmente analizza l'*Ethica*, l'opera in cui Spinoza definisce Dio sia come conglomerato di tutte le realtà materiali e ideali limitate, sia come la sostanza unitaria che sottostà necessariamente alla molteplicità delle cose. Spinoza parla di un processo di liberazione dalle passioni, che avviene tramite la conoscenza, e che ricongiunge l'individuo con tutta la realtà. Si tratta di un passaggio dall'amore per le cose finite, dovuto all'imperfezione della conoscenza, all'amore per Dio, che ha il suo culmine nella conoscenza intuitiva.

Martinetti sottolinea che Spinoza non assunse mai posizioni irreligiose. «Spinoza aveva rigettato la sua religione: ma era uno spirito religioso» (p. 60): ciò che Spinoza aveva rigettato erano i dogmi, la chiesa, la rivelazione. Commentando il *Tractatus*, Martinetti afferma che «la religione è così il travestirsi di precetti di vita morale - più adatti allo stato intellettuale di chi non sarebbe disposto a seguirli per la ragione» (p. 71). Un tema di ulteriore interesse, che giunge a Martinetti tanto da Spinoza quanto da Kant, è la secondarietà dell'elemento storico della religione rispetto all'elemento morale: l'uomo religioso è *in primis* un uomo che compie azioni morali; i riti, i sacramenti, le cerimonie non sono elementi essenziali della religione. Tuttavia, egli sembra trovare in Spinoza, rispetto a Kant, qualcosa in più: infatti, mentre per Kant, come Martinetti stesso afferma ne *La religione secondo Kant* (1928), la rappresentazione religiosa di Dio è realizzata soltanto in vista dell'attività morale, non è sufficiente una vita morale che non culmini in una vita religiosa: lo spirito umano ha bisogno che i doveri e le speranze della vita morale siano legati ad un ordine eterno che trascende il singolo individuo morale.

Martinetti afferma che «la filosofia religiosa di Spinoza si connette strettamente con la sua filosofia politica» (p. 242). La fondazione dello Stato è necessaria perché ogni individuo cerca il proprio utile mosso dalle passioni, da qui l'istituzione di leggi razionali che fanno convergere le volontà individuali in un'unica volontà collettiva, garantendo così un ordine sociale razionale. Secondo Spinoza, il fine dell'uomo è

la vita spirituale (cioè vivere in unione con Dio), perciò le leggi rivelate e le leggi civili hanno lo stesso fine: la giustizia e la carità. Emblematicamente per Martinetti la forma di vita più alta per l'uomo è la vita religiosa ovvero la comunione degli spiriti tramite la carità, comunione tra lo spirito e la realtà che lo circonda, che gli permette di avvicinarsi il più possibile all'unità trascendente, che costituisce il termine ultimo della conoscenza e della morale. Egli spiega che, per Spinoza, sopra lo Stato e il diritto, che sono organizzazioni esteriori, si leva la vita spirituale, la quale comprende due gradi. Il primo è quello della *religione rivelata*, che è accomunata al diritto dal fatto che le sue leggi hanno come fine la coesione sociale, ma se ne distingue in quanto esige oltre alla legalità esteriore delle azioni, anche la bontà interiore del volere (ovvero che l'uomo pratichi carità e giustizia, non in quanto mosso dalla paura e dalla speranza, ma dall'amore); si apre così la sfera della vita morale. Tuttavia, la religione rivelata mira a condurre gli uomini al bene per via di rappresentazioni immaginative, quindi adattando alla mentalità della moltitudine verità più alte che altrimenti essa non avrebbe compreso. Infatti, per Spinoza, la religione per eccellenza, che permette all'uomo di raggiungere la perfezione, è la *religione filosofica*, la quale consiste nella conoscenza e nell'amore intellettuale di Dio e delle sue leggi eterne, in quanto bene supremo. La legge divina impone tutto ciò che è necessario per giungere a questo fine supremo ed è comune a tutti gli uomini perché è scritta nello stesso spirito umano, perciò non implica nessuna fede storica. Commenta Martinetti che «il suo premio sta nel conoscere la legge stessa, cioè Dio, e nell'amarlo [...] la pena è nella privazione di questa conoscenza e di questo amore, nella schiavitù della carne e delle passioni. Il *Trattato teologico-politico* culmina così nella filosofia religiosa dell'*Ethica* e in certo senso la completa» (p. 259).

Un altro problema fondamentale che Spinoza affronta nel *Trattato* è il rapporto tra Stato e religione: è lo Stato che deve determinare in che modo l'uomo deve esercitare carità e giustizia, perché senza la forza dello Stato, l'uomo che vive secondo le leggi della ragione non avrebbe alcuna garanzia di fronte alla maggioranza degli uomini che vivono secondo le proprie passioni, e questo intaccherebbe l'ordine sociale. Allo stesso modo Spinoza difende la libertà di pensiero, conclusione suprema del *Trattato*, e chiave di volta di tutto il suo pensiero. In tutti gli ambiti, anche e soprattutto in quello religioso «lo Stato ha [...] il diritto di regolare l'azione esteriore; ma il diritto di pensare e di

giudicare liberamente è un diritto inalienabile» (p. 266). Lo Stato può tentare di modificare le disposizioni interiori dei soggetti, ma non può assolutamente imporre certe disposizioni con la violenza, in quanto si allontanerebbe dalle vie della ragione.

Decisivo, infine, è il concetto spinoziano di liberazione, descritto nell'*Ethica*, a cui Martinetti dedica l'ultimo capitolo della monografia. La vita sociale e la vita religiosa hanno come fine la vita contemplativa, durante la quale avviene la liberazione: un processo che ridona all'individuo la coscienza della propria vera natura, della propria identità con il tutto. Esso ha come fase iniziale l'esercizio di due virtù: *l'animosità*, ovvero la conservazione del proprio essere sia corporeo che spirituale, e *la generosità*, ovvero la condotta razionale nel suo rapporto con gli altri. Il termine ultimo è invece la contemplazione del tutto: l'uomo, con l'intelletto, contempla se stesso e le cose non nella loro realtà empirica ma *sub specie aeternitatis* in quanto sono nella mente di Dio e da essa procedono necessariamente, giungendo in questo modo alla partecipazione alla vita divina e quindi alla conoscenza intuitiva di Dio. Da ciò perviene all'uomo uno stato di beatitudine che «non può più essere tolto all'anima da alcuna vicenda o forza esteriore: essa è una vera rinascita spirituale dalla quale ha origine una vita eterna ed immutabile» (p. 298).

INDICE DEI NOMI

- Abramo, 70-71, 76, 77n
Agostino d'Ippona, 8
Adorno T. W., 57n
Alessio F., 106
Arendt H., 55n
Barthes R., 40
Bayle P., 11
Benedetto XVI (Ratzinger J.), 103-105
Bergson H., 70n
Bloch E., 76-77
Bots H., 10
Butler J., 56-57
Caffi A., 101
Camus A., 52-55, 57
Cassano F., 52, 54
Cattani A., 19
Celestino V (Pietro da Morrone), 103
Collins R., 9-10, 12
Croce B., 11
Dahrendorf R., 35
Dascal M., 11
Descartes R. (Cartesio), 9-10
Di Gregorio A., 27
Einaudi L., 101
Eckhart M., 103-104
Enea, 26
Festa F. S., 27
Francesco I (Bergoglio J.M.), 25
Freud S., 46
Galilei G., 60
Galli C., 37
Gesù, 60, 104-105
Ghiron P., 34
Giovanni Ev., 104-105
Gorgia, 59
Gutenberg J., 9
Hegel G. W. F., 17, 103
Heidegger M., 12
Herzl T., 31
Hillesum E., 104
Hitler A., 32
Hobsbawm E., 35
Hume D., 9
Husserl E., 43, 47, 76
Jabès E., 74
Kant I., 106-107
Kierkegaard S., 11, 13
Leed E. J., 71n
Leibniz G. W., 10
Lembo A., 106
Lévinas E., 74, 77n
Lindahl H., 48-50
Locke J., 9
Maffesoli M., 70n
Marcel G., 76
Martinetti P., 106-109
Masullo A., 25
Menga F. G., 48n
Mersenne M., 10
Mussolini B., 32
Nietzsche F., 11, 13, 52, 103
Paolo di Tarso, 105
Papisca A., 79-80

Parmenide, 43
Platone, 8, 25, 43-44
Polito A., 35
Preterossi G., 35
Protagora, 59
Rigotti F., 37
Rosenzweig F., 77n
Russell B., 101
Saba U., 33
Sartre J. P., 11
Scheler M., 101
Schleiermacher F., 84
Schopenhauer A., 11, 103-104
Socrate, 8, 59-60, 62
Singer I. B., 31
Spinoza B., 9, 106-108
Stock L., 34
Stock M., 34
Theut, 8
Ulisse, 26, 70-71
Vannini M., 103-105
Waldenfels B., 47, 78
Waquet F., 10
Whitehead A. N., 70n
Weil E., 78
Weil S., 101, 103
Weizmann C., 33
Zola E., 13