

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

4, 18, 2019

MARZO 2019



www.endoxai.net

ENDOXA
ENDOXA
MIMESIS EDIZIONI

ISSN 2531-7202

Endoxa – Prospettive sul presente, 4, 18, Marzo 2019

INCLUSIONI/ESCLUSIONI

7	FABIO POLIDORI	<i>Barbie a rotelle</i>
13	RICCARDO DAL FERRO	<i>Battaglie globali o guerre identitarie? Carl Schmitt, Michel Foucault e #FridayForFuture</i>
17	PIER MARRONE	<i>Wrapped Around Your Finger</i>
25	ROBERTO EVANGELISTA	<i>L'eroe marginale: supereroi e mitologia</i>
31	MICHELANGELO DE BONIS	<i>L'uomo tra le pieghe: inclusione tecnologica e rivoluzione culturale</i>
39	MASSIMILIANO SPANU	<i>Inclusione/esclusione: il corpo ebreo tra "muri, scomparse, circolarità"</i>
51	GIOVANNI GRANDI	<i>Esclusione e inclusione alla luce del paradigma riparativo</i>
57	LUCA GRION	<i>L'inclusione difficile</i>
65	ELEONORA CORACE	<i>Includere escludendo: l'animalità (breve excursus di biofilosofia)</i>
73	FRANCESCO MARIA TEDESCO	<i>"Agli zoppi grucciate": inclusione, esclusione, reddito di cittadinanza</i>
79	MICHELE ILLICETO	<i>Io e l'altro tra costituzione, istituzione e destituzione oltre le politiche identitarie</i>
85	INFORMAZIONI SULLA RIVISTA	

INCLUSIONI/ESCLUSIONI

BARBIE A ROTELLE



FABIO POLIDORI

È notizia relativamente recente: **«Barbie unveils line of inclusive dolls with disabilities»**, ovvero «Barbie presenta la linea inclusiva di bambole con disabilità». Forse siamo in presenza di un mutamento epocale, dato che sino a poco fa le «linee» di maggiore successo si qualificavano soprattutto come esclusive, e non inclusive; ma tant'è. Dunque Barbie annovererà un altro prodotto, un'altra figura tipica, ad ampliare il *range* all'interno del quale un certo tipo estetico, una certa fisionomia può ottenere il marchio della (sua) bellezza. Si tratta di una Barbie disabile, anzi, più di una Barbie disabile, che presenta più forme di disabilità, le quali vengono affrontate con altrettante adeguate protesi, dalla sedia a rotelle all'arto artificiale. **Mattel**, la ditta produttrice, ha dichiarato che il marchio può «**elevare il discorso sulle disabilità fisiche includendole nella linea di bambole alla moda per presentare e promuovere una visione multidimensionale della bellezza e della moda**».

La dichiarazione ufficiale dell'azienda è certamente ispirata a uno dei più nobili propositi, quello appunto che mira a non discriminare gli individui sulla base delle loro prestazioni attitudinali o delle prestazioni estetiche dei loro corpi. È insomma venuto il momento di segnalare ai principali utilizzatori delle Barbie – ossia genitori e figli sparsi per tutto il pianeta – che la bellezza non va più cercata nella perfezione somatica o nell'eccellenza delle performance

consentite da organismi intatti, ma nell'accoglienza di individui meno fortunati, imperfetti, diversamente capaci.

Inutile sottolineare quanto sia difficile impedirci di pensare che tale iniziativa, assolutamente benemerita da un punto di vista psicosociale, sia altrettanto benemerita e del tutto in linea dal un punto di vista dell'incremento e della crescita dei profitti aziendali; in tal senso, la Mattel dimostra grande creatività imprenditoriale e di marketing; al punto da intravedere una grande opportunità impegnandosi non già nella produzione di nuovi tipi di bambole – magari sempre più sofisticate nell'aspetto, nei materiali e negli accessori – ma nella produzione di nuovi elementi di dignità da applicarsi tipi umani, perciò a loro volta degni di diventare bambole tra le bambole più famose al mondo. Da qui, ci si potrebbe facilmente aspettare – suppergiù tra qualche decennio, qualora la grande e attuale questione della regolamentazione dei flussi migratori si fosse non dico risolta ma parecchio raffreddata – una Barbie rigorosamente accessoriata di salvagente e coperta isotermica. Non va dimenticato che produrre nuovi tipi umani degni di diventare bambole significa soprattutto, per l'azienda, sollecitare ulteriori stimoli alla fantasia ludica dei bambini e di conseguenza ulteriori mete per i loro desideri, con conseguenze commerciali facilmente prevedibili.

In questo caso, dunque, una operazione di marketing volta a inglobare differenze sino a pochi decenni prima fonte di discriminazione all'interno di una sensibilità comune, con l'effetto di modificare e rendere più accogliente tale sensibilità, si rivela virtuosa a più livelli: socioculturale, industriale, commerciale, comprovando oltretutto come una pratica di inclusione possa produrre effetti positivi senza contropartite penalizzanti per nessuno, fatta eccezione per genitori non sufficientemente benestanti da riuscire ad accontentare una prole particolarmente ghiotta dei prodotti del marchio e assai determinata ad acquisirli.

Qualcuno, a questo punto, potrebbe tuttavia obiettare che, in fondo, si tratta di giocattoli e di giochi; si tratta di un'operazione industriale e commerciale non priva di una certa spregiudicatezza; si tratta di un ambito – quello dell'infanzia – che può essere dotato di un valore esemplare solo parzialmente trasferibile su un piano universale e soltanto a determinate condizioni. A condizione, per dirne una in questo caso, che l'inclusione del diverso e del sino ad allora discriminato non rimanga confinato su un piano esclusivamente ludico o sul piano di una traduzione edulcorata a uso dell'infanzia di ciò che si incontra nel mondo degli adulti. E in tal senso questo esempio può forse diventare istruttivo. Anche perché l'inclusione in questione avviene su piani che non coinvolgono solo i bimbi. Ed è una inclusione che avviene anzitutto nel segno di una certa coerenza: coerenza in primo luogo estetica, in questo caso,

dato che le Barbie con protesi sono riconoscibili in quanto Barbie e il loro aspetto complessivo non va minimamente a turbare o a intaccare i canoni di quella che, necessariamente, deve restare una linea, tanto più riconoscibile quanto più vuole essere desiderabile.

Anche da questo punto di vista, dunque, c'è da imparare da una operazione di marketing destinata al mondo dell'infanzia. Per farla breve: non è tanto il discriminato o handicappato, come più spesso una volta si diceva, a essere incluso dai giovanissimi, non è il disagio dell'individuo svantaggiato a essere accolto e addirittura desiderato da bambine e bambini, ma, molto più semplicemente e banalmente, è la nuova linea di un marchio prestigioso: è il brand, è la griffe Barbie. **Qualunque cosa ne venga toccata, ne viene anche elevata, impreziosita, viene desiderata, non importa se decisamente orribile**, come ad esempio è possibile talora constatare in occasione di talune sfilate di moda nelle quali, al riparo da un marchio prestigioso, vengono presentati modelli del tutto improbabili e privi di senso, oltre che di gusto. E da questo punto di vista i bambini non si differenziano affatto dagli adulti, sono sensibili al prestigio, alla riconoscibilità dell'oggetto posseduto e al potere quasi magico che questo detiene, quello di elevare di rango chi lo possiede.

Credo che da questo piccolo esempio, che ci ha dato modo di gettare uno sguardo un poco più attento a certi meccanismi e a certe componenti che concorrono a motivare e a rendere effettuali certe pratiche di inclusione, si possa prendere spunto per ulteriori considerazioni di carattere più generale. La prima di queste considerazioni riguarda la nostra capacità di accoglienza e di inclusione, la quale si riconferma essere un tratto piuttosto accentuato di una civiltà che, non a caso, si riflette in una storia (e probabilmente in un futuro) di espansione: una espansione che è anche inclusione. È in effetti difficile pensare che una civiltà, un organismo culturalmente e spiritualmente omogeneo possa via via ampliare la propria consistenza e la propria estensione senza capacità di includere, il che implica anche la capacità di tollerare o addirittura di nutrirsi di un certo tasso di disomogeneità interna. L'inclusione, nella linea del brand Barbie con protesi esibite e non nascoste, indica con chiarezza che inclusione non significa soltanto omologazione coatta, ma anche capacità di apprezzamento di ciò che si differenzia. Questo però non significa – seconda considerazione – che tale capacità possa essere illimitata e aprirsi in qualunque direzione: la condizione imprescindibile in virtù della quale una simile operazione di inclusione possa essere vantaggiosamente effettuata consiste nella capacità di valorizzare in ciò che è diverso quegli elementi che andranno a rafforzare, e non a indebolire, la linea stilistica (in ciò spiritualmente contrassegnata) che accoglie e include il diverso. Ovviamente, tale considerazione va posta anche sul piano storico, della storia del gusto e dello

spirito: non tutto può essere accolto in qualunque momento indistintamente. **Se, nel 1959, la ditta Mattel avesse tentato di lanciare sul mercato una linea di bambole mutilate o paraplegiche difficilmente l'intrapresa avrebbe avuto successo: le sensibilità di sessant'anni fa erano molto diverse e di certo non staremmo qui a parlare di Barbie.**

Non si tratta perciò di un canone esclusivamente estetico. Si tratta però pur sempre di un canone, ovvero del modo in cui un canone si storicizza, si afferma attraverso processi di evoluzione che ne impediscono l'irrigidimento all'interno di una identità assoluta con se stesso. Anzi, la storicizzazione di un canone è fattore indispensabile affinché possa darsi appunto un canone; il quale, se non avesse la capacità di storicizzarsi, ossia di modificarsi, di acquisire al proprio interno anche (e soprattutto) ciò che in certa misura lo contraddice o lo nega, non si darebbe nemmeno e si ridurrebbe a una semplice imposizione, a un imperativo, a un elemento di forza sempre esposto alle aggressioni esterne e incapace di rafforzarsi, di aumentare le proprie difese immunitarie. E sono proprio tali difese immunitarie a costituire la fortuna, per così dire, dell'incluso. Se infatti non ci fossero difese immunitarie non ci sarebbe canone e non ci sarebbe inclusione. Già – si potrebbe replicare – ma non ci sarebbe nemmeno esclusione. Vero. Ma vero solo in apparenza e sul piano di una piatta logica, giacché l'escluso non desidera semplicemente la non esclusione – la quale potrebbe verificarsi anche all'interno del puro nulla, di un nulla di rapporti di esclusione/inclusione e dunque anche del suo stesso essere nullificato – e desidera bensì l'inclusione.

Siamo così passati sul versante di ciò che – di colui il quale – si trova dalla parte dell'escluso. Poiché stiamo parlando di bambole possiamo anche consentirci la licenza di fingere desideri e aspirazioni senza incorrere in gravi scorrettezze. E dunque immaginare che la Barbie costretta sulla sedia a rotelle aspiri a quella inclusione che le consentirebbe di interagire con quelle che ella ritiene le sue simili; altrimenti, che senso avrebbe un tale desiderio? Dicendo questo, dunque, possiamo vedere come l'inclusione abbia un preciso senso, una precisa e unica direzione: mai infatti verrebbe in mente alla Barbie diversamente abile di includersi includendo le sue simili e trasformandole in diversamente abili. E questo punto, ancorché piuttosto banale e scontato nella sua definizione, è decisamente rilevante. È il punto per il quale ne va di cosa sia il simile, il somigliante, la somiglianza, l'assimilazione. In altri termini, in ogni caso di somiglianza o assimilazione, è implicato un modello (che non necessariamente coincide con il canone di cui sopra) il quale detta le condizioni alle quali è possibile una assimilazione. E la prima di queste è che il modello sia riconosciuto come tale, sia cioè non solo imitato ma anche introiettato. Che sia assimilato, potremmo dire: l'assimilazione comporta un doppio versante o una

doppia valenza: assimilarsi (a un modello, a una linea, a uno stile) è bensì, all'esterno, un agire in conformità al modello cui si vuole o deve corrispondere, ma è pure, all'interno, un assimilare quel modello, interiorizzarlo, farlo proprio, trasformarsi in esso. Il che non significa necessariamente non metterlo in discussione, ma significa metterlo in discussione solo dopo che lo si è interiorizzato, significa metterlo in discussione dall'interno, contribuendo magari a modificarlo ma dall'interno, da una posizione se non proprio amica perlomeno non nemica e non ostile, ma critica.

Cosa implica dunque l'assimilazione intesa nel senso dell'interiorizzazione e dell'appropriazione? Credo che, nonostante le menomazioni e le protesi, nessuno abbia grosse difficoltà a riconoscere nella peculiare esilità della figura, nello sguardo sempre po' malinconico e accattivante, nell'incondizionato e composto sorriso, nella cura delle acconciature, nella selezione dei capi di vestiario e degli indumenti, nella ricercatezza degli accessori, proprio quel tratto che costituisce ciò che contraddistingue il brand. Certo che la diversità è evidente, macroscopica, anche drammatica; eppure quel tratto di diversità, di alterità che potrebbe mettere in discussione un paradigma di bellezza di per sé non poco longevo ha la possibilità di essere ospitato, di essere accolto, di essere a sua volta assimilato e persino valorizzato. È una valorizzazione della differenza, come si potrebbe dire. La quale però, come abbiamo visto, non può essere (né deve venire intesa come) incondizionata. Nonostante la traumatica drammaticità delle loro storie individuali, le Barbie menomate hanno costruito le premesse della loro inclusione proprio con la precisa consapevolezza di dovere essere degne dei loro modelli o del loro modello, di dovere in certa parte rinunciare a quel tratto di diversità, di alterità assoluta che è custodito nelle vicende della loro vita e in particolare nell'episodio traumatico che, per sempre, le ha rese diverse. Senza tuttavia impedire loro di mantenere una certa linea, un certo stile, una inclinazione all'appartenenza, che sono le condizioni necessarie, irrinunciabili – anche perché vantaggiose per tutti – di ogni assimilazione, di ogni inclusione.

BATTAGLIE GLOBALI O GUERRE IDENTITARIE? CARL SCHMITT, MICHEL FOUCAULT E #FRIDAYSFORFUTURE



RICCARDO DAL FERRO

La questione climatica coinvolge tutti: filosofi e ingegneri, uomini e donne, fascisti, comunisti, neoliberalisti e commercialisti. Nessuno può sentirsi escluso da questo problema e persino coloro che lo negano ne subiranno le conseguenze.

Non è questa la sede per studiare quali siano le cause di questo pressante problema, se esse siano più o meno antropiche, né quali possano essere le soluzioni sul breve, medio o lungo periodo. Qui si discute di una questione più delicata che ha a che vedere con le recenti manifestazioni denominate “Fridays for Future”, guidate da **Greta Thunberg**. E la domanda che ci poniamo è la seguente: possono le battaglie globali essere affrontate come se fossero guerre identitarie?

Carl Schmitt ne parlò nel suo **“Il concetto di politico”**: “L'umanità in quanto tale non può condurre nessuna guerra, poiché essa non ha nemici, quanto meno non su questo pianeta. Il concetto di *umanità* esclude quello di *nemico*, poiché anche il nemico non cessa di essere uomo e in ciò non vi è nessuna differenza specifica. Che poi vengano condotte guerre in nome dell'umanità non contrasta con questa semplice verità, ma ha solo un significato politico particolarmente intenso. Se uno Stato combatte il suo nemico politico il nome dell'umanità, la sua non è una guerra dell'umanità, ma una guerra per la quale un determinato Stato cerca di impadronirsi, contro il suo avversario, di un concetto universale per potersi identificare con esso (a spese del suo nemico), allo stesso modo come si possono utilizzare a torto i concetti di pace, giustizia, progresso, civiltà, per rivendicarli a sé e sottrarli al nemico.”

Osservando la natura delle manifestazioni contro il cambiamento climatico ci accorgiamo che le parole di Schmitt descrivono in modo preciso quanto avviene oggi: usare un concetto universale come “ambiente” per portare avanti ideologie ben delineate è un comportamento che muta la battaglia globale in scontro indentitario. Tu non puoi stare dalla parte del clima e dell'ambiente se non manifesti alcuni requisiti precisi: devi essere di sinistra, possibilmente marxista e non troppo moderato; devi dichiararti contro gli OGM (anche se questi potrebbero rappresentare una delle tante soluzioni tecnologiche per combattere il riscaldamento globale), contro la TAV (anche se è scientificamente comprovato che essa diminuirebbe sensibilmente l'impatto ambientale del trasporto su gomma) e contro il nucleare (anche se la produzione di energia potrebbe essere molto più sostenibile con un serio dibattito su questa tecnologia, che non ha le problematiche dei tempi di Chernobyl e non può essere liquidata più in virtù del suo “pericolo”). **Se non corrispondi anche solo ad uno di questi requisiti significa che non sei davvero dalla parte dell'ambiente, dell'universale, e perciò sei un negazionista, nel migliore dei casi, o un distruttore del pianeta, nel peggiore.**

Eppure, problemi complessi come quello del clima, complessi in virtù del fatto che tanto le cause scatenanti quanto le soluzioni da mettere in campo non sono lineari, definite e semplici, richiedono discussioni complesse, dibattiti fondati sul pluralismo e una grande varietà di prospettive, tra loro anche in contrasto, al fine di comprendere come muoverci in modo unitario verso un obiettivo sempre più difficile da raggiungere.

Il meccanismo dell'esclusione da un problema globale, umano, universale, è l'esatta prova di quanto sosteneva **Michel Foucault**, quando disse, giocando con la famosa citazione di **Von Clausewitz**: “La politica è la continuazione della guerra portata avanti con altri mezzi”. Allo stesso modo, il problema ambientale è diventato il territorio su cui si giocano le sorti delle ideologie del Novecento, sopravvissute alle guerre mondiali e alla Guerra Fredda, ancora vive sotto la coltre di discorsi politicamente corretti che invadono il nostro mondo. Escludere a priori, ideologicamente, prospettive e soluzioni che non contraddirebbero il perseguimento

dell'obiettivo comune, ovvero l'intervento sul clima planetario, ma con il puro intento di esautorare opinioni e posizioni che non si amalgamano all'ideologia di turno, significa non perseguire più alcun obiettivo comune, ma disegnare un confine, un muro di cinta entro cui sentirsi più al sicuro, mentre il mondo finisce.

Il più grande pericolo del riscaldamento globale non è quindi il riscaldamento globale, ma la sua strumentalizzazione al fine di includere nel dibattito solo le cose che ci fanno sentire superiori, moralmente e intellettualmente, escludendo tutto ciò che non ci piace, sulla base del fatto che contraddice il nostro sentire politico, economico, sociale o filosofico.

Ecco dove la filosofia può dare il proprio contributo in merito alla questione del riscaldamento globale: fornire strumenti argomentativi, occasioni intellettuali e linguaggi adatti ad aprire il confine dell'identità, che troppo spesso chiude il mondo entro ristrette prospettive, e dare così il via ad un meccanismo di inclusione nel quale si possano valutare le idee e i dati, non la concordanza delle soluzioni alle ideologie. Ci serve un dibattito nel quale, alle manifestazioni sul clima, uno scienziato che parli onestamente degli OGM o del nucleare possa non solo diffondere le proprie idee e gli studi attuali, ma anche dibattere in modo vivo con chi non è d'accordo, nel tentativo di trovare soluzioni utili per intervenire concretamente, tutti insieme, sul mondo intorno a noi, ognuno portando le proprie conoscenze e sensibilità.

La filosofia, oggi più che mai, può e deve diventare un linguaggio di inclusione, il grimaldello che scardina le serrande di un dibattito che chiude, esclude e rigetta. Non c'è possibilità di affrontare le sfide del nostro tempo senza un'apertura a tutti coloro che hanno idee e strumenti per arricchirlo. Se vogliamo affrontare le battaglie globali lo dobbiamo fare globalmente, non come piccole identità ideologiche arroccate sulle proprie idee.

WRAPPED AROUND YOUR FINGER



PIER MARRONE

Il nostro tempo e il mondo della nostra esperienza sono limitati dalla nostra natura finita, almeno per ora. Per questo siamo costretti a fissare dei confini, anche dove non vorremmo, selezionando ciò che desideriamo fare e escludendo ciò che ci sembra andare nella direzione di esperienze che non desideriamo fare. **Escludere non è che l'altra faccia dell'inclusione.** L'inclusione, allora, che cosa è? Significa includere ciò che è estraneo? Non può trattarsi solo di questo, poiché l'estraneo dovrebbe rimanerci tale, altrimenti non sarebbe estraneo sotto tutti gli aspetti, ma ci assomiglierebbe.

C'è un gesto quotidiano, continuamente ripetuto attraverso il quale noi letteralmente incorporiamo quello che noi non siamo, ma che in una certa misura deve anche essere prossimo a noi, ossia **nutrirci**. Se ci pensate bene è il tipico gesto dell'assimilazione e dell'esclusione. **Assimiliamo** quanto ci è utile per tenerci in vita o per procurarci piacere, **eliminiamo** nei processi digestivi quanto non possiamo essere (però anche quanto eliminiamo è stato per del tempo parte di noi).

Quando abbiamo una relazione intima con un'altra persona, anche di quell'intimità superficiale che solo il sesso consente, la bacciamo, che è un retaggio evolutivo dello scambio di cibo, quando i nostri cugini primati (e molto probabilmente anche noi nella nostra preistoria) sminuzzavano nella bocca il cibo per passarlo alla prole, un comportamento che possiamo osservare ad esempio negli uccelli e che ci conferma, ancora una volta, su quella prossimità di tutti i viventi genialmente descritta da Darwin e confermata dalla morfologia, dalla biologia molecolare, dalla mappatura del Dna.

Però quando bacciamo qualcuno e entriamo dentro di lei o di lui e cosa vogliamo fare precisamente? Molte cose, è ovvio, ma potremmo descrivere questo desiderio quasi universale di intimità (anche se esistono persone che sono **asessuali**, come Kant e forse Borges, anche se essere asessuali non esclude una capacità di intesa emotiva su un terreno diverso), come un bisogno di nutrimento emotivo. Vogliamo ricevere emozioni dal contatto con la nostra/il nostro partner. La/o bacciamo, lecciamo, odoriamo, mordiamo con un evidente brama di incorporarla/o in noi, mentre nello stesso tempo **il nostro desiderio è proprio suscitato dal fatto che lei/lui non è noi**. Che questo poi susciti un potente cortocircuito mentale è noto a tutti. Vogliamo incorporare l'altro, ma questo non ci basta: vogliamo essere desiderati per quello che noi siamo, e allo stesso tempo vorremmo nutrirci del desiderio che l'altro prova per noi. È questo il motivo per cui i rapporti sessuali a pagamento per molti non sono fonte di eguale soddisfazione di quelli che si hanno con un partner dove questo scambio economico non c'è (ma dove, naturalmente, si instaura uno scambio di utilità di altro tipo). Ed è questo il motivo per cui anche quando il rapporto è di natura economica, chi lo compra preferisce avere qualcosa di più, si tratti di una conversazione o di una cena o di una qualche altra forma di condivisione che susciti il desiderio in una maniera più complessa di un **corpo nudo**, che del resto è spesso non molto attraente, se non nella **breve stagione della gioventù**.

Vorremo avere l'altra/l'altro a nostra disposizione, invasa/o cioè dal desiderio che vorremmo provasse per noi, e nel medesimo tempo vorremmo dominare il suo desiderio, in maniera tale che non sfugga alla nostra presa. **Vorremmo incorporarlo per essere noi stessi**, ma è chiaro che questa è un'istanza contraddittoria, perché qualsiasi inclusione non ci lascia immutati e non sappiamo quale relazione ne sorgerà. Anche per questo il più delle volte siamo sorpresi quando la persona che amavamo si allontana da noi e di noi non ne vuole più sapere. Non capiamo il problema e costruiamo ricordi dove indulgiamo a sentimenti che non ci sono

probabilmente mai stati, ricostruendo un passato del quale abbiamo inevitabilmente imprecisi ricordi.

Faremmo meglio a capire che **se un problema dura troppo a lungo, allora significa che noi – noi individui, noi specie umana – siamo parte di quel problema.** È una regola che è bene non sottovalutare e che penso si applica bene anche in altri casi, che sollevano dilemmi e problemi delicati e che indicano come noi siamo ben radicati nella natura. L'animale attualmente più pericoloso per la vita umana è la **zanzara del genere Anofele** che trasmette il parassita che causa la malaria, ma al secondo posto troviamo la stessa scimmia umana. Per questo la natura supportata dalla cultura ci ha fornito di strumenti di riconoscimento per tentare di comprendere **di chi possiamo fidarci e chi dobbiamo evitare.** Cerchiamo di frequentare persone che hanno il nostro stesso aspetto, che vestono in maniera simile a noi, parlano come noi, ci ricordano i nostri familiari nei loro comportamenti. Non sempre tutto questo funziona, come è noto, ma si tratta di meccanismi forniti di un alto tasso di automatismo. Se incontro di sera due uomini con le facce tatuate e la scritta **MS-13 (il simbolo della gang latina Mara Salvatrucha)** non mi sento perfettamente a mio agio (anche se non è che mi senta meglio in presenza di alcuni colleghi all'università). Eppure forse dovrei essere più razionale ed inclusivo. Che prove ho che questi due individui dall'apparenza losca non si siano nel frattempo ravveduti e riciclati nel business della **ristorazione fighetta all'organic?** Ovviamente nessuna, ma l'automatismo dell'esclusione scatta inevitabilmente (mentre per attivarsi con persone che potenzialmente fanno parte della nostra cerchia, ma che magari sono altrettanto pericolose, fatica ad attivarsi e deve essere indotto volontariamente). Eppure anche loro hanno dato prova di inclusione. Mara Salvatrucha, inizialmente nata per proteggere i salvadoregni residenti negli Stati Uniti dalle gang messicane e afroamericane, una volta **ottenuto il successo commerciale con lo spaccio di droga, il commercio di armi, i sequestri di persona e gli omicidi** è divenuta una specie di holding criminale che si estesa a quasi tutto il Centro America ed è penetrata anche nelle città europee.

La psicologia sociale ha oramai prodotto una serie di studi molto convincenti che mostrano come la propensione a distinguere tra chi fa parte del mio gruppo e chi non ne fa parte si ritrova anche nei neonati dei quali sono stati analizzati i piccoli movimenti oculari in presenza di familiari e in presenza di estranei. Tutte queste ricerche indicherebbero che **la nostra propensione alla discriminazione e all'inclusione è di natura innata.** Un ulteriore indice è fornito dalla nostra espressione spontanea dei nostri stati emotivi tramite gli indici corporei. Questo campo è il tema del terzo capolavoro di **Charles Darwin** (dopo l'*Origine delle specie* e l'*Origine dell'uomo*): *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli altri animali*. Darwin pensava che le nostre emozioni si fossero evolute per essere al servizio della nostra vita sociale, perché mediante queste noi trasmettiamo informazioni importanti ai nostri simili sulla nostra propensione a collaborare, oppure sulla nostra ostilità, sul

nostro stato di salute e sulle nostre malattie. Era un progetto che lo interessava da molto tempo e inizialmente la massa di osservazioni sulle emozioni gli sembrava dovesse essere inserita nell'*Origine dell'uomo*. In realtà, il materiale aveva assunto una tale proporzione da dover essere pubblicato come volume autonomo.

Darwin raccolse, direttamente o attraverso numerosi corrispondenti, osservazioni su cani corrucciati, colibri che si fanno ingannare da carte da parati floreali, scimmie che fanno le bizzze e i capricci. Il suo ambiente familiare gli offriva materiale da studiare. **“Dispongo di informazioni in quantità sul broncio dei bambini dei selvaggi, cosa che mi induce a desiderare di averne di più sul broncio dei bambini inglesi”**. Da un medico francese di nome **Guillaume-Benjamin Armand Duchenne**, Darwin ricevette immagini fotografiche, nel tipico color seppia dell'epoca, che ritraevano volti stimolati da scosse elettriche di debole entità. Queste immagini, le cui espressioni erano indotte artificialmente, riproducevano il consueto aspetto delle emozioni alle quali siamo abituati. Armand Duchenne ne ricavava l'esistenza di sessanta stati emotivi differenti che si manifestavano con la contrazione di muscoli specifici. Darwin sottopose le stesse immagini a un gruppo di amici e conoscenti riuniti a casa sua, che le raggrupparono in un numero molto esiguo di emozioni, **la paura, la gioia, la rabbia** e poche altre. Le intuizioni darwiniane rimasero del tutto sottovalutate per più di un secolo sino a che nel 1969 **Paul Ekman e Wallace Friesen** pubblicarono un articolo rivoluzionario, che argomentava sulla base di una massa impressionante di dati raccolti in tutto il mondo due cose:

- (1) **le emozioni fondamentali sono le stesse per tutti gli esseri umani;**
- (2) **le manifestazioni di queste emozioni sono identiche, attivano gli stessi muscoli facciali, generano le stesse espressioni del volto.**

Se sei arrabbiato serri i denti. Non solo: sai che se lo fa qualcun altro, che magari appartiene a un gruppo culturale molto diverso dal tuo, intende esprimere la medesima emozione. Considerazioni analoghe valgono per la gioia. Tutto questo si svolge per lo più in maniera involontaria e se questi comportamenti si sono conservati nel processo della selezione naturale, allora significa che hanno una qualche funzione, che è appunto quella della coesione sociale, **spesso lo strumento più prezioso per il compito al quale la selezione naturale ci ha conservato, ossia la trasmissione del nostro patrimonio genetico.**

Questa propensione finalizzata alla trasmissione del nostro patrimonio genetico emerge in contesti sorprendenti. Gli ambienti in cui viviamo non hanno affatto il tasso di violenza e di omicidi che avevano le società umane sino a non molti secoli fa. Le nostre società hanno conosciuto un declino impressionante della violenza in particolar modo dopo la fine della seconda guerra mondiale, ma si tratta di una tendenza che è iniziata ben prima. La gara per la trasmissione dei propri geni, tuttavia, non ha certo smesso di continuare. Uno degli esempi più notevoli è contenuto in uno studio italiano che è stato fatto nel corso di un anno, tra il 2011 e il 2012 **per valutare l'attrazione sessuale sulla selezione del personale.** La cosa notevole

dello studio è che non comportava l'osservazione dei soggetti in un laboratorio. Si trattava di rispondere a 1500 offerte di lavoro. Per farlo sono stati inviati 11000 curriculum. Per ogni offerta di lavoro, quindi, è stata offerta la consultazione di più di un profilo professionale. Questi profili professionali offrivano per ciascun impiego qualificazioni professionali identiche. Ad alcuni curriculum si accompagnavano le foto dei candidati o della candidate, ad altri no; alcuni presentavano foto di candidati/candidate ritenuti attraenti o poco attraenti, secondo una scala stabilita da un precedente gruppo.

Se la persona che invia il proprio curriculum allega la foto ed è di aspetto gradevole le sue probabilità di essere chiamata per un colloquio aumentano? La risposta è un **sì forte e chiaro**. Non solo: a parità di curriculum, donne attraenti hanno molte più probabilità di essere chiamate al colloquio di lavoro rispetto a donne poco attraenti. I dati parlano chiaro: 57% contro un 7%. Questo vale anche per uomini considerati attraenti rispetto a uomini non attraenti, anche se in percentuali minori: 47% di contro a un 26%. I dati dicono anche che **piuttosto che mandare una foto impietosa è meglio non mandare nessuna foto**: se la natura ti ha punito o hai un herpes labiale in corso o un'eruzione di brufoli, lascia perdere e non farti un selfie da allegare. Pensa a beccarti il posto di lavoro, ai selfie penserai in un altro momento. Questo fenomeno che getta una seria ombra sulla volontà di perseguire le pari opportunità si chiama *beauty premium*.

Ma perché le pari opportunità dovrebbero essere sempre perseguite? Questa è una cosa che non risulta affatto ovvia. Anni addietro, in un'era oscura che, temo, non mancherà di ripresentarsi, nella mia città una giunta comunale aveva varato un regolamento che vietava i concorsi di bellezza nella nostra piazza principale (una piazza spettacolare che si affaccia sul mare, che sembrerebbe essere la più grande piazza d'Europa con queste caratteristiche), concorsi che erano sponsorizzati dalla giunta precedente di diverso colore politico. Eppure queste manifestazioni avevano un grandissimo successo e gli spettatori e le spettatrici non erano certo tutti congruenti a canoni di bellezza accertabili da un gruppo di controllo di cui facessero parte **Fidia, Prassitele e Canova**. Si badi che il regolamento, in maniera equanime, aveva bandito i concorsi di bellezza di qualsiasi genere dalla piazza, non solo quelli umani ma potenzialmente anche quelli animali. La mia splendida gatta persiana avrebbe potuto avanzare tramite il suo schiavo umano (cioè io) una denuncia per doppia discriminazione di genere, in quanto animale e in quanto esemplare femminile della quale non veniva riconosciuta la sua bellezza naturale.

La medesima giunta aveva poi varato un regolamento che vietava l'esposizione in spazi di proprietà comunale di immagini che offendessero il corpo delle donne, come ad esempio immagini di modelle in intimo, come comunemente si vedono esposte nelle catene di **Calzedonia, Intimissimi, Tezenis** (una delle eccellenze italiane anche all'estero). Per fortuna, questo regolamento non poteva inibire l'esibizione di materiale pubblicitario nei negozi di queste catene, che hanno continuato a mostrare

come sempre immagini non certo volgari, e per il quale sembrerebbe che nessuna donna abbia protestato. Non sarebbe stato giusto invocare una maggiore inclusione per le donne marginalizzate e esteticamente invisibili? Non hanno diritto anche loro alla loro quota di inclusione? Eppure nessuna **cicciona** ha alzato la voce, dicendo che anche le ciccione, non modelle semplicemente **curvy**, hanno diritto all'inclusione estetica? **E poi ci sono le vecchie**. Anche loro hanno diritto ad essere incluse. O no? Ciccione e vecchie non comprano forse intimo pure loro? Perché non hanno organizzato un boicottaggio, almeno nella mia città, la cui amministrazione si era prodigata in questo intervento certamente censorio, ma il cui fine era antidiscriminatorio? Be', la ragione mi pare evidente. Se non ci fossero delle belle ragazze a pubblicizzare quei prodotti tipicamente femminili, almeno in senso culturale, nessuna donna, nemmeno le ciccione, nemmeno le vecchie, nemmeno le brutte li comprerebbe. Per quale motivo se non perché quei prodotti e quelle pubblicità non sarebbero comprati se non venissero associati a delle belle ragazze? **Anche le ciccione, le brutte, le vecchie e le brufolose anelano a un'inclusione, l'inclusione nella bellezza, nell'adesione a canoni che non le faccia sentire fatalmente escluse dall'attenzione e dallo sguardo e dalla cura di un'altra persona.**

E con questo io credo di aver delineato un'altra modalità di inclusione. La prima, quella che sperimentiamo nelle relazioni amorose e nelle relazioni di lavoro, quella che si instaura quando i migranti arrivano da noi è ben descritta da **Hegel** nella *Fenomenologia dello spirito*, come dialettica di servo e signore. Il linguaggio di Hegel è ostico, ma la sua intuizione è genialmente semplice e potente. L'oggetto di quel capolavoro io credo sia una critica del senso comune e dei suoi pregiudizi, in particolare di quel pregiudizio che ripetutamente ci seduce nella nostra vita, ossia l'idea che il mondo che ci circonda, che comprende anche tutta la rete delle relazioni umane nelle quali siamo immersi, sia un dato naturale, un po' come l'aria che respiriamo. Sappiamo bene che la maggior parte degli oggetti che ci circondano naturali non sono, ossia sono dei prodotti artificiali, eppure non ci pensiamo mai e li diamo per scontati. Allo stesso modo, le relazioni con le altre persone sono dei prodotti umani e non sono dei dati naturali immodificabili. Non esistono relazioni immodificabili e noi non siamo al centro del mondo: più facile a dirsi che a comprenderlo sul serio, del resto.

Quando noi pensiamo di essere il centro della vita di qualcun altro compiamo un errore clamoroso; quando pensiamo che gli altri ci siano inutili, mentre noi siamo utili a loro, ci avviamo a una semplificazione penosa che confonde una realtà complessa con una nostra infantile volontà di potenza. **Pensare che noi siamo il mondo è pensare se stessi come un "signore" per il quale le esperienze degli altri sono funzionali alle sue, per il quale cioè l'altro è un "servo"**. Io credo che Hegel colga profondamente un punto cruciale della nostra esperienza quando scrive che si tratta di **"due figure opposte della coscienza: l'una è la coscienza autonoma, la cui essenza è l'essere-per-sé; l'altra la coscienza non-autonoma, la cui essenza è la vita,**

ossia l'essere per un altro. L'uno è il *signore*, l'altro è il *servo*". Tuttavia, spiega subito dopo Hegel, nel suo linguaggio, che va certamente decrittato ma che è molto più comprensibile di quanto comunemente si crede, questa coscienza autonoma in realtà **si crede autonoma**, perché tratta le esperienze degli altri come se fossero cose, oggetti naturali che semplicemente le stanno di fronte e che non hanno nessun significato fino a che non entrano nel campo di esperienza della sua coscienza, la coscienza del signore. **Ma che cosa fa di un signore un signore, si interroga Hegel?** Il fatto di avere un servo che lo riconosce come tale. **È il servo perché è servo?** Perché un padrone lo ha ridotto a cosa, in una lotta in cui la posta in gioco era la vita. Però il risultato di questa lotta non può annullare che anche il servo ha una coscienza, ossia non è una cosa. Al padrone il servo è necessario. È la loro relazione (**ciò che Hegel chiama dialettica**) che li costituisce in quella finzione per la quale uno è una coscienza autonoma e l'altro è una sorta di cosa sempre disponibile. In realtà, **la loro relazione è un reciproco riconoscimento.**

Queste celebri pagine di Hegel hanno ispirato più una produzione artistica (ad esempio *The Dresser*, il film di Peter Yates tratto dalla commedia di Ronald Harwood), ma una che trovo particolarmente significativa perché espressa nella potenza espressiva e sintetica della poesia e della musica è la canzone dei Police *Wrapped Around Your Finger*. Gordon Matthew Sumner – in arte Sting –, che ha composto i versi, vi si parla della relazione tra un maestro e un allievo. Il primo lo considera un apprendista la cui funzione è di essere catturato dal suo carisma ("You consider me the young apprentice / [...] / Staring at the ring around your finger"). Per il maestro è semplicemente naturale che l'uno (lui stesso ovviamente) abbia carisma (che è una forma di potere) e l'altro ne abbia riempita la sua coscienza. Non c'è nulla su cui interrogarsi. Le cose stanno in questa maniera. È una relazione asimmetrica che l'allievo paga cara ("I will listen hard to your tuition / You will see it come to its fruition"). **Ognuno di noi si è trovato in una situazione in cui solo un'altra persona sembra darci un senso, ma questa è unicamente una distorsione e una asimmetria.** Questa asimmetria non può che rovesciarsi a un certo punto, quando il servo si rende autonomo (questo il senso dei versi "Devil and the deep blue sea behind me / Vanish in the air you'll never find me / I will turn your face to alabaster / When you'll find your servant is your master") e il signore fa la dolorosa scoperta di essere una costruzione umana. Il servo si è lasciato alle spalle la dolorosa situazione di chi è fra l'incudine e il martello (**questo significa "between the devil and the deep blue sea"**) ed è il signore ad essere legato a doppio filo a lui.

Quella tra servo e signore è una relazione di riconoscimento attraverso il conflitto. Tuttavia, tutte le relazioni sono relazioni di riconoscimento reciproco, anche se questo riconoscimento non giunge mai alla consapevolezza. Quando escludiamo, non facciamo altro che includere negativamente, ma **prima o poi chi è escluso sarà parte di noi.** Questa idea sembra non funzionare altrettanto bene quando noi guardiamo a modelli irraggiungibili che guidano tuttavia importanti comportamenti

che riguardano un numero indefinito di altre persone, ossia i modelli di consumo. La cicciona non sarà mai la modella di **Calzedonia**, ma può pur sempre comprarne i prodotti. Io non sarò mai il modello glabro di **Dolce & Gabbana** che si avvicina a una splendida donna, ma posso acquistare compulsivamente i prodotti del loro brand.

Dove sta la differenza tra questi due modelli? Io credo che stia in questo. Il modello della relazione tra servo e signore ci promette una **liberazione**, attraverso la sofferenza e la lotta, per Hegel, come per i Polici. Ma **il modello dialettico è progressivo**: è infatti quello della coscienza che si rende autonoma, anche se questa dialettica è infinita e il suo risultato è in definitiva solo un'utopia. **Il modello del godimento attraverso il consumo è regressivo e promette non la liberazione, ma la soddisfazione del desiderio attraverso il possesso della merce.** Quel desiderio che vediamo soddisfatto nelle pubblicità è un appagamento definitivo? No, è chiaro, perché la sostanza del desiderio è di ripresentarsi e risorgere. Più tentiamo di essere inclusi in quel modello impossibile più ne veniamo esclusi. Per questo il modello è così potente, perché promette una soddisfazione che non può mantenere e non può mantenerla non per un suo difetto, ma perché quel desiderio appagato deve per forza risorgere proprio perché è un desiderio. Per questo forse il capitalismo di consumo è così inesauribile: perché ci promette una cosa irraggiungibile, ma che seduce nella sua semplicità trascendente. **Consuma e sarai salvato.** Ci vuole una fede immensa per crederlo, eppure è una fede che ognuno di noi ha quando consuma le cose che pensa lo renderanno felice perché appagano il suo desiderio di essere felice, un desiderio che non mancherà mai di ripresentarsi, producendo continuamente l'infelicità come sua condizione necessaria.

L'EROE MARGINALE: SUPEREROI E MITOLOGIA



ROBERTO EVANGELISTA

Mi colpì, qualche anno fa, una vecchia storia di **Dick Tracy**, nella quale un personaggio – forse proprio la fidanzata del protagonista – guardando fisso verso il lettore, al di là della vignetta, volgeva un pensiero, completamente decontestualizzato rispetto alla storia, ai *ragazzi* americani che combattevano in Europa. Erano gli anni '40 e l'idea da veicolare al senso comune dell'americano medio doveva essere quella di un esercito di ventenni che metteva in pericolo la propria vita per liberare il mondo dal nazismo. D'altra parte, nel 1941, pochi mesi prima dell'attacco a **Pearl Harbor**, **Jack Kirby** e **Joe Simon**, avevano dato vita per la **Timely Comics** (che sarebbe poi diventata la **Marvel Comics**) al personaggio di **Capitan America**. Si trattava di un super-soldato che combatteva personalmente contro i nazisti (la copertina del primo numero lo ritrae mentre prende a pugni Adolf Hitler), ma la cui arma di offesa era uno scudo. I due autori mostrarono un particolare senso del paradosso (paradosso che sarebbe ritornato in tempi più recenti, quando le guerre americane e non solo hanno preso il nome di *operazioni di pace*), ma nonostante la straordinaria popolarità del personaggio, non mancarono critiche da parte di settori della società americana, che all'epoca non davano per scontato che le vicende europee dovessero interessare gli Stati Uniti.

La politica è da sempre presente nel mondo dei fumetti: d'altra parte, la diffusione dei comic book vantava una capillarità paragonabile a quella dei quotidiani nazionali, e certamente – grazie alla loro semplicità – gli albi a fumetti funzionavano bene sia come semplice propaganda, sia come veicolo per messaggi più complessi o personali, anche perché si rivolgevano a un pubblico tendenzialmente giovane e non particolarmente “colto”. Nascono come vera e propria letteratura popolare, e Stan Lee – che con Simon e Kirby – condivise più di qualche processo creativo, ha contribuito a rendere questa forma popolare di letteratura più complessa e affascinante. Negli anni '60, infatti, Lee e Kirby compiono una vera e propria rivoluzione: il loro è un lavoro che rimane insuperato, nonostante le successive evoluzioni legate ai contenuti e ai metodi produttivi del fumetto.

Con le dovute differenze, questi uomini sono stati del tutto calati nel loro tempo.

In questo senso, non si può pensare che i supereroi siano un prodotto che nasce slegato dalla realtà, così come non può essere slegato dalla realtà il fumetto generalmente inteso, soprattutto nei primi decenni di esistenza. Anche quando – negli anni '60 – il linguaggio fumettistico fu completamente reinventato non solo nei disegni ma anche nei soggetti (è questa la cosiddetta *rivoluzione Marvel* a opera principalmente di Lee, Kirby e di un non ancora menzionato **Steve Ditko**), le storie a fumetti, e soprattutto quelle più popolari, avrebbero sempre riprodotto i temi e i contenuti di una narrazione che divulgava i valori più positivi (e spesso meno veritieri) della società americana. Nessuno degli autori finora menzionati, infatti, fu un *outsider* ma sempre, in tutto e per tutto, calato nella realtà che gli stava intorno. Nel bene e nel male.

Nonostante questo, è una vera e propria rivoluzione quella di cui si sta parlando.

Nel 1962 la rivista antologica *Amazing Fantasy*, giunta al numero 15, ospita la prima avventura di un nuovo personaggio: *Spider man*. Nella storia, scritta da Stan Lee e disegnata da Steve Ditko, con un tratto cartoonistico e drammatico allo stesso tempo, ci viene presentato un personaggio destinato a cambiare il mondo dei fumetti. Peter Parker non è un alieno pressoché invincibile venuto dallo spazio come KAL-El/Clark Kent/*Superman*, né un miliardario donnaiolo come Bruce Wayne/*Batman*. Peter Parker vive in un quartiere operaio di New York, figlio di quella *working class* che non accede allo stesso livello di benessere della piccola borghesia americana, uscita vincitrice dalla guerra. Peter Parker è un orfano che vive con la zia casalinga e lo zio operaio, che si barcamena con dignità tra lavori saltuari, e che cerca di alleviare i perenni problemi economici della famiglia. Peter Parker, morso da un ragno radioattivo, ottiene forza e velocità sovrumana, la capacità di arrampicarsi sui muri e una specie di senso premonitore del pericolo. Ma questi poteri sono anche la sua condanna, perché si trova a gestire un senso di responsabilità e un senso di colpa che lo spinge sempre a sacrificare la sua vita privata, gli amori, le amicizie, e l'affermazione personale che la sua intelligenza gli avrebbe reso possibile. La rivoluzione Marvel, soprattutto a partire dagli anni '60, mette l'adolescente

americano di fronte a temi complessi, come la responsabilità, la solidarietà, l'emarginazione, ma anche l'utilizzo e l'abuso delle opportunità offerte dalla scienza. Gli avversari degli eroi creati da Stan Lee e da Jack Kirby non sono semplici "cattivi", non hanno sete di potere, non vogliono realizzare piani complessi per dominare il mondo. Sono personalità emarginate, sofferenti, che spesso hanno avuto storie simili a quelle dei protagonisti, diventandone lo specchio oscuro e rovesciato, e che spesso ma non sempre – interpretando magistralmente lo *Zeitgeist* della nostra epoca – vogliono un riscatto che passa per l'illimitato possesso di denaro. Leggere uno dei primi numeri di *Spider man*, dei *Fantastici quattro* o di *Daredevil*, voleva dire cimentarsi con lo spettacolo del mondo, che si nascondeva dietro i colori pastello delle vignette, o dietro le battute di spirito degli eroi, ma che rivelava un portato di sofferenza e di ambiguità, e rifletteva paure collettive della cui rappresentazione la letteratura disegnata riusciva finalmente a farsi carico.

Ma gli anni Sessanta e Settanta dovevano essere solo un assaggio di quello che sarebbe venuto dopo. Piano piano, infatti, temi più complessi e sofferti entravano nelle storie dei supereroi: le proteste studentesche, la guerra in Vietnam, il consumo di massa di droghe, la libertà sessuale, sfidavano il senso comune e spesso anche il codice della censura; ma l'*eroe* era ancora "integro" e si ergeva come un baluardo che viveva la sua condizione di sacrificio con drammaticità: malediceva i suoi poteri, guardava la propria vita scivolargli via, ma era certo di essere nel giusto e di ricoprire con diligenza il suo ruolo, indossando una maschera per salvare il mondo, mettendo ordine morale nel caos generato da una società impazzita, che spesso lo guardava con sospetto e con odio, invece di affidarsi all'esempio della sua guida morale. Il gruppo degli **X-Men**, per esempio, eroi che nascevano con superpoteri e che dunque costituivano una specie umana diversa da quella dell'*homo sapiens*, dovevano spesso gestire le discriminazioni anche violente da parte delle persone comuni, non disposte ad accettarne la presenza; Spider Man era ricercato dalla polizia che puntualmente lo confondeva con i ladri e i criminali che si affannava a combattere; Daredevil subiva lo stesso destino, con in più la difficoltà di essere privo della vista; l'incredibile Hulk era un mostro che a differenza del suo alter-ego umano Bruce Banner non aveva alcuna coscienza di sé e delle sue azioni... gli esempi sono innumerevoli, ma tutti accomunati da un ribaltamento dell'idea dei superpoteri come un dono con cui costruirsi una vita migliore. I ragazzoni degli anni '50 che scorrazzavano felici e liberi nei cieli delle metropoli, sorridenti e solari, avevano lasciato il posto a uomini sofferenti e costretti a gestire difficoltà superiori, come la loro natura.

Ma dovevano ancora arrivare gli anni Ottanta... fino a quando, finalmente, arrivarono.

In Europa, ma anche in America, furono gli anni del disimpegno: gli attivisti per i diritti umani, i pacifisti, i rivoluzionari di ogni Paese, guardavano a quello che rimaneva delle grandi proteste di massa, cercando di non farsi scivolare via le conquiste che gli rimanevano tra le mani, rinchiudendosi spesso in fortini più o

meno privati, nei quali resistere e attendere che la tempesta passasse. Molte certezze crollavano, e anche i supereroi non passarono indenni questa catastrofe. Precursori di questo nuovo ciclo, tutto ripiegato sulla decostruzione della solidità del supereroe, sono personaggi come il **Punitore** o **Wolverine**: il primo è un reduce dal Vietnam senza nessun superpotere, se non la sua forma fisica, la passione per le armi, la rabbia per aver assistito all'omicidio della sua famiglia, e l'assenza di freni morali nell'infrangere la regola d'oro degli eroi: ovvero quella che prescrive di non uccidere mai i propri nemici; il secondo è un uomo senza passato, ridotto al rango di bestia violenta, tormentato dai ricordi frammentari delle torture subite durante un esperimento militare. Ma se dovessi scegliere un'immagine per rappresentare questo fortunato momento della storia dei fumetti, sceglierei una vignetta di *Watchmen*, graphic novel scritta da **Alan Moore** e disegnata da **Dave Gibbons**, che si colloca alla fine di questo ciclo, tra il 1988 e il 1990. In un futuro semi distopico, Nixon corre per il terzo mandato (evidentemente forzando la costituzione degli Stati Uniti), il mondo è sull'orlo della guerra atomica, e la società americana è preda di sommosse e proteste. Gli eroi sono agenti del governo, si sostituiscono spesso alla polizia e intervengono per sedare ogni disordine sociale. Una di queste vignette mostra due "eroi", il Comico e il Gufo Notturmo, che intervengono proprio per disperdere una manifestazione. Il Comico lo fa con inaspettata violenza e con grande compiacimento, e quando il Gufo (che rappresenta lo sguardo romantico del lettore sugli eroi del passato) gli chiede cosa sia successo al sogno americano, il Comico – brandendo il suo fucile d'ordinanza – risponde così: «si è avverato. Lo stai guardando».

Questa sequenza di vignette rappresenta il processo di ribaltamento cui sono stati sottoposti i supereroi. Da baluardo di moralità, per quanto tormentati, sono stati portati oltre il limite delle loro potenzialità, mostrando il loro lato psicotico, disturbato, sadico e violento. Sono diventati meschini, insicuri, vanitosi, a volte si macchiano di crimini anche gravi arrivando a confondersi con i criminali che giurano ripetutamente di combattere; hanno ceduto alla rabbia, hanno mostrato tutte le debolezze dell'uomo comune, esprimendole all'ennesima potenza. Dovranno scavare nell'abisso della loro anima, arrivare in fondo ai loro personali inferni, prima di tornare ad atmosfere più solari. Autori come **Frank Miller**, **Alan Moore**, **Chris Claremont**, e più tardi **John Marc DeMatteis** e **Marc Waid** (ma con questi ultimi siamo già negli anni Novanta) rivoluzionano la figura dell'eroe rivoltandola da capo a piedi e mostrandone gli angoli più nascosti. Dopo di loro – ancora una volta – lo sguardo del lettore nei confronti degli eroi sarà più disincantato, meno meravigliato. Il lettore che si trovava di fronte alle prime storie di Daredevil, dell'Uomo Ragno o degli X-Men, condivideva il dramma dei protagonisti, parteggiava per loro, sperava che Matt Murdock trovasse il coraggio di dichiararsi all'amata Karen Page, che Peter Parker avesse il riconoscimento che meritava, o che i mutanti fossero accettati dall'homo sapiens per costruire una convivenza che avrebbe significato un

avanzamento per l'umanità; era facile porsi dal loro punto di vista, perché in fondo negli eroi ogni lettore doveva vedere qualcuno simile a lui. Dopo la riscrittura del ruolo stesso del supereroe, invece, aprire un albo a fumetti significava entrare nella mente contorta e provata di uomini non comuni, che si ponevano al di là di tutto ciò che consideriamo una vita *normale*, anche delle più elementari convenzioni morali.

Ancora una volta, sarà la politica a tentare di ristabilire un ordine in cui questa enorme e confusa matassa avrebbe trovato il suo *bandolo*...

Voglio chiudere queste righe riferendomi a una delle autrici più controverse della storia del fumetto: **Ann Nocenti**. La Nocenti ebbe il difficile compito di prendere le redini della testata dedicata a Daredevil dopo la lunga gestione di Frank Miller. Quali altre potenzialità potevano essere sviluppate del personaggio, dopo quella che fu una vera e propria riscrittura, con l'introduzione di nuovi e affascinanti comprimari, e con il disvelamento di una personalità complessa e sfaccettata? Ann Nocenti, attirandosi più di qualche critica, prende in mano il personaggio e riesce a farlo diventare meno ombelicale, calandolo in una dimensione collettiva, in cui il vero protagonista è il quartiere popolare in cui vive e opera, la città con il suo carico di disagio sociale e di violenza, le paure e le fragilità collettive rappresentate dall'emarginazione, la prostituzione, lo spaccio e la diffusione di stupefacenti, il razzismo e le discriminazioni di genere, e i tentativi di resistere a tutto questo. Il Daredevil della Nocenti, è un eroe che sbaglia, che non è in grado di operare da solo, ma che si muove tra centri autogestiti di assistenza alla povertà, tra sedi di attivisti per i diritti sociali, parrocchie di strada e reti e comitati di cittadini. Tutto questo, affiancato dall'amata Karen Page, la cui personale discesa agli inferi e redenzione meriterebbe un capitolo a parte, per riflettere anche sul mutamento del ruolo dei personaggi femminili nell'universo Marvel e nei fumetti in generale. La Nocenti fa scontrare i suoi personaggi con le contraddizioni e i limiti di un'intera società, e il conflitto non è più solo interiore, ma si sviluppa all'esterno, perché dall'esterno proviene. **L'eroe torna a essere un uomo o una donna normale, fragile anche quando utilizza i suoi poteri e le sue abilità, perché più fragile e sfilacciato è il legame sociale che tiene insieme gli individui.**

Se la mitologia è un racconto collettivo che ci mette di fronte – di volta in volta – alle trasformazioni che la nostra comunità e la nostra società può subire, e se ha il compito di indicarci una strada, anche impossibile e *meravigliosa*, per sfruttare al meglio le nostre potenzialità, allora il fumetto è una delle forme che assume la mitologia nella nostra epoca. Certo, siamo abituati a pensare al mito come un racconto anonimo proprio perché collettivo, ma nella misura in cui rappresenta temi sentiti da un'intera comunità, in fondo, il nome dell'autore è meno importante di quanto siamo abituati a pensare. In fondo Stan Lee, Frank Miller, Alan Moore, Ann Nocenti, come qualsiasi scrittore o artista, non fanno altro che dare concretezza a un sentire comune, si "limitano" a trasformare in carta, colori e inchiostro le storie che scriviamo tutti noi, semplicemente guardando e interpretando il mondo. Certo,

siamo abituati a pensare al mito in relazione a un rito che lo riproduce, ma la serialità delle storie è forse la forma contemporanea della ritualità. Quando la fidanzata di Dick Tracy porta lo sguardo oltre la pagina per volgere il suo pensiero ai giovani soldati impegnati in Europa, sa che si sta rivolgendo – contemporaneamente – a milioni di persone. Ma soprattutto, ora che abbiamo celebrato la nascita, la caduta e la morte degli eroi, non ci resta che leggere per trovare una risposta diversa: **se fino ad ora gli artisti hanno provato a dare la forma giusta alle fantasie, prima o poi verrà il giorno in cui saremo costretti, da lettori, a dare la forma giusta alla realtà.**

L'UOMO TRA LE PIEGHE: INCLUSIONE TECNOLOGICA E RIVOLUZIONE CULTURALE



MICHELANGELO DE BONIS

«Molte persone provano a cambiare la natura degli umani, ma è davvero una perdita di tempo. Non puoi cambiare la natura degli umani; quello che puoi fare è cambiare gli strumenti che usano, cambiare le tecniche. Allora, cambierai la civiltà» (Stewart Brand)

L'informatica in senso generale sta facendo progressi straordinari: le *macchine* riescono a fare delle cose che una volta erano solo nelle possibilità dell'essere umano: riconoscere immagini, riconoscere oggetti nelle immagini, creare una realtà diversa, non virtuale ma aumentata, costruire nuovi video, costruire dei volti totalmente inventati, disegnare opere d'arte, capire quale persona sta parlando e comprendere il linguaggio con cui sta interagendo, rispondere alle domande in modo naturale e... *one more thing!*

Dalla semplice rivoluzione industriale alla difficile rivoluzione culturale

Così oggi possiamo dire di stare vivendo la quarta rivoluzione industriale, quella che con uno slogan molto efficace è etichettata "Industry 4.0". Questo nuovo ambito comprende tutto ciò che è innovazione dell'informatica all'interno del processo

produttivo industriale: cloud, cyber security, big data, ecc... Ma attenzione a credere che questa quarta rivoluzione industriale sia soltanto una semplice upgrade di quelle precedenti. Nella prima, dal 1760 al 1840, presero vita i processi industriali attraverso le macchine, soprattutto a vapore; nella seconda, dal 1870 al 1914, ci fu l'introduzione dell'elettricità e del petrolio; nella terza, dal 1970 al 2000 circa, sorge l'innovazione tecnologica tra hardware e software, che ha portato una trasformazione molto più accentuata nel tessuto socio-economico rispetto a quello produttivo puro. La quarta rivoluzione, a cui stiamo oggi assistendo, è di tutt'altro aspetto. Si è passati dalle macchine che sostituiscono i *muscoli* degli uomini a un movimento per cui si cerca di sostituire il *cervello* degli uomini con l'**intelligenza artificiale**. Ma non solo questo: si tratta di registrare anche un cambiamento di stampo totalmente culturale. Certo, la rivoluzione è nata in tempi recenti anche se non proprio odierni. Nessuno nel 1956 – quando ad un convegno parteciparono le più illustri menti della computazione mondiale dell'epoca (John McCarthy, Marvin Minsky, Claude Shannon e molti altri) – poteva mai pensare a una trasformazione così profonda e significativa del genere umano.

Questa rivoluzione digitale sempre più massiccia si basa principalmente su due assi: il primo tecnologico digitale (computer e software sempre più sofisticati), il secondo sul processo di globalizzazione (il mercato e i mercanti).

Lungo il primo asse spicca, tra i tanti, l'elemento chiave del Machine Learning. Una tecnica informatica, questa, che insegna ai computer e ai robot a compiere azioni ed attività in modo naturale e in totale autonomia, come gli esseri umani o gli animali, permettendo loro di imparare dall'esperienza. Praticamente, gli algoritmi di Machine Learning usano metodi matematico-computazionali per apprendere informazioni direttamente dai dati, senza passare attraverso modelli matematici pre-costituiti. In tal modo, questi algoritmi migliorano le loro prestazioni in modo *adattivo*, cioè mano a mano che gli *esempi* da cui apprendere aumentano. Si verifica un apprendimento quando le prestazioni del programma migliorano dopo lo svolgimento di un compito o il completamento di un'azione giusta o sbagliata che sia. Insomma anche per le macchine vale la regola aurea del "sbagliando si impara".

Lungo il secondo asse non si registra un elemento chiave, ma una comunità di elementi dal nome: Google, Amazon, Facebook, Twitter – cioè tutti quegli attori che giocano un ruolo da player nello sviluppo di determinate tecnologie. Quali sono le possibili applicazioni del Machine Learning per questi giganti dell'hi-tech? Pensiamo a tutto ciò che oggi è già realizzabile. Per esempio, il cambiamento nel rapporto cura/prevenzione in ambito sanitario: alcune di queste metodologie prevedono infatti l'evoluzione di una malattia in un paziente o scoprono con largo anticipo se una persona rischia di ammalarsi di una specifica malattia. In tal modo, rendono possibile iniziare subito la prevenzione anziché ricorrere alla cura, magari tardiva. Oppure consideriamo la tecnologia che veicola la pubblicità mirata a target di consumatori che hanno bisogno (a loro insaputa?) di acquistare un determinato

prodotto. Un altro campo di applicazione è la previsione di eventuali catastrofi naturali: terremoti, maremoti o esplosioni di vulcani. Certo, in questo terzo ambito ancora non si riesce pienamente nell'intento, ma ciò è dovuto solo alla limitatezza del set di dati su cui testare il Machine Learning.

Non dobbiamo stupirci che oggi siamo noi ad essere avviluppati in questa rivoluzione: la stiamo vivendo sulla nostra pelle, la costruiamo giorno dopo giorno consciamente o inconsciamente. Siamo probabilmente in una situazione assai simile a quella degli uomini che vivevano e costruivano l'Umanesimo, l'Illuminismo o il Romanticismo: questi uomini non sapevano bene che tipo di "mondo" avrebbero creato, eppure erano mossi da stimoli, fascinazioni e da un fuoco sacro tutto volto a migliorare l'uomo e il genere umano.

Dalla fatica di andare in profondità alla fatica di restare a galla

Questo pensiero è già stato mirabilmente sviscerato da Alessandro **Baricco** in un libro che ha fatto da spartiacque tra chi era profondamente legato al vecchio mondo, che stava pian piano scomparendo, e chi faceva da pioniere del nuovo mondo, che invece incombe all'orizzonte come un'alba subito dopo i baluginii dell'aurora. Si tratta de **I barbari**, pubblicato nel "lontano" 2006. Qui l'autore, per evitare confusione, aggiunge il sottotitolo: *Saggio sulla mutazione*.

Siamo in questa fase – fase fluida, di mutazione. Come suggerisce **Bauman**, viviamo una **modernità liquida**. Non siamo più in grado di capire chi siamo, non ci riconosciamo e non riconosciamo più chi ci sta accanto. Il pluralismo sembra essere il solo centro aggregante in uno sforzo comune di convivenza, a partire dal riconoscimento delle differenze e dalla volontà di convivere con esse, imparare la difficile arte della convivenza con la diversità. Non ci meraviglia nemmeno che il concetto di **pluralismo** di Bauman sia associato senza troppi voli pindarici al concetto stesso di **multitasking**. La rivoluzione è inarrestabile.

Ho ancora i segni in alcuni capitoli del libro di Baricco. Sfogliandolo mi sono soffermato su alcuni di questi miei appunti. Mi sono ri-meravigliato di come venisse descritta per esempio la **fatica**. Il mondo che sta tramontando aveva nel senso della fatica un concetto di studio, di immersione, di piacere nella propria formazione, nel credere che passare ore e ore con la luce fioca sui libri o su poche frasi fosse lo strumento per arrivare a comprendere il senso intero di un'opera o di un'arte. Oggi questo modo di faticare non esiste più. Il nuovo mondo continua a fare fatica nel progetto di costruzione dell'umanità. Questo è certo. Ma lo fa in un modo totalmente opposto e innovativo. Oggi ci si muove all'interno di connessioni e di intrecci in cui i dati e le informazioni si trovano in contatto. Tutto questo non è affatto semplice: costa fatica saper distinguere i vari momenti di vero contatto, di passaggio da una direttrice all'altra, ma per il nuovo mondo è questo il flusso da seguire: non più scendere in profondità ma al contrario far arrivare in superficie i nessi fondamentali

delle cose e “navigare” tra di essi, cercando di tenere bene a mente la destinazione, nonostante si seguano percorsi mutevoli e dinamici: “il sapere che conta è quello in grado di entrare in sequenza con tutti gli altri saperi.”

È in quest’ottica che mi piacerebbe ora tornare sull’argomento e poter ragionare insieme su come l’intelligenza artificiale oggi non debba essere affatto incentrata sulla paura. Non bisogna demonizzare infatti la creazione di una macchina “più intelligente” dell’essere umano. Anzi, nel mondo in cui tutto deve venire a galla per poter essere connesso, condiviso, vissuto, una intelligenza, in questo caso artificiale, che aiuti a far emergere questi saperi nascosti, perché profondi, aiuta l’uomo a recuperarli, connettendo, condividendo, vivendo.

Dal primo libro di Baricco sono passati quasi quindici anni, eppure sembra una intera vita. La maggioranza delle persone occidentali non solo oggi ha accettato il dato di fatto di vivere una rivoluzione tecnologica e mentale. Ma per noi tutti questa rivoluzione è foriera di cambiamenti in tutti i nostri gesti e nell’idea stessa di cosa sia l’esperienza della vita. **Baricco** stesso ha così scritto un secondo libro, **The Game**, nel quale si incammina nel mondo, attraverso una mappa delle innovazioni degli ultimi anni, cercando di interrogarsi e di chiarire, insieme al lettore, la mutazione dell’uomo e la rivoluzione che stiamo vivendo. La tecnica che lo guida nell’abbozzare questa mappa, come un novello Willebrod Snellius che applica la triangolazione dei punti, è la paura. Paura di procedere a tentoni in una rivoluzione che non sappiamo che versi prenderà. Paura di una trasformazione puramente tecnologica senza controllo, senza punti di riferimento alcuni, che ri-mappi concetti fondamentali dell’uomo come il bene o il male. Paura di diventare sempre più leggeri, svincolandoci dalla pesantezza del nostro corpo, come i bit dalla pesantezza dell’hardware. Anche in questo mi piacerebbe indagare le relazioni di queste paure intrecciando un mio precedente scritto su visibile, invisibile, leggerezza e fiducia nel futuro. Baricco ci sprona:

“dentro ognuna di quelle paure abbiamo cucito la definizione di una mossa che stiamo facendo, e grazie alla quale stiamo diventando migliori. Così, se fossimo capaci di rispondere a ciascuno di quei punti interrogativi, ci troveremmo nelle mani l’indice della nostra rivoluzione. Perché la mappa di ciò che stiamo combinando è disegnata nel rovescio delle nostre paure. In questo modo attraversiamo il confine verso una nuova civiltà, senza dare nell’occhio, nascondendo nel doppio fondo dei nostri dubbi la certezza clandestina di una qualche, geniale, Terra Promessa.”

Dal seguire il filo di Arianna al saper nuotare nell’oceano digitale

La tecnologia ha fatto passi da gigante e quindi ha pervaso il mercato e tutti i processi mentali dell’uomo. In che modo l’uomo sarà incluso o escluso da questa rivoluzione? Ci saranno delle disuguaglianze socio-economiche? Sono domande a cui ad oggi non possiamo rispondere se non andando a leggere i dati, Rapporto *World*

Economic Forum del 2018, e cercando di interpretarli alla luce di autori che si interrogano e ci interrogano. Nei prossimi 5 anni si perderanno a causa dell'automatizzazione 75 milioni di posizioni di lavoro a fronte di oltre 133 milioni di nuove opportunità create. Certamente nel futuro ci saranno lavori diversi, più specializzati, con un aumento nella qualità del lavoro della vita. Non ci sarà la necessità di lavorare nelle fabbriche, ma dietro ad un computer per gestire l'automatizzazione e i software in modo adeguato, interagire con le macchine, costruire nuove macchine con le nuove ed innovative tecnologie. La domanda è se saremo, come società, pronti ad essere inclusi rispetto a questo cambiamento epocale in questa rivoluzione culturale.

Nella mappa di Baricco possiamo leggere un filo di Arianna che ognuno di noi può seguire per costruire oggi il futuro dei nostri figli. Non è retorica ma è importante che si inizi ad affrontare una lenta, ma anche veloce, questione: come intendiamo veicolare questa rivoluzione dell'uomo? Da diverse fonti ci proviene oggi la sfida ad accogliere una urgente riflessione che ci aiuti a prenderci le responsabilità verso il futuro a cui la rivoluzione di cui ho parlato guarda. Su questa dimensione deve esistere un'etica intergenerazionale di carattere radicale tale da guidare una rivoluzione nel segno della sostenibilità e del senso d'obbligo verso gli uomini e le donne di domani (questo è, per esempio, il monito sollevato da Menga nel suo recente volume *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*).

Il principale cambio culturale per affrontare la sfida dell'inclusione è proprio nel cambio di paradigma, come per la **fatica** di Baricco: passare dall'*imparare delle nozioni* a ***imparare ad imparare***.

Come protagonista attivo nell'ambito dell'istruzione, non posso che concludere col sottolineare in ruolo fondamentale di una scuola quale riferimento principale di questo cambio di paradigma. Il sistema dell'istruzione dovrebbe veicolare l'atteggiamento proattivo per saper formare degli uomini attivi, protagonisti e inclusi nella rivoluzione digitale. Si necessita al riguardo un cambiamento strutturale che investe tutto il sistema: si deve passare dal seguire il filo di Arianna al **nuotare** liberamente nell'oceano, imparando a scegliere la direzione giusta senza apparenti punti di riferimento. Nell'immediato mi pare essenziale puntare su alcuni temi che sono al centro di interventi di formazione internazionale (confronta il Rapporto sulle competenze digitali dell'Unione Europea noto come DigComp 2.1: *The Digital Competence Framework for Citizens*): data literacy, saper collaborare e comunicare, la creazione di contenuti digitali, la sicurezza e il saper risolvere problemi legati al digitale anche complessi.

Ecco una nuova generazione: quella di donne e uomini inclusi nella e attraverso la tecnologia digitale – tecnologia che si evolve rispetto alla nostra obsoleta e in decadenza. Una generazione che passi ad un meta-livello, una meta-società, che vada oltre e veda l'uomo tra le *pieghe* di una umanità sempre più tecnologica, auspicabilmente libera dal doppio fondo dei dubbi e dell'incertezza. Come l'uomo

che si ripiega su se stesso e che cerca di raccogliersi per ottenere la forza della spinta, allo stesso modo è necessario oggi prospettare una tensione propositiva che poi rilasci finalmente il movimento di uno *s-piegarsi* per poter fare quel salto in avanti in cui le generazioni di domani possano riconoscere tutti quei segni distintivi che noi oggi ignoriamo.

Corollario

Dopo aver scritto l'articolo mi sono venuti in mente una serie di *fatti* che ho vissuto, recentemente o nel passato, che potrebbero spiegare meglio la rivoluzione culturale che viviamo. Sono fatti che riguardano la vita quotidiana e che per molti potranno sembrare familiari. Mi sembra giusto dividerli.

FATTO #1

Un amico, l'ing. informatico De Simone Matteo, un tipo eclettico, poliedrico, simpatico e soprattutto uno che la rivoluzione la fa mettendo le mani in pasta – pasta digitale ovviamente – ha rilasciato una intervista in una trasmissione radiofonica su una web radio – RadioOhm – circa le sue passioni musicali. Nel presentare la sua playlist arriva a Paganini e invita all'ascolto di una particolare versione dei *Capricci*. Al commento del perché proprio quella versione e non un'altra Matteo chiosa:

“Oggi su Spotify o Youtube [...] c'è un'opportunità meravigliosa: cercate [*con parole chiave N.d.A.*] i brani soprattutto di musica classica e vengono fuori 20-30 versioni diverse dello stesso brano e voi “pizzicando” uno dopo l'altra potete fare il confronto istantaneo tra una versione l'altra! Cosa che quando c'era il disco non lo potevi fare perché bisognava mettere il disco e poi lo dovevi togliere, ti perdi quel momento là... invece zampettando da un bottone all'altro c'è proprio la **differenza** che viene fuori e si può apprezzare la sfumatura della musica classica. Le sfumature sono il cuore della musica classica.”

Si vede la **rivoluzione culturale** e non solo la rivoluzione tecnologica? Non è eliminare il passato ma reinterpretarlo e riviverlo in un modo nuovo, ricco, diverso.

FATTO #2

Leggendo *The Game* di Baricco c'è stata una pagina che mi ha lasciato di stucco. L'evento raccontato è successo, identico, anche a me con mio figlio. La riporto per condividere un racconto che se non vi è mai capitato... vi succederà e, quando accadrà, ricordatevi della rivoluzione. Ricordatevi che solo vivendola in modo inclusivo riusciremo a venirci fuori tutti insieme in un modo migliore. Questo il racconto di Baricco:

“*C'era questo mio figlio piccolo, un omino di tre anni, che si era inerpicato su una sedia per guardare da vicino il giornale che avevo lasciato aperto sul tavolo. Non intendeva leggerlo, non era così intelligente. L'aveva attirato la foto di un calciatore, ed era salito sulla sedia per guardarsela bene. Io lo controllavo dalla stanza vicina, giusto per vedere che non cadesse giù. Ma invece di cadere iniziò a sfiorare la foto con un dito, proprio come faceva il vecchio Jobs, quel giorno, davanti a tutta quella gente [presentazione del primo iPhone N.d.A.]. Lo fece una, due, tre volte. Lo vidi constatare, seccato, che non succedeva niente. Senza grandi illusioni provò a*

zoomare, proprio in quel modo là, pollice e indice ad allontanarsi, dolcemente. Niente. Allora rimase per un attimo interdetto a fissare quella fissità e io sapevo che stava misurando la disfatta di un'intera civiltà, la mia. Capii in quel momento che da grande non avrebbe letto giornali cartacei e che a scuola si sarebbe rotto i coglioni a palla. Devo anche aggiungere che, dato che in famiglia tramandiamo valori tipicamente sabaudi quali la testardaggine e la insana propensione a cercare di risolvere problemi, mio figlio non si arrese prima di aver osato un ultimo estremo tentativo, che mi sembrò un memorabile miscuglio di razionalità e poesia: girò il foglio e diede un'occhiata sul retro della foto per vedere se c'era qualcosa che non andava. Magari una sicura da togliere. Chissà. Una funzione da attivare. Una batteria da cambiare.

C'era un articolo sulla nazionale di basket.

Lo vidi scendere dalla sedia con una faccia da jazzista all'ora di chiusura. Non so se riesco a spiegarmi, una faccia da jazzista quando saluta quella che fa le pulizie, si infila il cappotto e torna a casa: non saprei dirlo meglio.”

L'ha detto molto meglio di quanto sarei riuscito io. Il momento che mi è rimasto in mente del mio di figlio è stato l'espressione malinconica, la faccia da jazzista di fine serata che lascia tutto...

FATTO #3

Insegno **programmazione**, e tutto ciò che di tecnologico esiste, nelle scuole superiori, principalmente negli istituti tecnici. Anche se la mia passione mi porta anche ad essere un *freelance* spiegando l'arte della programmazione a bambini delle scuole elementari o ragazzi delle medie. Ma torniamo alla mia professione principale: insegnare la programmazione. Quando assegno esercizi o progetti software da svolgere ai miei alunni, mi innervosisco quando mi accorgo che controllano il codice su Internet. I miei alunni rispondono alle mie lamentele e dolcemente mi spiegano (*alunni dolcemente spiegano al docente... sigh...*) che non ha *senso* riscrivere tutto da capo, non ha *senso* rivivere l'esperienza già svolta da altri. Per loro ha **senso** altro. È molto più istruttivo saper ricercare queste esperienze esistenti, riconnetterle tra di loro in modo nuovo, magari smussando e limando ciò di cui non si ha bisogno e aggiungendo quello che manca. Così si va avanti, ci si sviluppa, si migliora. Forse è per questo che molti dei nostri ragazzi “*a scuola si rompono i coglioni a palla!*”, siamo in una fase in cui stentiamo ad essere inclusivi su una rivoluzione che pensiamo solo tecnologica ed invece è soprattutto culturale.

INCLUSIONE/ESCLUSIONE: IL CORPO EBREO TRA “MURI, SCOMPARE, CIRCOLARITÀ”



MASSIMILIANO SPANU

Ricordare la Shoah, dunque, è senz'altro *dare corpo ebreo ad altri*, permettere d'incarnare i ricordi. Tuttavia, è anche, appena, in qualche forma, tradire quei corpi. E infatti la tensione alla riproduzione di “corpi”, e poi la resa alla loro sparizione, rimane centrale nella fotografia israeliana d'ultima generazione.

Gli autori che tematizzano la contemporaneità, con il suo ineludibile legame al post-Shoah, si confrontano attorno fenomeni sociali differenti che vanno certo dalla ridiscussione del concetto d'identità nazionale all'ultraortodossia, dal femminismo al conflitto con il mondo palestinese.

Singolarmente ascritti alla cosiddetta tendenza “post-sionista”, i fotografi e i videomaker israeliani di nuova generazione sono accomunati da due condizioni specifiche: a) nell'attitudine specifica alla rappresentazione mediatizzata dei corpi, cioè nella marcatura stilistica e linguistica, nell'appartenenza a un certo qual modo di fare immagine, e b) nella propensione psicologica e sociologica risolta nell'anonimia, nella mitologia, o nella scomposizione e scomparsa, attraverso il filtro dettato dall'attuale regime scopico.

Cioè, ancora una volta, nella rimozione reiterata della persona: in tal senso si rimanda alla bella rassegna delineata da Maurizio G. De Bonis e Orith Youdovich in *Il vento e il melograno. Fotografia Contemporanea Israeliana* [Postcart, Roma 2017], ricca di informazioni e suggestioni a cui qui si è ampiamente debitori.

Tra gli autori citati da De Bonis e Youdovich merita specifica attenzione Orit Siman-Tov, che alterna la rappresentazione fotografica di spazi massificati e vuoti a quelli collettivi, dove il corpo è sottratto della propria fisicità ancor prima che della propria identità. Si pensi anche al lavoro di registi cinematografici contemporanei, come Simone Bitton, col suo *Mur* (2004): la cinta di Cisgiordania è un simbolo anacronistico e fallimentare di sopraffazione, soprattutto agli occhi dell'autrice arabo-israeliana, ebrea d'origine marocchina ed esempio incarnato d'identità e di sangue multiplo, figlia di culture e lingue diverse.

Allo stesso modo, *Koudelka Shooting Holy Land*, di Gilad Baram, documenta il lavoro di reportage che Koudelka (fotografo dei fatti di Praga 1956 per Magnum) ha svolto lungo lo stesso muro in Cisgiordania. Il muro ancora una volta è al centro dell'opera, non le persone: di fatto, pensando quegli spazi, quelle installazioni militari come luoghi totalmente disumanizzati, di violenza, d'indifferenza. Al contempo, ci appaiono grottesche o addirittura lunari le presenze umane, i corpi, quelli degli umilissimi di fronte alla tecnologia di sorveglianza, all'organizzazione di confine tutt'attorno, tra panorami che così si fanno metafisica distopica.

Postcards From the Verge (2017) di Sebastian Mez è invece un documentario tedesco, uno studio astratto, geometrico ed estetizzante del mondo e del conflitto israelo-palestinese dove il muro, quasi ci trovassimo ne *La Jetée* di Chris Marker, assume valenze simboliche della distanziamento tra le persone e, al contempo, d'aggiramento di questo distacco. Il muro di separazione è l'inganno e, simultaneamente, l'avvicinamento, non solo in nome di un credo, ma anche (a causa delle relazioni sociali spicciole) dell'amore tra le sue genti limitanee.

Altro esempio interessante è quello di *The Men behind the Wall* (2018) di Inés Moldavsky, Orso d'Oro per il miglior *short film*: un documentario sui rapporti sessuali e d'amore (o rispetto reciproco, desiderio, violenza e potere, Hamas e controllo) nonostante e al di là del muro, tra il susseguirsi d'immagini maschili su Tinder, le voci dei contattati al telefono, gli incontri diretti con le persone. L'autrice, ebrea nata a Buenos Aires che vive e lavora a Tel Aviv, dialoga con maschi palestinesi esibendo senza timore alcuno, con pochissimi tratti ma assai efficaci, tutta l'assurdità della segregazione e delle stereotipie di genere nelle dinamiche tra i sessi, allestendo una piccola galleria sui preconcetti riguardo i ruoli, sulle recriminazioni d'origine politica, sui sospetti, i dolori e le pose nell'epoca del digitale.

Il muro, non le persone, gioca un ruolo catalizzatore fondamentale in *Wall* (Hakir, 2016) di Moran Ifergan, film nel quale l'autrice mette a fuoco una serie di tensioni drammatiche che ineriscono la propria vita di donna, che convergono sul fallimento

del suo matrimonio e che poi motivano la sua frequentazione per ben un anno, in particolare nel settore femminile, del Muro Occidentale sul Monte del Tempio. [Moran Ifergan ha dichiarato: *«Quand j’ai réalisé que mon mariage commençait à se désintégrer, j’ai fui au plus grand confessionnal du monde, le Mur occidental à Jérusalem. Il est devenu mon premier refuge, même si je n’étais plus religieuse. Je suis restée là pour ce qui s’est avéré être une année dramatique dans ma vie. J’ai documenté cette année, dans ce site unique et volatile, dont l’importance religieuse et politique reste incontestée.*

“Hakir” suit la rupture de ma famille par des appels téléphoniques et des massages vocaux avec les femmes les plus importantes de ma vie: ma mère, ma grande soeur et ma meilleure amie. Dans le même temps, le film donne un premier aperçu de ce qui se passe dans la «section des femmes» du Mur occidental. Puisque les femmes ne sont pas autorisées à accéder aux endroits les plus saints du site, tout ce que je pouvais faire était de regarder par les fissures dans la barrière métallique qui nous sépare, les femmes, des hommes. C’est, sans aucun doute, le site public le plus intime imaginable. Des millions de personnes font le pèlerinage au mur chaque année, pour se réjouir, mais aussi pour pleurer et chercher le réconfort. Ils viennent jour et nuit, hiver et été, en semaine et en vacances. Pendant ce temps, j’ai été témoin d’un microcosme de tous les changements politiques, religieux et nationaux qui se produisent dans un Israël divisé en 2016. [...]

Au niveau public, il prend une observation étroite et à long terme de la routine au mur occidental, le pied du mont du Temple à Jérusalem, «os de contestation», le symbole religieux politique le plus important d’Israël et de Palestine. Elle, plus que n’importe où, va directement à la racine des changements politiques et religieux qui se produisent dans une société israélienne de plus en plus violente, agressive et fanatique.

Ce film est un double portrait d’un lieu et d’une femme, qui est parfois moi et parfois quelqu’un d’autre. C’est une rencontre entre son et image, privé et public, Dieu et son absence».]

La divisione dei corpi, la divisione tra le genti che si pretende nella politica è follia smontata nella pratica attoriale di *Mixed Feelings* (2016) di Guy Davidi, nell’insegnamento a stretto contatto col corpo dell’attore, nella discussione caso per caso, individuale, con un ex delle scene tra i più famosi d’Israele, anche se ormai ritirati.

Il compito del recitare o dell’essere quella parte, quel ruolo, forse anche lo “Schlemiel” (Schlemihl) mimetico, rimanda di filato alla folle, dissacrante maschera attoriale hollywoodiana di *Brüno*, pseudo-documentario demenziale interpretato da Sacha Baron Cohen nei panni d’un personaggio televisivo e della moda (guest star di “Funkzeit mit Brüno”) che decide di diventare, addirittura, la vedette assoluta del momento facendosi rapire dai *fedayyn*. Che allo stesso tempo prova anche a farsi

etero (quasi la scriteriata parabola descritta da Povia), e si cimenta poi sulla strada del cinema. Tutto ciò, ovviamente, con scarsissimi risultati.

Tornando alla fotografia, Simcha Shirman costruisce la forte tensione dialettica della contrapposizione del corpo alla realtà con *Two Woman in the Forest*, 1998, o *Self Portrait Slicing Bread and a Model*, 2002. Il suo lavoro riconduce il corpo a modelli archetipici, facendone l'oggetto d'un rapporto mediato, modellizzato e sempre fortemente prossemico con il circostante attuale e i suoi accadimenti.

Tale rapporto, ovviamente, appare sempre problematico, tanto da risolversi nell'interiorizzazione, nelle chiusure d'una condizione esistenziale quasi immutabile. Accadeva ad esempio, in e a *Broadway Danny Rose*: d'iniziare dove si finiva (nel racconto tra amici al tavolo, in una quasi-circularità temporale della vicenda), il che portava l'oggetto della narrazione, il meraviglioso personaggio alleniano del piccolo impresario squattrinato, proprio lì, davanti al locale che quegli amici accoglie, che si raccontano le sue gesta, le sue "imprese".

È una condizione persistente, comica e tragica assieme, questo sentimento d'inutilità, di prigionia circolare dell'affanno nel piccolo Danny Rose. Il cui senso ultimo, perfettamente in linea con molta produzione alleniana, è rintracciabile – in tutt'altra forma, ovvio – anche nel sentire drammatico l'"eterno ritorno" storico-politico: lo stesso, *mutatis mutandis*, pensando a tutt'altro genere d'immagini, di *Ouroboros*, film franco-belga-palestinese dell'artista Basma Alsharif dedicato alla tragedia della Striscia di Gaza durante l'avanzata israeliana del novembre 2012.

Il documento inizia con vedute aeree da drone dopo l'attacco del 2014, nella logica e nello sguardo delle strategie di sorveglianza, quasi si gettasse l'occhio sull'altra faccia della luna d'Israele. Il traguardo politico dichiarato qui, invece, è la rimozione almeno parziale di certa memoria. Nella memoria – santificata e trasmessa, onorata, vigilata – c'è infatti il ritorno dell'errore e la maledizione d'una normalità che non sarà mai di pace, in quelle terre, perché tutto è drammaticamente e ciclicamente eguale a se stesso, né potrà cambiare. L'unico modo per invertire la rotta, uscire dalla spirale di violenza, è dimenticare. Perdonare e prendere atto. La prigionia dei corpi di Basma Alsharif è dunque la prigionia della memoria. Prigionia dei vivi perpetuata nella santificazione dei torti passati, del sangue, dei morti.

Il fotografo Vardi Kahana tenta quindi l'esorcismo che spezzi la circolarità in una situazione opposta e corrispondente, quella tipicamente israeliana, e ritrae "giovani ebrei laici e ortodossi, palestinesi, bambini e adolescenti, sportivi ed eleganti impiegati [...] un flusso visuale che fa emergere, in modo pressoché naturale, la complessità d'una società di cui viene data costantemente in Europa una rappresentazione ricca di pregiudizi e stereotipi, talvolta ancora giudeofobici. Ciò che emerge è la dimensione quotidiana d'un paese che non vive solo di tensioni, [...] ma che possiede, in maniera inequivocabile, anche una sua evidente normalità esistenziale" [M. G. De Bonis e O. Youdovich, *Il vento e il melograno*, Postcart Roma 2017, pp. 217-218].

Eppure, i contrasti stridono e suonano fittizi, ideologici perché auspicati e auspicabili, ma non saldi nelle cose della Realtà, non nelle politiche d'espansione e separazione, non nelle culture tradizionaliste e ultraliberiste attuali.

Invece, il corpo di Shirman (ancora un fotografo di cui si è detto) *sparisce* nell'immagine d'un laghetto cristallizzato in *Pond, Auschwitz-Birkenau, 2011*: il corpo autoriale, o il suo riflesso, non c'è, anche se l'intorno, il contesto complessivo della sua opera, lo sentiamo incombere, premere dall'esterno, quasi un demiurgo e attore privilegiato, peridiegetico al dramma ebraico stesso.

Quest'assenza/presenza ci trasmette anche il senso mitico della Morte, forse l'oscurità definitiva, lo sguardo gettato nelle *finis terrae*, nel mondo del negativo e restituito dall'arte. Così è anche nelle opere di Giorgio Celiberti, ove rimane solo il segno di un'assenza, il non-luogo o il frammento di questo, in una porzione di muro, in una porta, segno d'una presenza svanita. Ed «è tutta la sua vita in gioco, la sua infanzia, il suo passato» e il suo presente, aggiungiamo noi. «Tutti i bambini sono stati, almeno per un attimo, i bambini di Terezín: esposti all'enigma sconcertante del godimento dell'Altro», scrive di Celiberti, e della sua opera, lo psicoanalista Massimo Recalcati in *Il mistero delle cose. Nove ritratti di Artisti* [Feltrinelli, Milano, 2016, p. 134].

Rimane allora l'archeologia disumana, la metafisica dell'orrore, la eco lontana delle voci che vicino a quel lago furono soppresse. E dunque bisogna ri-mettersi in scena. Bisogna appartenere del tutto a quella scena feroce. È così che lo stesso Simcha Shirman, il cui corpo spariva dalla fotografia nel 2011, nel 1998 era ben presente di fronte ad Auschwitz, in *Polish Landscape, Auschwitz-Birkenau*: Shirman si fotografava come “corpo ebreo” di fronte al luogo della distruzione dei suoi avi, nei boschi delle marce di morte e dell'eterna compresenza di sé, come d'ogni ebreo, per sempre.



Polish Landscape, Auschwitz-Birkenau, di Simcha Shirman.

Egli rappresentava se stesso, autore e soggetto che guarda non solo attraverso, ma anche in macchina, nell'asserzione d'una dimensione soggettiva, interpellante e collettiva che qui si fa modo per guardare a noi, a tutti, per testimoniare – da ebreo israeliano, coinvolto nello stesso processo teorico-estetico che fu di Lanzmann (o del succitato Loznitsa) – il limite esistenziale e umano dell'esperienza memoriale nell'Olocausto.

Patrick Zachman, nella sua foto per Magnum *Medio Oriente Gerusalemme*, 1990, ritrae militari e agenti del Mossad, armati ed estetizzati, soavi, quasi i crudeli personaggi d'un *polar* (hongkonghese o israeliano, non importa). Una serie d'immagini che forse sono conseguenza dell'impatto enorme che proprio quel cinema perfettamente transnazionale, di doppio genere (poliziesco e noir) ebbe sul villaggio globale allora contemporaneo, e sulla schizoide, fluttuante identità nazionale israeliana d'allora.

D'altra parte, il recente e assai discusso *Fox Trot*, di Samuel Maoz, declina l'esperienza della guerra al posto di blocco liminale, sul confine dei confini, dove i soldati vivono surrealmente danzerini un mondo che sembra scivolare nell'irreparabile, alienati da mansioni routinarie, dormendo in un container che ogni giorno sembra sprofondare sempre più nel fango. In questo mondo sbagliato, di disagio simbolico, l'angoscia domestica e familiare si fa musical, un *fox trot* dove si torna sempre ai passi di partenza, qualsiasi siano gli sforzi compiuti.

Adi Nes, con *Soldiers, Boys, Biblical Stories, The Village*, rappresenta invece i suoi giovani *à la guerre* nei modi codificati dell'estetica classica affrescale e rinascimentale di un Bill Viola. Adi Nes fa la propria videoarte-cristallo mettendo in scena i coloni,

le ragazze, o i soldati dormienti durante una pausa, in una dimensione di diretto rapporto tra le grandi tradizioni pittoriche classiche, tutte allegorico-simboliche, e l'attualità violenta del reportage.

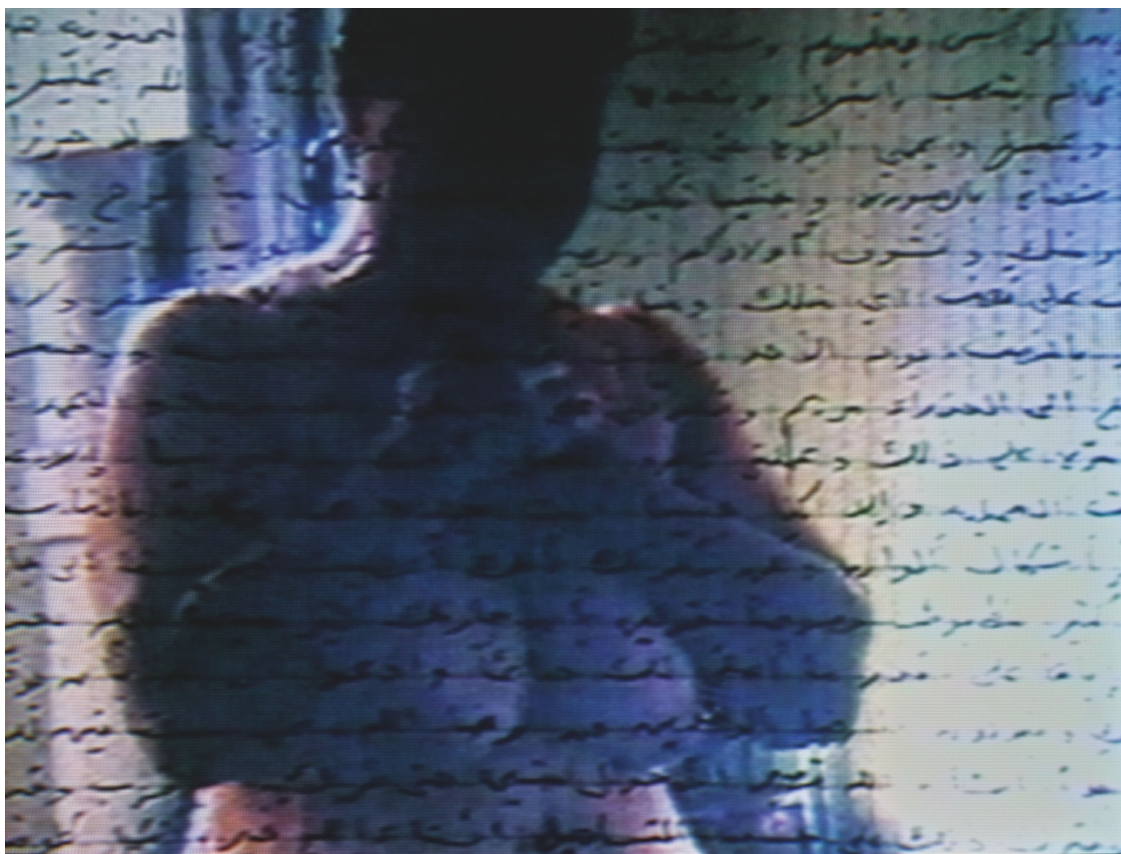
Se le immagini raccolte e create da Peter Greenaway con Saskia Boddeke per il progetto *Obedience. An Installation in 15 rooms* col Jewish Museum Berlin [Kerber Art, catalogo dell'Installazione in quindici stanze, mostra anonima di Saskia Boddeke & Peter Greenaway, 22 maggio-13 settembre 2015] vanno esattamente nella stessa direzione – e si pensi all'attenzione che il progetto rivolge a Caravaggio – Michal Chelbin cerca nei propri soggetti un correlato oggettivo dei corpi dei quadri, delle rappresentazioni esiziali: in *Nadia, Sentenced for Narcotics*, per *Women's prison Chelbin*, per fare un solo esempio, cita palesemente Vermeer.



Nadia, sentenced for narcotics, di Michal Chelbin.

Sono corpi-icona, dunque, che ne riflettono complessivamente altri, che cortocircuitano la rappresentazione e le sue pratiche in una dimensione e un linguaggio avvertiti come squisitamente tecnici ma che, al contempo, portano in emersione dei meccanismi linguistici: il che fornisce strumento disvelante, rivelatore quasi, di realtà attuali che anche nei loro drammi sono figlie, palesemente, d'immaginario estetici e di sensibilità dominanti, nella politica culturalmente sedimentate.

Pittura, simbolismo, iperealtà, quindi, demoliscono mitologie e ideologie, le molteplici, fragili identità politiche del "nuovo ebreo" nato nella fondazione dello Stato di Israele, spazzando senza timore la stereotipia del kibbutz, del collettivismo d'un tempo, dei corpi del *muscle jewry*, ritrasferendo il tutto nella dimensione non meno (ma altrimenti) connotata, anonimamente sterilizzata e nuovamente irregimentata del contemporaneo visivo internazionale, risciacquato però nell'afflato mitico e psicagogico, quasi classicheggiante. Già il giovane ebreo di *Gorizont* (1932), di Lev Kulešov, sognava l'America ma ne rimaneva profondamente deluso quando, arrivati, cozzava con la vita là totalmente mercificata, tra corrotti, attentati e suicidi: decideva allora di combattere i bolscevichi, arruolandosi, salvo poi passare ovviamente dalla parte loro, nella rivoluzione. Questa instabilità ideologica assoluta e stereotipica, quella dello straniero liminale in patria d'altri, del sogno d'una patria che non c'è ed è simbolicamente vagheggiata, quasi mitica – che si fa racconto tradizionale e fors'anche la fine del sogno modernista (d'un luogo altro che non sia Israele, pur vissuto in una città modernista per elezione, Parigi) – sono caratteristiche prime del cinema di Amos Gitai, israeliano di Haifa che nella capitale francese ha vissuto e lavorato. Figlio d'architetto del Bauhaus, cresciuto tra i pionieri sionisti di kibbutz, dove i genitori lo spedirono da giovanissimo, Gitai riceveva e rispondeva alle lettere della madre Efratia, esule anch'essa, ribelle e problematica, che gli chiedeva il permesso di rimanere distante da lui parlandogli poi dei propri problemi, della propria condizione di disagio permanente.



Measures of distance, di Mona Hatoum.

Come per Mona Hatoum (videoartista e performer palestinese nata a Beirut, dal 1975 a Londra), e in particolare per il suo *Measures of Distance*, ove i corpi dell'autrice e di sua madre sono intrecciati nel testo delle lettere scritte dalle due, anche Amos Gitai è sempre stato autore intimamente, legato e al contempo separato dalla madre. Quindi apolide, e fautore d'un cinema trasversale e d'attraversamento mai stanziale, che a momenti non è più nemmeno cinema: la sua è una dimensione estetica trascesa, liberata, dove saltano i generi, i formati, i supporti (trasfusi spesso attraverso i telecine: con l'avvento dell'elettronica, Gitai gira addirittura in betamax). Di volta in volta il suo cinema è approdo al metalinguaggio e alla pluri-linguisticità, alla disseminazione, all'assenza di riferimenti cinematografici nazionali, alla loro contestazione, e affermazione di una urgenza, di una necessità, quella del ricercare ancora, forse un linguaggio e un cinema nuovo nel solito aggancio e scarto, però, delle tradizioni religiose composite, nell'avversione dei dogma, nella dialettica tra realtà e mito.

Nel suo *Golem* (1992, Golem, lo spirito dell'esilio), film di dialettiche significative (tra corpo/macchina, casa/rovine, morte/amore, nascita/ morte), Gitai recuperava il mito e le narrazioni delle scritture sacre, la Kabbala. Tentava di costruire, attraverso la citazione della pittura del Masaccio, le opposizioni drammatiche sintetizzate nella sua creatura mitica, nel suo spirito dell'esilio. Tra Golia («alto sei cubiti e un palmo»), filisteo la cui corazza pesa 5000 sicli di bronzo, e Davide armato della sola Fede in Dio, Golem è così il nuovo abbozzo di cinema israeliano a venire, non solo creato dal

fango, dall'indistinto, ma creatura che accompagna una donna che altro intento non ha se non il voler portare su di sé l'onere d'una rappresentazione collettiva e nazionale. Se il cinema di Gitai è esule, errante, frutto del distacco dalle narrazioni di convenzione – e questo anche per motivi specifici di vita dell'autore, come si è visto – non lo è certo per il generico nomadismo e cosmopolitismo rimproverato miticamente all'ebreo (in conseguenza, si diceva, del suo “timore e tremore” nel rifiuto di Cristo). Nel suo cinema, anzi, si dice:

Tu sei lo spirito dell'esilio, l'anima collettiva di tutti coloro che vanno errando sulla Terra; io ti ho creato con la Terra. Va e proteggi i vagabondi, i nomadi e gli esiliati, e proteggili da tutti i mali che gli infliggono i loro persecutori. Il suo nomadismo nulla ha a che vedere quindi con la condizione dell'apolide: la sua non è affatto separatezza, ma unione, attraversamento e conoscenza, protezione reciproca e incontro.

Gitai in *Kippur* (2000) segue lo sguardo di studenti, militari riservisti a Haifa mentre cercano di raggiungere il loro quartier generale su una vecchia Fiat 124. È la mobilitazione del 6 ottobre 1973, giorno dell'attacco congiunto di Siria ed Egitto a Israele. I suoi eroi arrivano in ritardo e si uniscono ad altro reparto, quello di un'unità di soccorso aviotrasportata – perché per servire la Patria un “corpo” vale l'altro –. Poi, durante la missione su un elicottero di soccorso, sono abbattuti e feriti, rimangono soli: nel fango, nel freddo, cercano di trasportare un soldato ferito in barella, di rianimarlo, ma tutto è vano sin quando questi cade dalla portantina, e muore tra le loro braccia. Con ciò, tipicamente per Gitai, a descrivere una perfetta, agorafobica, tragica caoticità dell'evento bellico, curata, nella sua drammaticità e assurdità, infine e solamente tra le braccia d'una donna. Rifugio di un momento, l'unico bastione a resistere: cosa che invece non sarà, non potrà essere per l'orrore, per la “ferita” di Avi, il protagonista di *Munich* (2005) di S. Spielberg.



Lebanon, di Samuel Maoz.

I soldati di *Lebanon* (2009) del solito Samuel Maoz, autore che ha conosciuto e spesso riscritto l'orrore della guerra, sono invece claustrofobicamente e contraddittoriamente ritratti il 6 giugno 1982 mentre litigano, hanno paura, si aggrediscono vicendevolmente nell'abitacolo del loro carro armato (buio, sporco d'olio, d'acqua, di sangue, lattine, cereali, mozziconi di sigarette, tra vibrazioni impossibili, fumi e rumori rintonanti) ove sono capaci unicamente, e senza troppa precisione, del “mirare” al “nemico”. Pertanto i commilitoni muoiono perché non si ha coraggio di sparare al momento opportuno; e quando si spara, invece, si fa esplodere un pick-up carico di polli. Il poveretto al volante rimane tranciato di braccia e gambe, urla di dolore sin quando i soldati non lo finiscono come fosse una bestia. Poi, una famiglia muore per mano dei siriani, un vecchio (ci) guarda con sguardo d'odio, e un bambino dagli occhi smarriti, terrorizzato, scappa mentre i suoi sono tutti morti. È il caos. Un asino è sventrato, ma respira ancora, con la lingua serrata tra i denti e le lacrime, simbolo quasi picassiano e grottesco, quasi slapstick, di tanta oscenità e violenza. Il mirino del cannoniere sobbalza tra rovine e possibili nemici, fin quando un colpo di bazooka arriva sul tank. Improvvisamente, inquadrati sempre dal mirino, ci appaiono la Tour Eiffel e il Big Ben su cartelloni pubblicitari, a simbolizzare la lontananza definitiva e l'indifferenza del mondo civilizzato alle sorti di Israele, con i suoi figli che comunicano col Comando solo tramite radiotelefono, chiusi lì dentro, sudati fradici, perduti. «Non è possibile fare la guerra in questo schifo», dice il capo-carro.

Il problema sfaccettato della rappresentazione del tema dell'inclusione e/o dell'esclusione è qui trattato con riferimento alla narrazione audiovisiva contemporanea della scomparsa dei corpi, della loro immaterialità e sempre più

accentuata virtualità a fronte, invece, d'una ormai drammatica riapparizione simbolica, politica e concreta dei muri che li dividono. Il corpo nell'audiovisivo contemporaneo si fa innesco alla continua cortocircuitazione e circolarità, all'ourobouro che ne è correlato oggettivo, e diviene regolarmente soggetto di vicende sempre più spesso mitologiche, coreografate, figlie d'ulteriore rappresentazione nella rappresentazione: non più umane, ma sempre più prossime all'essere estetiche e frutto di estetizzazione, dunque nuovamente *in assenza*. Assenza di Dio, assenza dell'uomo, della carne, e dell'umanità. Come per i soldati o le vittime di *Kippur* e *Lebanon*, infine, essere dentro o fuori (nel mirino, in un carro armato, nel mondo "civile") è solo questione di "sguardo". (Le note, al fine della pubblicazione in *Endoxa*, sono assunte o riassunte nel corpo stesso del testo dell'estratto).

Queste pagine sono un estratto da *Il "corpo ebreo" nel post Shoah. Memoria, estetiche, sguardo (e nuove stereotipie dell'immagine)* di Massimiliano Spanu, edito da EUT - Edizioni Università di Trieste – (pp. 92-102) nel dicembre del 2018.

ESCLUSIONE E INCLUSIONE ALLA LUCE DEL PARADIGMA RIPARATIVO



GIOVANNI GRANDI

Esclusione e inclusione: opposizione e asimmetria

Esclusione e inclusione sono indubbiamente due processi di segno opposto ma non vanno pensati come due possibilità speculari a cui ogni comunità può guardare a partire da una ipotetica posizione di equilibrio: si tratta infatti di movimenti correlati e più precisamente caratterizzati dal fatto di essere il primo, l'inclusione, una risposta di tipo morale al secondo, l'esclusione. Questa correlazione è uno dei tanti riflessi del rapporto tra il positivo e il negativo o – qui più precisamente – tra il bene e il male, messo a fuoco dalla tradizione del pensiero occidentale: un rapporto che non va concepito come quello tra due “volumi”, tra due “pieni” speculari, ma come quello tra il pieno e il vuoto, tra la completezza e la mancanza.

Questa asimmetria, riconosciuta in vario modo dalla speculazione teorica, rispecchia del resto un tratto dell'esperienza comune facilmente ravvisabile: per quanto rimanga senz'altro vero che il pensiero filosofico sorga dalla meraviglia e

quindi in un certo senso dalla considerazione del bene e del bello, è facile osservare che viceversa la riflessività ordinaria si attivi piuttosto a contatto con il male e con la privazione, quando – si direbbe colloquialmente – “qualcosa va storto”. Il bene lo diamo per scontato, lo percepiamo come il “pieno” che semplicemente dovrebbe esserci e anche per questo genera minore riflessività. Viceversa, il male stride, lo avvertiamo come un “fuori posto” e anche per questo attiva più rapidamente il pensiero e la ricerca di mosse o strategie per rimediare e “rimettere le cose a posto”.

A partire dall'esclusione

Perché sorga una riflessione sull'inclusione e, successivamente, l'elaborazione di qualche strategia per realizzarla, occorre dunque passare attraverso l'esperienza dell'esclusione e della protesta da parte di alcuni per essere stati (o per rimanere ancora) privati di qualcosa che percepiscono come dovuto. In questo senso l'esclusione è una delle forme del male, che si presenta anzitutto come un vissuto di privazione, e che – dove matura una più precisa consapevolezza – sfocia in una corrispondente richiesta di restituzione e di riparazione del torto rivolta alla comunità.

L'esclusione rientra così tra le esperienze di ingiustizia e – sempre come vissuto soggettivo – intercetta quel particolare asse della giustizia che nel quadro della riflessione morale più classica veniva qualificata come “distributiva”, riguardando cioè quel flusso di “beni” che la comunità restituisce al singolo attingendo al paniere comune. **Sentirsi esclusi è percepire (e/o constatare) che qualcosa che ci sarebbe dovuto in quanto membri di una comunità non ci viene attribuito:** in questo senso anche una ingiustizia magari di poco conto subita sul piano delle risorse materiali porta sempre con sé un'eco più profonda di tipo sociale e relazionale, “risuona”, potremmo dire, come un segnale di mancato riconoscimento di uguaglianza, di appartenenza a pieno titolo, di dignità.

La comunità tra esclusione e inclusione

Esclusione e inclusione possono dunque essere pensate nella loro correlazione solo in riferimento a una comunità, che andrebbe individuata concretamente di volta in volta: si può in effetti richiedere inclusione solo alla comunità da cui ci si percepisce esclusi.

Potremmo anche osservare che inclusione ed esclusione non si direbbero essere processi immediatamente riferibili alle relazioni private, non intercettano – sempre per ricorrere ai concetti più classici – la dimensione “commutativa” della giustizia: per essere esclusi da qualcosa occorre insomma avere come interlocutori “altri” che costituiscano un gruppo depositario di qualche “bene comune”. Il mancato rispetto degli accordi di un contratto di lavoro è ad esempio una forma di ingiustizia, ma non

già una forma di esclusione. Se le parti non trovano una via privata di composizione possono naturalmente coinvolgere la comunità di cui fanno parte, ma dovremmo osservare che quest'ultima entra allora in gioco come garante non dello specifico accordo lavorativo, ma di principi più generali, come quello del rispetto dei patti o del giusto compenso o della sicurezza dei lavoratori: questi potrebbero essere alcuni volti del “bene comune” che la comunità tutela a favore dei suoi membri. I vissuti di esclusione che non di rado accompagnano le stesse vertenze lavorative non riguardano infatti lo specifico delle ingiustizie contestate tra le parti, ma il fatto che gli uni o gli altri percepiscano che la comunità non abbia dato ascolto alla protesta di ingiustizia: il rimprovero di “assenza dello Stato” – sempre per ricorrere al lessico ordinario – segnala una ferita più profonda del sofferto legato ai fatti specifici, una ferita che è appunto il percepirsi come esclusi da quelle attenzioni che dovrebbero essere rivolte a tutti i membri di una comunità che si raccoglie attorno a un bene comune.

Inclusione e Riconoscimento

Essere inclusi o re-inclusi – cioè vedere esplicitata o riaffermata la propria piena appartenenza alla comunità – è sempre in radice **una questione di riconoscimento *da parte della comunità* della dignità di chi si è sentito ed è stato (le due cose non necessariamente coincidono) vittima di qualche forma di ingiustizia**, o direttamente lungo l'asse della giustizia distributiva o in modo derivato, a partire da torti occorsi nelle relazioni private poi portati all'attenzione della comunità.

Se questo tracciato di massima ha una sua consistenza, la domanda che possiamo farci è quale tipo di paradigma di giustizia sia in grado di mantenere sempre in vista la questione del riconoscimento della dignità delle vittime: detto altrimenti, quale modello di giustizia riesce a intercettare i vissuti profondi di esclusione mettendo in atto processi di inclusione o reinclusione nella comunità?

Questo tipo di dibattito è tutt'altro che accademico, se pensiamo che gli ordinamenti internazionali stanno progressivamente sviluppando un'attenzione per le vittime di ingiustizia sconosciuta ai tradizionali sistemi penali, per lo più concentrati sugli autori di reato. A livello europeo costituisce una pietra miliare la direttiva 2012/29/UE “Norme minime in materia di diritti, assistenza e protezione delle vittime di reato”, che ha contribuito significativamente a innescare un processo di ripensamenti nel campo della giustizia penale, sollevando appunto interrogativi sui modelli a disposizione.

Un modello particolarmente interessante, che rappresenta più estesamente un paradigma culturale nella presa in carico di fatti e vissuti di ingiustizia, è quello della Restorative Justice o Giustizia Riparativa. Si tratta di un approccio che intercetta in modo radicale proprio la questione esclusione-inclusione e che merita di essere preso in considerazione sotto questa angolatura.

La Restorative Justice

La *Restorative Justice* ha raccolto e sta raccogliendo crescente consenso nel dibattito internazionale solo in tempi recenti: da parte delle Nazioni Unite è disponibile un testo introduttivo di riferimento appena dal 2006, l'*Handbook on Restorative Justice Programmes*. Per quanto l'approccio "riparativo" ai fatti di ingiustizia sia presente e praticato fin dall'antichità in molte culture, gli studi contemporanei si sono in effetti sviluppati a partire dagli anni Settanta del Novecento, trovando quindi un punto di riferimento nelle ricapitolazioni teoriche di **Howard Zehr**, il primo ad aver esplicitamente proposto nel 1985 di individuare un "restorative paradigm" in alternativa ad un "retributive paradigm" quanto alle modalità del fare giustizia o, come appunto usa scrivere lo stesso Zehr ricorrendo al lessico ordinario, nel "mettere le cose a posto" (*put things right*).

Nella sintesi di Howard Zehr l'approccio "retributivo" ai fatti di ingiustizia si condensa in tre interrogativi caratterizzanti: *quali sono le leggi infrante, chi è il colpevole dell'infrazione, qual è la sanzione da comminare al colpevole*. Il senso della retribuzione qui è chiaro e rispecchia uno dei significati tradizionali della "pena", che nella prospettiva ricapitolata da **Grozio** nel *De iure belli ac pacis* si definisce come "malum passionis quod infligitur ob malum actionis": a chi ha fatto del male viene inflitto del male, a chi ha privato qualcuno di qualcosa viene inflitta una privazione, che eminentemente diventa la privazione della libertà. Il problema principale di questa prospettiva è il cosiddetto *reocentrismo*: tutta l'attenzione si concentra sul responsabile, mentre la vittima esce di scena e la comunità partecipa di fatto solo nominalmente al fare giustizia: nessuna relazione comunitaria reale viene attivata, in campo rimangono l'autore di reato e lo Stato, che dispone i modi e i tempi dell'esecuzione penale.

Questo approccio rimane anzitutto prigioniero del negativo: la risposta alla privazione è infatti una nuova privazione. Nella vita delle vittime le cose non "vanno a posto" per il semplice fatto che ad un certo punto, per mano dello Stato, qualcosa "va male" anche nella vita degli offensori: questa equivalenza è falsa dal punto di vista antropologico e il male a nessun titolo riesce a dare la soddisfazione attesa. Il perché questo bilanciamento non avvenga si intende più chiaramente proprio considerando la coppia esclusione-inclusione.

Chi è vittima di ingiustizia nel senso considerato sopra, cioè chi avverte di essere stato privato di qualcosa che è del rango del bene comune e non solo dei beni privati, patisce un vissuto di esclusione: avverte che è venuta meno l'attenzione della comunità, si sente vulnerato, insicuro, marginalizzato, colpito nella propria dignità. Questo genere di vissuti non possono venir risanati dal fatto che i responsabili siano, a loro volta, precipitati nella dinamica dell'esclusione dalla comunità, cioè avviati lungo un percorso in cui i tratti caratterizzanti saranno privazione e

marginalizzazione. Il raddoppio dell'esclusione non genera alcuna inclusione, non ripara cioè quel che è andato infranto per la vittima in termini di attenzione da parte della comunità, di riaffermazione della dignità, di riscatto dalla posizione di passività di chi ha subito un torto.

Howard Zehr suggerisce che un approccio diverso possa essere tentato modificando le domande-guida, ovvero, di fronte ai vissuti di ingiustizia, chiedendosi: *chi è stato colpito? Quali sono i suoi bisogni? Quali impegni sorgono e per chi?* Questo tracciato sposta l'attenzione sulla vittima con alcuni accenti particolari.

Anzitutto occorre riconoscere tutto lo spettro dei bisogni di chi è stato colpito: Zehr sottolinea le vittime hanno bisogno di veder riconosciuta la loro sofferenza e che quel che è accaduto non sarebbe dovuto succedere. Come dire: anche nel caso in cui tra noi ci fossero divergenze, in questa comunità a cui apparteniamo e che ci riconosce, certi gesti e comportamenti non sono ammessi, neppure come via di risoluzione delle controversie perché ledono la dignità delle persone. Questi riconoscimenti – ed è la domanda su quali siano gli impegni sorti dai fatti di ingiustizia – devono arrivare a chi è stato colpito *in primis* da parte di chi ha offeso: i percorsi di giustizia riparativa vedono in questo uno snodo di primaria importanza. Chi ha violato la dignità di un altro è come se trattenesse quella dignità prigioniera presso di sé, e spetta a lui liberarla restituendola. Su questa restituzione morale si innestano anche gli altri gesti di restituzione possibili (non tutto, evidentemente, si può ripristinare *sicut ante*), che impegnano chi ha compiuto il male e la comunità tutta in percorsi che realizzino del bene in favore di chi ha subito il torto. Nella prospettiva riparativa ci sono cioè degli impegni – *obligations* nel lessico originale – che hanno precisamente lo scopo di coinvolgere tanto i responsabili o autori di reato, quanto la comunità a cui questi e le vittime appartengono, in percorsi che mirano a risanare il vissuto di esclusione delle vittime attraverso un impegno comune e stringente di reinclusione.

È importante evidenziare che il paradigma riparativo, contrastando il ricorso alla logica sanzionatoria a carico degli offensori, non offre a questi né una giustificazione per il male compiuto, né una sorta di scappatoia a poco prezzo dalle responsabilità: al contrario chiede una presa di coscienza non formale ma sostanziale del male compiuto, propone percorsi per *sentire* il peso che quel male ha introdotto nella vita delle vittime, fino a veder maturare l'esigenza interiore di porvi rimedio nei modi possibili. Agli offensori viene cioè proposto qualcosa di molto impegnativo, e cioè di farsi parte attiva di un processo di reinclusione, che non si risolve in restituzioni di tipo materiale – che pure occorre avvengano – ma si espande a restituzioni di ordine morale e a un rinnovato riconoscimento della dignità dell'altro, nel contesto della comunità reale (e non solo formale) in cui le persone vivono.

L'approccio riparativo e la proposta della *Restorative Justice* vanno ben oltre i cenni essenziali che qui era consentito proporre e naturalmente gli studi specifici

sono anche ben avvertiti delle criticità e dei limiti della loro applicazione. Tuttavia questo paradigma di giustizia è sembrato particolarmente adatto proprio per considerare il rapporto tra esclusione e inclusione tenendo conto dell'asimmetria tra il bene e il male, tra il "pieno" e il "vuoto", dell'importanza che delle comunità reali e, in definitiva, della necessità di elaborare strategie di inclusione che sappiano intercettare soprattutto i livelli profondi di compromissione dell'umano che potenzialmente tutti i vissuti di ingiustizia possono raggiungere.

L'INCLUSIONE DIFFICILE



LUCA GRION

Il linguaggio quotidiano tende a legare strettamente giustizia, diritti e inclusione. Li considera, per così dire, come tre aspetti caratteristici di un unico territorio e ritiene che dove ve ne sia uno debbano ricorrere anche gli altri due. Credo che sia utile riflettere su questa persuasione, chiedendoci se le cose stiano davvero così o se, al contrario, possano esserci casi in cui questi tre elementi entrano in tensione.

1. Uguaglianza o merito?

Partiamo dal rapporto tra giustizia e diritti. Siamo soliti connettere l'uguaglianza alla giustizia e l'ineguaglianza all'ingiustizia; riteniamo, in altre parole, che non sia giusto fare differenze né, tanto meno, discriminare. I diritti sono quindi invocati per far sì che nessuno possa essere emarginato e proprio per questo, come scritto sui muri di tribunali, la legge è uguale per tutti. I diritti sono tali proprio nella misura in cui esprimono questo tratto di universalità, capace di trascendere gli interessi particolari o le preferenze soggettive. Anche storicamente – penso alla *Magna Carta* del 1215, alla *Dichiarazione d'Indipendenza* americana del 1776, alla *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino* del 1789, alla *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* del 1948 – la cultura dei diritti si è strutturata attorno alla difesa di ciò che

deve essere riconosciuto a tutti contro le pretese di una parte (*in primis* diritti individuali come limite al potere dello Stato).

Questo legame tra giustizia e diritti sembra coinvolgere direttamente la nozione di inclusione: ciò che è di tutti risulta inclusivo quasi per definizione. Da questo punto di vista, potremmo dire, il movimento dell'inclusione appare non solo giusto, ma doveroso: esso indica, infatti, quel "chiamar dentro" chi, per diverse ragioni, è stato lasciato fuori dalla porta. Il diritto alla libertà personale, ad esempio, non può convivere con la segregazione di minoranze ridotte in stato di schiavitù o, comunque, limitate nell'espressione delle libertà fondamentali. Giusto è quindi quel processo di emancipazione attraverso il quale i diritti affermano, nella concretezza della dinamica storica, la loro vocazione universale e inclusiva.

Se, quanto ai diritti propri di tutti e di ciascuno, siamo giustamente sensibili al tema dell'uguaglianza e della non discriminazione, è altrettanto vero che, da un diverso punto di vista, siamo molto attenti anche al tema del merito e consideriamo giusto discriminare – nel senso di riconoscere ciò che distingue, valorizzando le differenze – in base alle peculiarità di ciascuno. In molti casi, trattare tutti allo stesso modo, anche a fronte di capacità, titoli, meriti, qualità diverse, ci sembra scorretto. Promuovere tutti ad un esame, indipendentemente dalla qualità della prova svolta dai singoli candidati, ad esempio, offende quanti si sono impegnati e hanno saputo superare brillantemente la prova, poiché li equipara a coloro che, per minor studio o minori doti personali, non erano stati capaci di analoghe prestazioni e, ciò non di meno, si vedono trattati allo stesso modo. Ancora: quando, sul lavoro, chi si impegna con entusiasmo, facendo anche più dello stretto necessario, viene trattato alla stregua di chi viaggia sempre al minimo, scansando impegni e responsabilità, proviamo un senso di frustrazione e denunciando l'ingiustizia di una situazione nella quale chi fa e chi non fa vengono equiparati.

Cosa significa, allora, essere giusti? Evidentemente, risponde il buon senso, la giustizia si predica diversamente a seconda dei casi: laddove è in gioco qualcosa di comune ad ogni uomo, essa afferma il diritto di ciascuno a non essere discriminato e difende il valore dell'uguaglianza; laddove, invece, si mettono alla prova le differenze di cui ciascuno è portatore, la giustizia prende le difese del merito personale e si incarica di premiarne il valore. Possiamo dire, allora, che nel primo caso la giustizia è inclusiva e nel secondo no? Messa in questi termini la questione appare assai problematica, ma credo sia interessante provare a proseguire oltre il nostro ragionamento.

La riflessione filosofica si è interrogata a lungo sul significato della parola "giustizia". Già **Aristotele**, molti secoli fa, aveva dedicato pagine importanti a questo tema, analizzando i molti volti della giustizia. Nel quinto libro della sua *Etica Nicomachea*, ad esempio, dopo aver trattato della giustizia in generale, lo Stagirita distingue tra giustizia commutativa/correttiva e giustizia distributiva.

2. Forme della giustizia

La prima riguarda, ad esempio, **le transazioni economiche**, fondate sulla logica dello scambio di equivalenti; all'interno del mercato il giusto prezzo di un prodotto è quello che corrisponde al valore che gli attori economici concordemente riconoscono al bene scambiato (prezzo al quale il venditore accetta di vendere e l'acquirente di comprare). Sempre relativa alla prima forma di giustizia di cui ci parla Aristotele è anche la logica sottesa all'opera dei tribunali, laddove l'entità delle pene comminate deve essere commisurata all'entità delle colpe riconosciute ai responsabili. In entrambi i casi l'immagine guida che ne rappresenta, in maniera plastica, la logica di fondo è quella della bilancia, chiamata a garantire l'equilibrio – l'uguaglianza – tra le parti. Un altro esempio, utile a comprendere la posizione aristotelica, ci viene offerto dalla pratica sportiva, laddove tutti i concorrenti devono poter partecipare in condizioni di parità, partendo, ad esempio, tutti dalla stessa linea d'avvio o avendo tutti lo stesso numero di prove a disposizione nell'esecuzione della propria prova agonistica.

La seconda forma di giustizia, invece, concerne **la logica sottesa alla distribuzione di beni e onori all'interno di una comunità**. In questo caso, secondo Aristotele, non è l'uguaglianza il valore guida, ma il merito, poiché consideriamo corretto – giusto – premiare diversamente il talento o l'impegno personale. Beni, onori, cariche pubbliche, secondo lo Stagirita, dovrebbero essere distribuiti in proporzione alle qualità personali. I flauti migliori, questo un celebre esempio che troviamo nell'*Etica Nicomachea*, devono essere affidati ai suonatori più bravi che ne sapranno trarre i suoni migliori.

Ricapitolando: prestare ascolto alla lezione aristotelica ci aiuta a capire che la giustizia può essere predicata in due modi diversi: per un verso, quando vi è in gioco ciò che è comune a tutti, come il riconoscimento dell'eguale diritto di ciascuno ad essere trattato da pari, evitando ogni forma di esclusione o di indebita penalizzazione. Per altro verso, quando invece siamo chiamati a valutare le differenze, come la capacità di apprezzare il merito dovuto a ciascuno in proporzione alle sue qualità. La cultura giuridica, ben espressa nel motto latino *unicuique suum* (a ciascuno il suo), sintetizza con efficacia tutto questo. Il problema, però, è capire in cosa consiste il *proprio* di *ciascuno*. Dove il riconoscimento dell'uguaglianza deve far spazio alla diversità dei meriti? Quando è giusto fare differenze, escludendo in base al merito?

3. Giustizia e maratona

L'ambito sportivo ci offre interessanti spunti di riflessione (e, non a caso, lo stesso Aristotele ricorre spesso ad esempi tratti dai giochi olimpici). Consideriamo allora il caso di una competizione agonistica: in quel contesto, escludere dallo scalino più alto tutti i concorrenti tranne i primi arrivati non è un problema, mentre permettere che qualcuno possa partire con un indebito vantaggio risulta inaccettabile.

Sempre lo sport ci aiuta inoltre a capire come sia possibile, in certa misura, graduare ciò che è proprio di tutti e ciò che spetta a ciascuno. Prendiamo una maratona. Poter svolgere un'attività sportiva, oggi, è considerato come un diritto della persona e, nel caso dei ragazzi, tale diritto viene sancito anche da importanti documenti internazionali (basti pensare alla *Carta dei diritti dei ragazzi allo sport* pubblicato nel 1992 dalla Commissione Tempo Libero dell'O.N.U.). Alla linea di partenza di una maratona, però, non può presentarsi chiunque: sono richieste infatti due condizioni: che i partecipanti abbiano compiuto vent'anni (quanto meno per quanto concerne le competizioni italiane) e che essi siano in possesso di un certificato medico di idoneità agonistica. Una volta che si siano soddisfatti tali requisiti, la partecipazione a questo tipo di gare risulta ampia quanto poche altre: possono partecipare infatti professionisti e amatori, uomini e donne, giovani e ...diversamente giovani. Sulla linea di partenza trovano posto anche persone con problemi fisici e financo persone con gravi disabilità accompagnate da atleti che si rendono disponibili a spingerle fino al traguardo. Da questo punto di vista una maratona risulta una pratica estremamente inclusiva. Tuttavia, ciò non significa che tutti quelli che hanno diritto a prendere parte alla gara possano pretendere la medaglia del *finisher*: tale riconoscimento, infatti, spetta solo a coloro che portano a termine la prova. Per questo non si sente discriminato chi, essendosi ritirato prima dell'arrivo, non se la vede consegnare affatto.

Consideriamo poi un altro aspetto: quando affrontiamo una maratona, la prova che dobbiamo superare è la stessa per ciascuno dei concorrenti: che si sia maschi o femmine, giovani o meno, atleti evoluti o principianti senza alcuna pretesa cronometrica, ciascuno è chiamato ad affrontare la stessa distanza lungo lo stesso percorso, senza agevolazioni di sorta. Per questo la medaglia messa al collo di chi supera il traguardo è uguale per tutti, perché tutti si vedono riconosciuto il merito di aver saputo concludere positivamente la medesima prova. Di conseguenza, non si ritiene vittima di ingiustizia neppure chi, pur essendo giunto al traguardo in tre ore, si vede consegnare lo stesso premio consegnato ad atleti che hanno concluso la gara in quattro ore. La medaglia è la stessa, è vero, ma tra i runner oltre ad arrivare al termine della gara, conta molto anche il tempo che uno ci ha impiegato. È un po' come nel caso di un titolo di laurea: al di là del suo conseguimento il voto finale fa la differenza tra laureato e laureato.

Al termine di una maratona, infine, vi è anche chi riceve una medaglia del tutto diversa, ovvero il vincitore; tutti gli altri, invece, sono esclusi da questo onore. Anche in questo caso nessuno si sente discriminato ed anzi si ritiene giusto premiare il merito di chi ha saputo fare meglio di ogni altro. Nonostante siano in tanti – la quasi totalità dei concorrenti – ad essere esclusi dal podio, nessuno grida allo scandalo. Sembra quindi che nello sport uguaglianza e diversità, diritti di tutti e meriti personali, inclusione ed esclusione convivano senza particolari tensioni. Ma è sempre così? Forse no.

4. Dal calcio all'università

Prendiamo un altro caso: chi è giusto che scenda in campo per giocare una partita di calcio? Se in ballo c'è una finale di *Champions* immagino ci sia un consenso pressoché unanime nel ritenere che debbano giocare i più forti, i più in forma, in generale quelli che offrono maggiori garanzie in termini di *performance*. Se pensiamo invece ad una partita di pulcini il giudizio sarà radicalmente diverso. In quel caso, infatti, è giusto che giochino tutti, e non solo i più bravi, perché a quell'età tutti meritano di potersi mettere alla prova. Ma cosa dire di tutto ciò che separa questi due estremi? Quando è giusto che “gli scarsi” inizino a rimanere in panchina? Quando è ragionevole dare priorità all'eccellenza prestativa?

Prima, parlando di maratona, abbiamo accennato al conseguimento di una laurea e al fatto che a fronte del medesimo titolo è possibile riconoscere a ciascun laureato un “peso” diverso in proporzione al punteggio ricevuto. Proviamo ad approfondire questo esempio e concentriamoci sulle strategie che mirano a sostenere il diritto allo studio e le politiche inclusive messo in atto dai nostri atenei per garantire a tutti la possibilità di accedere alla formazione superiore. Solitamente guardiamo con simpatia a tutto ciò che consente a fasce sempre più ampie della popolazione di accedere ai diversi percorsi universitari, rimuovendo ogni ostacolo all'ingresso. Questo contribuisce ad una crescita culturale del Paese indubbiamente preziosa; potremmo chiederci, però, se tutto ciò che tradizionalmente escludeva un giovane dalla possibilità di conseguire un titolo di laurea debba venire considerato allo stesso modo. Se, ad esempio, impedimenti di natura economica debbano essere considerati alla stessa stregua di difficoltà di ordine cognitivo.

Di fatto i nostri atenei si sono mossi su entrambi i fronti secondo una medesima linea inclusiva: cercando di attivare strategie capaci di ovviare alle disparità economiche e mettendo gli studenti meno dotati in condizione di poter avere un accesso agevolato alla conoscenza. Consideriamo il caso di ragazzi affetti da disturbi specifici dell'apprendimento: pur consapevole che sia scorretto equiparare acriticamente DSA e minor dotazione cognitiva, risulta evidente che, in alcuni casi, il riconoscimento del diritto a usufruire di una didattica differenziata può presentare profili di problematicità. Un ragazzo con discalculia, ad esempio, ha diritto ad utilizzare la calcolatrice per ovviare alle sue difficoltà di calcolo, così come un disgrafico ha diritto a vedersi valutato il proprio elaborato in base ai contenuti espressi, senza tener conto degli errori ortografi. Ma, potremmo chiederci, è giusto laureare infermieri incapaci di fare quei calcoli a mente che sono quotidianamente richiesti in corsia? O un maestro che non riesca a scrivere senza incorrere in errori ortografici? In generale – e al di là delle certificazioni formali – è giusto mettere ciascuno nelle condizioni di conseguire un titolo di laurea, anche se questo comporta una revisione al ribasso degli standard richiesti? Oppure l'accademia dovrebbe rimanere un luogo esclusivo, dove si premia la sola eccellenza cognitiva?

Per toccare con mano la difficoltà di rispondere a simili questioni proviamo a pensare ad alcune belle storie di riscatto sociale veicolate dal coronamento di un percorso universitario. Non mi riferisco a studenti con disabilità di tipo fisico – per i quali le agevolazioni accordate riguardano l'utilizzo di strumenti tecnici che consentono loro quell'accesso alla conoscenza che altrimenti gli sarebbe precluso – quanto a chi, nei fatti, necessita non soltanto di una didattica più inclusiva (che spesso sa essere una didattica migliore per tutti), ma di criteri di valutazione differenziati per poter superare positivamente un esame. Si tratta, a seconda dei casi, di studenti con capacità cognitive limitate che, in omaggio a una logica inclusiva, ci si sforza di accogliere all'interno di un contesto nato per selezionare le eccellenze cognitive.

Questo voler rendere l'università sempre più ospitale risponde a un sentire diffuso nella società, dove sembra prevalere l'idea che tutti quelli che lo desiderano debbano essere messi in condizione di poter concludere un percorso universitario. Diritto rivendicato con forza da quelle famiglie che vedono nel conseguimento del titolo di laurea un modo per sentirsi come le altre, “normali”, non discriminate. Sia chiaro: so bene che nessuno rivendica, esplicitamente, il diritto a concludere il percorso accademico, ma solo il diritto ad accedere all'università; ciò non di meno bisogna riconoscere che, nei fatti, la seconda domanda lavora spesso sottotraccia e interroga le coscienze di docenti e istituzioni, proprio per il “valore esistenziale” che quel titolo sa portare in dote. Non di rado, infatti, tanto gli studenti con ridotte capacità di apprendimento quanto le loro famiglie vedono nel conseguimento della laurea una sorta di certificazione di piena cittadinanza. Istanza, quest'ultima, senz'altro giusta e condivisibile, ma non è detto che gli strumenti individuati per realizzarla siano sempre i più adatti.

Più in generale, mi chiedo: fino a che punto il desiderio di essere inclusivi può prevalere sul riconoscimento delle differenze e sulla celebrazione dell'eccellenza, intesa come capacità di conseguire risultati di un certo livello? Confrontando quest'ultimo esempio con quello della maratona, potremmo chiederci a quale tipo di inclusione sia più simile: al diritto, quanto più ampio possibile, di poter prendere parte alla gara, oppure a una eventuale pretesa di vedersi garantito il diritto a giungere al traguardo, portando così a casa la medaglia del *finisher*? Messa in questi termini la risposta sembrerebbe scontata; eppure consideriamo realmente inclusiva un'università proprio nella misura in cui si impegna ad accompagnare tutti gli studenti al traguardo.

Per altro verso, se dire a qualcuno che non può neppure provarci è probabilmente ingiusto, affinché il titolo possa avere lo stesso valore per tutti anche l'itinerario di studio necessario a conseguirlo dovrebbe essere percorso senza facilitazioni o sconti. Ma essere rigorosi, da questo punto di vista, porterebbe nei fatti ad una università che a molti potrebbe apparire elitaria. Che fare, dunque?

5. Discriminazione positiva

Il filosofo americano **Michael Sandel** ha scritto, recentemente, pagine molto interessanti su questioni non troppo distanti da quelle qui brevemente richiamate [cfr. M. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune* (2009), Feltrinelli, Milano 2010]. La sua riflessione si interroga sulla liceità delle politiche di discriminazione positiva messe in atto da alcune istituzioni accademiche a vantaggio delle minoranze e tese a facilitare l'accesso all'università a quelle categorie sociali tradizionalmente escluse (afroamericani, ispanici, ecc.).

Anche in questo caso ci si chiede se sia giusto, a fronte di università a numero chiuso, dare la precedenza – in virtù della sua appartenenza ad una minoranza tutelata – a chi ha conseguito un risultato inferiore nel test d'accesso. Agli occhi di chi aveva ottenuto un punteggio superiore e, ciò nonostante si vede escluso, questo appare ingiusto.

Secondo Sandel per rispondere a simili quesiti occorre, innanzi tutto, interrogarsi sulle finalità dell'istituzione accademica: quell'ateneo a cosa ambisce? Quale è la sua *mission*? Se esso si è dato quale finalità specifica quella di favorire l'inclusione sociale e la riduzione delle differenze tra le diverse comunità del Paese è giusto che adotti simili politiche; se, invece, il suo fine è coltivare l'eccellenza accademica in termini assoluti non può che avere nel riconoscimento del merito il suo unico criterio di scelta. In America, come sappiamo, molte università sono private ed è quindi legittimo che ciascuna scelga la propria *mission*. Nel caso italiano, invece, dovremmo chiederci qual è il fine a cui l'istruzione universitaria dovrebbe tendere. Cosa promuove l'università? E cosa premia? Solo alla luce di ciò potremmo capire meglio come far dialogar uguaglianza, inclusione e riconoscimento delle differenze.

Qui non è certo possibile rispondere a simili questioni. Ciò che tali esempi vorrebbero suggerire è l'idea che non sempre essere giusti significa includere tutti; in alcuni casi è vero l'esatto contrario. Oggi, però, viviamo un tempo nel quale diritti e desideri personali tendono troppo spesso a confondersi. Sembra cioè che la liceità di un'istanza personale, per veder certificata la propria dignità, debba vedersi riconosciuta come diritto. Non è un caso che, sempre più spesso, si parli di diritti delle minoranze *in quanto minoranze* (che è cosa ben diversa dal denunciare l'ingiusta esclusione di alcuni da ciò che è comune). Ciò che nasce per essere di tutti e di ciascuno – e per questo sommamente inclusivo – viene così impiegato per sostenere le rivendicazioni di una parte, e questo rende tutto più complicato.

INCLUDERE ESCLUDENDO: L'ANIMALITÀ (BREVE *EXCURSUS* DI BIOFILOSOFIA)



ELEONORA CORACE

“Un soggetto quando dice io, traccia un confine”. Prendiamo in prestito questa citazione tratta da *Filosofia dell'animalità* (2013) di **Felice Cimatti** per soffermarci su un'immagine: quella di un *Ego* che nell'atto stesso di nascere e pronunciare per la prima volta il fatidico pronome personale “Io”, rompe con la continuità degli enti del mondo, per inaugurare differenze, opposizioni, ma anche confronti e analogie. Il tutto partendo da questo primo nucleo di soggettività che con il semplice fatto di esistere pone una **frattura nell'esistente**, in una natura altrimenti armonica. Il

soggetto, dunque, segna una frontiera tra sé e il mondo e una tale operazione implica sempre l'inclusione di ciò che si giudica proprio e l'esclusione di quello che si considera estraneo. Dire "io" significa, infatti, individuare un **Altro da sé**, distinguersene e spesso, contrapporsi ad esso. Il primo e originario "Altro", identificato nel momento stesso in cui una soggettività umana viene alla luce, è spesso l'animale.

In molte sfere del pensiero filosofico occidentale domina la **contrapposizione uomo-animale**, che vede il primo termine delimitare il proprio campo d'azione e le proprie caratteristiche distinguendosi dall'ultimo. A questo proposito, non pochi pensatori hanno rintracciato nella distinzione tra *humanitas* ed *animalitas* il filo rosso che serpeggia nell'**umanesimo** e continua a condizionare anche gran parte dell'opera di autori che dichiarano di voler lasciare definitivamente alle spalle questa tradizione.

Un filosofo che, come pochi, riesce a rendere giustizia al complicato processo di inclusioni-esclusioni che una soggettività deve affrontare per emergere dal magma corale del mondo è **Helmuth Plessner**. L'opera di questo autore tedesco, fino a poco tempo fa trascurata nel nostro paese, è generalmente collocata all'interno dell'**Antropologia Filosofica**, una corrente di nicchia della filosofia sorta negli anni '20 del Novecento in Germania.

La particolarità di questo filone della filosofia contemporanea, per come viene teorizzata negli scritti di quelli che sono considerati i suoi padri fondatori - **Max Scheler**, **Anrnod Gehlen** ed **Helmuth Plessner**, appunto - è la volontà di offrire una nuova immagine complessiva e unitaria dell'umano, includendo i dati delle scienze naturali e di conseguenza, riservando un ruolo di spicco alla biologia e un posto di primo piano al **corpo**. Tutto ciò nel tentativo di rispondere con espedienti moderni alla vecchia domanda su cosa sia l'essere umano.

In questo orizzonte teorico di particolare importanza è la **definizione dell'uomo contrapposta a quella di animale**. L'umanesimo classico, come abbiamo accennato, si fonda sulla distinzione dell'*humanitas* da una *animalitas* posta come contraltare, per così dire esterno, alla creatura umana. Nel caso dell'antropologia filosofica, però, attraverso il corpo e dunque anche tramite l'analisi del mero dato fisiologico, la definizione dell'umano sembra passare da una scrematura dell'animalità, che include e allo stesso tempo esclude, la forma animale dalla stessa concezione di uomo.

Come conseguenza della **teoria evoluzionistica** di **Darwin**, l'uomo scopre che l'animale gli è più vicino di quanto pensasse; per questo gli autori dell'antropologia filosofica, fermamente antievoluzionisti, si affrettano a isolare l'animalità espressa nel corpo. L'intento è quello di circoscrivere e addomesticare l'animale che è nell'uomo, che è stato e che irrimediabilmente continua ad essere. **La morte di Dio** proclamata da **Nietzsche**, inoltre, non concede più il lusso all'*Homo Sapiens* di ritagliare per sé

un posto di rilievo nel mondo rispetto agli altri viventi, grazie a categorie teologiche e trascendentali come quelle di anima o Spirito.

L'uomo resta, dunque, gettato nella **completa immanenza di un'esistenza corporea**, e nel riflesso dello specchio non scorge più l'aura di un Dio o le vette di una spiritualità disincarnata, ma il ghigno della scimmia. Questa traccia di animalità o la sua eredità, è ciò che si cerca di arginare, circoscrivere e infine, per quanto possibile, soffocare nell'uomo.

In quest'orizzonte teorico l'analisi di Plessner spicca in modo originale per la sua concezione dell'**essere vivente** in quanto risultato di un processo di **autodelimitazione**. Non solo l'Io, dunque, ma ogni organismo si distanzia dagli altri enti ed è a sua volta circoscritto dai confini della corporeità.

Nel suo capolavoro del 1928, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (nella traduzione italiana: *I gradi dell'organico e l'uomo*, 2006), Plessner, illustrando la sua idea di **biofilosofia**, offre una sistematica descrizione del modo di apparire dei corpi, in un percorso progressivo, a partire dagli organismi più elementari sino all'uomo. Il metodo adottato per attuare questa enorme tassonomia dei viventi è quello fenomenologico, che si basa sulla percezione di caratteristiche e differenze evidenti, per così dire **“a occhio nudo”** – dunque oltre le asettiche analisi di laboratorio che dissezionano gli organismi al microscopio. Ciò permette a Plessner di effettuare la prima grande distinzione nell'insieme degli enti del mondo tra materia inorganica e organica.

Alla luce dell'oggi, ovviamente, questa distinzione non può darsi per scontata con la semplicità che leggiamo ne *I gradi dell'organico*, come studiosi del calibro del già citato Cimatti – pur se da un altro ambito teorico - non mancano di ricordare e come i progressi delle scienze naturali ci suggeriscono. Lo stesso Plessner ammette di non prendere in considerazione le varie forme intermedie che possono essere annoverate al confine dei diversi livelli dell'organico. La cosa interessante, tuttavia, in questo contesto, è l'uso che Plessner fa di questa distinzione: **i viventi sono quegli enti che si distinguono palesemente dalla materia inorganica per un particolare modo di mostrarsi fenomenologicamente**, una peculiare maniera di stare al mondo. Un corpo, infatti, rispetto alla mera cosa, offre alla percezione l'immediata sensazione di un nucleo senziente che occupa uno spazio esperito temporalmente. Un altro aspetto colto intuitivamente, inoltre, è quello della netta differenza tra un interno celato e un esterno superficiale attraverso il quale i processi vitali interiori entrano in relazione con il mondo circostante. L'autodelimitazione del vivente invece di rappresentare un confine, in questo modo assume le caratteristiche di una **soglia di scambio e relazione** e può essere anche descritta con la metafora della **membrana** o della **pelle**. Plessner definisce questi attributi con il **concetto di posizionalità**, che enuncia quella particolare modalità di esistenza che la vita adotta incarnandosi nei singoli corpi.

Sintetizzando all'estremo la complessa architettura dei viventi illustrata ne *I gradi dell'organico*, possiamo dire che dalla staticità della materia inorganica emergono,

distinguendosene, gli organismi viventi, la cui complessità diventa mano a mano maggiore sino a sfociare nelle due grandi **macrocategorie** del mondo della vita: **quella vegetale e quella animale**. Caratteristica della prima è una forma definita “aperta”, dal momento che le piante sono ancora direttamente dipendenti e collegate all’ambiente in cui si trovano. Ad interessarci in questo contesto, ai fini del nostro discorso, è la forma animale, detta “chiusa”, per la sua totale autonomia rispetto all’ambiente.

Oltre ad essere autosufficiente, l’animale possiede come caratteristica che lo distingue dal resto dei viventi, **l’organizzazione raccolta attorno ad un centro**. Da questo punto di vista, si può dire che sensazioni, istinti e reazioni sono tutte capacità animali che fanno capo ad un unico **sistema sensomotorio**, che ordina i dati accumulati dai sensi e coordina le appropriate risposte motorie. Questo è corretto sino a un certo punto, dal momento che nel nostro breve *excursus* nella biofilosofia plessneriana dobbiamo sempre tenere presente che la categoria di posizionalità del vivente, essendo intuitiva e non empirica, non si riferisce esclusivamente alle caratteristiche biologiche, esaurendosi in esse. In quanto **indice di una particolare modalità d’esistenza**, la posizionalità non potrà coincidere integralmente con un singolo elemento fisico, sia esso un generico sistema nervoso o un più specifico apparato celebrale, indipendentemente da quanto possa essere sviluppato. Rappresenta piuttosto il modo peculiare di stare al mondo di un corpo.

Che cosa vuol dire allora che l’animale si distingue per una forma di vita chiusa, la quale si manifesta nella posizionalità definita centrica? Che **l’animale esiste interamente come corporeità** separata dall’ambiente circostante: chiuso in sé nella forma come nelle funzioni vitali. È una vita cosciente, senziente e agente, che incarna queste caratteristiche nella possibilità di esistere come corpo individuale ed autonomo. Tutto questo è ampiamente descritto nel sesto capitolo del libro, intitolato *La sfera dell’animale*; soltanto quello conclusivo, il settimo, è viceversa dedicato all’uomo. Come mai a quest’ultimo è riservato così poco spazio all’interno di un’opera che vanta come intento principale proprio quello di rispondere alla domanda su cosa sia l’umano? Per il semplice motivo che **la forma umana, almeno dal punto di vista corporeo, è inclusa nella descrizione di quella animale**.

Il corpo umano è caratterizzato da una forma animale, nella quale, però, viene a crearsi una **frattura**. Questa è dovuta al ripiegarsi della coscienza corporea tipica dell’animalità in una nuova modalità di **percezione riflessa**, che implica un distanziamento tra la coscienza corporea e la soggettività senziente, che nell’animale coincidono. Plessner a questo punto, afferma che “la forma chiusa dell’organizzazione viene condotta sino all’estremo [...] **la cosa vivente è giunta dietro di sé**” (p. 315).

A questo punto, siamo arrivati al concetto più noto e maggiormente commentato dell’intera filosofia plessneriana: quello di **posizionalità eccentrica**. Il ripiegarsi della

coscienza corporea, crea una frattura nella monolitica e compatta unità della forma centrata animale, facendola deviare o scivolare, per così dire, leggermente ai margini da se stessa. In questo movimento la coscienza è proiettata in una traiettoria virtuale discosta dal corpo, diventando capace, grazie a questa distanza, di auto-percepirsi e riconoscersi come soggettività. La differenza primaria e originaria tra l'animale che ha una coscienza immediata e ingenua del corpo e l'uomo risiede nella possibilità data a quest'ultimo di **oggettivarlo e ri-conoscersi** in esso. L'umano nasce da questo sdoppiamento di un modo di vivere raccolto nel corpo e organizzato intorno a un apparato centrale a favore di una forma d'esistenza letteralmente eccentrica, poiché *ex-centrica*, non-centrata e decentrata, sganciata dal centro e posta in orbita in un altrove definito **"utopico", ossia a-topico, privo di luogo, virtuale**.

Per lui, il mutamento dall'essere all'interno della propria corporalità all'essere al di fuori della propria corporalità è un insopprimibile duplicità d'aspetto dell'esistenza, una reale frattura nella sua natura. Egli vive al di qua e al di là della frattura, come anima e come corpo e come l'unità psicofisicamente neutrale dell'unione di queste sfere. Ma l'unità non copre la duplicità d'aspetto, non la fa risultare da sé, non è il terzo che concilia gli opposti [...]. Essa è la frattura, lo *hiatus*, il vuoto, il ciò attraverso cui della mediazione (p. 316).

Così l'uomo in Plessner, se in un primo momento include l'animalità nella sua forma corporea, la esclude nella modalità di coscienza eccentrica che caratterizza l'umano, senza però venire mai a capo di questa **dicotomia**, bensì conservandola al suo interno. **"Se la caratteristica di essere fuori di sé rende l'animale uomo, allora è chiaro, dato che con l'eccentricità non diviene possibile alcuna nuova forma di organizzazione, che quest'ultimo deve rimanere animale sul piano corporeo"** (p. 317). Per questo Plessner può parlare del soggetto come di una **"maschera"**: un qualcosa di artefatto e mediato che si applica su un corpo con il quale non arriva mai a coincidere del tutto.

Per chiarire meglio la complicata situazione che caratterizza l'umano, sempre teso tra l'escludere l'animalità dalla sua coscienza e l'includerla nella corporeità, prendiamo come esempio una sequenza del film *Unter the Skin* (2013) del regista **Jonathan Glazer**, basato sull'omonimo romanzo di Michel Faber. La scena, spesso citata - tra gli altri, dal filosofo inglese Max Fischer - rappresenta **l'alieno protagonista del film nel momento in cui "dismette" l'apparenza umana**, per rimanere a fissare la pelle della donna che ha interpretato, ma che ormai regge in mano come un vestito da ripiegare e mettere da parte. Questo fotogramma ci rimanda l'immagine, potente e inquietante ad un tempo, di un corpo inconoscibile, monolitico, perturbante, contrapposto alla maschera del soggetto che lo ricopre solo in superficie come la pelle di qualcun altro. L'unica differenza risiede nel fatto che, al contrario della creatura aliena che imperversa nel film, una volta rivestito dalla soggettività il corpo dell'uomo non potrà più tornare indietro e distaccarsene, ma resta irrimediabilmente celato al suo interno come **un enigma o un segreto**.

L'impossibilità da parte del corpo – e dell'animalità racchiusa in esso – di dismettere e distaccarsi del tutto dalla maschera della soggettività umana – e viceversa - è data, in Plessner, dalla **dialettica** che lega il polo centrico a quello eccentrico e che ne rappresenta un legame inscindibile e indissolubile.

Questo rapporto ha oltretutto il potere di diluire l'estraneità del corpo, limitandola ad una **forma di alterità relazionale**. Senza l'opera mitigatrice di tale legame/vincolo, infatti, per la coscienza umana il corpo si trasformerebbe del tutto nella massa aliena evocata dalla citazione del film di Glazer. Ma quell'assoluta estraneità è, invece, scongiurata dalla dialettica che rende il corpo **l'Altro dell'Io**.

D'altro canto, sono anche svilite le manie di dominio e controllo del Soggetto, dal momento che **non siamo di fronte al ripristino di una soggettività sovrana**, autonoma, barricata nel polo virtuale e libera di disporre degli oggetti del mondo, compreso il corpo, a piacimento.

Il corpo non è qualcosa da utilizzare o sfruttare, assoggettato alla volontà di un soggetto, ma appare come la **prima forma di relazione** che permette tutte le altre: da quelle intraspecifiche a quelle intersoggettive e interculturali. Risiede in questa coercizione al confronto, interna all'umano stesso, la ricchezza del discorso plessneriano, che mitiga la violenza insita nel gesto originario di dire "Io", quella di tracciare confini, come ricordato all'inizio del nostro discorso. Ogni barriera posta dall'Io per staccarsi dal resto del mondo e in questo modo definirsi, infatti, assume l'aspetto di una **soglia relazionale e di un ponte proiettato verso l'alterità**, la quale risiede non soltanto nel mondo esterno, ma anche e principalmente all'interno dell'uomo stesso. In questa volontà di prediligere la relazione, immergendo l'uomo all'interno del mondo della vita, dimora quella che può essere indicata come una "vocazione ecologica" dell'opera di Plessner.

Il fisico e teorico dei sistemi **Fritjof Capra in *La rete della vita*** (1996), parla di "**ecologia profonda**", per indicare un pensiero che non separi gli esseri umani dall'ambiente naturale e che sia distinto da un tipo di ecologia definita superficiale ed "antropocentrica, cioè incentrata sull'uomo, che assegna alla natura solo un valore strumentale e di utilizzo" (p.17). Plessner potrebbe essere inserito a buon titolo nella prima definizione, dato che non pone verticalmente l'uomo fuori dal regno animale né dalla natura, attraverso un procedimento dialettico che non include il momento della sintesi, lasciando i vari aspetti coinvolti in una sorta di libertà relazionale. Egli afferma, infatti, che "**tutto il vivente sta in una relazione comune**" (*I gradi dell'organico*, p. 331).

Con le lenti di Plessner, l'umanità dell'umano emergerebbe dal mondo della vita solo a causa di una **devianza**, un ripiegamento virtuale della coscienza di un corpo altrimenti animale. In questo modo il filosofo, allo stesso tempo in cui esclude l'animale dall'umano, lo include nella forma di vita del corpo, che resta come un punto centrale al quale la coscienza umana, posta in un altrove virtuale, è costretta a fare costantemente riferimento. Questo confronto è spesso polemico, ma necessario e

si esplica in un legame indissolubile. A causa della consapevolezza di questa situazione, l'uomo in Plessner perde qualsiasi pretesa di dominio, scoprendosi incatenato a una organizzazione relazionale e condannato alla mediazione. **L'autonomia del Soggetto che pronuncia "Io" è mera illusione:** l'Ego appare posto nel nulla e fondato sull'alterità – animale - del corpo.

Il professore tedesco **Joachim Fischer** attribuisce a questa forma di coscienza animale che continua a dimorare nel corpo umano il termine freudiano di "**Es**", accentuandone la natura perturbante. In questo modo la dialettica tra il polo soggettivo e quello del corpo, già complicata, si fa ancora più complessa e l'animalità assume le caratteristiche di un'ombra che insidia i meccanismi coscienti dello stesso Io.

Anche il termine "**perturbante**" è mutuato da **Freud** che nel saggio del 1919 dal titolo *Das Unheimliche*, si interroga minuziosamente sulla natura di questo particolare sentimento. Una delle conclusioni a cui arriva il padre della psicanalisi, dopo un'articolata elaborazione, è che uno stato d'animo perturbante nasce quando si avverte qualcosa di assolutamente inconsueto in una cosa o in una situazione altrimenti familiare. Elemento scatenante di un sentimento perturbante sarebbe la percezione di "un non so che" di fuori posto in un oggetto, luogo, circostanza o persona che tuttavia mantiene l'apparenza della normalità. In quest'accezione il concetto del perturbante ben si sposa con la **non-coincidenza a sé del soggetto** umano, costretto a fare i conti con "qualcosa" di indecifrabile ed "altro" che avverte nei confini circoscritti della sua stessa persona.

Di questa eventualità lo stesso Plessner è consapevole quando parla delle manifestazioni **del riso e del pianto** a cui è dedicato il libro *Lachen und Weinen del 1941* (nella traduzione italiana: *Il riso e il pianto*, 2000). In questo testo i due stati emotivi sono considerati come "**situazioni-limite**" di fronte alle quali il soggetto abdica a favore di un'incontrollata reazione corporea. Un vero e proprio attentato all'autocontrollo dell'Io, che non sapendo come reagire nel momento in cui è investito da circostanze comiche come da un dolore, appalta la risposta a quella coscienza corporea nascosta dentro di esso, muta quanto vigile.

Al di là di queste situazioni-limite, si può affermare che Plessner punti con una certa dose d'ottimismo all'equilibrio e all'**unità dell'uomo**, malgrado la natura perennemente relazionale delle varie parti da cui è composto. Ciononostante, l'idea di una **coscienza corporea** che assume le caratteristiche dell'animalità e che sussiste in un nesso inscindibile con l'Io, è oltremodo suggestiva. Questo potrebbe, in effetti, concedere la possibilità di una **terza via** tra chi pensa all'animalità come totalmente esclusa dalla concezione dell'umano e chi la include al punto da assimilarla e cancellarla. La visione del corpo in Plessner permetterebbe, in questo caso, di rappresentare una nuova soglia dalla quale spalancare **un'altra idea di soggettività** e anche un modo differente di vivere il corpo e considerare l'animalità.

“AGLI ZOPPI, GRUCCIATE”: INCLUSIONE, ESCLUSIONE, REDDITO DI CITTADINANZA

FRANCESCO MARIA TEDESCO

Un indistruttibile blocco sociale?

“Il contadino meridionale è legato al grande proprietario terriero per il tramite dell’intellettuale”. Queste scarse parole che **Antonio Gramsci** scrive nella *Questione meridionale* sono capaci già da sole di mettere in crisi il dibattito che si è scatenato prima sui giornali e poi sui *social network* sul **rapporto tra ‘élite’ e ‘popolo’** nel mondo politico contemporaneo. Intanto quel dibattito sembra non aver definito nessuno dei due termini del dibattito, perciò ognuno degli interlocutori pare seguire un proprio schema senza fornire coordinate di riferimento agli altri. Ma perché le parole di Gramsci possono risultare così dirompenti? Perché in esse, nella descrizione del ‘blocco agrario’ meridionale, risuona l’idea del ‘blocco sociale’, ovvero di quell’unione trasversale di forze che va a produrre un ‘blocco storico’. In altri termini, il blocco sociale rappresenta l’élite che si salda con il popolo attraverso la costruzione dell’egemonia. Quell’egemonia che non è un dato estrinseco, per Gramsci. In sostanza, il blocco storico che ne viene ‘prodotto’ non è né la rappresentazione degli effetti di un economicismo determinista e triviale (l’economia che determina la dimensione latamente culturale), né però il riflesso ‘idealistico’ della dimensione ideologica (è l’ideologia che determina l’economico). Non è solo l’economia a indicare chi sono i dominanti, e non è solo la differenza sociale. Questo rompe con l’elitismo come separazione netta tra élite e massa. I due momenti si intersecano, così come intersecati sono i soggetti dominati e dominanti che compongono il blocco. Si ha dunque una visione non strumentale dell’egemonia, intesa cioè solo come strumento di dominio di una classe sull’altra, ma di alleanza, di fusione, di condivisione di un orizzonte politico. Struttura (l’economia) e sovrastruttura (l’ideologia) stanno insieme e si sorreggono reciprocamente. Questa dimensione può essere retriva, conservatrice, ma può anche essere volta alla costruzione di un nuovo blocco storico, fondato su un’ideologia progressiva ed emancipatrice. Tutto sta a scardinare il blocco precedente. Tuttavia ciò può avvenire solo laddove è ‘possibile’: il gioco di parole indica che il cambiamento di paradigma è possibile soltanto quando si saranno presentate marxianamente le condizioni necessarie e sufficienti al suo cambiamento, e non prima. Ciò che è comunque

rilevante è che l'egemonia si costruisce quando il gruppo dominante diventa capace di espandere i propri interessi facendoli diventare gli interessi – vero o falso che sia – di altri gruppi subordinati. In altre parole, il gruppo storico egemonizzato dagli sfruttatori si costituisce quando lo sfruttato afferma di meritarsi lo sfruttamento.

Senso comune

Ma qual è, attualmente, questo senso comune dominante? Quale questa saldatura tra dimensione sovrastrutturale (consenso più forza, ideologia più politica) e struttura? E questo blocco accenna ad entrare in crisi? La risposta, nel mondo occidentale, sembra essere il combinato disposto di economia, Stato e organismi inter- e sovra-nazionali al fine di concedere alla prima gli strumenti di gestione che in larga parte spetterebbero ai secondi. Il *trait d'union* è rappresentato dagli intellettuali più potenti del Ventesimo secolo: i *media*. Non soltanto l'egemonia (ovvero il consenso non corazzato necessariamente dalla forza) si produce attraverso i *media*, ma essi svolgono la funzione di produrre l'occultamento del dominio di classe. Del resto, come diceva Baudelaire, il miglior trucco del diavolo è far credere di non esistere. In fondo, l'idea di masse separate dalle élite produce un senso di conforto: la possibilità delle masse di insorgere. Tuttavia, se le masse e le élite sono comprese nella medesima *episteme*, allora la speranza suscitata da quella supposta separatezza si affievolisce.

Gramsci Revival

Dal canto suo, Gramsci ha avuto una notevole fortuna critica soprattutto grazie ad alcuni filoni di studio. Penso alla scuola bengalese dei *Subaltern studies*, che a partire dal nome dichiara il proprio debito nei confronti del pensatore italiano. Questi movimenti culturali hanno studiato Gramsci al fine di far emergere la voce del subalterno (termine massimamente gramsciano) dai discorsi dominanti. Menziono questo movimento non tanto per sé stesso, quanto per la critica che ha prodotto. Gayatri Chakravorty Spivak, studiosa bengalese e traduttrice di Derrida, professoressa a Columbia, ha scritto un celeberrimo saggio per dire che “il subalterno [e massimela subalterna] non può parlare”, proprio poiché egli è iscritto in una nebbia fitta che è la nebbia della violenza epistemica, che lo costringe a guardare la realtà con gli occhiali che qualcun altro ha molato per lui. Ma non si tratta di un dominio ‘verticale’, dal dominante al dominato: entrambi vagano nella medesima nebbia.

Questa nozione, che rischia di mettere sullo stesso piano dominanti e dominati, e di attutire non solo il potere ma anche le responsabilità dei primi, ha tuttavia il merito di mettere l'accento sulla problematicità di una serie di questioni, tra cui la distinzione netta tra masse ed élite, la possibilità per il subalterno di scardinare il

dominio, la possibilità di ‘uscirne’. La violenza epistemica mette una volta di più in luce la saldatura tra dominanti e dominati.

Anomalie?

Dunque, per rispondere a **Alessandro Baricco** sulle masse che si sono scocciate e hanno preteso di ‘fare da sé’: sì e no. Una parte delle masse si è scoccata, verissimo, eppure in gran parte ancora a governare – non nel senso semplicemente ‘politico’: essere al governo – è ancora il blocco storico di potere che governava prima. Le masse, rispetto a questo, rappresentano un’anomalia, e l’Italia è il laboratorio privilegiato di questa anomalia. Infatti in Italia c’è un movimento che in qualche misura rappresenta le masse arrabbiate, quelle stesse masse digitalizzate di cui parla Baricco. Ma le masse digitalizzate sono le masse dei grillini, non quelle della Lega, tuttora – nonostante gli *spin* e il successo sui *social* – molto terragne. Le masse che pretendono di fare da sé, secondo una logica vagamente rousseauiana, sono quelle che intendono farsi esse stesse volontà generale che si esprime digitalmente. Quelle masse, intendo le masse di quel movimento definito ‘populista’ e rappresentato dai 5S, sono l’anomalia del sistema politico, sono il tentativo di rottura del blocco storico. Non è un caso se i *media*, ovvero gli intellettuali del Novecento, siano l’obiettivo del Movimento: occorre – è questa la loro ideologia – rompere il blocco sociale rompendo il collante che tiene insieme tutto. È evidente che il Movimento 5S non è solo questo: è anche ideologia che camuffa una certa gestione dirigistica e iper-elitaria della partecipazione politica e della comunicazione. Inoltre, il ‘popolo’ del Movimento 5S non è certo impermeabile alla capacità di penetrazione del blocco storico e sociale che governa l’Italia e l’Europa. Si può dire che una parte dell’elettorato del Movimento è composta dalle ‘masse’ di cui parla Baricco. Ma c’è una componente ‘istituzionale’, legata ai blocchi menzionati sopra, che naturalmente costituisce una quinta colonna nell’assetto populista dei 5S.

Continuità

Ci sono dunque masse pronte a scardinare l’Europa additandola come la sentina di tutti i mali del ‘popolo’? No, la retorica anti-europeista è un argomento buono per le élite, un collante elettorale, un tema da campagna propagandistica permanente. Ma i grandi temi del capitale, dello sfruttamento, dell’ambiente, del lavoro, sono tutti saldamente in mano al blocco storico. Il quale – rispetto all’anomalia di cui dicevo – continua a tessere relazioni, a perseguire azioni per continuare a perpetuare l’assetto ingiusto della società contemporanea. In modo – come per ogni blocco storico che si rispetti – del tutto trasversale. Aggiungerei che questo blocco non ha più bisogno di intellettuali ‘di spinta’ ma solo ‘di contenimento’: soggetti individuali e collettivi non deputati all’elaborazione di un nuovo modello di società, ma al mantenimento dello *status quo*. Si tratta di una sorta di ‘pilota automatico’, e non è da considerarsi

singolare che la funzione esonerante della politica europea rispetto alle sovranità nazionali venga intesa e descritta proprio come una sorta di ‘pilota automatico’.

Ma allora ogni cosa è perduta? E se la saldatura tra masse ed élite è, al di là di ciò che si dice, tuttora un solido blocco, come si può pensare di fenderla? Come si è detto, per Gramsci occorre che le condizioni storiche si presentassero rendendo il momento propizio. Pensare oggi quel momento non significa adottare una prospettiva attendista e deterministica, ma mettere in campo un saldo volontarismo destinato a cercare una nuova saldatura tra élite e masse, tenute insieme da nuovi intellettuali. Percorso da far tremare le vene e i polsi, dal momento che gli intellettuali stessi sono una funzione del capitale. E del resto, però, la prospettiva tratteggiata non è quella di una distinzione manichea tra élite corrotte (o semplicemente élite ‘che comandano’) e masse ‘pure’ (e/o ‘purificatrici’). Non siamo, per usare una dicotomia adorniana, in una vita falsa che rende impossibile la vita vera. Seguendo quanto diceva **Franco Fortini** emendando quella massima di **Adorno** (il quale in *Minima moralia* scriveva che non c’è vita vera nella falsa), si può dire che “non c’è vita vera *se non* nella falsa”: qui è la rosa, e qui danza. Le masse, pur essendo saldate ai dominanti attraverso il combinato disposto di forza ed egemonia, hanno dimostrato nella storia una loro autonomia contestativa. Una loro capacità – a volte produttiva, a volte distruttiva, a volte velleitaria – di interpretare autonomamente la realtà e costituire un nuovo blocco storico. **Ma non ci sono élite versus popolo. Ci sono élite con il popolo.**

Un caso di studio sul (cosiddetto) Reddito di cittadinanza: “agli zoppi, grucciate”

Un caso di studio della continuità del blocco sociale è rappresentato dal cosiddetto ‘reddito di cittadinanza’. Il dibattito che si sta svolgendo in questi mesi sulla misura fortemente voluta dal governo, e in particolare dalla sua componente 5S, ha assunto dei tratti davvero grotteschi, tra *disinformazia* e malafede. Ma soprattutto, denuncia la persistenza di quel blocco storico, saldamente concorde nel rigettare persino misure blande di contrasto alla povertà. Misure che peraltro nulla hanno a che vedere con il ‘vero’ reddito di cittadinanza, sul quale esiste un dibattito teorico assai importante e al quale non possiamo qui che rimandare. Possiamo solo dire, qui, che un reddito di cittadinanza correttamente inteso ha due caratteristiche incompatibili con la misura approvata: esso è universale, ovvero destinato a tutti a prescindere dal fatto che i soggetti lavorino e dal loro reddito; ed è incondizionato, ovvero non è sottoposto alla condizione di cercare un lavoro. Si tratta di due caratteristiche naturalmente embricate tra loro, che escludono comunque che si possa parlare, per la misura di cui si sta parlando, di ‘reddito di cittadinanza’ propriamente inteso. Eppure, perfino nei confronti di tale blanda misura, si manifesta – come su altri temi davvero importanti (lasciando da parte le questioni certo altrettanto serie, ma forse più di bandiera) come le grandi opere – il blocco sociale di cui si diceva. Basta scavare nel dibattito pubblico. Ho sentito per esempio Concita De Gregorio

concionare sulla misura del governo. A un certo punto la giornalista ha detto che **“se sei un giovane che ha bisogno vai a fare il cameriere” e – più o meno letteralmente – non ti prendi la ‘paghetta’ di papà-Stato.** Siamo alla solita retorica (di destra) del ‘rimboccarsi le maniche’, che presuppone un giudizio sulla platea di persone eventualmente interessate al RdC che è stato sintetizzato da un commento su Facebook fattomi da un amico: chi lo chiede è se va bene un parassita, se va male un truffatore. Il meta-giudizio che innerva questo ragionamento è che chi è povero in fondo se lo merita. Se lo merita perché non si è rimboccato adeguatamente le maniche, non si è dato da fare, non si è sacrificato, non si è voluto allontanare da mamma, e così via. Come se questo paese avesse ancora bisogno di gente che se ne va, di un Sud che si spopola e si spolpa. La verità è che questi ragionamenti sottendono l’adesione a una ideologia da tempo dominante, quella di un mondo di vincenti e competitivi in cui lo sconfitto deve essere bastonato e denigrato e allo stesso tempo incitato a fare di più e di meglio, poiché se è stato sconfitto è colpa sua.

Di questa cultura ho scritto più volte anche ricordando i ‘disinteressati consigli’ dell’élite di questo paese. Ricordo la vicenda della Confindustria di Cuneo, che suggeriva ai ragazzi di non inseguire ideali e sogni, ma di mettersi a fare gli operai. Ecco, mi pare che siamo ancora lì: non avete futuro perché siete stati dissolti, avete sognato, volevate fare i filosofi, i sociologi, gli esperti di comunicazione, i giornalisti, o volevate semplicemente stare sul divano (che poi, per costoro, è la stessa cosa, salvo se lo fanno loro). Avete creduto alle promesse del neoliberalismo di essere imprenditori di voi stessi, che sareste stati felici e realizzati, e invece eccovi qua, falliti e poveri. E adesso volete la ‘paghetta’.

Ecco, potremmo iniziare con il dire, magari da sinistra, che la sconfitta non è una colpa? Oppure diciamo ai nostri figli di non prendersela se perdono a calcio, promuoviamo questa pedagogia secondo cui tutti ce la faranno, e poi nel mondo del lavoro siamo pronti a prendere a grucciate gli zoppi? Gli sconfitti della globalizzazione non sono né dei truffatori né dei parassiti, ma sono persone che – magari non tutte, certo – ci hanno provato, si sono trovate dentro meccanismi più grandi di loro, modificazioni epocali che li hanno resi scarti, rifiuti.

E non si tratta di difendere la misura del governo, che è insufficiente e che dal momento che non è un ‘reddito di cittadinanza’ ma una sorta di trasferimento di moneta. Si tratta di smetterla con questo ghigno, con questo *riktus* dei commentatori che dalle loro belle poltroncine ironizzano sulla platea, sul numero di coloro che chiederanno di accedere al RdC, tanto che oggi qualcuno è quasi deluso dell’assenza di ressa alle Poste e ai CAF, mentre solo ieri ironizzava sui fannulloni che vorranno stare sul divano a non far nulla facendosi assistere. Come se, peraltro non fosse già indicativa una certa biforcazione del dibattito, che da un lato descrive la misura come ‘assistenzialistica’ e dall’altro come una spietata macchina del workfare dei poveri, che tende a organizzarli per fornire manodopera a buon mercato. **Insomma,**

la misura di Schroedinger, contemporaneamente assistenzialistica e progettata per lo sfruttamento del lavoro.

La verità è che manca, dalla sinistra benpensante alla destra cinica, la cultura dell'eguaglianza e della redistribuzione. Si dice che il governo dovrebbe pensare a creare lavoro, non a 'regalare' i soldi. Ma il dibattito più avanzato sul reddito di cittadinanza, quello vero, dice altro. Ci dice intanto che il reddito di cittadinanza in senso proprio è una misura incondizionata, che si dà a tutti al di là dell'impiego e del reddito, e che non è condizionato alla ricerca di un lavoro. E invece persino una misura blanda, insufficiente, condizionata, equivoca a partire dal nome, viene stigmatizzata e paragonata ai soldi gettati dalla finestra. **Ma a sinistra dovrebbero sapere che la metafora dei soldi gettati con l'elicottero era di Milton Friedman.**

Riprendo e approfondisco qui alcune riflessioni apparse su *Il Mulino* e sul *Fatto Quotidiano*

IO E L'ALTRO TRA COSTITUZIONE, ISTITUZIONE E DESTITUZIONE OLTRE LE POLITICHE IDENTITARIE



MICHELE ILLICETO

“Tutte le società producono stranieri,
ma ogni tipo di società produce il suo specifico tipo di straniero,
e lo produce in modo inimitabile.”
(Zygmunt Bauman)

1. Da una politica “pensata” ad una politica “pensante”

Inclusione/esclusione costituisce una delle coppie di parole sulle quali oggi ci giochiamo tutto: lo sviluppo, la politica, l'economia, la civiltà, la religione, le relazioni micro e macro. Il presente e il futuro. L'antropologo statunitense Nicholas De Genova sostiene che si tratta di due termini “scivolosi”, e questo a causa del fatto che la posta in gioco è molto alta. E come sempre succede, più alta è la posta meno ci dedichiamo a pensarci e a riflettere per trovare la giusta via per arrivare ad una prassi che consenta a quella posta in gioco di essere giocata nel miglior modo possibile e non come oggi sta accadendo in maniera banale e sbrigativa.

Ma qual è la posta in gioco nella coppia esclusione/inclusione? *Io e l'altro*. Io e gli altri. Il singolo, o meglio la persona, e la comunità. La parte e il tutto. La dimensione individuale e quella sociale. La relazione con me stesso e la relazione con l'altro. Se due sono le possibilità (includere o escludere), altrettanto due sono le possibili scelte

che ci vengono chieste di fare. Ogni scelta rimanda ad un tipo di pensiero, ad una grammatica di parole, ad un lessico politologico e ad un linguaggio quotidiano, ad un quadro di convinzioni, ad una serie di percezioni, ad una concezione etica e politica, in definitiva ad una *weltanschauung*. Solo che dietro tutto questo armamentario e dietro tale facciata ci sono loro: le domande alle quali dobbiamo dare un risposta. E le domande attorno a cui deve ruotare tutta la discussione possibile non sono che due: “*Chi sono io?*” e “*Chi è l’altro?*” Domande ormai ritenute talmente banali e date per scontate da non essere più poste. Fuori moda.

Ma posta così, la questione sarebbe troppo semplicistica. Le domande sono sempre come dei labirinti dentro i quali si nascondono altrettante sottodomande. Non tutti sono disponibili ad entrare in questa foresta di interrogativi per arrivare fino al sottobosco del pensiero, laddove le domande nascono e i concetti con le relative parole si formano, per poi condizionare il modo di fare e di vivere di ognuno. Nel sottobosco delle domande mute, le due domande poste sono come la punta di un iceberg che apre percorsi di riflessione antropologica e filosofica che toccano due categorie di fondo: *identità* e *alterità*. Non darsi il tempo per chiarire queste due fondamentali categorie significa precludersi la possibilità di affrontare la questione in modo serio e rigoroso. Ridurre tutta la riflessione su esclusione/inclusione a una questione precipuamente politica è uno degli errori del nostro tempo. Che cos’è infatti una politica senza un’adeguata visione dell’uomo se non un fare-agire senza un pensiero capace di interrogarla? Quello che manca oggi alla politica (ridotta a pura tecnica e tattica) perché possa pensare in modo autentico il rapporto tra esclusione/inclusione è proprio il *pensare*. Ecco che cosa manca: sia una politica “*pensata*”, quanto una politica “*pensante*”.

Entriamo dunque in questo sottobosco di domande che ruotano attorno alle due importanti categorie di *identità* e di *alterità* rispetto alle quali ci giochiamo l’aut-aut della scelta tra inclusione o esclusione.

2. Nel sottobosco delle domande non poste

Chi sono io per me e chi sono io per l’altro? Cominciamo da qui. È questa la prima domanda che mette in scena l’aut-aut della scelta tra esclusione/inclusione. Nella domanda in cui chiedo chi sono io posso già o includere o escludere l’altro. La prima forma di una possibile esclusione-inclusione avviene già qui. È nella domanda che l’altro può essere o già incluso o al contrario già escluso. Infatti, tutto dipende dal fatto che, quando rispondo di me e su di me, posso considerare l’eventualità che egli faccia o meno parte della domanda su di me. Se nel mio esser-domanda, l’altro non fa parte della domanda, allora innesco un meccanismo di esclusione. L’altro non nasce come domanda. Non costituisce domanda. Non ha diritto di cittadinanza nell’universo delle mie domande. Non fa questione. È già rimosso nel limbo dell’insignificanza. Al contrario, se invece egli entra nel mio esser-domanda come

parte essenziale del mio stesso domandare, non ci sarà risposta che non sia anche risposta che risponde a lui e di lui.

Se l'altro entra nel cuore della domanda su di me, significa che egli partecipa alla definizione del mio stesso io. Non è da istituire, ma si trova già costituito come parte che mi definisce. Come parte di me. L'altro si rivela come un costituito-costituente. Lo costituisco mentre mi costituisce. Infatti, anche se io non sono lui ed egli non è me, ognuno si autopercepisce come un io in rapporto all'altro. Non io costituisco lui, ma forse egli costituisce me. Non c'è un prima e un poi, né un sopra e un sotto, come anche non c'è un dentro e un fuori. Non c'è un "Prima io e poi lui". O viceversa. E non c'è un "Sopra io e un sotto lui". O viceversa. Non c'è un "Dentro io e l'altro fuori". O viceversa. Questa grammatica e questi *topoi* nutrono la logica dell'esclusione. Non c'è un io senza l'altro.

Se invece adottiamo la categoria della reciprocità notiamo che essa nutre un alogica dell'inclusione. Infatti, non ci costituiamo separatamente, ma relazionalmente. E non è detto che, come voleva Hegel, tale relazione debba essere per forza di natura dialettica. Si potrebbe dire che piuttosto che *dialetticamente* la relazionalità costituisce me e l'altro *reciprocamente*. Nella reciprocità io e l'altro ci troviamo (senza averlo scelto) allo stesso tempo *co-costituiti* e *co-costituenti*. La reciprocità in tal modo non si dà come sola costituita da me o dall'altro, da me senza l'altro e dall'altro senza me. La relazione di reciprocità, se è reciproca e non dialettica, è già di per sé *inclusiva*. Infatti, io non sarò mai me senza che l'altro mi faccia essere ciò che egli non è, facendomi essere quell'io che dico di essere. Se definisco me indipendentemente dall'altro, allora l'io che ne esce è un io autocostruito che non fa riferimento ad alcun altro da cui si lascia reciprocamente costituire.

La conseguenza che ne deriva è che *ogni costituzione è un attraversamento di alterità*. Ogni io non è solo un io in relazione ad un tu, come voleva Buber, ma un io "attraversato" da un tu. Non c'è *costituzione identitaria* senza *destituzione* provocata dall'altro. L'altro che mi *costituisce* mi *destituisce*. E lo fa per ricostituirmi. La politica è l'arte della *ri-costituzione* (inclusiva) dei costituenti destituiti. L'errore delle attuali politiche identitarie è che pretendono di proporsi come "istituenti" e non, con molta più umiltà, "ri-costituenti". Non sanno che sono chiamate a lavorare su un terreno già istituito-costituito. La politica non può né aggiungere né togliere. Può soltanto "ri-conoscere".

Se io per me sono l'io che passa attraverso l'altro, io non posso essere tale io senza l'altro. Una parte di me che costituisce il mio io è posta dall'altro non costituito da me. Prima che io ponga l'altro come altro, egli pone me come me. Ponendo me come me, pone in me un parte di sé. E viceversa. In tal modo ognuno è in ognuno. Ecco la base antropologica che ci porta a scegliere l'inclusione piuttosto che l'esclusione. Noi siamo già inclusi. *Prima che politicamente lo siamo ontologicamente*. E fenomenologicamente tale inclusione è talmente evidente che

proprio per tale ragione nessuno la vede (o finge di non vederla). E in quanto evidente essa è anche normativizzante.

La politica arriva tardi rispetto ad un dato antropologico che ha una sua base ontologica. La politica non fonda il legame, non lo crea, ma suo compito è soltanto riconoscerlo e giustificarlo, regolarizzarlo, tutelarlo, garantirlo, normativizzandolo. In altri termini: governandolo. Lo rende possibile e attuabile. Praticabile. Accessibile e fruibile. La politica – qui platonicamente intesa – non deve fare altro che ratificare questo debito ontologico che si trova antropologicamente fondato nella struttura relazionale di ogni essere umano dove l'uno non è mai senza l'altro.

3. L'altro come parte di me

“*Chi è l'altro?*” Ecco la seconda domanda. A questa domanda spesso si risponde che l'altro è il nemico, lo straniero, l'estraneo. Certo a livello fenomenologico l'altro è una possibile minaccia. Come direbbe Sartre, *gli altri sono l'inferno*. O come voleva Hobbes l'altro può essere considerato come colui per il quale si viene a creare quella condizione di “*bellum omnium contra omnes*”, dove ogni uomo, secondo l'antica formula di Plauto e ripresa dallo stesso Hobbes, non è che un “*homo homini lupus*”. Ma è proprio così? L'altro può essere contro di me quanto vuole, ma ontologicamente *egli è l'altra parte di me*. Non l'altro me, come se fosse il doppio del mio io. Non l'altro me, ma l'altro *da* me che è già dato come altro *in* me. L'altro, pur non essendo me, è colui rispetto al quale io posso dire: “io”. È diverso parlare di un io fatto essere dall'altro rispetto ad un io che fa essere l'altro.

In questo modo l'altro non è *fuori*. Io, nella fase costituente di me, me lo porto già dentro. L'altro è colui che mi costituisce mentre lo costituisco. Solo che “*dentro*” egli è già “*oltre*”. Non è in un “*dentro*” di cui dispongo. Non in un “*dentro*” dove io posso spadroneggiare. Di questo luogo dove l'altro si annida io non sono assolutamente padrone. È spazio “*suo*” in me. E così, *l'altro è l'oltre che mi porto dentro* e che ritrovo come il *fuori* che mi porta *oltre*. Cole altro da riconoscere. Prima di trovarlo *fuori* di me l'altro è stato *dentro* di me. E lo è ancora. Mi ha attraversato. Mi ha costituito. Ora me lo ritrovo fuori e di fronte a me. Lo devo solo riconoscere. La pratica del *riconoscimento*, come la intende ad es. P. Ricoeur, si basa su questa premessa di fondo messa in luce con ancor più evidenza da E. Levinas che addirittura parla dell'*io come ostaggio dell'altro*. Non soggetto che *as-soggetta* ma soggetto *as-soggettato*, secondo i giochi lessicali e teoretici di Levinas.

In questo senso Levinas parla di *esposizione*. Non di auto-posizione o auto-costituzione, ma di es-posizione. Questo significa che l'alterità viene posta nel cuore dell'identità. Identità che Levinas definisce con una categoria suggestiva “*identità in diastasi*”. In definitiva: *io sono colui che, come io, non vengo da me, ma vengo da un altro e sono fatto non per me (soltanto) ma per un altro*. L'altro che penso di costituire, in fondo è l'altro che mi costituisce. E allo stesso tempo mi *de-stituisce* da ogni pretesa di *auto-costituzione*. Il soggetto, in tal modo, nasce come un io in debito.

In debito verso l'altro. Sì che l'altro da riconoscere e da assumere è l'altro da cui veniamo. Ed è l'altro verso cui andiamo.

Alla luce di queste considerazioni cambia anche il concetto di *straniero*. Come dice E. Jabes: “*Lo straniero ti permette di essere te stesso, facendo di te uno straniero [...] La distanza che ci separa dallo straniero è quella stessa che ci separa da noi. La nostra responsabilità di fronte a lui è dunque solo quella che abbiamo verso di noi stessi. E la sua? La nostra stessa.*” Come ha scritto una volta il card. G. Ravasi sul quotidiano *Avvenire* “La civiltà ha fatto un passo decisivo, forse il passo decisivo per eccellenza, il giorno in cui lo straniero, da nemico (*hostis*), è divenuto ospite (*hospes*). Il giorno in cui nello straniero si riconoscerà un ospite, allora qualcosa sarà mutato nel mondo”. A tal proposito il grande teologo francese Jean Daniélou, citato sempre da Ravasi, ebbe a osservare che “la civiltà nasce non tanto con le grandi scoperte, ma con un atto di umanità, di ospitalità. Essa non si può misurare solo in termini di tecnologia e sviluppo economico, ma soprattutto nella logica dell'accoglienza che trasforma il potenziale *hostis* in un *hospes*”.

Chi fa essere l'altro, cioè chi lo costituisce? È già costituito o ci costituiamo insieme nel reciproco riconoscimento? Ecco un terzo gruppo di domande. Se mi concepisco come un io già costituito (pre-costituito e arroccato nella mia auto-fondazione) è chiaro che mi rapporto all'altro come a ciò che io costituisco. Sono io che faccio essere l'altro. E se è così, allora sono io il suo cominciamento. E anche la sua fine. L'altro che comincia da me finisce quando e dove decido io. L'altro non viene solo *dopo* di me, non sta solo *sotto* di me, ma potrebbe non cominciare mai, non venire mai, per il solo fatto che il mio finire non è ancora cominciato. Il suo non dover venire mai poi si traduce nel mio non farlo venire mai. Impedire che venga.

Da qui faccio derivare, attribuendolo a me, il potere di fare essere io l'altro, e non il diritto dell'altro ad essere altro senza che io non mi intrometta nel suo processo di costituzione. *L'esclusione politica non è che il sintomo di un'esclusione ontologica.* Alla politica, mancando la metafisica, non resta che essere ridotta, come voleva Foucault, a una “fisica del potere”. Invece il fondamento “metafisico” della politica ci dice che l'atto costitutivo ci include prima di ogni distinzione e prima di ogni separazione. Come a dire che prima dei confini che escludono esistono le prossimità che contaminano l'io e l'altro in una reciproca inclusione che ci costituisce da sempre.

4. Caino e Abele. La domanda scomoda

Dove comincia l'altro e dove finisco io? Per il rapporto tra inclusione/esclusione questa domanda è cruciale. Ci è stato sempre insegnato il principio secondo il quale “la mia libertà finisce dove comincia la libertà dell'altro”. Ma questa accezione del rapporto tra due libertà è alquanto falsa. Infatti, se l'altro deve cominciare (con la sua libertà) solo quando e laddove io finisco, io posso rivendicare il diritto (e se ho il potere di farlo il diritto me lo prendo da solo) di non finire mai. Il paradigma

dell'esclusione è un paradigma di un io che non vuole finire mai. Infatti, perché devo dividere con l'altro ciò che posso tenere solo per me?

Quando la sfera del diritto la si fa coincidere con la sfera del potere (come ad es. in Hobbes), perché limitare con un diritto puramente artefatto questo stesso potere che la natura, o lo stato di cose, mi ha conferito, autorizzandomi ad esercitarlo? Per non cadere in un rischio di questo tipo, propongo di cambiare questo principio con l'altro che invece dice: *“La mia libertà comincia dove finisce quella dell'altro”*. L'altro non comincia da me né io da lui. Ma *io e l'altro cominciamo insieme*. E laddove cominciamo lì ci costituiamo. E così l'atto fondativo che ci costituisce ci include. L'atto fondativo (come atto metafisico e meta politico, cioè come atto etico) in fondo è un atto già di per sé inclusivo. Atto per cui non io includo l'altro, ma agostinianamente l'altro include me. E così io sono chiamato a includere l'altro che include me.

Che rapporto ha l'altro con se stesso? Cioè: che cosa c'entro io con le vicende interne al vissuto dell'altro? Si tratta di intromissione o di cura reciproca? Di farsi carico dell'altro o di scaricarlo tramite atteggiamenti di indifferenza? La discussione relativa alla coppia esclusione/inclusione esige anche che si affrontino tali questioni. Un modello a riguardo è certame quello di Caino, il quale rispondendo in modo molto contrariato a Dio gli rinfacciò: *“Sono forse io il custode di mio fratello?”* Come si può notare nel brano biblico del libro della *Genesi* non vi è che lo scontro tra due tipi di domande, ciascuna delle quali rappresenta un modello antropologico di riferimento del rapporto tra inclusione/esclusione. E infatti, o ha ragione Dio che ha il diritto di chiedere a Caino *“Dov'è tuo fratello?”*, in quanto dal suo punto di vista Caino è già da sempre coinvolto e responsabile di Abele, perché Abele è già parte di Caino stesso, oppure ha ragione Caino nel contrapporre alla domanda sbagliata di Dio la sua contro-domanda che dice: *“Sono forse io il custode di mio fratello?”*

Come districarsi tra queste labirintiche alternative? Forse una risposta può venire dal *Talmud di Babilonia* citato da Levinas in *Umanesimo dell'altro uomo*: «Se non rispondo di me, chi risponderà di me? E se rispondo solo per me, sono ancora io?». In tal modo l'altro entra nel mio esser-domanda come parte essenziale del mio stesso domandare. E se ci sarà risposta essa non sarà tale se non sarà anche risposta che risponde a lui e di lui. Ogni volta che risponderò di me e a me, io sarò io solo se risponderò anche a lui e di lui. Fino a comprendere che la risposta è proprio lui.

E così si è chiarito che oggi ad essere poco inclusive non sono le risposte, ma le domande.

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

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

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

DIREZIONE/EDITOR:

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Tubinga) ferdinandomenga@gmail.com

RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Lucio Cristante, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Macello Monaldi, Fabio Polidori