

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.: L'v 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'Odisea 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 delle 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 risonanze di carattere fondativo, in

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.

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 soffermarmi 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'uma-

no, 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, 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 attraverso un’attitudine, come la legge Eric Weil. Attitudine all’ospiti-

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.

talità 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'interdipendenza 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

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.

territoriale, 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 presuppos-

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

ti 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 (sostanziale. 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.