

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

7, 35, 2022

GENNAIO 2022

ENDOXA

Prospettive sul Presente

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



 **MIMESIS EDIZIONI**

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

Endoxa – Prospettive sul presente, 7, 35, GENNAIO 2022

COSÌ LONTANI, COSÌ VICINI

7	FERDINANDO MENGA	<i>“Lontano dagli occhi, lontano dal cuore - Editoriale</i>
11	CORRADO DEL BÒ	<i>La socialità della distanza</i>
15	RICCARDO DAL FERRO	<i>Il vicino e il lontano: l’umano ambivalente</i>
19	PIER MARRONE	<i>Una lontananza senza pensieri</i>
25	CRISTINA RIZZI GUELFÌ	<i>Deliri di onnipresenza</i>
33	PAOLO CASCAVILLA	<i>Ed ecco, all’improvviso, un ponte sottile e fragile su oscure voragini</i>
39	PEE GEE DANIEL	<i>L’acrobata circassa</i>
45	DOMENICO CHIRICO	<i>Re-inventarsi la città per viverci e non fuggire</i>
49	FABIO CORIGLIANO	<i>Metamorfosi dell’amore</i>
57	TOMMASO GAZZOLO	<i>Didattica a distanza</i>
61	MARIO RICCA	<i>Dissimetrie cognitive/informative e democrazia smarrita</i>
67	MICHELE ILLICETO	<i>Vicino-lontano: due categorie dell’alterità e dell’erranza tra padronanza e custodia</i>
73	PIER GIUSEPPE PUGGIONI	<i>Obbligazione, distanza e sentimento: Kant e i suoi avversari scozzesi</i>
79	FILIPPO RUSCHI	<i>Prossimità agonale: la monomachia come archetipo giuridico</i>

85	JACOPO VOLPI	<i>La lontanissima vicinanza del diritto</i>
91	ANDREA RACITI	<i>Prossimità accidentale</i>
99	GIANPIERO COLETTA	<i>I senza dimora e le misure per migliorarne la vita</i>
103	GIORGIO MAJER GATTI	<i>Se la separazione è ancora più profonda: autonomia e eteronomia del campo filosofico</i>
109	PIETRO PIRO	<i>Avvicinarsi alla povertà per allontanarsi dalla rassegnazione</i>
111	MATTIA ZANCANARO	<i>Distanza o prossimità? Il rapporto uomo-animale</i>
115	INFORMAZIONI SULLA RIVISTA	

COSÌ LONTANI, COSÌ VICINI

“LONTANO DAGLI OCCHI, LONTANO DAL CUORE” – EDITORIALE



FERDINANDO MENGA

Quali corpi vissuti e viventi **abitiamo luoghi**. Quali corpi fisici, corpi materici tra altri corpi, **occupiamo spazi**. Nel primo caso, possiamo dire di *essere* (un) **corpo**; nel secondo, di **avere un corpo**. Ricorrendo all’ausilio della lingua tedesca – e non senza qualche licenza di semplificazione –, potremmo far passare questa distinzione, asserendo che mentre la prima prospettiva indica l’esperienza corporea quale esperienza di un *Leib*, la seconda si riferisce piuttosto a quella del corpo in quanto *Körper*.

Secondo il filosofo **Maurice Merleau-Ponty** – e buona parte della tradizione fenomenologica che lo precede e lo segue – è la dimensione dell’essere un corpo – insomma, quella pratica di **corpo vissuto** – a rappresentare la modalità originaria con cui interagiamo col mondo. In altri termini, è solo a partire dal punto cieco della prospettiva che ognuno di noi incarna, e che nessun’altra o nessun altro può occupare al nostro posto, che ogni soggetto realizza la propria relazione col mondo e prende – per così dire – le “misure” con i vari ambiti d’esistenza.

Evidentemente è entro questa prima dimensione che ha autenticamente senso parlare di **vicinanza e lontananza** quali possibilità prodotte e percepite dal nostro abitare concreto i mondi-della-vita. Insomma, per dirla in termini ancora più semplificati, è in ragione del fatto che ho costituito la mia relazione col mondo secondo questa o quest'altra declinazione corporea – quale precipitato di tale o talaltro insieme di vissuti – che posso giungere a valutare oggetti o soggetti vicini piuttosto che lontani – come pure posso giungere a lamentarmi, per esempio, che qualcuna/o mi stia troppo addosso, oppure mi faccia percepire distanza nonostante la stretta di un abbraccio.

Ad altra configurazione di fondo rimanda invece la seconda dimensione. Questa, infatti, lungi dall'originarsi a partire da un punto cieco personale e insostituibile, implica esattamente il contrario: impone cioè che ciascuno si guardi da fuori e si metta in relazione con gli altri elementi che popolano lo spazio secondo una **modalità neutrale, anonima, standardizzata e interscambiabile**. Come si può intuire, una tale dimensione rinvia al modo tipico attraverso cui **l'approccio teorico-scientifico** e anche **l'orientamento tecnico-strumentale** si intrattengono col mondo.

Si badi, però, non che qui si tratti di prediligere in modo esclusivo l'una piuttosto che l'altra declinazione d'esperienza. Essendo esseri costantemente inseriti nell'interregno di *Leib e Körper*, noi non possiamo fare a meno di nessuna delle due dimensioni.

Così, se per un verso risulta indubbio che la modalità primordiale di abitabilità del mondo si struttura a partire dalla corporeità concreta, è altrettanto vero, per l'altro, che è solo grazie al **processo d'astrazione** scientifico-tecnologico tipico della **modernità** che, per esempio, si è resa possibile l'espansione stessa dei nostri campi d'esperienza. In effetti, è stato unicamente tramite tale processo di evaporazione dei luoghi concreti e mediante la **formalizzazione e omogeneizzazione degli spazi** che si è effettivamente realizzata la relativizzazione dei punti di vista tradizionalmente tramandati e, di conseguenza, si è sviluppato il cammino d'emancipazione rispetto alla **visione gerarchizzata distintiva della civiltà premoderna** – visione notoriamente fondata su una connotazione immediatamente sostantivizzata degli ambiti vitali e sull'aderenza pressoché ontologica dei soggetti ai contesti di provenienza. Un tale passaggio da una forma di localizzazione inscindibilmente ontologico-qualitativa, come quella medievale, a una forma geometrico-quantitativa, di matrice moderna, è peraltro plasticamente riscontrabile – come ci mostra in modo assai suggestivo **Jordan Branch** nel suo *The Cartographic State* – proprio nella progressiva evoluzione delle rappresentazioni cartografiche.

Ma ciò detto, è, d'altra parte, nondimeno importante registrare anche la direzione opposta del rapporto, dal momento che neppure la misurazione più standardizzata o la formalizzazione più anonima dello spazio può evitare di riflettere la configurazione pratico-vissuta dell'esistente che ne sta alla base. Un tale ordine delle cose si manifesta non appena si rileva quanto proprio l'atteggiamento tecnico-scientifico caratteristico della modernità non possa essere inteso come un'opzione caduta improvvisamente dal cielo, ma rimandi piuttosto, esso stesso, a una determinata e concreta riorganizzazione epocale di matrice storico-sociale di relazione col mondo. E qui la concretezza si palesa precisamente nel fatto che l'affrancarsi dai luoghi vissuti tramite la formalizzazione dello

spazio e la misurazione del mondo rinvia a un **processo per nulla neutrale, ma** piuttosto tutto **fattuale di omogeneizzazione e neutralizzazione**. Stando a quanto riscontrava **Heidegger**, in effetti, **relazionarsi tecnicamente col mondo** implica anzitutto partire dalla premessa di averlo già inteso, secondo una prospettiva assolutamente pratica, **quale rex extensa dal carattere uniforme** tanto disponibile al nostro sguardo teoreticamente orientato, quanto sottoponibile al nostro dominio operativo.

Su quanto, poi, il compimento di questo **grande processo di trasformazione epocale** sia stato necessariamente coadiuvato anche da un'alleanza con la **logica del capitale**, che giunge al pieno dispiegamento contemporaneo **nell'economia di stampo globalizzato-finanziario**, è questione su cui non abbiamo bisogno qui di intrattenerci. Per approfondimenti al riguardo, basti partire dagli scritti di **Karl Marx** fino ad arrivare a quelli più recenti di **Thomas Piketty**, senza dimenticare, al contempo, il passaggio per le suggestive pagine (de *La grande trasformazione*) di **Karl Polanyi**, come pure – volendo riferirci a un'analisi tutta nostrana – per le acute riflessioni del giurista **Pietro Barcellona** (specialmente quelle contenute ne *L'individualismo proprietario*).

Quello su cui dobbiamo però soffermarci, per tornare al nostro tema, è esattamente la **gerarchizzazione** che la considerazione or ora evocata implica **entro la relazione tra lontananza e vicinanza**. Sì, perché il punto è effettivamente questo: quale configurazione di un rapporto vissuto e concreto col mondo all'insegna del dominio teorico e dello sfruttamento funzionale, l'atteggiamento tecnico-scientifico (con tutti i suoi addentellati) non può che **prediligere il registro della prossimità** in quanto intimo riflesso dell'accessibilità diretta dei luoghi e immediato stare-a-disposizione delle cose. E, d'altro canto, sempre il medesimo atteggiamento non può che **rifuggire** contestualmente **il regime della lontananza** quale contrassegno dell'indisponibilità al dominio.

Peraltro, si rende piuttosto semplice rintracciare l'esito ultimo di un tale atteggiamento generalizzato nell'epoca attuale, proprio nel momento in cui si connette lo sprigionamento estremo della tecnologia avanzata con l'inarrestabile **processo di mondializzazione** che ha messo in moto, e la cui logica più intima, in effetti, altro non rivela che **l'aspirazione profonda a rendere ogni luogo del globo disponibile e dominabile** e, di conseguenza, occupabile sotto il segno di una **prossimità sempre riscontrabile** e di una **lontananza via via revocabile**.

Nonostante gli innumerevoli vantaggi collegati alla realizzazione di una tale aspirazione, molteplici sono pure le ripercussioni prodotte dalla prioritizzazione della prossimità che essa persegue. Il contraccolpo più evidente si manifesta nel fatto che un progetto titanico del genere, data la provenienza concreta, storica e finita a cui comunque rimanda, può mantenersi in vita solo attraverso un inarrestabile processo all'insegna della **volontà di potenza**, ovvero mediante **una dinamica di paranoica autoaffermazione e il concomitante esercizio di persistente obliterazione violenta di tutti gli elementi e le esperienze che**, di volta in volta, ne **lasciano affiorare la matrice contingente**. Esso culmina, così, in una mastodontica **operazione di tendenziale uniformazione del mondo** che può perpetuarsi solo al prezzo del continuo tentativo di

allontanamento e rimozione – o meglio, di **ricacciamento nella latenza** – **di altri mondi possibili.**

Oggigiorno, questi mondi altri che tentano invano di affacciarsi al mondo assumono la consistenza eterea di molteplici tracce marginalizzate e oscurate, come quelle che popolano le tante e variegate **periferie del nostro pianeta globalizzato**; oppure si tratta di tracce che non riescono nemmeno per un momento ad affiorare, restando subito sepolte come puntini invisibili lungo le **rotte migratorie** di deserti lontani o inabissate in quell'enorme cimitero liquido che ormai è diventato il **Mediterraneo**. Oppure ancora tali tracce assumono la forma ancor più evaporata di **mondi a venire** che mai avranno possibilità di giungere all'esistenza quali ambienti di vita ospitali a causa della **predatoria cecità degli umani di oggi** e della loro incapacità di praticare **una morale a misura delle generazioni future**. E neppure possiamo omettere di ricordare, in tale contesto, **le tracce invisibili dei milioni di animali non-umani** ogni giorno fagocitati nella gigantesca macchina di una mattanza che si consuma nascosta e inarrestabile per poter soddisfare i bisogni dell'umano dominatore.

Quali che siano le forme concrete di tali espulsioni nella latenza (o operazioni di messa a debita distanza), in tutti i casi sembra valere sempre e comunque la medesima logica di un **"lontano dagli occhi, lontano dal cuore"** (per riprendere il titolo di una celebre canzone di **Sergio Endrigo**), ovvero il riproporsi di quel meccanismo di occultamento diagnosticato molto bene già da **Nietzsche** più di due secoli fa, allorché fa pronunciare al suo **Zarathustra** la seguente – semplice e, a un tempo, raggelante – considerazione: «I più lontani devono scontare il vostro amore del prossimo; e già quando siete radunati in cinque, deve sempre morire un sesto».

Quello attuale, peraltro, potrebbe risultare un momento assai propizio per rinnovare un'analisi per nulla scontata su come il rapporto tra vicinanza e lontananza possa essere calibrato e vissuto. **L'esperienza pandemica** che stiamo attraversando, difatti, almeno una qualche perplessità pare consegnarcela al riguardo: sì, quantomeno l'interrogativo che si intrufola nello spazio tra l'ubriacatura tecnologicamente alimentata di un'**onnipresenza che ci sembrava pressoché garantita** e la **traumatica interruzione delle più quotidiane e consolidate esperienze di prossimità che, nostro malgrado, abbiamo dovuto imparare a registrare.**

Certamente, queste pagine sono riuscite a raccogliere soltanto un possibile percorso di decifrazione della questione: assai più ricche – e intriganti – chiavi di lettura potranno essere senz'altro rinvenute nei contributi che compongono questo numero.

LA SOCIALITÀ DELLA DISTANZA



CORRADO DEL BÒ

Una delle espressioni che abbiamo iniziato a usare, dopo l’esplosione della pandemia da Covid-19, è “**distanziamento sociale**”. Ci è servita, e purtroppo ci serve ancora, per indicare una serie di comportamenti, ai quali siamo obbligati o che ci vengono raccomandati, e che, in diversi modi e in varia misura, incidono sulla nostra **libertà di movimento e di circolazione**, ancorché al condivisibile scopo di salvaguardare la salute delle persone abbattendo le probabilità di contagio da Covid-19.

L'espressione è ormai entrata nel nostro lessico e sarebbe terribilmente presuntuoso pensare che la pedanteria filosofica riesca a correggere usi linguistici consolidati. Non si può tuttavia fare a meno di rimarcare un punto concettuale, che invece l'espressione occulta: in realtà, il distanziamento impostoci dai vari provvedimenti delle autorità nel corso degli ultimi due anni non è a rigore un distanziamento sociale, ma è piuttosto, più precisamente, un **distanziamento fisico**.

Nemmeno nei mesi del *lockdown* più severo, è stato dopotutto vietato alle persone di intrattenere relazioni sociali; è stato casomai vietato loro di avere relazioni sociali che prevedessero un qualche tipo di contatto fisico (questo, incidentalmente, dovrebbe dirci qualcosa a proposito della tanto, e a sproposito, evocata "**dittatura sanitaria**": le dittature spezzano la socialità). Nella primavera del 2020, si è anzi assistito a un fenomeno solo apparentemente curioso: le persone erano confinate in casa, salvo che per particolari e motivate ragioni, e allo stesso tempo interagivano molto tra di loro, utilizzando gli strumenti che le **tecnologie telematiche** mettono a disposizione.

Questo ci porta a una prima considerazione: la socialità non può essere ridotta alla **fisicità degli incontri**, salvo dare della prima una versione impoverita e non più al passo con i tempi. Oggi coltiviamo le nostre amicizie con gli *smartphone*, sui *social*, con la posta elettronica, con le video-chiamate; e ci sono persone che non abbiamo mai visto dal vivo, ma con cui in alcuni casi siamo in una confidenza anche maggiore rispetto a quella che abbiamo con persone che vediamo (vedevamo) tutti i giorni. Questo ovviamente non vale per tutti; purtroppo, ci sono persone per le quali l'instaurarsi della distanza fisica comporta anche distanziamento sociale (per fare un esempio, le **persone ricoverate nelle Rsa**) e in alcuni casi il domicilio è diventato un luogo di isolamento e ha generato o incancrenito certi problemi (pensiamo alla **violenza domestica**).

E tuttavia mi pare si possa riconoscere senza difficoltà che sarebbe stato molto diverso se questa pandemia, con le correlate esigenze di distanziamento, si fosse verificata, poniamo, quarant'anni fa, quando socialità e fisicità sostanzialmente coincidevano: mancava all'epoca la tecnologia capace di dissociarle. Questa tecnologia oggi invece esiste, ha reso possibile **una socialità senza fisicità** e, quando è scoppiata la pandemia, ci ha messo nelle condizioni di **poter essere vicini, rimanendo lontani**.

L'esigenza del distanziamento fisico ha naturalmente un **profilo prevalentemente sanitario**. Meno incontriamo le altre persone, minori sono le probabilità di contagiarle o di essere contagiati; e meno contagi ci sono, minore sarà la quantità di persone che svilupperanno forme severe di Covid-19 tali da richiedere un ricovero in ospedale, o addirittura in terapia intensiva. Questo, a sua volta, eviterà di mettere sotto pressione le strutture e il personale sanitario, che, diversamente, dovrebbero occuparsi di un numero ingestibile di malati gravi da Covid-19, con l'effetto da un lato di non poter curare efficacemente tutti costoro, dall'altro di non poter dedicare tempo, risorse ed energie a curare altre patologie non meno gravi né meno mortali.

Il quadro non è naturalmente statico: ci sono **i vaccini e le campagne vaccinali**, innanzitutto; poi c'è il **miglioramento dei protocolli terapeutici**; e infine ci soccorre la fondata speranza che le mutazioni del virus lo rendano sempre meno aggressivo col passare del tempo. Questi fatti spiegano anche perché le richieste di distanziamento fisico

si sono attenuate; con qualche accorgimento, sono state riaperte pressoché tutte le attività e le persone hanno a poco a poco ripreso a incontrarsi. Ma queste richieste sono rimaste, in linea generale, nondimeno valide: banalmente, meno ci si vede di persona, o meno ci si vede di persona senza prendere alcune precauzioni (per esempio, tenere una certa distanza e indossare la mascherina), più si ostacola la **diffusione del virus**.

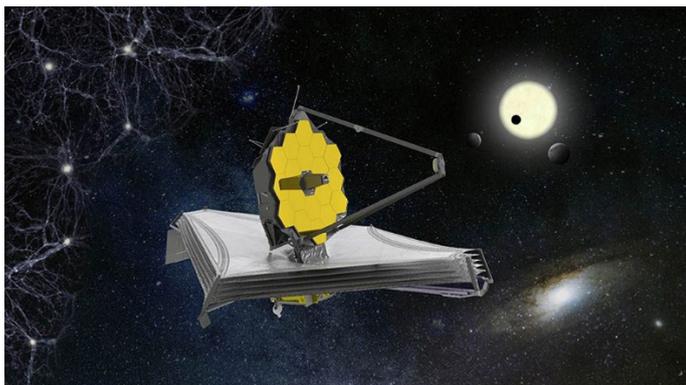
Se tutto questo è vero, la seconda considerazione è questa: la nostra socialità in epoca Covid-19 non solo può, ma anche *deve* (continuare a) passare attraverso forme che prevedono un qualche tipo di distanziamento fisico, seppur, per le ragioni sopra esposte, meno drastico e meno duro rispetto a quello del 2020. In altre parole, se la riduzione dei contatti fisici diminuisce occasioni e probabilità di contagio che, per quel che abbiamo osservato prima, conducono a morti altrimenti evitabili, è bene **essere vicini rimanendo lontani**.

Ciò non significa naturalmente giustificare qualsiasi restrizione alla libertà di movimento e circolazione o demonizzare ogni tipo di contatto fisico. A parte qualche isterismo occasionale, si può ragionevolmente affermare che questo non è accaduto nei primi momenti della pandemia, quando il misto di aggressività del virus e scarsità di conoscenze ha gettato nell'affanno le strutture sanitarie e spinto i governi a provvedimenti draconiani, e dunque non si capisce perché dovrebbe accadere ora, che abbiamo strumenti di prevenzione e cura assai migliori, sicché **accorciare le distanze** è per molti aspetti meno rischioso di prima.

Certamente, però, mantenere le distanze rimane un elemento che, al momento, non può non contribuire alla nostra **lotta contro il Covid-19**; da quel che par di capire dalla curva pandemica, non è ancora il momento di riportare la distanza fisica a come era nel 2019. Ancora per qualche tempo, dunque, è presumibile ritenere che **dovremo restare lontani**; e ancora una volta, si tratterà di evitare che il distanziamento fisico diventi distanziamento sociale.

["La percezione della distanza"](#) by [micampe](#) is licensed under [CC BY-NC-SA 2.0](#)

IL VICINO E IL LONTANO: L'UMANO AMBIVALENTE



RICCARDO DAL FERRO

Abbiamo gettato il nostro occhio più avanzato oltre i confini di quel che ritenevamo possibile, ma al tempo stesso non sappiamo che guardare al nostro ombelico, indaffarati come siamo a dare importanza alle piccolezze dei nostri drammi quotidiani. Non è un caso che l'umanità abbia lanciato il **James Webb Telescope** verso lo spazio infinito, al fine di osservare le prime luci dell'espansione siderale, proprio mentre i problemi "terreni" quali la pandemia, l'elezione di un Presidente della Repubblica (e i conseguenti giochi di palazzo) e l'inflazione correlata al costo dell'energia occupano la nostra mente riportandoci prepotentemente con i piedi (e le gonadi) per terra.

Che l'essere umano sia una corda tesa tra il finito e l'infinito, tra lo spazio siderale e il quartiere di casa, tra l'anelito all'immortalità e la caducità di ogni cosa, non saremo certo noi ad affermarlo per primi. Anzi, la filosofia lo ribadisce da millenni: da Eraclito a Nietzsche, da Platone a Kierkegaard, la tensione esistenziale che permea la nostra vita è chiara anche agli occhi del pensatore più distratto.

Ma forse mai come oggi quella tensione si è manifestata in modo tanto concreto, tanto reale.

Da un lato abbiamo i traguardi di un sapere scientifico e ingegneristico come mai ne abbiamo visti finora. Un'opera d'arte che diventa telescopio, grande come un campo da tennis, progettata per fotografare le prime luci dopo il **Big Bang**, **le galassie e le stelle più antiche dell'universo**, dandoci letteralmente una finestra su cui affacciarci per vedere l'alba di ogni alba: il James Webb Telescope è molto più di un marchingegno

sparato nello spazio al fine di fotografare il vuoto cosmico poiché, perlomeno simbolicamente (ma neanche troppo), è il trionfo dello spirito di esplorazione che ha permesso all'umanità di diffondersi, capire, imparare, trasformarsi, evolvere e sopravvivere nel corso della storia. Il JWT è il prodotto definitivo (ma non finale, almeno speriamo) di un percorso che fin dalla notte dei tempi ci ha portati col naso all'insù per capirne qualcosa in più di quel telo oscuro che sta sopra le nostre teste e che in realtà circonda ogni cosa.

Una missione suicida (per quanto una macchina possa tentare il suicidio) che ha costretto scienziati e ingegneri ad accartocciare un sistema incredibilmente complesso di leve e specchi, come se fosse un origami, per poterlo proiettare verso il cielo dentro un razzo supersonico e farlo poi dispiegare nel vuoto dello spazio, quando ormai, in caso di malfunzionamento, ogni possibile intervento umano sarebbe stato inutile. Il JWT è una scommessa cosmica di proporzioni immani, non solo perché **sono ben 300 i possibili fallimenti meccanici e ingegneristici che possono portare al fallimento della missione**, ma soprattutto perché migliaia di persone hanno lavorato per decenni (alcuni per trent'anni!) alla buona riuscita di questa follia scientifica che ci lascia ancora oggi col fiato sospeso (infatti, il JWT deve viaggiare ancora per qualche giorno **prima di giungere al punto di orbita denominato "L2", dove inizierà a stabilizzarsi al fine di cominciare la sua missione**, ma finora tutto è andato bene: gli specchi e lo scudo termico sono dispiegati e se volete qualche info in più guardate qui: <https://www.ilpost.it/2021/12/25/james-webb-space-telescope-lancio-spazio>). Tutto questo allo scopo di mandarci foto ad altissima risoluzione delle prime luci dell'universo, grazie allo spettro infrarosso che permetterà al telescopio di individuare elementi cosmici altrimenti invisibili all'occhio umano, e non solo a causa delle incommensurabili distanze.

Ma chi siamo noi davvero, di fronte a questa straordinaria ambizione? Siamo al tempo stesso quelli che si scannano nei parlamenti e sui social network per il rincaro delle bollette, per il temporaneo Green Pass, per un tennista poco avvezzo a seguire le regole che una comunità si dà al fine di proteggere le persone a rischio? Siamo gli stessi talmente impauriti dalla pandemia da non voler più uscire di casa, desiderare di rimanere sempre nel bozzolo accoccolato del nostro salotto, nello smart-working eterno che di "smart" ha poco e del "jerk" ha moltissimo? Siamo i consumatori indomiti di prodotti d'intrattenimento a profusione che hanno sostituito allo zapping il "binge-watching" e sono perfettamente rappresentati da quella frase pronunciata nel film "The Network": "At least leave us alone in our living rooms!" Siamo gli stessi individui che desiderano "cancellare" ogni cosa ricordi anche solo alla lontana un trauma, una forza indesiderabile, al punto da produrre un nuovo revisionismo storico che prende oggi il nome di "cancel culture", la quale si permette di eliminare con un colpo di spugna le grandi conquiste della nostra civiltà mal sopportando l'idea che ogni grande impresa porta con sé grandi colpe e responsabilità? Siamo gli stessi che di fronte alle parole che ci danno fastidio mettono in campo un piccolo esercito di asterischi, perché la parola "stupro" ci offende e quindi deve diventare "st*pro"? Siamo i sensibilini del nuovo millennio, i suscettibili che non vogliono nulla che li disturbi, gli inventori della

propria identità che però si dimenticano di ricordare le radici della loro reale identità? Siamo così debolucci, ridicoli e piccoli al punto da dover adottare il sarcasmo come unica via interpretativa della realtà, e così dobbiamo rispondere con i “meme” alle grandi tragedie e le grandi conquiste del nostro tempo, diventando infine irrilevanti?

Ho sempre trovato incredibile e ironica l'ambivalenza dell'essere umano, questa sua tensione tra le cose grandi e le cose piccole, il suo perdersi da un lato verso i sogni di un futuro impossibile e dall'altro nell'ombelico dei propri autismi politici e sociali. Da un lato il coraggio di spingersi oltre i confini di ciò che gli altri ritengono normale e familiare, dall'altro la pusillanimità di rinchiudersi nei bozzoli di cristallo edificati al fine di proteggersi dai dardi del mondo. Da un lato l'energia per esplorare ciò che sta oltre la collina, dall'altro la debolezza di rimanere indietro, per paura e sotterfugio, mandando avanti prima gli altri.

La verità è che noi siamo il frutto di questa coesistenza e per quanto i “social justice warrior” della nostra epoca tentino in ogni modo di proiettare un'immagine angelicata di se stessi o di coloro che vogliono “proteggere” grazie all'attivismo (di volta in volta le comunità di colore dal razzismo, gli adolescenti disforici dalla transfobia, le donne dal sessismo, et cetera), nessun essere umano è “una cosa sola”: non siamo totalmente proiettati al di là di noi stessi perché siamo anche pavidi protettori dei nostri privilegi; non siamo semplicemente innocenti dal punto di vista etico, siamo anche macchiati da invidie, sopraffazioni e soprusi intentati contro altri più deboli; non siamo meramente vittime delle circostanze, siamo spesso le circostanze d'altri e i nostri gesti, le nostre parole e idee producono vittime laddove vorremmo vedere i cattivi. Non siamo solo l'occhio verso dio del James Webb Telescope, siamo anche il rancore pandemico che serpeggia verso il vicino di casa, siamo la fastidiosa presenza che fa la morale a chi se la vive meglio di noi, siamo l'ombelico esistenziale da cui non sappiamo distogliere lo sguardo. Non siamo solo coloro che votano i bravi e buoni perché sono bravi e buoni, siamo anche coloro che augurano il peggio possibile a chi non la pensa allo stesso modo, siamo quelli che si inalberano perché qualcuno ha un'opinione diversa sul nostro film preferito, siamo gli stessi che sbraitano sul web quando si trovano di fronte a un interlocutore che non incontra la nostra simpatia. Siamo questo e siamo quello, siamo il nostro sguardo più lontano proiettato verso il cosmo e siamo il prurito che ci costringe a soffermarci sulle nostre piccolezze. Siamo questo e siamo quello, siamo i nostri sogni verso cui tentiamo di proiettarci e siamo i nostri incubi che non ci permettono di essere all'altezza dei nostri pensieri più alti.

Siamo noi stessi la crisi di civiltà che incarniamo.

Se non accettiamo una volta per tutte questa ambivalenza, se non comprendiamo l'ambiguità di fondo che ci permea, se continuiamo a rifiutare tutto quello che di noi non ci piace, che contraddice l'idea innocente che vogliamo proiettare di noi, finiremo per diventare irrilevanti, prima agli occhi del mondo e poi ai nostri stessi occhi. A quel punto, dovremo sperare che lo sguardo del JWT guardi solo lontano dalla Terra perché, con la sua straordinaria risoluzione, se puntasse verso di noi mostrerebbe tutta l'inconsistenza delle nostre fantasie. E ci farebbe vergognare dello specchio lanciato sopra di noi.

UNA LONTANANZA SENZA PENSIERI



PIER MARRONE

La curiosità uccide la meraviglia? Questa idea mi è venuta in mente la volta che lessi il fulminante *incipit* di *Tristi tropici* di **Claude Lévi-Strauss** “**Odio i viaggi e gli esploratori**”, una frase che genera un forte effetto di spaesamento per il lettore che si immerge nel resoconto ineguagliato delle spedizioni di Lévi-Strauss in Brasile. Perché mai dovemmo odiare i viaggi, nell’epoca nella quale non ci sono più gli esploratori, mentre rilevazioni satellitari, enormi archivi di immagini sempre alla portata dei nostri dispositivi elettronici, rendono tutto così prossimo? Se è vero che verso il resto del mondo la nostra esperienza è per lo più quella della prossimità, tuttavia è una prossimità che deve essere interrogata.

Lévi-Strauss si era ben reso conto di quanta ambiguità albergasse in questo desiderio per l’insolito che non mira ad altro se non a confermare le proprie esperienze. Così la preoccupazione per l’effetto sorprendente che cerchiamo nei documentari sull’**Africa** (parliamo di questo territorio come se fosse un unico soggetto indiviso e non un continente con più di cinquanta stati indipendenti e con innumerevoli tradizioni che alla maggior parte di noi rimarranno per sempre non tanto inaccessibili, quanto piuttosto del tutto sconosciute), sul **Tibet**, sull’**Amazzonia** è sempre rinnovata. Questo ci attendiamo

accada nonostante l'invasione di immagini che dovrebbe generare un'indigestione, e che certamente non è fatta per sollecitare un pensiero critico nello spettatore, nell'ascoltatore, nel lettore, che è più complice che vittima nella sua ricerca dell'effetto a sorpresa.

Cosa ci spinge a rincorrere questa apparente bulimia immaginativa? È la ricerca di un'intensificazione della nostra esperienza quotidiana oppure un desiderio di evasione? Nessuno di noi è un viaggiatore nel senso di Lévi-Strauss, ma un numero enorme di persone, quale mai si era precedentemente visto nella storia è in grado di fare quest'esperienza, incredibile sino a pochi decenni fa, di viaggiare in altri paesi per visitarli con il conforto di poter ritornare in tempi brevissimi a casa propria. Cosa riteniamo di queste esperienze, cosa ascoltiamo durante questi viaggi, cosa ricerchiamo nelle foto che facciamo con i nostri onnipresenti cellulari, accumulando insieme di immagini che spesso nemmeno abbiamo il tempo e la voglia di rivedere? Io credo sia la possibilità di una testimonianza, **la possibilità di dire che si è stati lì**. Certo, poi questa testimonianza molto spesso è condivisa nei profili social che abbiamo, ma la documentazione che rimane dentro i nostri archivi è di solito molto superiore alle poche immagini che postiamo. Vogliamo condividere con gli altri quelle che a noi sembrano migliori, ma quello che ci pare migliore è spesso a sua volta modellato su uno standard medio di ciò che ci può apparire sorprendente. Forse nei nostri viaggi nei quali acquistiamo un esotismo che non esiste, quello del quale andiamo in cerca non è essere sorpresi, se intendiamo l'esperienza di un incontro che spiazza le nostre credenze, **ma essere allietati**.

Quale posto possiamo in realtà dire di non aver potenzialmente visitato? Tutto sembra essere stato documentato dall'immagine. Ma l'immagine crea un'impressione di prossimità del tutto falsa a meno che non sia sorta dallo sguardo di un grande artista, che ci certifica non la prossimità dell'immagine alla nostra esperienza, bensì la sua distanza dal nostro vissuto usuale. Il lontano invece vogliamo che ci appaia vicino, perché deve essere immediatamente incorporabile in noi, altrimenti avremmo fatto un'esperienza che non potremmo condividere realmente con gli altri, che possono comprenderla solo se sono a loro volta in grado di incorporarla senza problemi, **e così via in un loop all'infinito**. In fondo, questo rientra nella nostra natura di esseri abituarini e nella natura meccanica del nostro pensiero che preferisce sempre credere che le novità siano interpretabili alla luce dell'esperienza passata, che spesso nemmeno ricordiamo bene.

Insomma, pare avere ragione Lévi-Strauss: la nostra smania di conoscenza dei luoghi distanti da noi è immersa in un conformismo rassicurante, che è quello del collezionista. Non vogliamo realmente fare delle esperienze nuove, che costituiscano delle cesure nelle nostre esistenze, ma **desideriamo collezionare**, possedere nuove esperienze così come si possiedono dei nuovi oggetti decorativi che entrano a far parte delle pareti delle nostre case, senza mai esserne stati realmente estranei.

È nella natura della globalizzazione, si dirà, che si realizzino queste cose, e in particolare che le esperienze vengano acquistate, assieme al loro corredo di emozioni da testimoniare nei nostri cellulari e sui social. In realtà, questo è in parte vero, poiché non è solo ed esclusivamente la globalizzazione a favorire questa apparente inclusione di ciò che è lontano in ciò che è vicino (apparente perché, come vorrei sforzarmi di suggerire,

si tratta molto di più di **un'inclusione del familiare nel familiare, del noto nel già noto, del prossimo a ciò che più ci è vicino**). In fin dei conti, la nostra globalizzazione non è la prima che si compie, ma almeno altre due nel passato si sono già realizzate. La più vicina a noi fu quella che iniziò dalla seconda metà dell'Ottocento e fu interrotta dalla prima guerra mondiale. Il volume dei commerci a livello mondiale raddoppiò in soli quattro decenni e questa unificazione del globo suscitò tutta l'ammirazione di **Marx e Engels**, che alla borghesia che l'aveva realizzata innalzarono un peana nel *Manifesto del partito comunista*. Un'altra globalizzazione, su scala certamente minore, ma egualmente di grande importanza, si realizzò ancora prima quando si unificarono e integrarono i **mercati dell'argento** di America, Europa e Asia (una globalizzazione spezzata dalla **fine del bimetallismo decretata nel 1873 dal presidente americano Grant**). Eppure in quelle globalizzazioni non venne a compimento quella che nella nostra contemporaneità ci appare un'unificazione molto più profonda.

Perché ci appaia così profonda dovrebbe però essere una credenza a sua volta da interrogare. Forse anche a chi visse la globalizzazione interrotta tragicamente dal primo conflitto mondiale il mondo appariva unificato in profondità. Qualcosa del genere deve essere capitato nella mia città, **Trieste**, che in quel periodo era uno dei primi dieci porti del mondo e il cui cosmopolitismo può essere testimoniato sia dalle dimore borghesi trasformate ora in musei, sia dalla presenza di numerose etnie allogene (serbi, armeni, croati, tedeschi), sia dalla presenza di importanti sedi consolari (i neonati Stati Uniti d'America vi aprirono una delle primissime rappresentanze in Europa). Tuttavia, Trieste, come altre città, era un caso speciale e non generalizzabile. Cosa ne sapevano del resto del mondo, la maggior parte delle persone che continuavano a vivere nelle campagne, senza altra prospettiva se non quella di perpetuare una vita che appariva poco diversa da quella vissuta dalle generazioni precedenti e che con scarsi cambiamenti sarebbe stata ripetuta dalle generazioni successive?

Cosa sappiamo, invece, noi? Molto di più è ovvio, ma quello che ci permette di sapere di più è dovuto alla tecnica che ha accompagnato la nostra globalizzazione, quella nella quale siamo immersi e che solo negli anni Settanta del secolo scorso ha eguagliato i volumi dei commerci della prima globalizzazione. La tecnica delle comunicazioni, dei viaggi, degli apparati di registrazione ha democratizzato le esperienze che un secolo fa erano consentite solo a pochissimi privilegiati, che potevano sperimentare il viaggio, l'esplorazione, la conservazione di ricordi radicati in terre che non erano quelle della propria origine. La tecnica che accompagna la nostra globalizzazione è quella che permette questa democratizzazione dell'esperienza. Ecco allora che il turismo diviene un intero sistema industriale che si occupa di colonizzare il tempo libero di un numero eccezionalmente alto di persone che in una decina di ore di viaggio a un costo contenuto raggiungono mete esotiche.

Il loro tempo libero deve essere occupato, ossia deve essere introdotto sino all'ultimo minuto nei meccanismi del sistema industriale del turismo, altrimenti sarebbe condannato a essere un tempo improduttivo, ridotto a scarto e a spreco. Rimanere con sé stessi, senza una proiezione all'esterno è totalmente improduttivo e consumare il proprio tempo ad esempio a casa o anche nella nostra città durante il periodo delle ferie, che pur

sempre dovrebbe essere dedicato al riposo, non appare più possibile e quasi non appare più eticamente giustificato. Dobbiamo fare nelle settimane che ci separano dal ritorno al lavoro quelle cose che non abbiamo avuto il tempo di fare, vedere quelle cose che tutti hanno visto (compresi noi), passare rapidamente davanti a quei dipinti che abbiamo visto rappresentati migliaia di volte, ma che dobbiamo assaporare dal vivo, come se anche questa esperienza non fosse un artificio pari a quello di vedere qualcosa in una fotografia (tra l'altro in fotografia spesso li si vede meglio che in un rapido passaggio di pochi secondi incalzati da altri turisti famelici di cibo già gustato al pari di noi). È davvero difficilmente comprensibile perché la gente si accalchi a vedere la Gioconda di Leonardo al Louvre quando è possibile averne un'esperienza estetica migliore in un altro modo. L'unica risposta che mi so dare è che si passa rapidamente di fronte alla Gioconda per poter dire di aver visto la Gioconda.

È per me difficile non pensare che questa ansia di assimilazione di ciò che vogliamo ancora permetterci di pensare come lontano non abbia a che fare con una qualche visione generale del mondo. Io penso che questo aveva in mente **Heidegger** quando scrisse un breve saggio divenuto celebre, *L'epoca dell'immagine del mondo*. Forse, anche noi allora dovremmo ricercare in queste esperienze, che ci appaiono innocue e in apparenza slegate tra di loro, un nesso che potrebbe essere molto più solido di quanto a prima vista saremmo disposti a riconoscere. Per Heidegger, l'esperienza dell'uomo moderno è resa possibile da una metafisica che ha dei tratti specifici per quanto generali, che è necessario individuare e isolare. Questa metafisica nelle sue caratteristiche offre il fondamento di un'intera epoca storica perché è dotata di due caratteristiche: **1) un'interpretazione di cosa sia un ente, un oggetto, una cosa; 2) un'interpretazione di che cosa sia la verità**. Queste due caratteristiche non sono indipendenti ed estrinseche, ma sono unite in una sintesi da qualcosa che esiste solo nella nostra epoca, ossia dalla **diffusione planetaria della tecnica**, come manifestazione della volontà di potenza dell'essere umano.

Tante volte si sente distinguere tra ricerca di base e ricerca applicata, tra ricerca scientifica e applicazioni tecniche. È una distinzione cara alle anime belle che si immaginano che possa ancora esistere una ricerca fatta per il piacere della ricerca. Ora, questa in effetti sussiste ancora come piacere individuale, ma non è affatto un sistema, è semplicemente un residuo. Le ragioni per le quali gli stati finanziano le ricerche di base è che non siamo in possesso di un metodo per produrre conoscenze vere, ossia non possiamo sapere a priori quali siano le ricerche più promettenti di applicazioni pratiche e in quali campi. Ci possiamo illudere che esista ancora una distinzione tra ricerca utilitaristica e ricerca fatta per il piacere della conoscenza, ma non è così. Entrambe sono al servizio, una nell'immediato, l'altra in un futuro indeterminato, della tecnica.

Infatti, la tecnica concepisce gli oggetti, le cose, le persone, le esperienze, tutto ciò che Heidegger chiama "ente", come ciò che può essere reso disponibile al nostro sguardo e alla nostra esperienza. In questo senso, tutto il nostro agire è inteso come **culturale**, ossia come l'ideazione, la progettazione, la realizzazione degli strumenti non naturali attraverso i quali le nostre società si riproducono nel corso del tempo. È questo quanto Heidegger indica come il **primato del procedimento**. È un primato su che cosa? Questo non è semplice da capire nel medesimo testo di Heidegger (per altro insolitamente molto

chiaro), ma io credo si tratti del primato dell'ideazione soggettiva rispetto alla cose, alle esperienze, alle persone, agli enti concepiti come indipendenti dal soggetto. Tutto dipende allora dall'ideazione del soggetto, che non è una forma di idealismo soggettivo. In altre parole, Heidegger non sostiene che le cose ci sono nella misura in cui sono percepite da noi, come voleva l'idealismo di **Berkley**, per il quel *esse est percipi*, ossia "essere significa essere percepito". Questa posizione dovrebbe arrivare a sostenere che una galassia che non è stata ancora percepita da alcun essere umano, allora non esiste, che la mia scrivania troppo ingombra di libri e articoli, non esiste mentre non sono in casa, che le mie gatte esistono solo quando me le trovo davanti a farmi le fusa. Sarebbe una posizione assurda. Piuttosto Heidegger suggerisce che il significato delle cose, delle persone, delle esperienze, delle persone, in altre parole di ciò che chiamiamo mondo, universo, realtà, esiste solo se ci siamo noi a dargli un senso.

Nella modernità tutta l'esperienza è riportata alla sua possibilità di essere manipolata per noi, per cui le nostre esperienze alla ricerca dell'autenticità esotica si risolvono sempre in un equivoco e in un continuo fraintendimento, se non altro perché pochi tra di noi sono in grado di penetrare allo stesso modo degli abitanti dei paesi che visitiamo il loro patrimonio culturale medio. Questo accade per il semplice fatto che non siamo dei parlanti nativi, ma anche se fossimo in grado di parlare perfettamente tutte le lingue del mondo non potremmo mai sfuggire alla nostra impronta soggettiva. Non esiste esperienza se non nel soggetto. Questa mi pare la lezione di Heidegger. **Quella lezione che i nostri viaggi, dedicati alla nostra soddisfazione personale e a null'altro, realizzano nel corpo di ciascuno di noi, ossia *in corpore vili*.**

"Turismo de masas" by raulmahon is licensed under CC BY-NC-ND 2.0

DELIRI DI ONNIPRESENZA



CRISTINA RIZZI GUELFÌ

Vicino a me non ci sono altro che lontananze.
Antonio Porchia, *Voci*, 1943

Non è un fattore di malinconia, non in linea diretta e privilegiata, almeno, è qualcosa di strisciante fra i palazzi popolari, caseggiati, luoghi protetti e tombole. Luoghi che a causa di qualche chilometro e di un numero differente sulla corriera, risulta già esotico. La piccolezza dei posti, i confini imposti e un bar che sembra uguale in ogni parte del mondo. Tutto è perfettamente normale, uguale a ogni latitudine. Basterebbe collegare le vicinanze, per sopperire la distanza fra un posto e l'altro. Basterebbe trasferire le figurine con i volti dei ricordi.







Hotel Ambassador Aosta

Venuto a Po.
by me passed the
moment, it was
stuck.

Shelburne





Un'esperienza
nuova per lei

felicitissimi
Gioselino e famiglia

2981 P. Roncobalaccio Autostrada del Sole



ED ECCO, ALL'IMPROVISO, UN PONTE SOTTILE E FRAGILE SU OSCURE VORAGINI



PAOLO CASCAVILLA

Ho fatto bene a partire in treno il giorno di Natale. Tra pandemia e festività avrei incontrato poche persone. E pare che sia così. Mia sorella mi ha mandato a chiamare. Mia madre è peggiorata ancora e occorre vedere se è il caso di tenerla in casa.

Sono inquieto, ansioso. Arrivare a casa e non sapere che fare e che dire. Un tempo, fino a quasi un anno fa, tornare giù da Milano, per me e per la mia famiglia, era una festa. Mia madre, la sua accoglienza discreta... Poi nel giorno dei suoi 80 anni, sbagliò nome, mi chiamò Luca. La corressi e non accettò l'errore, anzi era convinta... Ne parlai con mia sorella e mi disse che stava bene, non pose accento su quanto accaduto. L'estate scorsa stentava a riconoscermi. Le avevo chiesto come si trovava con Giuseppina, la badante. "È un'amica", mi disse, correggendomi con un filo di voce dopo un po'. Passò qualche minuto e aggiunse: "Un'amica. Lei è sincera con me. Un'amica". E con le mani stendeva e tirava la maglia cercando di abbottonarla. Mi guardò fredda, lontana, come quando ero piccolo e mi rimproverava.

In questo viaggio porto con me dei volumetti di poesie di **Alda Merini**, **Szyborska** usciti con un quotidiano. Mia sorella mi ha detto che spesso recita versi che ha studiato a scuola. **Pascoli**, un po' di **Leopardi**. C'è una poesia che la faceva piangere persino. **“Nel campo mezzo grigio e mezzo nero, resta un aratro senza buoi, che pare dimenticato... mentre da lontano venivano le cantilene delle lavandare... Il vento soffia e nevica la frasca e tu non torni al tuo paese! Quando partisti come sono rimasta, come l'aratro in mezzo alla maggese”**. Me la ricordo bene, la canticchiava frequentemente. Si commuoveva, pensava a una sua zia che aveva tanto aspettato il ritorno del giovane da lei amato e che era partito per l'America agli inizi del secolo.

Mia madre attraversò una prima fase in cui sembrava ringiovanire. **Dimenticava i nomi di persone e oggetti**, si correggeva, inizialmente rideva, sembrava un gioco. Invece **i segni della malattia** crescevano e lentamente sprofondava. Gli sguardi allora si muovevano inquieti, smarriti, cercavano punti dove fermarsi.

Salgono a Piacenza una donna anziana e una bambina. Sono stranieri, africani. Forse nonna e nipote. La bambina gioca con il cellulare in modo rumoroso. La donna le fa cenno di parlare a bassa voce. Siamo distanziati e con la mascherina. Credo che non parli italiano. Mi fa ricordare una breve **esperienza di emigrante di Germania**, e come **la difficoltà di comunicare** mi procurò un prolungato profondo malessere. Il lavoro in albergo era monotono, senza parole, solo gesti e poi quando uscivo la sera con un amico si andava in una birreria vicina: **“Zwei Bier und zwei Gläser”**. Le uniche parole che ho imparato. Poi ho smesso di uscire.

Quando si espatria resta la lingua materna. Mi viene in mente un episodio raccontatomi da una mia collega all'università. Era amica con una donna africana, un'amicizia di cui andava fiera, uscivano insieme, si erano conosciute alla scuola dei figli... Poi l'amica africana mancò qualche giorno. Il cellulare spento. Seppe che era morta la zia con cui era cresciuta e che l'aveva aiutata a partire per l'Europa; si era spostata a Pavia. Lì c'erano i connazionali, alcuni parenti... Insomma per piangere ed **elaborare il lutto** si era allontanata e cercava i connazionali. **Piangere nella sua lingua materna**, insieme a persone, parenti lontani, amiche con cui si incontrava poco e con i quali non si trovava nemmeno tanto bene. La mia collega ci era rimasta male, era convinta che avessero un rapporto personale molto forte... **Il pianto e il lutto hanno parole antiche, di una lingua lontana, assorbita con il latte o ancora prima con nenie e cantilene. Una lingua che non si riesce a trasportare in un'altra lingua, resta nascosta in un fondo confuso e in certi momenti riappare.**

Mia madre, negli ultimi tempi, al telefono pronunciava parole e suoni antichi di un dialetto lontano e perduto. Da nonna aveva sviluppato la vocazione di narratrice di fiabe: le raccontava a mia figlia, sapeva imitare suoni e versi di animali e persone. Con noi figli no, quando glielo abbiamo fatto notare diceva che non aveva avuto tempo, allora. Da nonna invece si metteva con pazienza e, anche a ora tarda, leggeva. Comprava libri sempre nuovi di fiabe. Narrava e descriveva pure i disegni e le illustrazioni. Quando nel pomeriggio era sola, mia figlia telefonava alla nonna che leggeva e raccontava, anche storie lunghe, al telefono, a puntate. Mi aveva visto partire, sapeva perché partivo, ma non mi chiese, come altre volte, di salutare la nonna. Quando parlavo con mia moglie,

sembrava non ascoltare, sentiva forse le cose essenziali e appena poteva si ritirava in cameretta.

La mia anziana compagna di viaggio guarda fuori con occhi curiosi, talvolta fa segno anche alla bambina, che distoglie per poco gli occhi dal videogioco. Forse sta qui da poco tempo. Vorrei parlare con lei, sapere da dove viene. Da quale lingua o dialetto africano... Dal mondo della lingua materna non si esce e poco si riesce a trasportare nelle lingue straniere che si apprendono. L'unica persona con cui quel giorno mi piacerebbe parlare è quella donna. Sorride alla bambina e si gira verso di me sforzandosi di condividere le sue emozioni. Prepara dei biscotti con una crema, sembra yogurt. Timidamente li offre anche a me. **Non c'è espressione umana che non sia portatrice di comunicazione.** Le parole certo sono importanti, ma **il volto, lo sguardo, l'attenzione, la premura...** Con quella donna ho l'impressione di poter comunicare, come quella volta a Londra con il ragazzo curdo che vendeva pane nel forno paterno. Appena dico che sono italiano, lui con entusiasmo, recita versi di **Dante**, quelli dell'esilio. E mi abbraccia. Chiama il padre e gli zii dal retrobottega. I gesti, i segni, gli sguardi si sommano e costruiscono una comunicazione emotiva, intima, segreta, corale.

Non c'è condizione umana senza dialogo. Sono portato a pensare che si possa comunicare anche nella solitudine più chiusa, completa, quando il tempo si svolge solo nel presente o regredisce nel passato, e il senso della vita pare perdersi... Prima con mia madre i gesti li capivo, anche i silenzi, quando agli sguardi si accompagnavano movimenti lenti delle mani, delle braccia, che si aprivano, come a dire: è così! Una rassegnazione accettata, orgogliosa e consapevole. C'è stato un periodo, quando mia madre perdeva il controllo, le parole si allentavano o si liberavano, ma lei riusciva ancora con fatica ad afferrarle... In quei giorni provavo a leggere alcune poesie dell'*Antologia di Spoon River* e si divertiva, a lei piacevano forse di più "Il passero solitario", "Il sabato del villaggio". Ora, chissà, potrei provare con Alda Merini, la Szimborska. Poesie che narrano situazioni della vita quotidiana. Ma avevo paura del suo silenzio, dello sguardo spento, di gesti scompagnati dalle parole e dai suoni. Cosa si anima, cosa ora vive nella persona che si aggrappa ad un cespuglio, a un pezzo di roccia... e sotto c'è il vuoto, come la grava di S. Leonardo, questo un suo sogno ricorrente che mi raccontò più volte nei primi tempi della malattia.

La bambina si è assopita. La donna mi guarda, sorride e sospira. Come a dire: Finalmente! Le comunico che provo piacere a sentire le voci, l'allegria. Credo che abbia capito. Al controllore chiede di Pescara. Un altro paio d'ore. Scenderà lì.

È terribile e pericoloso il canto delle sirene. E non è più pericoloso il loro silenzio? Ogni **silenzio** nasconde in sé una scia di ambiguità, pace, inquietudine, disperazione. Come fare a coglierlo, come educarsi a capirlo? Basta l'intuizione per avvertire il suo senso misterioso e difensivo? Sarei riuscito ad ascoltare voci che provengono da altrove? Sono in ansia per quello che troverò. È triste e bello ricordare e immaginare altri arrivi. Così pieni di attesa e così prevedibili e imprevedibili. È faticoso e triste, per chi è lontano, non vedere invecchiare lentamente le cose, le persone. scoprire di colpo i mutamenti e il tempo passato. Ho un leggero scuotimento. La donna di fronte a me fa un gesto impercettibile con gli occhi, la fronte, un leggero movimento delle labbra. Cosa c'è,

cosa? Io mi distendo, un sorriso appena accennato. No, tutto tranquillo. È contenta che ci siamo forse capiti.

Quando un colloquio diviene impossibile e le nebbie fitte sembrano chiudere ogni orizzonte esistenziale non c'è altro che **mostrare vicinanza**, disponibilità ad ascoltare un possibile segno o richiamo di **un'esistenza che chiede di essere vista**, toccata, aiutata. Porsi davanti, sereni e amorevoli, e stringere la mano, accarezzare lentamente. Noi non sappiamo quale emozione provoca sul corpo di un altro o altra, **la carezza**, sfiorare un volto, i capelli. È quello che faccio senza toccarla con la bambina che sorride. Siamo a Pescara. La donna sussurra qualcosa e la bambina mi dice "buon viaggio". Sorridiamo. Li accompagno con lo sguardo. Ho colto per un attimo le somiglianze tra loro. Si allontanano senza girarsi.

Come cambiano i nostri volti nel corso della vita, nel volgere di stati d'animo, nelle emozioni che nascono e si dileguano, nelle varie situazioni, nelle vicende, nelle vite che viviamo. La trasformazione dei volti non ha fine, è correlata ai cambiamenti interiori. Un'arte difficile capire i movimenti interiori, scendere dentro, nelle profondità fredde delle nostre vite intime, segrete, scrutare le ombre, le increspature, gli sconfinamenti vicendevoli tra interiorità ed esteriorità, intravedere cosa si nasconde, quali nostalgie e sofferenze.

Scendo a Foggia. Non c'è nessuno ad aspettarmi. Giro un po' per la città. Devo aspettare l'autobus un paio d'ore. Arriverò a casa in tarda serata e mia madre potrebbe (forse lo spero) già dormire. Fa freddo. Mi rifugio nella sala d'aspetto. Leggo qualcosa di **Dickinson, Antonia Pozzi**. Ricordo mia madre che mi guarda con occhio freddo serio come quando le chiesi della badante e risento la sua risposta: "È un'amica... è sincera con me". Non è difficile intendere il senso di uno sguardo, di un volto immerso in una luce di letizia... tutto si complica quando in quel volto l'angoscia, la paura di perdersi si mescola a un **desiderio di tenerezza**, che le parole non riescono a dire e che si manifestano con l'animarsi improvviso degli sguardi.

Arrivo a casa. Saluti silenziosi. La vedo di spalle. "Vedi chi c'è?". Il silenzio è come un iceberg che affiora appena, non voglio affannarmi a decifrarlo. La via giusta è non aggredirlo, non interromperlo, con domande ed esortazioni che possono ferire anime mute che forse ascoltano, sentono confusamente e non trovano le parole e le connessioni giuste.

Mi siedo di fronte a lei in silenzio. Sorrido e le prendo le mani. "Oggi è stata agitata. Secondo me ha capito che dovevi venire". Mia sorella e Giuseppina si sono fermate ad aspettarmi. Vogliono metterla a letto prima di lasciarmi solo. Guardo fuori attraverso i vetri del balcone. Anche questo Natale con la pandemia sta passando. Il silenzio sembra avvolgere ogni cosa. Non ci sono scoppi di botti lontani come è costume nella mia città di origine.

Il silenzio abita quotidianamente le nostre relazioni; costituisce la nostra personalità più delle parole. **La conoscenza razionale non ci fa da sola comprendere le zone oscure e inesplorate**. Serve l'**empatia dei semplici e degli umili** per illuminare le prigioni di fortezze inaccessibili e chiuse ad ogni comprensione. Guardo mia madre.

Quasi nascosta sotto le coperte. Una mano e la fronte appaiono. Io mi corico vestito a fianco a lei, sulle coperte. La scopro un poco. Ha gli occhi chiusi.

Passa un po' di tempo. La luce è molto fioca. Leggo dei versi di Emily Dickinson.

“Sono venuta a comprare un sorriso – oggi – appena un sorriso solo.
Il più piccolo sul vostro viso – andrà benissimo.
Quello che nessun altro rimpiangerebbe – tanto piccolo nell'accendersi –
Signore – sono qui che prego al banco – se aveste agio di vendere...”

Li ripeto un paio di volte. Muove la mano verso di me. Appena un cenno. La tocco leggermente. Poi lentamente a memoria alcuni versi di Antonia Pozzi.

“Vorrei che la mia anima ti fosse leggera – come le estreme foglie dei pioppi, che si accendono di sole, in cima ai tronchi fasciati di nebbia.

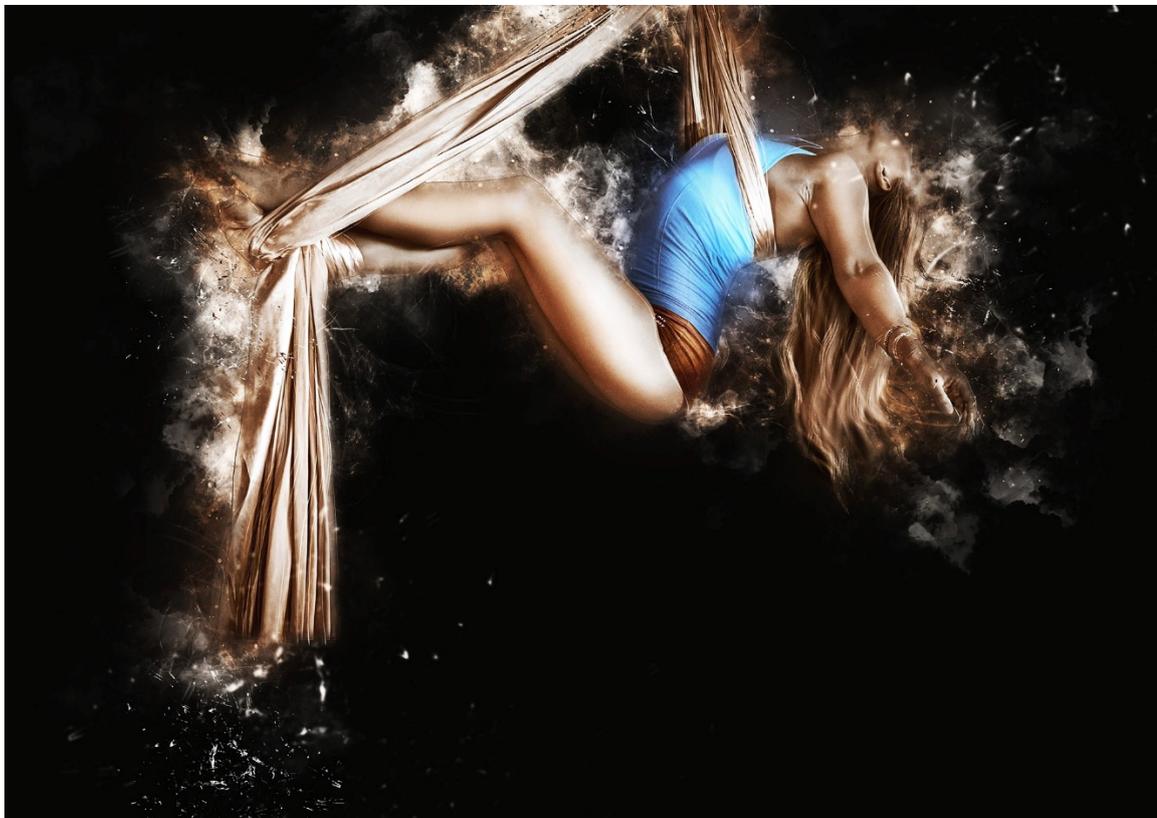
Vorrei condurti con le mie parole per un deserto viale, segnato d'esili ombre ...

Vorrei che la mia anima ti fosse leggera, che la mia poesia ti fosse un ponte, sottile e saldo, bianco – sulle oscure voragini della terra”.

Mi stringe la mano, in modo appena percettibile. “Solo una mano d'angelo potrebbe offrirmi la concavità del suo palmo, perché vi riversi il mio pianto” (Alda Merini). Sì, mi stringe la mano.

Sono stanco, mi assopisco e mi risveglio, le parole si perdono, si confondono... le pronuncio a fatica... “Non c'è giorno che ritorni, non due notti uguali uguali, né due baci somiglianti, né due sguardi tali e quali”. Sento la sua mano che mi stringe (Wisława Szymborska). “Sono venuta a comprare un sorriso, appena un sorriso” Ripeto questo verso. Scorgo un lieve sorriso. Continuo, mescolando versi e immagini in un lungo dormiveglia. Lei comprende, mi comprende.

L'ACROBATA CIRCASSA



PEE GEE DANIEL

E alla fine arrivò il circo. Come sempre. Di anno in anno. All'incirca nel medesimo periodo.

Era la stagione in cui le foglie in un istante, da verdi e carnose che erano, avvizziscono gialle e friabili come una galletta lasciata troppo tempo all'aria, quand'è che il sole assume la freddezza di un lampadario appeso al plafone di un tinello tinteggiato di celeste, i rondoni sfrecciano a meridione e i gonnelloni delle signorine a passeggio tornano o coprirne le caviglie.

Si udì il rombo improvviso di un immenso cuore rimbombare per le strade. Io, che al solito stavo sfacchinando nel retrobottega di Boe, ebbi un violento sussulto. A seguire, una tromba che nasalizzava un'alta nota perentoria e schiamazzi e battimani, tutto a comporre una chiassata che mi fece correre in strada, quando, dallo scampanello della porta d'ingresso, intuì che già Boe mi aveva preceduto con la medesima intenzione.

La strada maestra era invasa da una fiumana di circensi che annunciavano l'apertura degli spettacoli il pomeriggio stesso. Pachidermi pavesati a festa sbandieravano

nell'arietta ormai frizzante di quel fine settembre le loro enormi orecchie, preceduti dalla grancassa e seguiti da un'orda sfavillante di giocolieri, sputafuoco, pagliacci dai piedi piatti dentro le scarpe fuori misura, baiadere dalle cosce toniche e il passo elastico, e dietro ancora quadriglie di cavalli arabi, mustang, frisoni dai lunghi crini pettinati per il dressage, e ruggenti fiere ingabbiate trainate da muli dalla mesta cavezza mantenuta rasoterra, scimpanzé che spipacchiavano lunghi sigari marroni, vestiti come parodie di milionari in vacanza, con le loro bombette lucide, i panciotti da cui pendevano le catene similoro degli orologi da taschino e sgargianti garofani rossi infilati nei baveri, in chiusura il direttore, dalla tonda testa turrata con un cappellone a cilindro che ne elevava la statura complessiva di almeno un terzo del totale, con larghi baffi fulvi e spioventi e una giacca rossa come il culo di un babbuino ricoperta di alamari e galloni, impegnato a imbonire le due ali di folla che schiumavano i relativi marciapiedi attraverso un megafono d'ottone.

Ma, in mezzo a tutto quel favoloso dispiego di arti varie, ciò che da subito colpì il mio occhio pigro fu lei, l'acrobata, ritta sulla cima di un palo appoggiato sulla spalla muscolosa di un grosso tizio in costume leopardato. La carnagione opalina della ragazza rifletteva la tiepida luce del mezzogiorno come uno specchio tirato a lucido, i serici capelli, srotolati sin sotto le natiche a guisa di pudico velo, restituivano gibigiane bluastré anche al più impercettibile movimento, i suoi occhi, per quanto dai miei distassero una decina di metri abbondante, erano talmente grandi da mostrare il diaspro che ne contornava le pupille verde come giada. Portava un abitino succinto che, fingendo di coprirlo, dava a vedere gran parte di quel suo corpo statuario, slanciato e snello, tenuto in equilibrio sulla punta del pilone dal ricorso all'ombrellino sfrangiato che reggeva in pugno, mentre dalle labbra tumide e pallide, trattenuto da quei denti che rassomigliavo in cuor mio a due file di perle perfette, pendeva un cucchiaino da minestra, nell'incavo del cucchiaino, in pericolante bilico, un uovo, non so se sodo o fresco, e sopra la sommità di quell'uovo sembrava esserci adagiata l'intera volta celeste, che l'acrobata dava l'idea di sorreggere con la leggiadria di una graziosa divinità.

Quella visione si aggrappò alle laboriose rotelle della mia immaginazione per tutti i giorni appresso. Quando riuscii a racimolare abbastanza, tra paga del sabato e le scarse mance, mi accaparrai un biglietto per godermi in prima fila lo spettacolo che, i giorni prima, avevo sbirciato di nascosto tra gli interstizi del tendone.

Là dentro non ebbi occhi che per il filo non più spesso di un pollice teso come un cantino tra due tiranti: era quel cavo che le punte dei suoi piedini nudi e torniti percorrevano avanti e indietro, spiccando i voli di una scattante farfalla una volta giunte al suo centro e riatterrandovi poi sopra col rimbalzo.

Lei, lassù, come un angelo impastato di luce e di quello stesso filo di refe con cui Domineddio ha materiato le nuvole, a distanze siderali da me, figlio della merda al suo diafano confronto, con questa mia pellaccia olivastrea, di immigrato dalle tasche buche, magro come un culo di cane, basso e triste, infossato in una poltroncina di velluto col mio largo naso camuso puntato verso l'alto, la bocca aperta come ad attendere che qualcosa di lei, la più infima particella, una stilla di sudore, uno schizzetto di saliva, mi ci cascasse dentro.

Le sue gambe erano lunghe e precise come compassi, sebbene sagomate sul modello di un'antica scultura, di quelle che, ricavate dal marmo più candido, ritraevano le supposte fattezze della dea un tempo posta a guardia dell'acropoli. Le braccia aperte erano un bilanciante fabbricato con una chiara polpa premice e appetitosa. I suoi seni, più di tutto il resto, sfidavano la legge di gravità, svettando in cerca di quel cielo ascoso sopra il soffitto di tela cerata. I capezzoli, come due occhi curiosi, spingevano contro la pettorina inamidata.

Ci smaniavo, notte e dì, al lavoro come in pausa. Altri pensieri non tenevo, nessun altro desiderio se non quello di coprire provvidenzialmente quella distanza incolmabile che ci separava.

Come avevo spiato a sfroso gli spettacoli del pomeriggio eseguiti per un pubblico pagante, così cominciai a fare con gli spettacolini privati che ella dedicava al proprio amasio, dopo il lavoro.

A colmare le sue solitudini c'era quello stesso Uomo Proiettile che, in scena, se la portava via a fine-numero, sparato dal vivo di volata di un cannone a stelle e strisce puntato dritto verso di lei, per accoglierla tra le possenti braccia e ricondurla al suolo al termine di un articolato svolazzo a iperbole. Una volta spogliatosi della tuta iridescente, si ficcava nella sua roulotte dove, in un accoppiamento inedito, che trascendeva i numeri proposti in cartellone, si davano da fare con equilibrismi inusitati e francamente improponibili in faccia a una platea composta per la gran parte da famiglie.

Io li osservavo, zitto zitto, protetto dalle tenebre, facendo capolino da dietro il tronco del grosso rovere la cui fronda lambiva il tettuccio della sua casetta viaggiante, col ciglio umido e la patta delle braghe gonfia.

Finché, finalmente, una sera mi capitò di intercettare la situazione giusta e inaspettatamente proficua per le mie carenti timide risorse.

Capii fin dall'inizio che qualcosa non quadrava, quando ancora mi inoltravo nel boschetto che divideva il borgo dalla collinetta su cui avevano piazzato il circo equestre a tre piste. A sovrastare il rumore dei miei passetti cricchianti sopra il tappeto di foglie morte uno strano vocio. Erano loro, l'acrobata e l'Uomo Proiettile, a discutere animatamente. Era la prima volta che mi era dato di ascoltare la sua voce. Anche quella mi incantò, malgrado il tono trafelato: era la voce di un soprano, insufflata fuori dalle cavità di quel suo petto tosto e florido.

Dal poco che orecchiai, la causa dei miei sdilinquimenti accusava il suo uomo di averla tradita con una delle baiadere creole che costituivano il raccogliattico corpo di ballo del circo. Lui non negava, anzi, rivendicava alla sua prorompente virilità il diritto di spaziare tra le offerte di carne fresca che la sua buona stella continuamente gli offriva.

Uscì dal trabiccolo sbattendo la porta già di suo sgangherata, salutato da un lancio di padelle e suppellettili varie, dopo di che l'acrobata si piegò sulle puntute ginocchia, affondando la faccia tra le mani affusolate.

Esitai per qualche tempo, fermo impietrito nell'osservazione del suo struggimento, sino a quando la concupiscenza non vinse le mie titubanze, allorché mi fu chiaro che avrei dovuto cogliere quell'occasione irripetibile per dare sfogo alla mia conturbante

passione (paragonabile a quella vissuta da Cristo sul Golgota piuttosto che a un gioioso libertinaggio).

Dissimulando la sovreccitazione, mi introdussi nella roulotte col cappello tra le mani. Il suo iniziale sgomento fu presto sostituito da un'incredula curiosità, mentre mi presentavo, proponendole di ripagare l'amoroso della stessa moneta.

La ragazza, non senza una certa sorpresa da parte mia, accettò senza troppi preamboli. Ovvio – ci tenne a precisare – il... fattaccio non si sarebbe svolto senza... tributi. D'altronde ogni pozzo dei desideri chiama i suoi spiccioli.

Eppoi, a ben pensarci, se persino il torvo Caronte pretende il suo obolo per traghettare le anime dannate da una sponda all'altra, quanto mai sarebbe dovuta costare l'estasi paradisiaca che coricarmi con lei mi avrebbe senz'altro suscitato?

Anzi, in quest'ottica, il prezzo che mi comunicò, prima che i nostri corpi si congiungessero, suonava sin troppo conveniente.

Pari pari a una delle tante copule trasognate nelle ultime notti, umettate da incontenibili polluzioni finali, io, uno scricciolo nero, a cavalcioni delle di lei albuginee forme, come una mosca affogata nel latte, le montai finalmente addosso.

Il mio corpo stortignaccolo non misurava che due terzi del fisico flessuoso che mi stava sotto.

Per quanto mi sforzassi di prolungare quel momento beato, le troppe fantasticherie che, nell'attesa, ci avevo fatto intorno lo fecero concludere in fretta.

Mentre ancora finivo di riprendere fiato steso con una gota schiacciata contro la prominente dei suoi seni, quella già sfregava tra loro le prime tre dita della mano destra come un sollecito di pagamento.

La informai che ero uscito a tasche vuote e che, giusto il tempo di rincasare, sarei tornato con quanto stabilito. Sparii con una tale rapidità che non le lasciò neppure il tempo di obiettare checché.

Avrei anche potuto fare il furbo e darmela a gambe come un qualsiasi cliente insolvente. Mi convinse a onorare l'accordo il pensiero che altrimenti avrei pagato l'onorario con la ben più cocente moneta della pietà e del disprezzo.

Nel retrobottega di Boe, dov'era sistemata la mia branda, raggranellai tutto quanto trovai in cassa. Mi ripresentai in quella ch'era stata la nostra recente alcova. L'acrobata era ancora sdraiata sul suo letto di fortuna con uno sguardo assonnato che si ravvivò quando le puntai la doppietta addosso. L'avevo caricata con le monetine che avevo fatto su in negozio. Era così che l'avrei ripagata per lo spicchio d'amore concessomi. Nessun altro l'avrebbe avuta dopo di me. Quella era l'unica maniera di garantirmelo.

Feci fuoco. Una gragnola scintillante invase l'aria, come un galoppante nugolo di moscerini dorati, tal quale alla pioggia che irrorò il fracoscio di Danae, sino ad attingere il suo bel viso stupito. Fatto questo rivolsi l'arma contro di me, stavolta caricata a più dozzinali pallini da caccia. Posai il sottomento sul buco della canna e tirai il grilletto.

Volevo pedinarla anche nell'oltretomba, subito, senza tentennamenti. Lei spedita dritta all'Empireo, tra le schiere di angeli suoi simili. Io sprofondato negli inferi. L'unica consolazione, quando già la mia anima stracciona si staccava dal suo macilento involucro, era che per l'eternità l'avrei potuta osservare da sotto a sopra, lontanissimi,

come sempre eravamo stati, fatta eccezione per quel fulminante amplesso. L'avrei osservata a naso insù e bocca aperta percorrere un filo teso tra le nuvole, avanti e indietro, i miei occhi fissi sull'asterisco carnicino del suo ano, collegato dalla linea del perineo alla rosea conchiglia della vulva, come una piccola costellazione formata da quelle due attraenti stelle binarie.

RE-INVERTARSI LA CITTÀ PER VIVERCI E NON FUGGIRE



DOMENICO CHIRICO

La parola *rabata* deriva dal verbo arabo *ra-ba-ta* che vuol dire attaccare, legare, stringere, annodare. La parola *rabata* ha poi il significato più consono al nostro caso di **sobborgo, periferia, dintorni**. Sobborgo quindi legato alla città, fuori ma connesso, lontano ma vicino. In alcuni borghi del sud c'è una *rabata*, come a Tricarico ed è ora pienamente legata al tessuto storico della città.

Mentre ciò che osserviamo oggi nelle grandi e medie città italiane, soprattutto quelle storiche, è uno scollamento continuo tra il centro ed i suoi dintorni. **Il centro perde senso, abitanti, vita** e diventa disabitato. A **Roma** l'area intramoenia, delle mura aureliane, di via XX Settembre (vicino Porta Pia dove passava l'antica strada che portava dalla Nomentana al palazzo del Quirinale) è quella dove c'è il più alto tasso di **disoccupazione di immobili**. I benestanti del centro diventano anziani e le loro case non vengono abitate dalle nuove famiglie. Diventano B&B. Le poche famiglie assediata da alberghi, ristoranti e turisti passano il tempo a pianificare la fuga o a chiamare i

carabinieri per denunciare schiamazzi notturni e diurni. Fondamentalmente però **il centro non esiste più in quanto comunità di persone**; pochi ed arrabbiati abitanti passano il tempo a difendersi da non residenti che usano **la città storica come un fast food**. Non pare diversa la situazione in altre città storiche italiane.

Le aree semi centrali a Roma poi sono diventate dei divertimentifici dove gli abitanti sono assediati da locali notturni e movida senza fine. Fenomeni forse esasperati dalla pandemia ma che di fatto stanno esasperando la vita ed il benessere comune. Zone un tempo residenziali e semi-centrali, come quella di Piazza Bologna, sono un inferno notturno. Con decine di locali dove non c'è mai un controllo di nessun genere e dove **la mano delle molte mafie che investono in città è molto pesante**. Le persone cominciano a sognare i **condomini chiusi**, propri delle aree ricche o della provincia. Le zone protette con buona pace dell'agorà e della sua ricchezza. **Intere aree periferiche di Roma si stanno strutturando in questo modo**, con agglomerati più o meno decenti che crescono intorno a supermercati e centri commerciali.

Il centro storico di Roma ha però **altri abitanti** che lo animano. E che sono emersi con forza durante la **pandemia**. Grazie alle sue reti di solidarietà soprattutto nel quadrante della stazione, Roma è abitata da **migliaia di senza fissa dimora**. Intorno alla stazione è facile vedere baracche, tende, persone che si sono costruite fortuiti giacigli per la notte. Il gruppo di studiosi di **Mapparoma**, che ha fatto una meritoria opera di descrizione della città scomponendola per mappe, ha chiamato queste persone **gli invisibili**. Anche se in realtà sono molto visibili per i bivacchi che allestiscono un po' ovunque ed anche di fronte a ministeri, uffici pubblici, alla stazione centrale. A Roma si contano almeno 7800 senza fissa dimora con statistiche naturalmente approssimative ed a fronte di una capacità di accoglienza in strutture sociali di soli 3000 posti. Poi ci sono le **occupazioni abitative** che sono la risposta romana alla carenza di edifici di edilizia pubblica e molte sono nel centro città o in zone semicentrali. Si stima che più di 10.000 persone abitino in occupazioni abitative che, a dire il vero, sono tra le risposte più efficienti in una città diseguale. Come è il caso dell'occupazione abitativa **Spin Time Labs**, nell'ex sede nazionale dell'Inpdap. Un enorme immobile intramoenia, a due passi dalla basilica di San Giovanni. Un luogo dove abitano 400 persone di cui 120 minori e 24 nazionalità diverse. Molti italiani e tanti stranieri. Un piano per chi viene dall'Africa ed un piano per chi viene dal Sud America. Un altro misto. Un teatro attivo, la redazione della **rivista Scomodo**, un co-working, una trattoria, laboratori di artigiani – una piccola e rumorosa agorà. Un luogo vivo che, tra le proteste di un po' degli abitanti della zona, ha portato nel centro della città le varie contraddizioni del nostro tempo. I bambini dell'occupazione vanno nella scuola di quartiere e la animano, le attività che si svolgono nello stabile lo rendono un centro sociale di quartiere, le persone che lo vivono sono rispettose dell'area dove risiedono. E spesso litigano tra di loro se alcuni disturbano gli abitanti. Non pochi sono i problemi, ma è chiaro che la città diseguale trova nei suoi interstizi spazi di vitalità un tempo inaspettati. **A fronte dello spopolamento del centro sembra che siano gli invisibili che riescano ad abitarci** ed a trovarvi delle opportunità.

Peraltro, Roma si pensa ancora come negli anni '50 e, mentre via Veneto è morta con vari locali sequestrati alla 'ndrangheta, il centro rimane il luogo dove ci sono licei, alcune

sedi universitarie importanti, teatri e cinema. A fronte di un'offerta culturale molto più povera in altre aree della città più periferiche.

In realtà **la lettura centro-periferia per Roma** sicuramente va bene soprattutto per le redazioni **dei media mainstream**, ma non per leggere la città attuale. La città, come raccontato, è diventata trasversale ed il gruppo di Mapparoma lo dimostra molto bene. Raccontando una città ricca che va da nord a sud dell'urbe, in cui però ci sono aree di povertà emerse con forza durante la pandemia. Ovvero tutti coloro che forniscono servizi ai ricchi si sono rivolti ai servizi sociali durante i primi mesi della pandemia, per poi rientrare ad essere quasi sempre **working poors** che abitano nelle case povere dei quartieri ricchi. E poi c'è quella che è definita **la città del disagio**, dove ci sono i maggiori **agglomerati di case popolari**, alti tassi di disoccupazione e dispersione scolastica. Molte richieste di accesso ai servizi sociali ed alle misure di sostegno del reddito. Ed il dato dell'astensione altissima alle ultime elezioni comunali, laddove la partecipazione politica aveva cinque anni fa premiato il Movimento 5 Stelle. La città del disagio è localizzata in alcune periferie dell'urbe, soprattutto del quadrante est ma in realtà le zone complesse sono trasversali. Alcune paradossalmente sono altamente vivibili per la vicinanza ad aree verdi molto belle. Alcune si stanno trasformando in zone di pregio con forti interessi anche speculativi per trasformarle in aree residenziali.

Il tema di fondo rimangono **le disegualianze** con cui interpretare la città e che **ormai la percorrono ovunque**. La pandemia ha fatto emergere nuove povertà con un fortissimo aumento di famiglie che, ad esempio, si rivolgono alla **Caritas** per i pacchi alimentari, anche in quartieri borghesi dove le parrocchie non avevano mai fornito questo tipo di assistenza. Accanto a questo elemento c'è **il disgregarsi delle comunità**; e, paradossalmente, dove esse esistono, come in una vecchia borgata di periferia o in un'occupazione abitativa, si riesce a sopravvivere meglio rispetto alle complessità quotidiane dei tempi. La pandemia ha infatti dimostrato come in alcune zone della periferia, in alcuni quartieri semi-centrali, in delle occupazioni abitative si sia velocemente organizzato un **dispositivo solidale e di sostegno ai più deboli**. Peraltro solidarietà spesso organizzata in modo spontaneo e senza la presenza di gradi sponsor. Piccole comunità resistenti che potrebbero essere poi il seme di alcuni, potenziali, cambiamenti positivi per il futuro.

In questo contesto a Roma rimarrebbe un unico **dispositivo di allontanamento dei vulnerabili** dal centro e dalla città **in non-mondi**: questo consisterebbe nel **relegare ancora 5000 rom in campi** che, come forme abitative, esistono solo nella fantasia degli amministratori pubblici. In realtà, **sono veri e propri campi profughi e ghetti**; ed infatti, nel silenzio generale, molti rom – peraltro italiani – stanno accedendo alle case popolari, avendo abbandonato il nomadismo da qualche centinaio di anni. Ma senza farlo sapere troppo in giro, altrimenti ci sarebbe sicuramente una destra che soffiava sul fuoco ed uno scandalo. Ed invece, almeno su questo, la vecchia regola del *civis romanus* funziona. Come a funzionare è anche la presenza della Chiesa in città, ispirata dal suo motto “nessuno dovrebbe essere straniero”.

Infine **c'è e non c'è la politica**. In una *polis* disgregata, e che fatica a riprendersi, **dovrebbe essere rivoluzionaria** e saper riannodare i fili spezzati di una comunità che

vive separata. Invece **è sempre guidata dalla gestione dell'esistente**. Dal sopravvivere a se stessi. Le ultime elezioni hanno portato in Campidoglio una classe politica di centro-sinistra che rappresenta solo in minima parte la città e le sue periferie. La nuova giunta si è data come priorità lavorare sulle fragilità sociali di Roma. Bisognerà capire, però, in che misura sarà capace di operare lontano dagli **interessi criminali e speculativi** che governano le grandi scelte – e che contribuiscono a rendere la città sempre più invivibile e meno attrattiva per le giovani generazioni. **Perché una città così investe poco sulle nuove leve** ed è specchio del generale **calo demografico** del paese. I **tassi di emigrazione** da Roma rimangono altissimi, con percentuali importanti tra diplomati e laureati.

Bisognerà capire quindi **chi saranno i futuri cittadini ed abitanti**. Ed in che modo potranno e sapranno costruire comunità solidali. Altrimenti la città, la *polis*, è destinata progressivamente a scomparire ed a diventare una Disneyland che attrae turisti e mafie per i loro business, In cui **gli emarginati saranno soprattutto i suoi cittadini** e coloro che vogliono costruire delle prospettive di coesistenza. Ai margini rimarrebbero masse di esclusi che, come accade a Dubai, lavorano per la loro sopravvivenza ed eventuale scalata sociale strumentale al sistema socio-economico e mai trasformativa.

["gli anni zero in una periferia occidentale"](#) by [Paolo Margari | paolomargari.eu](#) is licensed under [CC BY-NC-ND 2.0](#)

LE METAMORFOSI DELL'AMORE



FABIO CORIGLIANO

Nel 1816 Wolfgang Goethe e Charlotte Kestner, nata Buff, si incontrano a Weimar dopo più di quarant'anni dal loro primo incontro nel 1772 a Wetzlar, nell'Assia, dove il giovane Goethe, avviato alla carriera legale per volontà del padre, si trasferì per iniziare la pratica presso la locale Corte Imperiale di giustizia.

La storia è piuttosto nota: Goethe frequenta Charlotte (detta Lotte) e altresì il suo promesso sposo, Johann Christian Kestner, con il quale altresì sviluppa sentimenti di fraterna amicizia. Lotte e Wolfgang iniziano a frequentarsi tutti i giorni, approfittando degli impegni lavorativi di Johann Christian. Infatti mentre il promesso sposo di Lotte continua a lavorare indefessamente presso la stessa Corte Imperiale in cui anche Goethe

avrebbe dovuto impegnarsi per portare a termine il suo praticantato, i due “amici” preferiscono passare le loro giornate all’aria aperta. Il giovane Wolfgang, com’è evidente, non ha alcun tipo di vocazione per la carriera legale, e lo dimostra attraverso la sua decisa assenza dalle aule del tribunale, privilegiando invece l’*esposizione* ai sentimenti che gli derivano dal godimento della natura e alle emozioni che giorno dopo giorno inizia a provare per Lotte.

Lotte e Johann Christian assistono alla “costruzione di un amore”, per utilizzare l’espressione molto evocativa di un brano di Ivano Fossati, che poi, scappato da Wetzlar, Goethe consegnerà alla storia attraverso il romanzo *I dolori del giovane Werther*.

Il “triangolo” che si viene a creare fra i tre giovani è molto singolare: a quanto pare, dopo aver compreso le emozioni di Wolfgang, i due promessi sposi decidono di suggellare la loro amicizia di gruppo donando all’amico forestiero una silhouette di Lotte e altresì un nastro rosa tolto all’abito indossato dalla stessa durante il primo incontro con il giovane Goethe — pur non prevedendo che la reazione di Goethe sarebbe stata molto più audace di quanto i due “fidanzati” si sarebbero mai potuti attendere. Alla fine dell’estate, infatti, nel corso di una delle ricorrenti passeggiate, Wolfgang bacia sulla bocca Lotte, che non può non confessare al futuro marito l’ardito gesto, motivo per il quale nella prima metà di settembre Goethe si vede costretto a lasciare Wetzlar, evidentemente cosciente del disonore che aveva arrecato all’amico, o forse incapace di comprendere il motivo della scelta dell’amica, che non aveva mai disdegnato l’amore platonico di Wolfgang, opponendogli solamente la già avviata promessa di matrimonio, o forse ancora nel timore di un cedimento della giovane Löttche, che lo avrebbe costretto a intraprendere una seria relazione con la donna “sottratta” all’amico fedele.

Lotte sposterà Johann Christian avendone quattro figli (i bambini avuti complessivamente dalla coppia sono stati molti di più, ma solo quattro sono sopravvissuti), mentre Wolfgang dopo due anni pubblicherà il libro più famoso e letto dell’epoca, avviandosi a diventare uno tra i più noti e osannati scrittori tedeschi del suo secolo, riverito e celebrato, amato sino alla follia da quei lettori che per emulare le sorti del giovane Werther misero fine alla loro vita. Dopo varie peripezie Goethe si trasferisce a Weimar nel 1775, ove rimane per il resto della sua vita (salvo un periodo di due anni dedicato al viaggio in Italia), e dove sposa Christiane Vulpius, da cui ebbe cinque figli, dei quali solo August sopravvisse.

Esattamente quarantaquattro anni dopo la repentina fuga notturna da Wetzlar, dunque, Lotte e Wolfgang si incontrano nuovamente a Weimar.

Vi sono alcuni documenti e memorie che si riferiscono a quell’incontro, ma è il genio di Thomas Mann ad averlo reso, a sua volta, un’opera d’arte, nel suo *Carlotta a Weimar*, ed è qui che si innesta questa piccola ricostruzione di come l’“altare di sabbia/in riva al mare” (per tornare all’evocazione di Ivano Fossati, mescolando volutamente sacro e profano) viene distrutto dalla forza letale delle onde degli eventi. Non sembra del tutto fuori luogo ricordare la densa immagine che Leibniz fornisce del “muggito” prodotto dal moto ondoso nei *Nuovi saggi sull’intelletto umano*: «Per intendere questo rumore bisogna che se ne percepiscano le parti che lo costituiscono, cioè il rumore di ogni singola

onda, benché ciascuno di questi brusii non si faccia conoscere che nell'insieme confuso di tutte le altre onde, cioè dentro questo muggito stesso, e non potrebbe essere notato, se questa onda che lo produce fosse sola. Perciò bisogna che si sia turbati, almeno un poco, dal movimento di ogni singola onda e che si abbia una qualche percezione di ciascuno di questi rumori, per quanto lievi siano, o altrimenti non vi sarebbe neppure quello di centomila onde, perché centomila niente non possono fare qualche cosa».

Sono le piccole percezioni che formano le impressioni, quel “non so che”, come si esprime Leibniz, che produce i nostri ragionamenti, chiari nel loro insieme ma confusi nelle loro singole parti, quei piccoli disordini che formano il grande ordine. Leibniz continua a concludere: «In conseguenza di queste piccole percezioni si può anche dire che il presente è carico del passato e gravido dell'avvenire, che tutte le cose cospirano fra di loro e che nella più piccola delle sostanze, occhi penetranti, come quelli di Dio, potrebbero leggere la connessione di tutte le cose dell'Universo».

I singoli piccoli disordini lasciano turbati e perdurano nella composizione del grande ordine che è uno, ed è dato dalla connessione di tutte le cose dell'Universo. Una vita. Una vita che è complessivamente un ordine in cui il presente è carico del passato e gravido dell'avvenire, una vita come quella del Goethe sessantasettenne che incontra nuovamente Lotte e nella ricostruzione manniana dell'avvenimento cerca di ricostruire i piani temporali della sua stessa esistenza.

È noto che Mann ha utilizzato atti e documenti ufficiali per “riscrivere” una parte della storia dell'incontro tra i due, ed è proprio a quella “riscrittura” che conviene riferirsi per comprendere il mistero dell'amore attraverso un tentativo di analisi che traendo spunto dalla riflessione leibniziana orora cennata, unisce in una direttrice fantastica Goethe, Thomas Mann e termina in un'osservazione interlocutoria sul senso delle qualità umane che si trova in filigrana tra le pagine di Paolo Godani, nel volume *Tratti. Perché gli individui non esistono* (Ponte alle Grazie/Salani, Milano, 2020).

Nella ricostruzione manniana, l'incontro finale tra Lotte e Wolfgang a Weimar viene preannunciato e presagito da una serie di incontri che Lotte è costretta di subire al suo arrivo. Giunta nella città in cui risiedeva Goethe, da poco vedovo, insieme alla figlia Lottina e ad una domestica, con la scusa di voler far visita alla sorella, Lotte viene coinvolta immediatamente in un turbinio di vivo interesse della cittadinanza per quella che non si esita a definire una celebrità. La musa del *Werther*, l'ispiratrice del *grand'uomo*, il modello di una delle storie sentimentali più diffuse e condivise nell'epoca del romanticismo è accolta al suo arrivo da una esasperata ed esasperante generale manifestazione di interesse che le impedisce di muoversi dall'albergo l'Elefante presso il quale alloggia. Ma se in un primo momento tutto questo maniacale interesse sembra disturbarla e quasi offenderla, la galleria di personaggi che riescono a colloquiare con lei, forse al di là delle sue intenzioni, pare fornire un contrappunto notevole al sentimento di apprensione e imbarazzo con il quale la stessa aveva salutato l'uscita del *Werther*, dal momento che Goethe vi aveva racchiuso una parte della sua vita e dei suoi sentimenti, donandoli “in pasto” al pubblico, senza preoccuparsi della reazione delle persone reali

presenti nel romanzo e del contraccolpo che questa non richiesta notorietà aveva provocato loro.

Gli incontri che si susseguono sembrano anzi rinforzare il suo stesso amor proprio, consentendole di vincere la sua iniziale ritrosia, anche attraverso alcuni atti di accusa all'uomo-Goethe, di cui vengono snocciolate senza alcuna esitazione tutte le meschinità. All'amor proprio succede la denigrazione e il rimprovero: «per quarantaquattr'anni, caro signor dottore, dopo i diciannove anni che avevo allora, quel suo contentarsi è rimasto un enigma per me, ed un enigma tormentoso, perché dovrei nascondere? Accontentarsi dei ritratti, della poesia, del bacio dal quale, come dice lui, non nascono figlioli». Per quale motivo Goethe non aveva cercato di conquistare definitivamente il suo amore? Per quale motivo la Lotte del romanzo non aveva i suoi occhi, ma gli occhi neri di un'altra donna conosciuta successivamente? Come aveva potuto, Goethe, accontentarsi di non averla e desiderare altre donne?

È un senso di rivalsa quello che domina la mente e lo spirito di Charlotte Kestner, nata Buff.

Il fatto che Goethe si sia dimostrato così “infedele” al suo amore e alla sua stessa figura umana (gli occhi di Lotte nel romanzo) non la esimono dal credere di avere (ancora) un ruolo costante nella sua vita. L'amica di un tempo, come si descrive lei stessa, non può accettare che la sua stessa personalità, la sua stessa individualità, le qualità di cui è asseritamente portatrice e proprietaria si siano mescolate e disperse, come accade alle onde di Leibniz, pur producendo un ordine complessivo all'interno del quale Goethe pare sguazzare.

Lotte è convinta di poter vantare un diritto su Goethe, ed è questo lo spirito con il quale si accinge ad accettare l'invito del di lui figlio August a prendere parte ad un pranzo organizzato per festeggiare il suo arrivo in città. L'aver un diritto su Goethe fomenta la fantasia di Lotte, spingendola a indossare un abito al quale ha apposto tutti i nastri rosa dell'antico abito, lasciandolo tuttavia sguarnito di quello che era stato donato all'antico amico, come a ricordare attraverso il simbolo dell'assenza di un elemento dell'abbigliamento, l'incompletezza della sua stessa figura — incompletezza dovuta all'enigma che ha presieduto alla sua vita negli ultimi quarantaquattro anni. Ci sarebbe da chiedersi chi dovesse sentirsi incompleto: Lotte o Wolfgang? Questa prerogativa però la fa sentire forte, dopo tutte le storie meschine che le sono state raccontate dai suoi ospiti sulla vita del Maestro e della sua famiglia. La meschinità dell'uomo di lettere e la solidità della persona comune.

È Goethe, in un colloquio con il figlio, a mettere in evidenza l'aspetto miserabile e vile del comportamento di Lotte: «dici che la visita fa chiasso in città? [...] una faccenda *pénible*, anzi orribile. Il passato congiura contro di me insieme alla stoltizia per creare turbamento e disordine. Non poteva rinunziarci, la vecchia, e risparmiarmelo?». Alla risposta del figlio, che nel frattempo aveva già avuto un colloquio con la donna, nel corso del quale aveva scoperto che il motivo ufficiale della visita a Weimar era un incontro con la sorella, Goethe oppone un'aspra considerazione: «naturalmente: è a loro che fa visita...per golosità. Giacché è golosa di gloria, senza intuire come fama e infamia si sfiorano in modo penoso». Ed è in modo altrettanto penoso che la solidità tanto vantata

da Lotte si converte in grettezza nelle conversazioni che precedono di qualche giorno il pranzo e a cui è dedicata più della metà del romanzo. Durante quei colloqui fama e infamia si sfiorano e la figura aulica di Lotte si tras-figura, assumendo le sembianze di una donna misera e bugiarda, infida e vile.

La prerogativa di Lotte si traduce quindi in un *diritto vile* sulla persona di Goethe, alimentato dal risentimento per il venir meno della sua centralità, per la perdita della sua singolarità, per la privazione di cui si sente vittima — pur essendo stata lei stessa, a conti fatti, ad averlo rifiutato e ad averne provocato la fugace partenza. Lotte si sente però insostituibile ed è possibile che, credendo di trovare davanti a sé lo stesso uomo di un tempo, ritenga di poter suscitare in lui gli stessi antichi sentimenti con la sua sola presenza.

Ma giunta a casa di Goethe si accorge che tutto è mutato: «Carlotta lo riconobbe ed anche non lo riconobbe: l'una e l'altra cosa profondamente la scossero»; «era lui e pur non era lui».

Goethe non aveva mantenuto la stessa singolarità che lo caratterizzava agli occhi di lei, dal momento che la sua vita era cambiata, aveva vissuto talmente tante esperienze in quel lungo lasso di tempo, da non permettergli di essere più se stesso, o meglio attribuendo al se-stesso un cangiante dinamismo che la poesia aveva tradotto in un equilibrio di tutti i piccoli disordini, che apparentemente pareva aver dato vita al grande ordine.

Lotte durante il ricevimento non riesce nemmeno a comprendere se Goethe si fosse accorto di lei. Lotte sempre uguale che associa il profumo di colonia del suo ospite all'ambrosia che annuncia la presenza del divino.

Ma Goethe non cova alcun tipo di risentimento nei suoi confronti. L'infatuazione è stata un'esperienza che ne ha preannunciate altre, che gli ha fatto comprendere come l'amore, a sua volta, non sia null'altro che un grande ordine che si regge sui piccoli disordini di cui è composto.

L'equilibrio di Goethe si manifesta nel mettere a disposizione della forestiera la sua casa, la sua carrozza, ed il posto a teatro.

Una sera, dopo aver partecipato ad uno spettacolo dal palco di Goethe, tornando all'albergo con la sua carrozza e il suo domestico, si accorge che l'antico amico si trova accanto a lei, avvolto in un mantello nero. Il dialogo che si instaura tra i due è un'invenzione di Thomas Mann che in qualche modo potrebbe corrispondere ad un onirico soliloquio di Carlotta, e coincide con l'atmosfera trasognata il fatto che Goethe continui ad alternare il "tu" al "lei" con grande sconcerto e frustrazione dell'interlocutrice. È lì che Carlotta espone tutta la sua riprovazione in una scenata a cui Goethe assiste con estrema serenità. Sorridendo, si rende conto che Carlotta è gelosa, e che la sua visita a Weimar era solamente un pretesto per sfogare la sua rabbia e la frustrazione causate dalla gelosia, dall'aver scoperto di essere anche lei, come il protagonista di una vicenda raccontata da una delle sue ospiti nel colloquio del primo giorno, più una personificazione che una persona. La sua frustrazione arriva sino alla disperazione nel momento in cui comprende di non poter vantare alcun tipo di diritto

sull'antico amico, nemmeno il diritto vile che credeva di possedere, di non essere nemmeno la *Prima*, ma di vivere in una sorta di empireo affollato dalle altre donne amate dal suo Wolfgang, a partire dalla donna conosciuta immediatamente dopo la fuga da Wetzlar, la “proprietaria” degli occhi neri: «la mia sola paura è che un giorno questo venga in luce e che la gente possa scoprire che lei è quella vera, quella che ti accompagna nei campi elisi come Laura il Petrarca, facendo crollare la mia immagine, abbattendo la mia statua dalla sua nicchia nel tempio dell'umanità. Questo è ciò che talvolta mi turba sino alle lagrime». E Goethe lo conferma: «Laura è forse il solo nome che deve risuonare su tutte le dolci labbra? Gelosia di chi? Di tua sorella, no, della tua stessa immagine e del tuo secondo tu? Quando una nube si trasmuta creando nuove forme non è forse la medesima nube? E i cento modi di chiamare Iddio non dicono tutti l'unico — ed insieme voi, amate creature? Questa vita non è che mutare di forme, unità nella pluralità, durare nel permutare. Tu e lei, voi tutte non siete che Una nel mio amore — e nella mia colpa».

Carlotta continua a vivere nel suo “come sarebbe stato se”, ed è per questo che si sente moralmente superiore rispetto a Goethe. Goethe ha il “cuore placato” nel ricordo delle metamorfosi dell'amore.

Così vicini, eppure così lontani.

Il senso di pace che prova Goethe di fonte alla scoperta delle metamorfosi dell'amore è quello che si sperimenta ogniqualvolta ci si rende conto che le qualità, come asserisce Paolo Godani, prendono a prestito singoli individui per manifestarsi, ma fanno parte di un mondo *comune*. Le caratteristiche che connotano un individuo (gli occhi della Schiava turca del Parmigianino, una certa somiglianza di alcuni nei su una guancia ad una costellazione, un sorriso, un odore, i capelli ed altri elementi che formano la particolarità di una certa bellezza) non sono di sua proprietà ma potrebbero appartenere a chiunque, sono *ripetibili*. **Possono essere ritrovati in altri individui.**

I tratti che in un istante di estasi possono sembrare di esclusiva proprietà di un solo individuo, possono ripetersi, e dalla particolarità di un tratto non si può desumere la particolarità dell'intera persona, dal momento che i tratti rimangono sempre gli stessi nella loro possibilità di comunione, *trasmutando* come le nubi — pur cambiando apparentemente forma. Come osserva un'interlocutrice di Lotte nella sua prima giornata a Weimar, «egli era per noi più una personificazione che una persona — anche se non è sempre facile tener distinti tali due aspetti e se bisogna considerare che sono alla fine le qualità di una persona a metterla in grado di diventare una personificazione». Appunto, le qualità, i tratti, esprimono la personificazione, che non è altro se non il mondo comune dei tratti di cui gli individui sono portatori.

Il che serve anche a spiegare, per estensione, per quale motivo i tratti che a volte sembrano tanto lontani, nello spazio o nel tempo, sono in realtà più vicini di quanto si possa credere, o al contrario quando questi appaiono così vicini, sono in realtà così lontani da renderli assenti. Sono tratti che si ripetono e *conspirano* (con la parola evocata da Leibniz) alle metamorfosi degli amori, che come insegna Platone può trasformare se stesso e gli oggetti, sino a provocare in alcune ipotesi una continua ricerca dell'amore passato in altre persone e poi anche nel gusto dell'astrazione. L'amore assoluto o

perfetto, esiste solo negli occhi incantati di chi ama, e per un solo istante — o forse, ancora meglio, non esiste, dal momento che quel solo istante è a sua volta un tratto che può ripetersi in altri diversi istanti e non può avere proprietari, come suggerisce il Goethe di Thomas Mann.

Ecco perché non ci si dovrebbe mai sentire insostituibili né proprietari assoluti ed esclusivi di tratti.

Si sarebbe quasi tentati di pensare, lungo questa traiettoria che unisce mondi così lontani eppure così vicini (Leibniz, Goethe, Mann), che in definitiva l'amore non esiste, se non nelle sue continue metamorfosi e che l'unico modo di coltivarlo risieda nella disponibilità ai mutamenti.

Eugenio Colorni, raffinato studioso di Leibniz lo aveva capito molto bene. In una lettera a Ursula Hirschmann del '39 infatti scriveva: «la mia nuova scoperta è questa: che voler bene a una persona vuol dire ascoltarla, capire anche quello che non dice, “tradurre le sue parole”, e principalmente non “stilizzarla” non farla entrare in uno schema che già a priori si ama e si odia. Il pericolo sempre nella vita dell'uomo sono le “identificazioni” il trasformare tutto in quei tre o quattro “tipi” che costituiscono il mondo affettivo che ci portiamo dietro dall'infanzia. La forza e la vitalità dell'amore consiste appunto nel vincere, nel rompere queste “identificazioni”, nel “subire” una persona e “ascoltarla” così come è, e non nel farle violenza, per farla rientrare in uno di quegli schemi. Nota che questa predica è rivolta a me».

DIDATTICA A DISTANZA



TOMMASO GAZZOLO

E se nella “**didattica a distanza**”, ad essere neutralizzata, abolita, cancellata, fosse la distanza stessa, intesa come principio a partire dal quale, tradizionalmente, si è pensato l’insegnamento? Questo imporrebbe certamente un ripensamento, allora, delle critiche rivolte comunemente alla “*Dad*”, la necessità di un altro punto di vista. Muoverei da qui, da questa affermazione: che non c’è **insegnamento** senza distanza. Ma cosa si intende, qui, per “distanza”, che cosa significa “distanza”, e nell’insegnamento, in particolare? Perché l’insegnamento ha a che vedere con la distanza?

Ovviamente – se si pretendesse di dare una risposta esaustiva o definitiva alla domanda – bisognerebbe prima accordarsi su ciò che si intende per “insegnamento”, su *che cosa significhi insegnare*. Domanda difficilissima, però – che non ha smesso di attraversare la filosofia. Forse possiamo in qualche modo aggirarla, dicendo: se c’è insegnamento, a prescindere da ciò che esso significa, c’è sempre distanza. *L’esistenza stessa*, cioè, di quello che chiamiamo maestro – leggo qui **Blanchot** – «rivela una struttura singolare dello spazio interrelazionale, da cui risulta che la distanza fra l’allievo e il maestro non è uguale a quella fra il maestro e l’allievo. E non basta: fra il punto A occupato dal maestro e il punto B occupato dal discepolo c’è una separazione, una sorta di abisso, separazione destinata a essere la misura di tutte le altre distanze». **Moroncini** ha commentato direi magistralmente questo passo di Blanchot. Mostrando questo: che la distanza non è soltanto la condizione dell’insegnamento, ma è ciò che, propriamente, il maestro insegna. Il maestro insegna, attraverso la distanza, la distanza stessa: insegna,

cioè, ciò che *separa* la ricerca della verità e la verità. Insegna che la verità è distanza, ed è sempre a distanza. Per questo la distanza tra maestro e allievo è misura di ogni distanza: perché è *per essa* che diventa possibile pensare la verità della distanza, e la distanza come verità. Perché la verità non è qualcosa che si potrebbe, dopotutto, possedere, acquisire una volta per tutte: non è un oggetto. La verità **non ha luogo** – con tutto ciò che questo significa: “non ha luogo”, ossia non c’è, non si dà, non c’è verità (propriamente), e quindi non ci sarà un punto raggiunto il quale si possa dire di essere ormai **nella** verità.

Questa distanza, nell’insegnamento, è essenzialmente *dialogica*. È la distanza che è **fatta** dalla parola del maestro, parola che dice la sua separazione, la sua lontananza rispetto all’ascolto dell’allievo. La parola di un maestro, direi, mantiene e si mantiene sempre nella distanza. “Distanza” dice eccesso, scarto, dice ciò che non può mai essere del tutto eguagliato. Tra il sapere trasmesso e la sua trasmissione, direi – o se si vuole: tra il sapere che il maestro trasmette e il sapere che l’allievo riceve – deve restare sempre uno scarto, una distanza. Questo insegna il maestro: che è incolmabile la distanza che ci separa – e che separa il maestro stesso – dal sapere.

E notiamo: è proprio perché, è solo perché c’è distanza, che possiamo avvicinarci al sapere.

È chiaro che bisognerebbe, qui, recuperare perlomeno il discorso di **Heidegger**, anche se, per ovvie ragioni, non possiamo soffermarci sui suoi testi, e su ciò che nel rapporto tra vicinanza e lontananza cerca di pensare. Ma possiamo, quantomeno, ricordare, con lui, che «l’avvicinare è l’essenza della vicinanza. La vicinanza avvicina il lontano e proprio in quanto lontano. La vicinanza conserva la lontananza. Conservando la lontananza, la vicinanza dispiega il proprio essere (*west*) nel suo avvicinare». Questo è il punto essenziale, per noi: che non si può *avvicinare* l’allievo al sapere, non si può avvicinarlo alla verità, se non quando la vicinanza *conserva* la distanza da essa. D

Ora, il riferimento a Heidegger ci è utile per passare alla seconda questione, Perché Heidegger ha molto insistito sull’ “abolizione della distanza” che la **tecnica** pretenderebbe di realizzare. **Prende**, dice Heidegger. Perché «questa fretta di sopprimere ogni distanza non realizza una vicinanza; la vicinanza non consiste infatti nella ridotta misura della distanza». Ciò che ci è meno distante grazie al fatto che ascoltiamo la sua voce alla radio, o lo vediamo in televisione, non ce lo rende per questo meno lontano. Dobbiamo però chiederci se la tecnologia, la rivoluzione digitale entro cui si iscrive anche la DAD, non abolisca, se non la “distanza”, la nostra possibilità di conservarla, di viverla, di farne esperienza nell’insegnamento.

Il paradosso della **rivoluzione digitale** è in fondo questo: che ciò che ha definitivamente annullato le distanze, che ha reso possibile comunicare all’istante con un cinese o un sudafricano, avvicina tutti quanti, ci rende tutti “vicini”, proprio per questo produce, come modo di vivere più adeguato ad essa, un individuo isolato dagli altri, perché è attraverso la rete – e non ai suoi spostamenti – che egli entra in contatto con gli altri. L’accelerazione della comunicazione, portata all’estremo, produce la sua istantaneità – che, per definizione, è senza un “tempo”, e non prevede alcuno “spazio” da percorrere. La mobilità, spinta al suo estremo, si rivela essere **immobilità** assoluta. Se non ci sono più distanze, non c’è più nemmeno movimento. E, viceversa, se

non c'è più movimento, la riduzione delle distanze non indica altro che la nostra nuova condizione di essere permanentemente a distanza. Una espressione come *incontrarsi in rete* – ormai d'uso comune da almeno un decennio – non suona più contraddittoria come in realtà è, non ci fa sentire più la contraddizione che essa ha ormai risolto.

Se così stanno le cose, allora direi che ciò che va sotto il nome di “didattica a distanza” si iscrive proprio in queste trasformazioni della distanza. Provo a dirlo nel modo più semplice possibile:

(a) da una parte, essa pretende di abolire *la distanza*, per come l'avevamo intesa prima. Pretende, cioè, di *ridurre il sapere alla sua trasmissione*. Di abolire la lontananza che resta sempre tra la parola del maestro e l'ascolto dell'allievo. La pretesa della Dad, in fondo, è che allievo e maestro siano immediatamente *presenti* allo stesso modo: “collegati” insieme, occupano *lo stesso spazio*, stanno alla stessa “distanza” l'uno dall'altro. Non vale più ciò che dice Blanchot.

(b) dall'altra parte, essa ci rende *permanentemente a distanza*: produce, cioè, l'isolamento assoluto. Non solo spaziale. Perché se il sapere è la sua trasmissione, è interamente trasmissibile e trasmesso, allora non si vede perché l'allievo dovrebbe sentire una “distanza” tra sé e il maestro, sentire il bisogno di “avvicinarsi” al maestro.

Il problema allora sta qui. Nel fatto che rischiamo sempre di rendere permanente e definitiva la distanza proprio nel momento in cui cerchiamo di abolirla, di ridurla. È possibile che, attraverso la cosiddetta “Dad” – come praticata nelle scuole, nelle università – ciò che chiamavamo insegnamento sia davvero portato a compimento, sostituito ormai dall'**informazione**. Il che, personalmente, non mi scandalizza. Ne traggo solo la conseguenza che l'insegnamento dovrà, a quel punto, trovare forme e pratiche al di fuori di ciò che continuerà ad essere il sistema scolastico. Ma – poiché tutto ciò resterà comunque formato dalla tecnologia, dal digitale, dalla rete – la domanda non fa che spostarsi e riproporsi: come pensare e praticare **una distanza a distanza**? Questo credo occorra chiedersi: perché ciò che rischia di essere abolita, nella distanza, è la distanza stessa – e **solo per questo**, conseguentemente e in maniera corrispondente, anche la **vicinanza**. Affinché si possa essere ancora vicini, occorre che la distanza continui a distanziarsi, a distanziarci.

DISIMMETRIE COGNITIVE/INFORMATIVE E DEMOCRAZIA SMARRITA



MARIO RICCA

Inizio da una cosa, un bicchiere. E pongo due domande. Qual è la geografia implicita nel bicchiere? E quale la relazione tra quella geografia e il significato del bicchiere? Chiedo, a chiunque leggesse queste righe, di immaginare un bicchiere oppure – caso fortunato – di osservare quello che dovesse trovarsi davanti a sé. Provi, a questo punto, a considerare qual sia il ‘dove’ del bicchiere immaginato oppure osservato. Il ‘dove’ in relazione al quale il significato di ‘bicchiere’ è ascrivito a ciò che egli osserva. È davanti a me – potrebbe essere la risposta. Il pronome ‘me’, tuttavia, rende la risposta ellittica. Quel ‘me’ è implicitamente assunto come un essere dotato di ‘bocca’. E per giunta di una ‘bocca’ fatta in un determinato modo. Anche una cicogna ha una bocca – per citare una famosa favola di Esopo – ma essa non saprebbe cosa farsene di un bicchiere che non fosse abbastanza ‘alto’ per infilarci buona parte del becco/bocca. Figuriamoci un essere

senza ‘bocca’.... ma anche senza mani, senza braccia, senza lingua... In generale, in assenza di un mondo popolato da esseri dotati di bocca, braccia, mani, lingua ecc. il bicchiere sarebbe ‘bicchiere’? (Questo anche a prescindere dalla circostanza che mancherebbero gli artefici dei bicchieri).

L’apparenza morfologica del bicchiere, quintessenza della sua ‘forma’, della sua ‘struttura’, nasconde in sé una relazione, anzi una **rete di relazioni** oggetto di generalizzazioni semiotiche operate attraverso strumenti di comunicazione culturale. Cos’è dunque più ‘reale’: la rete di relazioni o la figurazione morfologica del bicchiere? La domanda sembrerebbe riproporre l’eterna controversia sugli universali ma si tratta, invece, di qualcosa di diverso. Questo perché le relazioni soggiacenti al bicchiere sono sia immaginate, sia agite, cioè in quanto immaginate sono mezzi che trasformano quel che un potenziale essere dotato di un determinato tipo di bocca può fare di ciò che ha davanti... appunto, un bicchiere.

Ma non basta. Il bicchiere può essere ‘fatto’ di molteplici materiali. Trattandosi di un ‘artefatto’, questo significa che i molteplici materiali – di là dall’essere meri attributi – sono *pezzi di mondo* resi operativamente co-costitutivi del bicchiere in questione. Considerare un bicchiere di plastica, oppure di vetro, o ancora di carta, o altro ancora, significa chiamare in causa sia in senso genealogico, sia in senso prospettico, diverse geografie, diverse modalità e dinamiche relazionali di gestione dello spazio e degli elementi che lo compongono. Un bicchiere di vetro, ad esempio, è l’epitome di una determinata catena di gesti, di relazioni con l’ambiente, di attività trasformative di materie prime. Un bicchiere di plastica riassume una concatenazione dinamico relazionale e, direi, cinetica (cioè di attività mediate da corpi) in buona parte differente (si pensi soltanto alle attività di estrazione del petrolio necessario per produrre la plastica adoperata nella costruzione del bicchiere). Molteplici e diversi ‘dove’ e ‘come’ sono implicati nei bicchieri di vetro o di plastica, così come nella loro rispettiva produzione. Quei dove diventano *materiali* e, quindi, come tali influiranno sull’uso, quindi sull’ambiente locale, attuale, incorporato nella dinamica di fruizione del bicchiere e nelle sue relazioni con le ‘bocche’ alle quali è destinato.

Le prospettive di ‘vita’ di un bicchiere di vetro, d’uno di plastica o di carta sono poi molto differenti. Dipendono dai luoghi e dalle modalità con le quali sono stoccati e conservati, dalle possibilità di riutilizzo, dai modi di distruzione o di eventuale riciclaggio. Almeno in alcuni casi, non avrebbe bisogno di invidiare chi può permettersi le crociere intorno al mondo, chi potesse seguire il destino spaziale, e quindi relazionale, di un bicchiere (sia esso di vetro, di carta o di plastica), una volta che esso sia uscito dal suo orizzonte esperienziale.

Il bicchiere fruito o immaginato, insomma, sembra corrispondere a un frangente relazionale estratto da una catena di connessioni. A questo proposito, emerge allora una questione: quanto è legittimo limitare la presa cognitiva su quella filiera relazionale limitandola ad alcuni elementi, poi ridotti a lista di controllo di caratteristiche morfologiche? Questa ellisse può avere ragioni di economia conoscitiva ed esperienziale – su questo non c’è dubbio. Esse, però, definiscono anche una cornice spaziale che presuppone moltissime altre relazioni, sulle quali tuttavia il significato del ‘bicchiere’

poggia sia dal punto di vista pratico, sia dal punto di vista astrattamente cognitivo. E se le relazioni presupposte venissero meno? Permetterebbe legittimamente l'assunzione in chiave 'ontologica' del bicchiere, della sua categorizzazione oppure... Oppure dovremmo mutare qualcosa anche nel modo di categorizzare quel frammento di mondo che definiamo bicchiere?

Avendo letto il titolo di questo breve contributo, il lettore, a questo punto, si chiederà con ogni probabilità cosa possa avere a che fare tutto questo discorso con l'informazione, la democrazia e le sue possibilità di funzionamento. Spero di poter fornire una risposta sintetica e abbastanza semplice. Porrò, a questo scopo, alcune altre domande. Il frammento di relazioni – che definirei relazioni sia tra elementi di fatto, sia tra le interpretazioni dinamiche e pro-attive di quegli elementi di fatto – che ordinariamente utilizziamo per definire morfologicamente e strutturalmente il bicchiere può garantire il permanere di tutte le altre? O, almeno, rendersi immune da esse, sia sul piano esistenziale, sia sul piano astrattamente cognitivo? L'astrazione, in molti casi, è resa possibile da uno scarto temporale e da uno scarto spaziale. Si considerino i bicchieri di vetro. Il vetro può ottenersi, in linea di principio, a partire da qualsiasi liquido evitando che esso giunga a cristallizzazione durante il processo di solidificazione. Tuttavia, per ottenerlo è praticamente indispensabile avere a disposizione materiali che solidifichino abbastanza lentamente: ad es. **anidride arsenica (As₂O₅)**, **ossido di silicio (SiO₂)**, **diossido di germanio (GeO₂)**, **anidride fosforica (P₂O₅)**, o **anidride borica (B₂O₃)**. Ottenere questi materiali implica attività 'remote' nello spazio oppure nel tempo, almeno rispetto al momento *ordinario* della fruizione del bicchiere. Ecco perché la catena per la loro produzione e lavorazione è tenuta 'distante', 'al di fuori' del perimetro della categoria 'bicchiere', di ciò che riconosciamo, pensiamo, sperimentiamo come 'bicchiere'; o meglio di ciò che crediamo di poterci limitare a riconoscere, pensare, sperimentare come 'bicchiere di vetro'. Qualcosa di simile – e ancor più distribuito nello spazio e nel tempo – potrebbe dirsi riguardo al bicchiere di plastica.

Il punto cruciale – a mio modo di vedere – è che la distanza 'cognitiva' e 'geografica' non riesce a farsi garante delle stabilità di tutte le relazioni che essa presuppone. Nel caso in cui questa stabilità venga meno, anche il distanziamento rivela la sua artificialità e contingenza, il suo essere situato all'interno di una griglia semantica ed esperienziale non eterna, non inalterabile. Accade così che al mutare dell'implicito, del presupposto, il lontano, l'apparentemente irrelato, si rivelino prossimi, co-implicati nel 'presente', nel qui e ora, così come nella loro fruizione. Per tornare al bicchiere, il suo essere epitome di catene produttive che si distribuiscono nello spazio e nel tempo, fa sì che alterazioni verificatesi nell'altrove possano ripercuotersi immediatamente sulla disponibilità attuale di esso, sulle sue possibilità di produzione, sui materiali utilizzati, sulle sue forme, sulla sua diffusione e così via. Si pensi al Covid e all'uso consigliato delle cannucce nei locali pubblici... giusto per fare un esempio d'immediata evidenza.

Abbandonando la metafora del 'bicchiere' e allargando la riflessione a qualsiasi oggetto-mezzo dell'esperienza esistenziale locale, non è difficile accorgersi quanto il sostrato relazionale e fenomenico di ogni entità e delle corrispondente categoria sia asimmetrico rispetto alle distanze geografiche. In termini semantici, l'altrove può

rivelarsi drammaticamente prossimo, così da costringere a riscrivere il rapporto tra elementi denotativi ed elementi connotativi di ogni categoria, tra il suo centro e la sua periferia. Tutt'altro che un discorso speculativo, queste osservazioni presentano una rilevanza immediatamente pratica e politica.

I circuiti politici democratici sono basati sull'idea di autodeterminazione degli individui. L'autodeterminazione, tuttavia, non può prescindere dall'informazione e, soprattutto, dal legame tra questa e i modelli cognitivi elaborati dagli individui per mappare il mondo e progettare il proprio agire. Tecnologia e interdipendenza hanno reso sempre più denso il nesso di relazionalità tra luoghi e ambiti spaziali nella produzione dell'esperienza umana e, quindi, del significato – inteso come rete di implicazioni – connesso a ogni entità, a ogni oggetto di conoscenza, e così anche ai modi di estrinsecazione e formazione della soggettività. Tuttavia, il sapere degli individui è ancora strettamente ancorato alla dimensione locale. Le persone *comuni* sanno ben poco della dinamica reale dello spazio che soggiace al loro percepire oggetti, luoghi, individui a esse prossimi. Considerazione che vale sia per ciò che è presupposto, cioè appartiene alla sequenza di produzione di ciò che è presente; sia per ciò che segue alla sua fruizione attuale o al suo inserimento imminente nei piani d'azione individuale e collettivi.

Al contrario dei c.d. attori globali, la persona comune non possiede una consapevolezza semantico-spaziale adeguata a farle connettere presupposti e conseguenze di ciò che desidera, persegue, considera parte della sua vita, oggetto della propria libertà, presupposto della sua dignità, ingrediente dell'eguaglianza con gli altri. Il risultato è che in molti casi non sa quel che crede di volere e non desidera ciò che le servirebbe per raggiungere i propri scopi e anche per aggiornarli, sintonizzarli con lo stato del mondo. L'altrove è prossimo all'attore democratico in modo pervasivo e, al tempo stesso, oscuro, silente. Tutto questo funziona da fattore di separazione antropologica e, al tempo stesso, di polarizzazione politica. Nell'opporsi all'altro, acconsentendo alla logica tanto tradizionale quanto fittizia della contrapposizione tra ambiti territoriali/nazionali, spesso i singoli agiscono tuttavia come i principali nemici di se stessi, pur senza saperlo. Nella asimmetria tra attori globali e soggetti democratici locali lo scenario è dominato, infestato, da un antico motto che sembra aleggiare sul palcoscenico planetario: il noto *divide et impera* di ascendenza romana, cifra strategica e generativa dell'imperialismo antico e moderno. In rinnovate vesti, ciò si applica anche alle contrapposizioni culturali di oggi. L'aggettivo 'multiculturale' e il l'attributo sostantivato 'multinazionale' risuonano di una coincidenza fonetica che è politicamente quanto di più subdolo e mistificatorio possa immaginarsi. Il discorso identitario, midollo del c.d. multiculturalismo, si sintonizza beffardamente e tragicamente con l'interesse delle multinazionali a impedire che si produca un'opinione pubblica mondiale. Se gli individui chiusi nei loro recinti nazionali comprendessero quanto l'altrove e il suo essere coniato culturalmente sia loro inconsapevolmente intimo, persino incorporato, comprenderebbero che l'opporsi all'altro è un contrastare se stessi, poiché l'altro da Sé è l'altro di Sé, un parte integrante del loro passato e del loro futuro, del significato del loro esistere.

L'esperienza globale pandemica, la prossimità patologica di corpi posti a immani distanze chilometriche, veicolate entrambe dall'informazione genetica coestensiva al virus Cov-Sars-2, ha dimostrato perfettamente l'asimmetria tra gli immaginari simbolico-politico-territoriali e il *continuum* semiotico comunicativo soggiacente a esso in termini di trasmissione di bio-informazione. Un *continuum* clamorosamente ignorato, posto al di fuori delle coscienze, ma eclatantemente presente agli interessi di chi è attore consapevole dell'economia globale. Attore che ha tentato – soprattutto nelle prime fasi della pandemia – di occultare quella prossimità *anti-geografica* – potrebbe dirsi – mantenendo gli individui destinati ad ammalarsi in una condizione di cecità cognitiva rispetto a essa. Una strategia che perdura ancor oggi e si alimenta della propaganda a favore di un esercizio stolido, irresponsivo e indifferente della libertà, calibrato sulla pretesa di reiterare schemi passati nella totale incomprendimento o trascuratezza per le relazioni semiotiche che popolano e determinano le reali proiezioni dello spazio d'esperienza, e quindi il rapporto tra aspettative e risultati, tra prognosi ed esiti.

Mi si dirà: e Internet? La gente non ha forse a sua disposizione oggi questo portale translocale per informarsi? Un portale che riesce anche a sfuggire alla irregimentazione, alla manipolazione dell'informazione, nel passato così facilmente alla portata delle agenzie di potere statali e internazionali? Il Web – non si può contestare – è spazialmente e quindi semanticamente più isomorfo rispetto alla trama delle relazioni semiotiche che intessono l'esperienza di quanto non lo sia la comunicazione fisica ancorata agli spazi locali o al trasferimento di materiale cartaceo. Ciò che però ancora stenta a prodursi e a prendere posto nelle coscienze e nelle pratiche degli individui è la possibilità di un suo utilizzo come una piazza per la libertà, per la creazione di un'opinione pubblica globale, a sua volta esito del trasferimento, del trasloco cognitivo e consapevole dell'altrove all'interno dello spazio vissuto da ciascuno nel proprio luogo di ordinaria residenza fisica. Pur non volendo apparire dietrologico o complottista, io nutro il convincimento che l'attacco globale all'istruzione resa online, alla famigerata DAD, sia frutto di uno specifico e ponderato timore da parte dei più potenti. Il timore della nascita di piazze informatiche che rendano isomorfo lo spazio della coscienza politica e quello dell'esperienza pratica, inclusi i loro flussi e co-implicazioni economico-geografiche. La possibilità delle multinazionali, delle forse produttive, di sfruttare i costi comparati e di delocalizzare è attualmente il principale ostacolo all'autodeterminazione politico-economica dei popoli. È plausibile pensare, tuttavia, che un'opinione pubblica globale, capace di cogliere il *continuum* tra lo spazio dell'altro e il proprio in termini di significato, di semantica dell'esperienza quotidiana individuale e locale, potrebbe generare un riequilibrio tra paesaggi informativi e spazi decisionali. Incrociassero simultaneamente le braccia gli attori locali di tutto il pianeta, costi comparati e strategie finanziarie avrebbero ben poco da offrire alla plutocrazia turbo-capitalista.

Senza un riallineamento e la mutua *traduzione* tra spazi e informazione, oggi realizzabile solo tramite una smalzata e ben addestrata attitudine a imparare e leggere l'altrove come relazionalmente prossimo, le democrazie sembrano condannate a una fatale inattività, a una condizione di farsesca impotenza, capace solo di scatenare frustrazioni di massa e reazioni istintive, facilmente manipolabili. Per evitare queste

derive (già in atto), è indispensabile un'educazione agli spazi digitali, alla loro consapevole gestione in vista dell'interpenetrazione con quelli fisici al fine di rendere ubiquo ogni qui e ciascun altrove. Questo tipo di educazione, da gestire in chiave necessariamente interculturale, e democrazia appaiono oggi indissociabili e, per alcuni versi, condizione l'uno dell'altra. Senza la prima, la democrazia diverrà (ma già è) semplicemente il surrogato farsesco di se stessa, un vuoto fantasma destinato a farsi sempre più evanescente.

Per chiudere, non mi resta che invitare il lettore, ogni volta che avrà sete, a chiedersi quanta Cina, con ogni probabilità, vi è nel suo bicchiere di vetro; e quanta Arabia o Iraq possa trovarvi colui che pensasse di usarne uno di plastica; e, ancora, quanta Amazzonia riesca a scorgervi, volendo sentirsi 'ecologico', chi scegliesse di utilizzarne uno di carta. **Perché – per citare Leibniz – chi vuole una cosa, vuole anche le sue conseguenze (e, aggiungo, le sue implicazioni sia passate, sia future); altrimenti non vuole quella cosa.**

["Bicchiere di caffè / Coffee glass"](#) by [Luigi Rosa](#) is licensed under [CC BY-SA 2.0](#)

VICINO-LONTANO: DUE CATEGORIE DELL'ALTERITÀ E DELL'ERRANZA TRA PADRONANZA E CUSTODIA



MICHELE ILLICETO

1. Vicino/lontano due categorie dell'alterità

Il primo problema da affrontare per giocare con questa coppia di parole è quello che chiamerei della *costituzione-istituzione*. Chi decide che cos'è (o debba essere) vicino/lontano? E in base a quali criteri? Per farlo usiamo il pensiero, il corpo, i sentimenti, le emozioni, la parola, i silenzi, i gesti. E lo facciamo per “ordinare” le distanze, mentalizzando i luoghi - metafora dello “*stare*” - e il tempo - metafora del “*fluire-divenire*”. Perché, in fondo, siamo come posti tra l'essere e il divenire, costretti a

razionalizzare esperienze esistenziali per collocarci, tra l'oggettivo e il soggettivo, in quell'interstizio che può essere inteso o come *spazio fenomenologico* - da Husserl inteso come quel topos dove io e mondo, riducendo le distanze, si incontrano nell'intenzionalità - oppure come *spazio etico* - dove, secondo Levinas io e l'altro ci incontriamo in una relazione di prossimità che ci apre alla responsabilità e all'alterità.

Intenzionalità fenomenologica di **Husserl** e prossimità etica di Levinas sono due modalità diverse per costituire-istituire i due luoghi della vicinanza e della lontananza, la cui diversa valenza poi si riflette, con conseguenze molto diverse, sui restanti ambiti, da quello politico a quello giuridico, da quello corporeo a quello emotivo-affettivo.

Ma viene anche da chiedersi se vicino e lontano siano categorie fisiche o metafisiche? Soggettive o oggettive? Antropologiche o soltanto antropiche? Psicologiche come voleva **Hume**, o anche sociologiche? Anche se nella storia del pensiero, a volte, si è metafisicizzato il fisico, altre invece si è fisicizzato il metafisico, comunque al centro di tutto è stato messo sempre il pensiero che, con la sua mania di mettere ordine, ha tentato di spazializzare e temporalizzare, facendo del vicino/lontano categorie soggettive, senza mai chiarire se tale ordine lo mettiamo noi oppure lo troviamo già come "dato" fuori di noi. Comunque sia, o nel "mettere" o nel "trovare" tale ordine, è sempre l'uomo che in esso si gioca-giocando (o si trova in esso già-giocato), affrontando le distanze da "codificare-ordinare", "sistemare-finalizzare". E lo fa, usando-inventando categorie topologiche il cui unico scopo è rassicurarlo di fronte all'estraneo.

Ma c'è una seconda esperienza che fa entrare in scena questa coppia di parole: è **l'esperienza del "cominciare" e del "finire", strettamente collegate alle due precedenti dell'essere e del divenire**. Il lontano, infatti, è ciò il cui cominciamento ci sfugge e il suo finire ci supera. E' lontano tutto ciò laddove noi non siamo adesso, non eravamo e né mai saremo. E laddove finisce, noi già da tempo siamo stati superati-oltrepassati-negati. E così, mentre scopriamo di essere come posti tra un "*prima*" lontano (l'Inizio che sfugge), da sempre cercato e immaginato, e un "*dopo*" (nella forma de "*la*" fine o del fine-compimento?) ancora più lontano, ecco che ci diamo da fare per ridurre queste due distanze creando vicinanze.

Infatti, il vicino è ciò che "*comincia*" stabilendo da subito un rapporto con noi. Esso comincia con noi perché comincia da noi, e anche perché siamo noi il cominciamento. Ma poi arriva il "*finire*" che, togliendocelo, trasforma, nostro malgrado, il "vicino" in un indelebile "lontano". Di esso noi possiamo diventare o *padroni*, quando, cadendo sotto i nostri occhi, viene da noi catturato, oppure *custodi*, quando da esso ci lasciamo solo attraversare e interpellare.

Insomma, come altre coppie, ad es. dentro/fuori, sotto/sopra, avanti/dietro, anche quella di vicino/lontano obbedisce, come aveva già evidenziato Nietzsche, al bisogno di mettere ordine. E per farlo possiamo scegliere o il registro della *padronanza* o quello della *custodia*. Coppie che possono essere lette come unicamente finalizzare a rassicurarci-difenderci, in quanto permettono al soggetto-io di stare e di muoversi, di andare e di venire, di partire e di tornare, di giocare con l'assenza e con la presenza. Di aprire e di chiudere. Di decidere dove una cosa comincia e dove invece finisce, ergendosi o a misura delle distanze da tenere, dopo averle create, e usare dopo averle legittimate,

oppure lasciarsi ferire da questa dialettica altalenante, dove vicino e lontano si intrecciano in nodi inestricabili senza mai farsi catturare.

Se le pensiamo secondo il paradigma della “custodia”, vicino/lontano ci appaiono come una coppia che ci depone-espone, in un lascito di responsabilità che, come dice Levinas, non scegliamo, ma che da subito ci rende, più che custodi, “ostaggio” del già-venuto (il vicino) come anche del non-ancora-venuto (il lontano). O, forse, sarebbe meglio dire del “veniente” (il vicino-lontano insieme), che sempre “sta” anche quando ancora “di-sta”, e che “di-sta” anche quando comincia a “stare” “di fronte” e “presso”, senza mai essere davvero e totalmente “in”, ma in un “oltre”, che finalmente unisce (senza mai appianare) il “dentro” e il “fuori”.

Un veniente che è-sempre-lontano, anche quando si approssima in una vicinanza non dominabile, mentre è-già-sempre-vicino quando, da lontano, si offre in un anticipo che lo annuncia, nella forma dell'assente che pur tuttavia viene a visitarmi, come colui il quale, anche se estraneo, in fondo mi ri-guarda. E così si scopre che l'istituzione del vicino-lontano può obbedire, o foucaultianamente, alla logica del potere nella forma della padronanza, o levinassianamente, alla logica della responsabilità che a sua volta si declina nelle due forme della custodia e della cura.

Insomma, vicino e lontano sono le due forme con cui l'alterità, che siamo chiamati a coniugare, mi viene a fare visita. E noi possiamo o “ordinarla” (disciplinandola) o “assumerla” (rispondendo) senza assimilarla. Possiamo, cioè, affrontarla o seguendo la logica, rassicurante e identitaria, della padronanza dispotica e annichilente, o quella della custodia prendente cura e rispondente, che lascia venire e lascia andare, lascia avvicinare e allontanare, senza mai incapsulare, demarcando confini o perimetri. Sempre in attesa. Abitando le distanze senza mai misurarle. Fuori da ogni calcolo. Senza spazi da riempire o svuotare, senza tempi su cui investire o speculare.

Vicino e lontano ci ricordano che non solo siamo esseri pensanti, ma anche esseri gettati, fragili, perché fatti di tempo e di spazio, sospesi in distanze che ci soverchiano e ci dilanano, ma che allo stesso tempo ci interrogano e ci inquietano. E che, di conseguenza, siamo continuamente chiamati a costruire luoghi, successioni, sequenze, relazioni, priorità, gerarchie: Gestire ritardi, affrontare rimandi. Elaborare perdite, sopportare mancanze. Fare esperienza delle distanze, in cui stiamo e non stiamo, perché sempre di-stiamo, in quanto a-polidi e a-topici. Se creiamo topologie non è solo per rassicurarci e difenderci, ma per attraversare tutte le relazioni in cui ci troviamo posti.

Vicino e lontano, allora, ci dicono che siamo “*esposizione*” e non “*dominazione*”, siamo “*attraversamento*” e non “*radicamento*”. Siamo ospiti (non sappiamo se desiderati o indesiderati) di luoghi e di tempi fragili perché non nostri - o almeno non solo nostri - ma di chiunque in essi cerca quella medesima ospitalità che a noi è stata concessa senza sapere il perché. In fondo, non esistono vicino e lontano. Esistono spazi e tempi abbandonati, disordinati, sospesi, in attesa di essere sistemati e caricati di senso. Significati. Assunti e abitati: fisicamente ed eticamente, e non solo economicamente. Esistono relazioni con cui tessere la tela della vita.

Vicino e lontano sono modalità con cui possiamo organizzare a nostro piacimento questi spazi-tempi disseminati-disorganizzati-abbandonati-sospesi o usando criteri di

forza oppure di *giustizia* Noi, heideggerianamente, possiamo solo raccogliere-accogliere, col nostro *logos* e col nostro *pathos*, questi spazi-tempi che a noi sono “dati” in modo sparso. Nel non-ordine del loro “darsi” (anonimo e a-formale) essi sono solo sfide e opportunità che a noi vengono offerte per attraversarli senza smarrirsi. Attraversarci senza perderci. E farlo anche senza sapere se sono dati “a” noi o sono “per” noi (quale Noi?). Se sono solo affidati, per essere poi ridati-condivisi, o sono solo provocazioni a cui dobbiamo rispondere dopo che siamo stati con-vocati.

2. Vicino e lontano. Due forme dell'erranza

La seconda questione riguarda il tipo di relazione che c'è tra il vicino e il lontano: di esclusione (parziale o totale), di co-implicazione, di reciprocità, oppure di indifferenza, di sospetto, di conflittualità (litigiosità). O ancora, una relazione di potere (la questione del primato), di competizione o di cooperazione, di interazione, di riconoscimento e di rispetto, oppure di semplice accostamento. Insomma si tratta di un rapporto fusionale-tangenziale oppure intersecante? Di *inter-esse* (il *Conatus* di Spinoza), secondo la logica dell'appropriazione, o, come direbbe Levinas, di *dis-inter-esse*, secondo la logica della spoliazione?

Nessuna di queste. Forse sarebbe il caso di parlare più di *contaminazione*, e arrivare subito a concludere che vicino e lontano non sono due realtà rigide, perché nessun criterio di demarcazione è assolutizzabile. Si tratta piuttosto di categorie fluide e mobili che si costruiscono e si decostruiscono di continuo, mentre l'unica cosa che esiste è il nostro “errare”, traduzione postmoderna dell'antico dilemma eracliteo-parmenideo “essere-divenire”. Vicino e lontano non vanno visti come categorie di ciò che “è”, quanto piuttosto come categorie di ciò che diviene, di ciò che “è” in una condizione di perenne erranza, per cui non dovremmo più dire che una cosa “è” vicina o lontana, ma una cosa “diventa” vicina o lontana.

E se l'erranza va intesa come un divenire indefinito e indefinibile, allora anche vicino/lontano non costituiscono “stati” o luoghi, ma condizioni di attraversabilità. Se poi sposiamo il paradigma della *contaminazione* allora dobbiamo fare entrare in scena il registro dell'*approssimazione* o meglio la logica dell'*approssimarsi*. In tal modo, alle vecchie categorie dell'esclusione, contrapposizione o indifferenza, si possono sostituire tre categorie nuove per rileggere il rapporto tra vicino e lontano: *attraversamento*, *approssimazione* e *contaminazione*.

In questo senso, vicino e lontano non sono luoghi che si *abitano*, ma condizioni che si *attraversano*. Non sono radicabili (e radicalizzabili per essere poi opposti) in un luogo fisso e immutabile. E, se non sono radicabili, in essi non ci è concesso radicarci. Si spostano di continuo e noi con essi. Sono luoghi di *attraversamento* e non di *confinamento*. Di conseguenza non c'è il rischio di sconfinare, invadendo una lontananza appartata per poi trasformarla in una vicinanza indesiderata. Non sono luoghi di scontro ma di incontro. Di inclusione (senza assimilazione o omologazione) e non di esclusione e separazione.

L'erranza non si può razionalizzare, né ordinare nel senso di irreggimentare. La si può solo assumere, facendosene carico. Quasi inventarla, inventandosi in essa medesima. Si

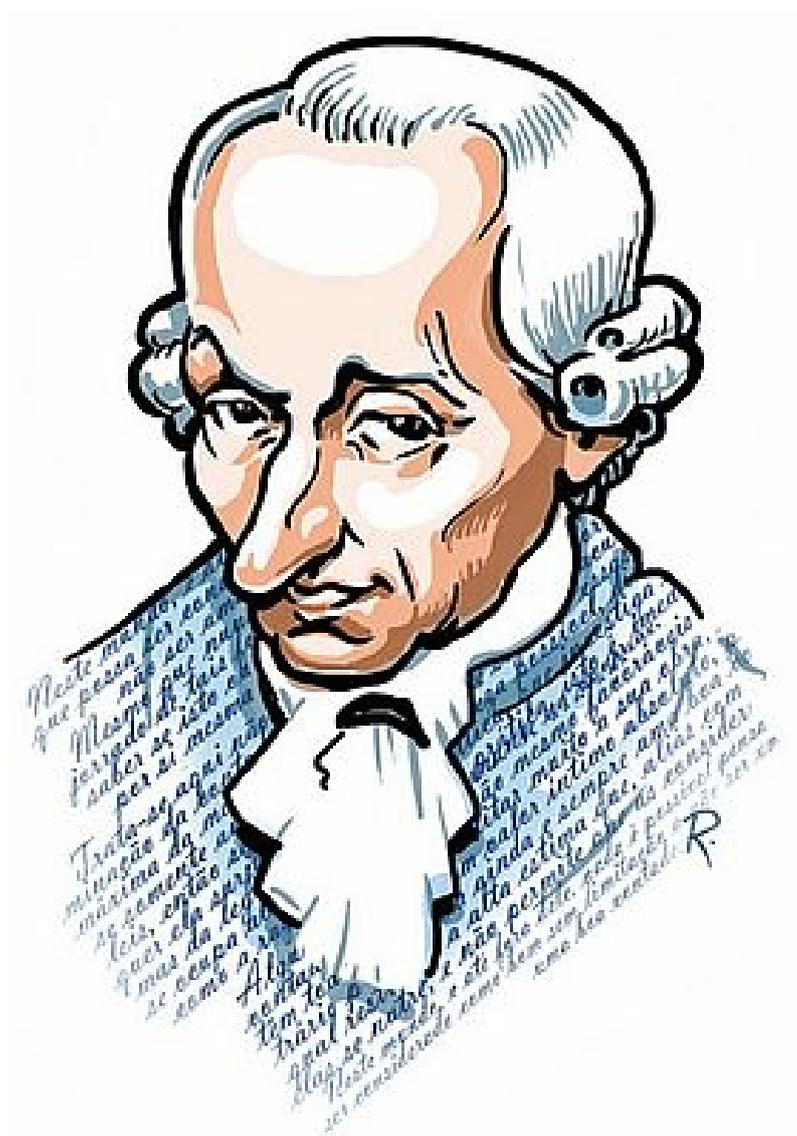
tratta di ospitarsi nell'erranza, reinventandosi ogni giorno, per poter ospitare tutti gli erranti che, come me e diversi da me, mi attraversano con la loro visitazione destabilizzante ma anche rinnovante. Non per radicarsi, ma per attraversarsi lasciandosi attraversare. Non siamo un cerchio che assolutizza il dentro-vicino e esorcizza il fuori-lontano, ma solo un *punto* per il quale passano infinite rette vicine-lontane).

In definitiva, forse è arrivato il momento di pensare la coppia vicino/lontano non soltanto in termini “*utopici*”, dove la lontananza non ci riguarda, ma in termini “*eterotopici*”, cioè come luoghi “altri”, i quali tuttavia, seppur accanto-vicino, o addirittura “dentro” ai nostri, ancora vengono ignorati ed esclusi, e quindi allontanati, solo perché diversi. Non possiamo costruire utopie se scappiamo dalle eterotopie. E questo a maggior ragione del fatto che, come ha scritto Foucault, “le utopie consolano le eterotopie inquietano”.

Erranza e alterità sono categorie che garantiscono al vicino di non essere catturato e dominato e al lontano di non essere ignorato. Da un lato, consentire al *vicino* di venire continuamente da un *lontano* che svolge il compito di sottrarlo e di riconsegnarlo, e, dall'altro, permettere al *lontano* di approssimarsi in una *vicinanza* che tiene desta la distanza, in un legame che non chiude ma che continuamente apre. Non in un processo totalizzante, ma in un processo infinitizzante!

["The Snow endless trip"](#) by [Padme delle Alchemiche Arti](#) is licensed under [CC BY-NC-ND 2.0](#)

OBBLIGAZIONE, DISTANZA E SENTIMENTO: KANT E SUOI AVVERSARI SCOZZESI



PIER GIUSEPPE PUGGIONI

1. *Sentirsi ed essere obbligati: un gioco di distanze* – I giuristi ricordano spesso che «sentirsi obbligati (*to feel obliged*) e avere un obbligo (*to have an obligation*) sono cose diverse, benché spesso concomitanti», come sintetizza **Hart** in *The Concept of Law* (1961). Il filosofo britannico assume quindi due tipi di connessione fra soggetto e

obbligo: un momento ‘psicologico’ o ‘emotivo’, dato dalla percezione di un sentimento del dovere, e uno ‘obiettivo’ – si potrebbe dire ‘metafisico’ – per cui lo stesso soggetto ‘ha’, cioè è *destinatario* dell’obbligo, lo *riceve* a prescindere dalla percezione. Questa distinzione fra *sentire* e *dovere* è, però, applicabile non soltanto all’**obbligazione giuridica**, ma anche un dato modo di interpretare l’**obbligo morale**. Anzi, si può dire che proprio in relazione a questi concetti può individuarsi un momento di sovrapposizione, o di **vicinanza**, fra dimensione etica e diritto.

Nel rapporto fra sentire e dovere è però implicata un’altra ‘distanza’, o meglio un **problema legato alla distanza**, sul quale vorrei adesso ragionare. Il nesso fra sentimento e obbligo coinvolge infatti una valorizzazione della differenza fra ciò che è **vicino** e ciò che è **lontano**. Intorno a questi elementi, ‘sentire’, ‘dovere’, ‘vicinanza’ e ‘lontananza’, ruota, come molti sanno, un dibattito filosofico-morale che dal XVIII secolo contrappone due indirizzi. Da un lato, quello della **Scuola scozzese**, che fonda l’obbligo su di un sentimento che si nutre della vicinanza fra i soggetti coinvolti. Dall’altro lato emerge la prospettiva di **Immanuel Kant**, secondo il quale il sentimento è una conseguenza dell’obbligo già assunto o riconosciuto: nel saggio *Sul detto comune* (1793) si legge, infatti, che subordinare il secondo al primo significa «**fare dell’effetto la causa di se stesso**», finendo così per risolvere una forma *a priori* (l’obbligo) in un presupposto empirico (il sentimento, la vicinanza). Come vedremo, questo discorso si rivela estremamente attuale nella misura in cui, anche nel mondo contemporaneo, **il profilo del sentimento e la configurazione dell’obbligo prendono ad invertirsi**, spesso surrettiziamente, dando luogo a vere e proprie perversioni.

2. Estetica e sympathy: lo specchio infranto e la casa in fiamme – In che senso la **vicinanza**, per l’illuminismo scozzese, si impone come requisito del **sentimento morale**? Ebbene, ciò dipende dal fatto che i **teorici del moral sense** interpretano le relazioni umane in base a **sentimenti** (*feelings* o *sentiments*) derivanti dalla **percezione**. Per il ‘capostipite’ di questa Scuola, **Francis Hutcheson**, il singolo verrebbe per *natura* determinato all’azione dal desiderio di provare la «**sensazione gradevole**» di fare il bene, evitando il «**disagio**» derivante dal compimento del male. Vi sarebbe dunque, alla base di ogni atteggiamento morale, la ricerca di un appagamento di tipo **estetico**. Non sorprende, allora, che tra le sue opere più rilevanti si annoveri un’indagine vertente, a un tempo, sul *bello* e sulla *virtù* (*The Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725), dalla quale apprendiamo che il **sentimento morale** principale (la «benevolenza universale») **si accresce all’accorciarsi della distanza** fra gli individui. Ecco che il profilo della *vicinanza* e della *lontananza* emerge nella caratterizzazione morale dell’azione: un certo sentimento non si manifesterà in egual misura in situazioni caratterizzate da **distanze ineguali**, dando perciò vita ad **obblighi morali differenti**.

Nonostante quest’evidente difficoltà, tale concezione **rigetta** la tesi di un’**origine puramente razionale** del ‘giusto’, così come del ‘bello’, in quanto – dice ancora Hutcheson nel saggio su *Nature and Conduct of the Passions* (1728) – «noi possediamo istinti che ci determinano a desiderare degli obiettivi senza presupporre alcun previo ragionamento». Una critica, questa, che troviamo espressa da **David Hume** con

maggior decisione: non sono, afferma Hume nel Libro II del suo *Treatise of Human Nature* (1740), le idee o la ragione **a determinarmi all'azione**, ma le **passioni**, potendo queste essere contrastate o rallentate solo da «un impulso contrario». È importante comprendere questo aspetto, in quanto la fondazione sentimentale dell'etica comporta una simmetrica **fondazione del diritto** sul *moral sense*. Non a caso, nella *Philosophiae Moralis Institutio* (1745) di Hutcheson il **diritto di natura** deriva da un «**sentimento naturale**» di **giustizia** (*natural sense of right and wrong*).

Benché Hume si accorga – a differenza di Hutcheson – che la *benevolence* non può fondare uno stabile criterio di **giustizia** (la costruisce infatti sulla convenzione guidata dal *self-interest*), egli non dubita che l'uomo sia naturalmente partecipe della sofferenza altrui, pur essendo impossibile dimostrare un'affezione universale verso il genere umano. Sarebbe perciò questa facoltà di partecipare dell'esperienza emotiva altrui, la *sympathy*, a rendere pensabile un **insieme di obblighi condiviso** da tutti gli uomini. Poiché, infatti, postula una connessione fra ciascun individuo e gli altri attraverso la **rappresentazione mentale delle passioni altrui**, la *sympathy* garantisce la comunicabilità e l'intersoggettività del *moral sense*, contribuendo di conseguenza ad estendere l'obbligazione morale e giuridica.

Questo concetto rappresenta, peraltro, il nucleo della filosofia morale di **Adam Smith** a partire dalla sua *Theory of Moral Sentiments* (1759), che avanza una **caratterizzazione 'giudiziale'** della *sympathy*. Smith connette, cioè, il sentimento simpatetico alla facoltà di giudicare il comportamento attraverso l'ipotesi dello **spettatore imparziale** (*impartial spectator*), ossia di un giudice 'astratto' ed immaginario che abita l'animo umano – Smith parla di *man within* – e rappresenta l'opinione che si ritiene avrebbe qualunque altro uomo in un dato luogo e momento storico. Si tratta, a ben vedere, di una conferma della **fondazione, tipicamente scozzese, della dimensione morale nell'aisthesis**, nell'esperienza 'sensoriale', resa qui evidente dal richiamo allo *spicere*. Un'immagine analoga si trova nell'indagine sui *Principles of Morals* (1751) di **Hume**, secondo il quale la «virtù» morale può definirsi come «**qualunque azione o qualità mentale che produca in uno spettatore il sentimento piacevole dell'approvazione**». Ancora una volta, sembra esplicita anche la **proiezione giuridica** di questa modalità d'estrinsecazione dei precetti morali, come si vede dal fatto che Smith, nelle sue *Lectures on Jurisprudence*, illustra una serie di istituti giuridici sottoponendoli al 'giudizio' dell'*impartial spectator*. Egli conclude, ad esempio, che una «dichiarazione chiara ed esplicita» di affidabilità può costituire un'obbligazione contrattuale in quanto «**l'aspettativa e la fiducia di colui che riceve la promessa**» sarebbero in questo caso «**tali che uno spettatore imparziale le condividerebbe**».

Nel corso di questa breve disamina non sarà certamente sfuggito un punto. La *sympathy* è a sua volta un **sentimento morale** e, in quanto tale, è «**funzione decrescente della distanza** tra soggetti. Hume, infatti, ammette che essa può operare efficacemente quando le **sofferenze degli altri** «vengano portate vicino a noi» (*Treatise*, III, § 1), ma diviene impotente rispetto ad accadimenti lontani: «**la rottura di uno specchio in casa**», osserva appunto Hume, «**ci dà maggiore preoccupazione di una casa in fiamme, laddove questa si trovi all'estero o distante qualche centinaio di leghe**» (*ivi*, II, § 7).

3. Piacere e desiderio: la ‘giusta direzione’ di Kant – Il problema della distanza fa luce su quello che per Kant è *il grave errore imputabile ai teorici scozzesi*, i quali non riuscirebbero ad articolare adeguatamente il rapporto fra *piacere* e *desiderio* nella sfera pratica. Nell’introduzione alla *Metafisica dei costumi* (1797), anche qui al crocevia fra dottrina giuridica ed etica, il filosofo prussiano afferma che il desiderio (*Begehren*), legato alla *facoltà* di operare causalmente sul mondo, è sempre connesso al piacere (*Lust*). Vi sono però **due direzioni** secondo cui tale connessione può esprimersi. Da una parte, infatti, il **piacere può precedere (e causare) il desiderio**, come accade quando si agisce per ottenere o realizzare un oggetto fisico «la cui esistenza promette piacere». Qui entra in gioco il *sentimento*, che per Kant è semplicemente la capacità del soggetto «di provare piacere o dispiacere» in relazione a una rappresentazione e guarda, quindi, ad un **aspetto «puramente soggettivo»** (la *rappresentazione*, appunto) del nostro rapporto con determinati oggetti, non potendo dirci alcunché in vista della *conoscenza* di essi. D’altra parte, «il **piacere o il dispiacere [...] non sempre precedono il desiderio**, e non li si può sempre considerare come la sua causa, ma anche **come il suo effetto**». Ciò accade – Kant lo aveva già esposto nella *Critica della ragion pratica* (1788) – quando si pone a fondamento della determinazione della volontà «un principio razionale in sé», invece di considerare possibili oggetti del desiderio. Il **piacere**, quindi, può essere **conseguenza di una previa determinazione** della facoltà di desiderare, cioè dell’**assunzione antecedente di un obbligo morale** in base al criterio dell’universalità della legge.

Orbene, agli occhi del filosofo di Königsberg, il sentimento morale non potrebbe veramente fondare l’obbligo morale perché non costituisce un criterio universale: i moralisti scozzesi, infatti, assumerebbero esclusivamente la prima ‘direzione’ del rapporto tra piacere e desiderio, scartando la seconda. È però soltanto quest’ultima a porre le premesse per una **concezione morale universale**, nella quale **la lontananza e la vicinanza non abbiano più rilevanza** e, soprattutto, non si corra il rischio di ipostatizzare i rapporti di vicinato. Se negli scritti ‘precritici’, in particolare nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764), Kant sembrava per certi versi accogliere la prospettiva del sentimento morale, nella **seconda Critica** egli annovera la dottrina hutchesoniana del *moral sense* tra le teorie che postulano fondamenti «tutti empirici» per le determinazioni pratiche, che «non valgono come principio universale della moralità».

I teorici del sentimento morale si valgono di un criterio **eminentemente empirico** (il sentimento) che, come abbiamo visto, non dice nulla sul ‘bene’ o sul ‘giusto’, cioè sull’oggetto della rappresentazione considerata. Il problema, o se vogliamo il **rischio**, avvertito da Kant a questo riguardo è quello derivante dall’**assumere come universale un sentimento** che *appare* condiviso da tutti, ma che *in realtà* è sempre radicato in un certo **contesto sociale**. È la stessa difficoltà incontrata, nella prospettiva kantiana, dalla cosiddetta **dottrina della felicità** (*Glückseligkeitslehre*), in base alla quale il **criterio dell’agire morale** – e la giustificazione dell’**azione politica** – dipenderebbero dal perseguimento dell’aspirazione dell’individuo che «tutto va[da] secondo il suo desiderio

e volere». La pericolosità di questa concezione risiede, com'è ovvio, nel carattere estremamente relativo del contenuto da ciascuno attribuito alla 'felicità'.

Se infatti si riconoscesse il fondamento della moralità in una certa concezione della felicità, attribuendo, sul piano politico-giuridico, il potere di attuare questo ideale allo Stato, si scivolerebbe nell'*imperium paternale*, ossia – afferma Kant in *Sul detto comune* – in «un governo paterno, **dove dunque i sudditi, come i figli minorenni**, che non sanno decidere cosa sia loro veramente utile o dannoso, **siano costretti a comportarsi in modo puramente passivo**». La polemica kantiana è indirizzata, ancora una volta, alla filosofia scozzese del suo tempo. Mentre, negli stessi anni, la costruzione dell'ordine giuridico e politico liberale mirava a togliere il «**perseguimento della felicità**» dalle mani dello Stato per consegnarlo **all'individuo** (si pensi alle parole di **Thomas Jefferson** nella *Dichiarazione dei diritti della Virginia* e nella *Dichiarazione d'Indipendenza*), autori come **Hutcheson e Smith** (lo si vede bene nel libro V della sua *Wealth of Nations*) attribuiscono allo Stato il compito di realizzare la «felicità pubblica».

4. Morale kantiana e ordine liberale: dov'è finita l'universalità? – La contrapposizione di queste due 'fazioni' è stata, nel corso del tempo, oggetto di interpretazioni talvolta divergenti, spesso legate ad una **messa in discussione dell'etica propria dell'individualismo liberale**. È nel Settecento, infatti, che sembra prendere forma tale *Weltanschauung*, la quale, per un verso, **esalta le potenzialità dell'individuo** e la sua capacità di sfruttare a proprio vantaggio il mercato contribuendo contestualmente al benessere sociale, e promuove, per altro verso, **l'eguale libertà di tutti di fronte al diritto, senza curarsi delle diseguaglianze** materiali ed economiche sottostanti. Questa sembra, in effetti, la strada intrapresa da **Joan C. Tronto** nella sua opera *Moral Boundaries* (1993), la quale riconduce alla «**posizione kantiana**» l'erezione dei «**confini morali**» che impediscono di realizzare l'importanza della **cura** nella prassi sociale e politica. Il kantismo, infatti, identifica il soggetto (morale e giuridico) con l'**individuo autonomo** e, «**separando l'attore morale dalle sue influenze culturali**», rende problematica la concretizzazione dei propri principi formali nella «vita etica quotidiana». Viceversa, osserva Tronto, la riflessione degli scozzesi – la «parte 'perdente'» del dibattito – può costituire un utile punto di partenza per la costruzione di una *care ethics* contemporanea.

La morale universale di Kant, dunque, escluderebbe dal proprio ambito tutti i casi in cui i rapporti di vicinato e i fattori culturali esigono un'attenzione particolare alla situazione in cui si è immersi e alla persona che si ha davanti. Si potrebbe, allora, sostenere che tanto la teoria del *moral sense* quanto la concezione kantiana stabiliscano comunque una **regione di estraneità** rispetto al proprio ambito applicativo. Ciascuna, infatti, nel determinare il loro *proprio* – per dirla con **Waldenfels** – compirebbe l'«atto di tracciare un confine» escludendo una serie di situazioni dalla sfera dell'obbligazione. Il loro 'estraneo' dipenderebbe quindi, nel caso dei moralisti scozzesi, della possibilità di riconoscersi in un certo sentimento morale per via dell'**eccessiva distanza** e, nel caso di Kant, dall'**impossibilità di riconoscersi in regole** determinate in base all'imperativo categorico. Del resto, come emerge dalla *Dialettica negativa* (1966) di **Theodor W.**

Adorno, la *Vernunft* kantiana sembra sacrificare già a livello teoretico la possibilità di **cogliere lo scarto dialettico con l'alterità**, sussumendo i propri oggetti sotto un unico principio di **identificazione**.

Si può, tuttavia, notare come proprio laddove – nell'ambito *pratico* – emerge una frattura tra il complesso delle situazioni empiriche e una massima, non ci si trovi, a ben vedere, davanti ad una regola morale kantiana, **non trattandosi di una massima universale**, che per definizione non conoscerebbe la dicotomia fra 'interno' ed 'esterno'. Il rischio – invero, decisamente attuale e non solo potenziale – a cui la morale kantiana si espone è, ben vedere, proprio quello adombrato nella denuncia di **Tronto**, ossia la possibilità che l'**universalismo** venga **strumentalizzato** da alcuni, che pure professano gli ideali di libertà ed eguaglianza, per discriminare altri soggetti. D'altronde, nel saggio *Sul detto comune*, lo stesso Kant ammette «di buon grado» che «nessun uomo potrebbe con certezza giungere a sapere di aver compiuto il suo dovere del tutto disinteressatamente». Ma **l'uomo**, egli aggiunge subito dopo, **può sforzarsi consapevolmente di «compiere il suo dovere del tutto disinteressatamente»**.

Per Kant si deve, cioè, tendere alla realizzazione dell'ideale universalistico proprio **per evitare che la legge morale si risolva nella concezione della felicità e del sentimento di volta in volta prevalenti**, magari in forza dei **rapporti di potere** esistenti. L'abbandono di questa ricerca è rischioso perché, quando una certa massima, *ritenuta* universale, venisse applicata a vantaggio di un gruppo ristretto di individui, si ripristinerebbe il **paradigma della vicinanza**, escludendo – *allontanando* – **gli altri** dalla **dignità** dell'essere *fini in se stessi*. Il codice morale che si pretende 'universale' verrebbe in realtà determinato dalla ricerca del 'piacere', cioè da un **interesse particolare**: così l'«effetto», il sentimento, sarebbe nuovamente «causa di se stesso» e la sua '**causa**' (la legge che fonda l'obbligazione) ne diverrebbe **effetto**.

PROSSIMITÀ AGONALE: LA MONOMACHIA COME ARCHETIPO GIURIDICO



FILIPPO RUSCHI

Lo scenario era pauroso: la piana tra l'accampamento e la città assediata era disseminata di corpi straziati. Le acque dello **Scamandro** erano tinte del sangue dei cadaveri dei Troiani che Achille, accecato dall'ira, vi aveva scaraventato. Nonostante la strage, la caccia era continuata e la preda più ambita era stata raggiunta davanti alle possenti porte Scee.

Era l'occasione per l'ennesimo duello, per quella archetipica cerimonia di morte che, cadenzando i versi dell'*Iliade*, ha contribuito alla immortalità del poema? In realtà, dapprima, il panico aveva prevalso sul senso dell'onore: Ettore aveva provato a fuggire percorrendo per ben tre volte il circuito murario sotto gli occhi allibiti dei suoi concittadini. Ma la falcata del *piè veloce* rendeva vana ogni speranza di salvezza e il principe troiano doveva saperlo. L'inganno teso da Atena, che sotto mentite spoglie, aveva rassicurato Paride sull'esito dello scontro, altro non era che una licenza poetica. Non rimaneva allora che il violento cozzare delle armi, le finte e gli affondi, l'odore greve del sangue. Per Omero, invero, il duello non era un'opzione, ma un destino.

Secondo protocolli la cui origine probabilmente si perdeva nella lontananza delle steppe abitate dalle popolazioni indoeuropee, prima del combattimento occorreva delimitare i confini della violenza legittima. Ettore aveva ottemperato a questo sacro onere e aveva fatto la sua proposta: le armi dello sconfitto sarebbero appartenute al vincitore, ma il suo cadavere doveva essere restituito ai propri cari. Achille, però, aveva seccamente escluso ogni possibile pattuizione: quale accordo era mai possibile tra il lupo e l'agnello, dal momento che l'uno bramava soltanto la morte dell'altro? L'ira evidentemente lo aveva accecato e, d'altra parte, gli dèi chiederanno presto il conto di questo gesto di *ubris*. Allo stesso tempo, è emblematico che al termine del duello – uno scontro violento ma breve, quanto può esserlo un combattimento il cui esito è scontato –, le ultime parole di Ettore riguardassero ancora una volta il destino delle sue spoglie. Questa volta, il tono si era fatto implorante ed i contenuti della richiesta erano ben più vantaggiosi per l'Acheo: la restituzione della salma sarebbe stata ricompensata con il pagamento di un riscatto, come già era avvenuto per quei Troiani che Achille aveva catturato nel corso delle prolungate ostilità. La risposta era stata tanto beffarda, quanto crudele: i cani e i corvi attendevano di banchettare con le carni di Ettore, anzi, lo stesso Achille implorava il coraggio di compiere personalmente questo orribile scempio. Si trattava di qualcosa di più di un'offesa: la inimicizia si dilatava fino a violare un tabù e ad Ettore, con lo sguardo nitido concesso ai moribondi, non era rimasto che predire al suo uccisore che presto lo avrebbe seguito nell'aldilà.

Il corpo denudato, i tendini forati per far passare delle corregge poi legate al carro di Achille e, quindi, il cadavere che, trascinato impietosamente attraverso il campo di battaglia, era portato al campo acheo come un **macabro trofeo**: per i genitori di Ettore, Priamo ed Ecuba, per la moglie Andromaca, per i Troiani tutti affacciati sugli spalti, lo spettacolo doveva essere stato spaventoso, come può esserlo solo un sacrilegio compiuto sul corpo della persona amata. Achille aveva poi dato seguito alle sue crudeli parole: il corpo di Ettore era rimasto esposto agli animali e agli elementi, dopo che l'eroe acheo – crudele pantomima – per tre volte lo aveva trascinato intorno alla tomba di Patroclo. Si era astenuto, però, dai propositi più feroci e sanguinari, timoroso probabilmente più delle conseguenze per la sua reputazione presso gli Achei, che per la propria incolumità nel caso della vendetta divina.

Il fatto che l'*Iliade* si chiuda con la restituzione del cadavere di Ettore è altamente significativo: si ricomponeva ciò che era stato spezzato. La violenza, dopo aver esondato, rientrava nel proprio alveo. Il protagonista di questo vero e proprio cerimoniale di

purificazione era stato lo stesso Priamo che, giunto al campo acheo – recando con sé, secondo Igino, ingenti ricchezze in dono: un particolare tutt'altro che irrilevante agli occhi di Achille –, si era gettato ai piedi del principe acheo e aveva baciato la mano che aveva ucciso il figlio, implorando la consegna delle sue spoglie. Achille, commosso, aveva ceduto alle preghiere dell'anziano sovrano, arrivando a concedere una tregua affinché i Troiani potessero provvedere ai rituali funebri. Si trattava di un gesto di generosità che, certo, non avrebbe mutato il funesto destino che attendeva di lì a poco Achille, ma che aveva un preciso significato riparatore alla luce dei protocolli bellici e, al tempo stesso, religiosi che governavano la guerra combattuta all'ombra delle mura di Troia.

L'*Iliade*, è celebrata come uno dei canoni della letteratura occidentale, ma il suo significato storico trascende ampiamente l'ambito della narrazione e del mito: il poema, infatti, nel momento in cui attribuisce una priorità assoluta alle monomachie che ne scandiscono la narrazione, conferisce alla violenza bellica una specifica forma. In altri termini se è vero, come ha scritto Carl Schmitt in *Il concetto discriminatorio di guerra*, che la storia del diritto internazionale è la storia del concetto di guerra, a ripercorrerne la genealogia inevitabilmente si giunge alle vicende della guerra di Ilio. La prevalenza del duello sulle altre forme di combattimento – la mischia furibonda, l'agguato improvviso, il dardo scagliato da lontano – ha uno specifico significato sul piano etico e giuridico: rappresenta un potente strumento di modulazione della violenza, una forma altamente sofisticata di regolazione della forza.

Questa ritualizzazione, nei versi dell'*Iliade*, trova numerose ed evidenti attestazioni a partire dai requisiti soggettivi dei duellanti che, necessariamente, appartengono al ceto aristocratico. E poi, c'è la precisa ripartizione dello spazio in cui avviene il combattimento. Per Achille ed Ettore si trattava delle sorgenti dello Scamandro, l'una bollente come il fuoco, l'altra gelida come la neve: un luogo dal valore altamente simbolico e dal significato iniziatico. Ma la localizzazione poteva anche essere meno netta, come nel caso del duello tra Patroclo ed Ettore: pur nell'assenza di riferimenti toponomastici puntuali, dai versi di Omero non è difficile ricavare che il duello era avvenuto in uno spazio nettamente distinto dal resto del campo di battaglia in cui lottava, e moriva, la moltitudine indistinta. Rispetto alla mischia feroce, dove Deimos e Fobos celebravano le loro cerimonie di sangue, il duello aveva una diversa velocità e una propria misura: era una bolla di violenza altamente ritualizzata, distinta dalla caotica realtà circostante.

E poi c'era la prossemica che nello scontro tra gli eroi doveva conformarsi a protocolli precisi. Ecco, allora, che c'era la postura minacciosa, la sfida verbale, l'insulto rivolto all'avversario e la promessa di morte, ma anche il tentativo di circoscrivere ulteriormente la violenza, negoziando il destino del cadavere dello sconfitto. Infine seguiva il combattimento vero e proprio, lo scatenamento della violenza fino a quel momento repressa: per primo il lancio del giavellotto che avveniva secondo una specifica regolarità – il guerriero attendeva l'impatto del colpo, per poi replicare –, destinata a riecheggiare ancora in quei duelli che turberanno la coscienza della società ottocentesca. Seguiva l'assalto, il cozzare del metallo, le spinte e gli urti, la ricerca tenace

della carne dell'avversario. L'epilogo di questa cerimonia era la preda della panoplia del vinto, a testimonianza imperitura del valore guerresco del vincitore.

Qual era, dunque, l'elemento qualificante della monomachia? Occorre insistere sulla dimensione fisica, sulla prossimità tra i duellanti, sul fatto che ambedue condividessero uno spazio esclusivo, là dove la natura fortemente antagonista di questo spazio non impediva la *mise en forme* dello scontro, ma anzi ne era la preconditione. Si trattava, infatti, di una vicinanza che isolava i contendenti dalla realtà circostante, divenuta ai loro occhi opaca e sfumata. Allo stesso tempo, questa contiguità, destinata a risolversi in contatto, era la cifra autentica del duello e ne giustificava la ritualità: si trattava di quella medesima "prossimità agonale" che, piuttosto, era negata dal dardo scoccato a distanza, era annullata nel caso dell'insidia inattesa e, ancora, era deformata nella mischia selvaggia. Ambiti, questi, in cui come ci testimonia Omero la violenza non conosceva alcuna forma di ritualizzazione.

Il duello omerico, fondato sulla determinazione dello spazio del conflitto e sulla conseguente formalizzazione delle prassi guerresche, ha rappresentato un potente archetipo, non c'è dubbio. Il sanguinoso combattimento tra Achille ed Ettore era destinato a riecheggiare sonoramente nelle *chansons de geste*, informando le pratiche della società cortese. Ancora nella prima modernità, come noto, l'Umanesimo – da Bembo, ad Ariosto, fino al Tasso – non sfuggirà a questa duratura fascinazione, replicando modelli che dall'ambito guerresco divenivano *manners*, codici di condotta e stili di vita. Là dove – in quest'ottica risultano preziose le pagine di Marco Cavina di *Il sangue dell'onore* – questo ancestrale retaggio giungerà a lambire anche la società borghese, che solo a fatica riuscirà ad esorcizzarlo con la legislazione penale.

Allo stesso tempo, l'immagine della monomachia si è dilatata in un'altra direzione, quella del *bellum publice decretum*, della violenza pubblica interstatale e, più in generale, del diritto internazionale. Nel primo libro del *De iure belli* Alberico Gentili aveva colto questa dinamica in maniera assolutamente nitida, insistendo sul legame tra ***duellum e bellum*** e specificando che si trattava di un'assonanza che non si limitava alla etimologia. Piuttosto, il duello assurgeva a modello ideale di conflitto altamente formalizzato e i **duellanti/hostes erano vincolati da una fitta trama di obbligazioni reciproche**: dalla natura statale dei contendenti al rispetto di precisi protocolli nella condotta delle ostilità, fino al contenimento della violenza in modo da salvaguardare coloro che non avevano la qualità di *milites*. Soltanto questa forma di ostilità, fondata sulla giuridicizzazione delle pratiche belliche, poteva evitare la deflagrazione del conflitto e gli orrori della guerra civile, del conflitto religioso e della rappresaglia privata.

Se questa genealogia, pur nella sua sommarietà, può risultare credibile, il legame con le monomachie cantate da Omero è molto più intenso rispetto a quello che siamo comunemente disposti a riconoscere. Questo, nel momento in cui il contenimento della violenza bellica promana da una serie di limitazioni che ha nella definizione dello spazio del conflitto la sua partizione originaria. Allo stesso tempo, al di là di questioni che l'urgenza dei tempi presenti rischia di far apparire curiosità erudite, proprio il riferimento al duello, e alla sua spazialità, appare un punto di partenza importante per iniziare a riflettere sulle conseguenze legate ad un fenomeno ampiamente diffuso nelle relazioni

internazionali, quale la despazializzazione del conflitto e delle pratiche militari. Nel momento in cui gli arsenali si dotano di missili intercontinentali, armamenti spaziali, droni pilotati da migliaia di chilometri di distanza, sistemi d'arma in grado di operare autonomamente, che cosa, dunque, resterà del *bellum/duellum* e dei suoi argini allo scatenamento della violenza indiscriminata?

["WNBR London 2010: Achilles"](#) by [Peter O'Connor aka anemoneprojectors](#) is licensed under [CC BY-SA 2.0](#)

LA LONTANISSIMA VICINANZA DEL DIRITTO



JACOPO VOLPI

1. Un ossimoro nel dominio del diritto

Non è facile rintracciare espressione di senso che, rispetto al titolo di questa breve riflessione, esprima in modo migliore nella sua dimensione ossimorica l'idiosincratia tensione verso la realtà giuridica all'interno della comunità: fra i cittadini, fra chi comunemente 'vive' il diritto. Perché ciò che accade più frequentemente è vedere collegata alla sfera giuridica – nel suo orizzonte 'idealtipico', fatto di coazione e forme, forza e autorità, tribunali, poliziotti, contratti violati – proprio un'intrinseca distanza, quasi repulsiva, che sollecita a prenderne le dovute contromisure, scovando l'inganno o segnalando l'«abuso».

Il diritto e la riflessione sul diritto annoiano il cittadino ‘comune’, e forse annoiano perché l’«uomo della strada» vi associa, spesse volte, ciò che di più burocraticamente tedioso ha dovuto compiere nella vita recente, o perché ne ricollega il concetto ad attività che hanno suscitato dolore (psicologico e/o materiale).

Proprio a cagione del fatto che il diritto è nella prassi, nell’azione di tutti i giorni, nello svolgimento quasi irrilevante di un gesto routinario (si pensi al semplice acquisto di un prodotto in un esercizio commerciale che integra, già di per sé, con l’emissione dello scontrino fiscale, un contratto di compravendita), **tale onnipresenza ne certifica, in una qualche misura, la sua continua lontananza. Distanza ‘formale’, ma prossimità ‘sostanziale’.**

Così, nel quotidiano, non si ama parlare di diritto, se non ‘costretti’ nelle sedi ‘usuali’ – nell’udienza di un processo, ma anche in un’assemblea condominiale, così come in occasione di un ricevimento formale in un ufficio amministrativo. Eppure, proprio il ‘fastidio’ che genera parlare del diritto ne rivela, in una certa maniera, la sua necessità vitale, il valore a suo modo capitale, ed il ruolo costitutivo e produttivo di relazioni concrete. Non è una casualità se sovente ci si trovi a discutere di questioni apparentemente ‘lontane’ ma che, in realtà, dimostrano, sottotraccia, la loro intima rilevanza giuridico-normativa, così come non è un caso che **vi sia una linea di continuità fra gli aspetti appena richiamati e alcune questioni filosofiche fondanti** (come la tematica del potere, i limiti della conoscenza, il problema del male) che, al di là di ogni schematismo dottrinale, trovano un elemento caratteristico proprio nella costitutiva tendenza alla loro persistente espulsione dal «quotidiano dialogare».

2. Un’assenza rivelativa, una vicinanza microscopica

Parrebbe, dunque, che questa volontaria e ricercata lontananza del diritto, ne renda manifesta, al contempo, la sua concreta vicinanza nell’ambito delle nostre esperienze di vita. Dimodoché **il momento del ‘giure’ si apre alla morale, alle concezioni del mondo, all’interpretare il nostro ruolo nella società**, rendendo visibili nodi teorici determinanti: i limiti della **responsabilità** ed i suoi rapporti con la **libera volontà** (il diritto penale); la necessità della **cooperazione nei rapporti intersoggettivi e la garanzia di una fiducia reciproca** (T. Greco, La legge della fiducia, Laterza: 2021) (si pensi all’ambito delle relazioni contrattuali di diritto privato); **l’obbedienza al potere** e la sottoposizione a norme coattive che vincolano nonostante la loro (talora frequente) contraddittorietà semantica (difficoltà di fondo che esprimono il fulcro sostanziale del diritto pubblico ed amministrativo).

Libertà, morale, necessità della cooperazione, limiti dell’obbedienza: il diritto ci pone di fronte a problemi liminali, da cui l’«uomo comune» tende spesso a fuggire nelle conversazioni disimpegnate di tutti i giorni. Così, ciò che appare sostanziale, necessario per costruire un’esistenza dignitosa, si configura lontano nella sua perenne vicinanza. Si confondono i nessi logico-pragmatici e ciò che appare decisivo lo si ricaccia nell’ordine del non-necessario e del contingente. **Ma nel nucleo profondo del diritto risiedono i nodi cruciali dell’esperire quotidiano e ciò determina la necessità di modularne**

continuamente le distanze (e le vicinanze) al fine di instaurare, tra forze divergenti, un tentativo di (ordinato e pacifico) equilibrio (N. Bobbio, *Teoria della giustizia*, Aragno: 2011, 41 ss.) – come ci ricordano le origini etimologiche dei termini tradizionali appartenenti al lessico giuridico occidentale, semanticamente correlati alla necessità di strutturare rigorosi rapporti di simmetria (si pensi, ad esempio, al termine ‘regula’, dal latino «lo strumento per tracciare la retta», E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Potere, diritto, religione* [1969], vol. 2, Einaudi: 1976, 295).

3. L’ordine e la vita

L’ordine e il disordine della coesistenza in società, alla luce di quanto detto, sembrano porsi su un crinale delicatissimo, che impone riflessione ed approfondimento. Allora, in modo parossistico, **il diritto diviene terreno metafisico di analisi, nel suo complesso proceduralismo e nella sua moralità sostanziale, nella sua costitutiva necessità e nella sua (non inconsueta)** – stante l’ipertrofia legislativa dei sistemi giuridici contemporanei – **inutilità normativa sul piano fenomenologico**. Diventa un corpo produttivo che giganteggia nelle vite comuni delle esistenze: la rovina di una comunità politica o il suo inevitabile salvagente. Eppure, nelle sue variabili e cangianti dimensioni schiude interrogativi fondamentali, e nel suo ‘formalismo’ apre le porte ad indagini speculative senza le quali si perderebbe il legame intrinseco con l’incedere cadenzato della vita.

Emerge, in tal modo, l’urgenza di osservare con occhi critici lo scoglio (apparentemente) impenetrabile della violenza istituzionalizzata, l’esercizio impositivo della norma nella sua rigidità formale, ma anche la sussistenza **di una dinamica razionale di bisogno di collaborazione che abita all’interno della ricerca dell’Altro**, la traiettoria emotiva che conduce al tentativo di sciogliere la disposizione normativa nell’arco della moralità, attraverso la convinzione della sua pragmatica necessità, ed a mezzo della consapevolezza del fine della norma giuridica, che risiede sempre, kantianamente, nella **coordinazione razionale di libere coesistenze** (M. La Torre, *Il diritto contro se stesso*, Leo S. Olschki: 2020, 138-139), prestando un’attenzione reale dinanzi alle singole esperienze esistenziali.

In questa superficiale profondità della realtà giuridica l’essere umano reagisce in modi diversificati, talora opponendosi, altre volte immergendosi in quella stessa realtà di cui, in fondo, si sente parte integrante. Ma, appunto, **l’argine, la terra di mezzo in cui il ‘giuridico’ fluttua e oscilla ne rappresenta la sua natura riposta**, spiegando, peraltro, la straordinaria congerie di teorie giuridiche che, dai primordi, si sono susseguite per indagare la ‘natura’ del diritto o, con indole prettamente razionalistica, per registrarne un ‘concetto’ che risultasse esaustivo e semanticamente omnicomprensivo (F. Bonsignori, *Concetto di diritto e validità giuridica*, Giuffrè: 1985, 97-221).

Ma la ricerca di un equilibrio fra potere, ragione, argomentazione (L. Gianformaggio, *Filosofia del diritto e ragionamento giuridico*, Giappichelli: 2008, 35 ss.) attraverso cui il diritto gioca la sua funzione primaria in società, è il fondamentale flusso di rimandi che restituisce il diritto alla vita, e alla vita il diritto. Come la vita, anche **il mondo**

giuridico si flette nella sua contraddittorietà, così come stupisce sé stesso dinanzi a soluzioni improvvisate che mutano, positivamente o negativamente, le sorti di un'esistenza.

Allora, la lontanissima vicinanza del diritto – e cioè l'articolato moto antinomico che lo sorregge dall'interno – sembra rimandare all'intrinseca funzione capitale che l'ambito normativo ha, in un certo senso, sempre cercato di svolgere: **anticipare la coscienza morale e pur tuttavia prenderla in considerazione laddove vi siano i presupposti per un'adeguata concretizzazione della regola**; contemplare la dimensione astratta della norma, rispettandola nella sua garanzia di ordine, senza la quale anche il quieto vivere sarebbe impossibile, e tuttavia capire quando la sua asettica interpretazione possa determinarne una troppo asciutta applicazione; **accogliere la generalità priva di eccezioni, per una solida garanzia di eguaglianza, e cionondimeno aprirsi alla possibilità difettiva della norma** che, in quanto tale, non può reprimere le manifestazioni della vita ma deve, con l'ausilio dell'interprete, cercare di accoglierle all'interno del 'canale' delle prescrizioni (che deve scorrere lineare, filtrando le impurità).

Il giuoco di forme che coinvolge l'ambivalente modulazione del 'giuridico' genera senso di 'terrore' per le proprie ed altrui sorti, perché sembra scombinare ogni esigenza di certezza, spesso associata, univocamente, alla sfera del diritto, ma che raffigura invero non già un connotato della giuridicità, ma, al massimo, un'aspirazione, che scorre sotto le punte emergenti del diritto e che non ne esaurisce l'intima potenza vitale (**P. Grossi**, *Ritorno al diritto*, Laterza: 2015, 51 ss.). Il tentativo di armonizzare e di legare forme fra loro in contrasto, di renderle composibili, non si rivela sempre uno strumento utile: spesso far coesistere le divergenze, cercandone un bilanciamento nei casi concreti nel momento in cui gli interessi si intensificano, può restituire anche al diritto un significativo senso di umanità, attestandone anche la sua sempre possibile fallibilità ed apertura all'errore.

4. L'umanità dell'errore, la ragionevolezza del diritto

A questo riguardo, è curioso notare che ciò che umanamente perdoniamo a noi stessi, tendiamo a non perdonarlo a quel complesso meccanismo organizzato che è la macchina del diritto la quale, incarnata da uomini e donne nella loro precarietà esistenziale – diversamente dal visionario e drammatico scenario che si profila in certe interpretazioni 'fantascientifiche' delle istituzioni giuridiche, abbozzate, ad esempio, in note opere letterarie come il *Libro nero* di Giovanni Papini (**G. Papini**, *Il libro nero*, Vallecchi: 1951) –, spesso si inceppa, arrestata dal granello impercettibile che ne blocca, momentaneamente, i solitamente ben "oliati" 'proceduralismi'. L'errore nel diritto genera timore e senso di impotenza poiché, ancora una volta, tradisce la nostra fiducia in una struttura che, per noi, deve risultare razionalisticamente impeccabile in ogni sua manifestazione normativa.

Ma il diritto è prodotto umano e, in quanto tale, genera errori, si perde talvolta nell'illogicità, esattamente come l'essere umano nella sua 'trivialità' quotidiana.

Ciononostante, agli uomini, alle donne che cadono in errore spesso perdoniamo loro l'atto compiuto, pur essendo l'atto stesso contravvenuto a regole essenziali di buon senso, di etichetta o, nei casi più gravi, a norme etico-morali. E allora perché per il diritto determinati errori si reputano ingiustificabili? L'uomo sbaglia, e il diritto – che si articola attraverso atti umani orientati a norme – allo stesso modo può sbagliare e, pur tuttavia, ciò lo si ritiene particolarmente inaccettabile o, comunque, qualcosa di difficilmente ammissibile, palesando sovente una inquieta perplessità.

Ciò pare avvenire perché al diritto si associa una (quasi ancestrale) indomita e inscalfibile razionalità, nonché tendenziale infallibilità: il diritto, cioè, tratterebbe di cose troppo importanti per lasciare spazio all'errore. Vieppiù – si nota – laddove gli errori che può produrre il diritto sono, altresì, ultimativi, se non realmente definitivi. Ciò è l'effetto, tuttavia, di una specie di "mistificazione" del diritto stesso che tende ad esser pensato come alcunché di ipostatizzato – in una sorta di perenne e perpetuo «punto di vista esterno» (o punto di vista «dell'osservatore»: **R. Alexy**, *Concetto e validità del diritto* [1992], Einaudi: 1997, 25 ss.) il quale assurge non già a semplice criterio metodologico-conoscitivo, bensì a vero e proprio approccio ordinario alla pensabilità operativa del 'giure'. Ma questo, del resto, è anche il frutto di quel complesso crogiuolo strutturale che il diritto, come l'anima umana, porta con sé: moti contrari di processi esistenziali che, confliggendo, confondono i piani di azione. **Allo stesso modo, il diritto vive di forze centrifughe che tendono a condurlo nell'altrove della morale, della politica, del senso del sacro, e poi di nuovo, su scala centripeta, all'ordine logico-razionale delle azioni e alla loro prevedibilità**, in un continuo gioco di rimandi che ne rivela la natura incoerente (viemeglio, incongruente), ma non per questo non dotata di senso ultimo, di ragionevolezza e di radicale umanità. È anche ciò, entro un certo grado, la lontanissima vicinanza del diritto.

PROSSIMITÀ ACCIDENTALE



ANDREA RACITI

“(...) se la realtà è inconcepibile, allora dobbiamo forgiare dei concetti inconcepibili”

G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*

Se esiste un legame tra poesia e filosofia, non può che emergere dal rapporto tra l'inconcepibile e il concetto. Questo rapporto si instaura all'interno del **linguaggio**. Il linguaggio è l'articolazione dell'inconcepibile e del concetto; solo una siffatta articolazione mette in luce l'ἦθος del linguaggio, cioè la sua **dimora**. Nel dimorare, il linguaggio è sempre abitato: la dimora è un **esser-abitato**. Ciò significa che l'articolazione dell'inconcepibile e del concetto, il dimorare, è la con-giunzione (\wedge) del radicamento e dello sradicamento assoluti nel linguaggio: se così si può dire, il suo **e-radimento**.

Qui tenterò di mettere in luce in modo estremamente sommario il significato di questa articolazione non meramente fondativa, ma che guarda allo **s-fondamento** del fondamento: in questo senso il discorso non è rivolto soltanto alla ricerca di un'essenza, né all'essenza del fondamento, ma a ciò *a cui* il fondamento e la sua essenza **non possono guardare**. Nella relazione al *non-poter-guardare* abita l'essenza del fondamento, la quale

si relaziona in modo *sui generis* a questa negazione della relazione. In ciò consiste la vita dell'Origine.

La vita a cui qui si può solo a mala pena accennare costituisce **il legame tra poesia e filosofia**, che vive nella con-giunzione, intesa come assoluta co-implicazione, **tra il concetto e l'inconcepibile**. Da un lato, la poesia, come ***in-sorgenza*** dell'inconcepibile *nel* concetto, ovvero come l'esigenza dell'inconcepibile di *dirsi*, di *farsi* concetto permanendo come inconcepibile. Dall'altro, la filosofia, come ***e-mergenza*** del concetto *nell'*inconcepibile, ossia come l'*evento* del concetto come esigenza di dire l'inconcepibile, quindi non solo permanendo come concetto e-venuto, ossia *dall'*inconcepibile, ma che in questo *fuori* mostra l'inconcepibile: **il concetto è il farsi dell'inconcepibile**, e solo in tal senso si pone come concetto. Se la realtà è inconcepibile, bisogna forgiare concetti inconcepibili: per **Hegel** vuol dire, come glossa **Hypolite** nell'*Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*: "L'inconcepibile nel concetto è l'antinomia, l'incontrare la contraddizione".

La filosofia, quindi, scrive **Adorno** in *Dialettica negativa*, "non può né aggirare né piegarsi a tale negazione. Tocca a lei la fatica di andare oltre il concetto per mezzo del concetto".

Il concetto si costituisce a partire **dall'incontro**, *in sé*, di sé e dell'antinomia, della contraddizione, ossia, dell'inconcepibile. Mentre il concetto è costituito nell'incontro, ovvero nel con-giungersi come co-implicarsi, l'inconcepibile è non solo l'incostituito, ma soprattutto l'*incostituibile*. Come tale esso, in quanto *in-sorgenza*, **è solo rispetto al concetto**: se il concetto non può dischiudersi come concetto se non nel farsi dell'inconcepibile, mentre quest'ultimo non può mostrarsi se non nel concetto, si deve concludere che solo **nell'apparire** di questo incontro sono pensabili la poesia e la filosofia. Non intendo qui riferirmi a poesia e filosofia come due mere "attività umane", "discipline" o come dir si voglia, ossia come ciò che usualmente riduciamo ad una nostra "creazione", dovuta ad un "autore" che scrive un' "opera". Ne parlo, piuttosto, come **la duplice forma del luogo in cui è confitto lo stare** (ἵσθημι), come *destino* dell'essere dell'uomo; ma questo stare è l'*e*-radicamento come co-implicazione di radicamento \wedge sradicamento, concetto \wedge inconcepibile.

Se volessimo tentare di cogliere il significato di questo con-giungersi, di ciò che ci si staglia dinanzi come *l'incontro* tra l'inconcepibile e il concetto, potremmo intraprendere un breve *Denkweg*, un percorso che, nel pensiero, traccia una **prossimità accidentale tra Leopardi, Hegel e Aristotele**.

In primo luogo, è giusto far subito presente che con "prossimità accidentale" non alludiamo alla situazione di essere per mera casualità in un rapporto di vicinanza. Con quest'espressione, piuttosto, si fa cenno esclusivamente a ciò o a coloro che, nell'estrema e incolmabile distanza – data da una dilacerazione sulla quale non si possono innalzare ponti – si *approssimano* l'uno verso l'altro **nell'essere accidentale** (συμβεβηκός, *accidens*).

Come vedremo a breve, con questo nome non indichiamo affatto ciò che tradizionalmente è stato inteso come il mero inerire a qualcos'altro o ciò che è in altro, o

il frutto del “caso”, bensì proprio quell'*in-contro* o la “e” in cui *accade* la co-implicazione tra radicamento e sradicamento come essenza del fondamento nel *logos* (e-radicalamento): l'accidente è *ciò che accade* in quanto tale, (*ac-cidens*). Soltanto a partire da questa prospettiva si chiarisce il senso dell'inerire ad altro e del cosiddetto “caso”. Che all'apparire dell'essere accidentale in quanto incontro “concetto[^]inconcepibile” si giunga da un confronto tra un poeta e due pensatori, è legato alla duplice forma del luogo in cui avviene l'incontro in cui si manifesta l'assoluta co-implicazione tra queste forme in quanto *esigenze*. Come scrive **Heidegger** in *Introduzione alla filosofia*, il pensare e il poetare ci toccano e ci attraggono in forza di “**un oscuro nesso**”: “Tanto il pensare quanto il poetare hanno (...) sempre il loro segno distintivo nel fatto di essere via via un meditare e un dire in cui viene alla loquenza la meditazione riguardo ciò che è. (...) La coappartenenza di pensare e poetare sembra essere così intima che talvolta certi pensatori spiccano proprio per l'elemento poetico del loro pensiero, e che certi poeti sono poeti solo per la vicinanza al pensare autentico dei pensatori”.

Nel nostro discorso, mentre in **Leopardi** emerge la vocazione filosofica che pertiene per essenza alla poesia non come modalità di espressione in versi (*Poesie*), ma come *dire meditante* (*Dichten*) dell'essere, in **Aristotele** e in **Hegel** emerge l'esigenza poetica del pensare (*Denken*) come domanda fondamentale (*Grundfrage*) sul senso dell'essere.

Tuttavia, questo *Sinn* non appare allo stesso modo in cui si presenta in Heidegger. Se si presenta al pensiero poetante il senso dell'essere come evento-appropriazione (*Ereignis*), come avviene in Heidegger, ciò è possibile solo a partire da quell'incontro a cui il *dire*, qualunque *dire*, in quanto *vuol-dire*, *non può guardare*, ma a cui **non può non relazionarsi**. E l'incontro che *s-fonda* qualunque essenza del fondamento, qualsivoglia venga considerata tale e posta come tale, è la relazione a questa impossibilità costitutiva del *dire* di fondarsi, ossia la *relazione di una non-relazione* o **a-relazione** (termine usato anche da **Khatib** in *Il frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, ma che io intendo in modo sostanzialmente diverso dal suo).

In Leopardi, com'è stato mostrato in modo illuminante anche da **Severino** (soprattutto in *Il nulla e la poesia*), si può parlare addirittura di un filosofo *tout court*, di uno degli “**abitatori del sottosuolo filosofico**” della nostra epoca. In ogni caso, è indubbio che, più che di una figura o di un momento, Leopardi si presenti come una **sporgenza** unica nella storia del pensiero occidentale, in cui il *Denken* e il *Dichten* appaiono nella semplicità del loro co-apparire e co-appartenersi.

Qui ci limitiamo a considerare due appunti dello *Zibaldone* datati 17/07/1821. In uno di essi, Leopardi si addentra in una riflessione concernente un dettaglio linguistico da cui emerge un pensiero vertiginoso che investe con immane potenza la nostra questione.

In quest'annotazione, il poeta si interroga sulla natura linguistica di “**gli**”, “**gn**” e altri suoni simili presenti nella lingua italiana. Secondo Leopardi, benché “gli” partecipi a un tempo del suono “g” e del suono “l”, in realtà “non è nè g nè l, e non contiene precisamente nessuno dei due, ed è una consonante distinta, ed unica (...); il che dimostra la sottigliezza con cui s'è analizzata la voce articolata, fino a decomporre parecchi suoni che non equivalgono precisamente a verun altro. (...) La mia osservazione ancora può

molto servire a mostrare quanto la scrittura materiale italiana e il suo sistema sia più filosofico, e al tempo stesso più naturale che forse qualunque altro”.

Insomma, agli occhi di Leopardi, il carattere di superiore filosoficità che distinguerebbe già il mero aspetto grafico (“la scrittura materiale italiana”), nonché il “sistema” della lingua italiana, risiederebbe in una sorta di **tendenza fondamentale** – costitutiva *di* e immanente *a* essa – alla **sintesi**; tendenza che si manifesta in casi paradigmatici quali i suoni “gli”, “gn” e simili.

Questa sintesi non è altro che una **doppia trascendenza** che accade *nell’esperienza*: la metafisica propria dell’empirismo, si manifesta in Leopardi come doppio annichilimento *dell’empiria* a partire *dall’empiria*. Nel suono “gli”, il nuovo ente linguistico, ad un tempo, partecipa dei suoni “g” ed “l” e li annienta: nel suo *inerirvi* li oltrepassa, pur persistendo *in* essi, senza contenerli.

L’empirismo, come avviene anche in **Hume**, **lungi** dall’identificarsi con la triviale tesi della provenienza della conoscenza primariamente dall’esperienza (dato con cui anche un cosiddetto “razionalista” può ben concordare, ci ricorda **Deleuze** in *Empirisme et subjectivité*), si presenta piuttosto come **la posizione metafisica più radicale** – anche in Leopardi.

Questa metafisica dice questo: *nella* e *dall’esperienza* si costituisce **qualcosa che la trascende**, pur rimanendo **confitta** nell’esperienza. Secondo Deleuze, in quest’oltrepassamento apparentemente paradossale, si iscrive l’autocostituirsi del soggetto. Tuttavia, il filosofo francese non fa alcun riferimento alla natura propria di questa trascendenza, ma lascia come legato al pensiero il compito di elaborare una **“teoria dell’accidente”**.

Con la trascendenza propria dell’empiria, o essere accidentale, si intende il luogo in cui accade il doppio annichilimento dell’ente, **una nientificazione che lo costituisce in quanto ente**: nell’accidente accade, al contempo, l’annientamento del “gli” come composto (dato che esso è la negazione di sé come mera unione), e l’annientamento degli elementi primi da cui il “gli” si costituisce come tale (ossia “g” ed “l”), tale che l’incontro tra il concetto e l’inconcepibile non sarà altro, allora, che la con-giunzione (\wedge) intesa come *inerenza* dello sradicamento al radicamento assolutamente intesi, e viceversa: annichilimento di sé come unità e di sé nei propri elementi.

Con l’essere accidentale si fa segno all’*a*-relazione, ossia al **ri-volgimento** (καταστροφή) dell’ente a sé in quanto fuori-di-sé. Il che non significa che si compia un’estasi idealistica, bensì la vera **autoctisi** dell’ente, in cui l’essenza del fondamento, o detto altrimenti, **il dire in quanto tale**, si costituisce nella propria **incontrovertibilità** a partire dall’assolutamente **contro-vertibile**: se il dire *quo talis* esige di *essere*, ossia di essere **un voler-dire**, un signi-ficare – anche quando questo significato si presentasse come il rigetto di ogni significato (pur sempre, quindi, un significato) – dovrebbe sempre riferirsi **a ciò che lo s-fonda**, alla sua *non-essenza* (*Un-wesen*).

In altre parole: come dobbiamo intendere **il fatto** che il dire, in quanto tale, sia sempre, necessariamente e incontrovertibilmente, un voler-dire, un significare? E, parimenti,

come dobbiamo intendere, **il fatto** che l'ente, necessariamente e incontrovertibilmente, *sia*, ovvero che *sia* l'ente e non possa non esserlo?

Questo fatto, che è la natura propria del dire, **sfugge** all'essenza del fondamento: l'essere del dire, come tale, **non è a disposizione di sé**, o, *rectius*, il dire *non può che essere* il dire; è necessitato ad esserlo, **ma questa necessità non gli appartiene**. L'essenza del fondamento è infondata, o, meglio, *s*-fondata.

È, in questo senso, accidentale. Il fondamento non guarda, e, invero, **non può guardare**, alle spalle di se stesso. La relazione tra il fondamento e l'impossibilità di guardare alle spalle della necessità di essere il fondamento, ovvero di comprendere l'incontrovertibilità che non è a disposizione di se stessa, la chiamo *essere accidentale*, che perciò è non-essenza, a-relazione, e-radicamento e a-concettuale. La medesima dinamica vale per l'essere dell'ente, la cui necessità di essere, in quanto indisponibile a sé, è *s*-fondata dall'essere accidentale.

Torneremo su Leopardi a breve, ma vediamo come la dinamica che emerge nel primo appunto che abbiamo esaminato si fa innanzi altresì in alcune considerazioni hegeliane. Infatti, la legge che presiede all'auto-generazione del suono "gli" presiede anche alla formazione della "**parola sonora**" che Hegel indaga, in particolare, in alcune opere fondamentali del periodo jenese (1801-1807). Qui, per brevità, ci rifacciamo soltanto ad alcune considerazioni contenute nel *System der Sittlichkeit*. In questo testo, Hegel espone il processo triadico in cui si articola la parola: a) soggettività del gesto; b) oggettività del segno corporeo; c) la parola sonora come **sintesi** dell'oggettività del segno e della soggettività del gesto. La parola sonora è "l'articolazione di quest'ultimo con l'essere-per-sé del primo; essa è il medio delle intelligenze, Logos, il loro vincolo razionale".

La parola sonora, o Logos, è, quindi, **articolazione**. E articolare vuol dire fare ciò che la voce dell'animale non può fare, ossia *ri-volgersi* a sé come fuori-di-sé, operare su di sé una **violenza**, da intendersi come l'auto-alterazione del sé in quanto annichilimento degli elementi ineriti: in questo caso, il gesto e il segno corporeo; la parola sonora partecipa di entrambi, **ma non è né l'uno né l'altro**, come nello "gli" di Leopardi. Infatti, prosegue Hegel: "La voce dell'animale proviene dalla sua puntualità, o dal suo essere concettuale, ed appartiene, come la totalità di questo, alla sensazione; se la maggior parte degli animali urlano nel pericolo di morte, ciò è senz'altro solo un sortire dalla soggettività (...) la cui più alta articolazione nel canto degli uccelli pur sempre non proviene dall'intelligenza".

Ma in cosa consiste, dunque, **l'intelligenza**, che si manifesta nella parola sonora? La risposta di Hegel è quantomai controintuitiva e rivela *a fortiori* la sua prossimità accidentale a Leopardi: "L'assoluto isolamento, in cui la natura è interna all'intelligenza, manca all'animale, esso non l'ha ripresa in sé e non ha fatto nascere la sua voce dalla totalità che si trova in questo isolamento (...). La corporeità della parola rappresenta la totalità riassunta nell'individualità; l'assoluto irrompere nell'assoluta puntualità dell'individuo".

In altri termini, il percorso dalla voce alla parola, dall'urlo di dolore o di piacere all'indicazione del giusto e dell'ingiusto, insomma, **dalla phonè al logos**, non sta in un presunto "passaggio", né tantomeno, in una "evoluzione" dalla voce alla parola, bensì

nel **ri-volgersi della natura in se stessa**, in un'auto-alterazione, tale che la natura, nella parola, è già-sempre "ripresa in sé": l'intelligenza è la natura "interna all'intelligenza", la βία come essere accidentale, in cui *ac-cade* la doppia trascendenza/annientamento **dell'esperienza a partire dall'esperienza**.

Per questo, Hegel – che in forza di ciò si presenta qui come uno dei pochissimi fautori di una **metafisica dei corpi** nella storia del pensiero occidentale – può affermare che solo in quanto "**corporeità**" la parola rappresenta la "totalità riassunta nell'individualità", quale "assoluto irrompere nell'assoluta puntualità dell'individuo": la voce articolata (logos) non è né l'universale come in-sé né il particolare per-sé, ma la doppia negazione (oltrepassamento) che, permanendo negli elementi negati e costituendosi da questi, si presenta in-sé-e-per-sé, ossia come l'*irruzione* che *s-fonda*, ossia **sta come totalità nel frammento**.

Ma cosa ci ha condotto ad affermare che, anche a quest'altezza, la prossimità accidentale tra Hegel e Leopardi si fa più evidente? Si tratta del riferimento fondamentale alla **voce articolata**.

Infatti, abbiamo visto che per Leopardi la superiore filosoficità della lingua italiana consiste nella "**sottigliezza con cui s'è analizzata la voce articolata**". Si è mostrato come anche in Hegel questo riferimento sia la chiave di volta per comprendere la a-relazione tra la voce (l'inconcepibile) e la parola sonora (il concetto). Evidentemente, sia Leopardi che Hegel non fanno riferimento per puro caso al concetto di "voce articolata". L'allusione è chiara, e sa di citazione diretta che non abbisogna di note a piè di pagina. Sia il poeta che il filosofo si riferiscono a quel luogo del pensiero occidentale in cui è stata mostrata nella maniera più rigorosa e chiara l'essenza della parola umana: questo luogo è il pensiero di **Aristotele**. Adirittura, Leopardi, riferendosi esplicitamente all'*analisi* della voce articolata, sgombra ogni dubbio sul fatto che l'indagine sul rapporto tra concetto e inconcepibile, tra parola e voce, si svolga all'interno di quella **scienza analitica** fondata da Aristotele – che solo in seguito fu chiamata "logica" –, ma che, in quanto *organon* dellepisteme, pervade e governa l'intero *corpus* aristotelico.

Nel trattato *De interpretatione*, Aristotele scrive che il linguaggio è "**ciò che è nella voce**".

A ragione **Agamben**, in *Che cos'è la filosofia?*, a questo riguardo scrive che "lo scopo del trattato (...) Sull'interpretazione non era soltanto quello di assicurare il nesso fra le parole, i concetti e le cose, ma, prima ancora – situando il linguaggio nella voce – quello di assicurare il nesso fra il vivente e la sua lingua. L'analisi della lingua presuppone un'analisi della voce".

Tale è la rilevanza della tesi del **situarsi del linguaggio nella voce**, che qui si è definita come la a-relazione tra il concetto e l'inconcepibile, che riscontriamo la sua permanenza anche in trattati diversi da quelli di "logica": nella *Metafisica*, ove è ribadito e specificato quanto è già affermato nel *De interpretatione*, ossia che la voce si articola in linguaggio attraverso dei segni – che nella *Metafisica* son definiti "στοιχεῖα", "elementi" – della voce, ossia **le lettere**; nella *Politica* abbiamo la distinzione tra lo voce e la parola, tale che se con la prima l'animale, compreso l'uomo, esprime **il piacere e il dolore**, con la

seconda soltanto l'uomo manifesta **il giusto e l'ingiusto, l'utile e il dannoso, il bene e il male**; nell'*Historia animalium* il linguaggio è definito come **“l'articolazione della voce con la lingua”**.

Tuttavia, in Aristotele, posto che il linguaggio non sia altro che l'auto-alterazione/articolazione della voce, il suo ri-volgimento violento che costituisce l'umano nella sua a-relazione permanente all'inumano, **resta impensato** il fatto che fa di questo incontrovertibile, di questo necessario, **ciò che è**: ossia, ciò che rende il dire un voler-dire e, specularmente, ciò che rende ente l'ente.

L'accento alla risposta a questa domanda è contenuto in un'altra annotazione leopardiana del 17/07/1821. Si tratta ancora di una risposta intrisa dell'ontologia aristotelica della sostanza e dell'accidente, e, come tale, ancora non viene formulata nei termini della metafisica dell'essere accidentale che qui sono stati sommariamente abbozzati. Ciononostante, e, anzi, **proprio grazie all'aristotelismo di fondo** che la caratterizza, la risposta di Leopardi, **partendo da Aristotele, guarda oltre Aristotele**: non in quanto triviale “superamento”, bensì nel senso che la sua risposta è **il cenno** all'elevarsi dell'aristotelismo alla **verità** sua propria, che rimane inabissata nello stesso Stagirita. Secondo Leopardi, una volta distrutte le forme platoniche preesistenti alle cose, “non v'è altra possibile ragione per cui le cose debbano assolutamente e (...) necessariamente essere così o così, buone queste e cattive quelle, indipendentemente da ogni (...) accidente, da ogni cosa di fatto, che in realtà è la sola ragione del tutto (...); e quindi la convenienza delle cose tra loro è relativa, se così posso dire, assolutamente”.

In questo **cenno all'accidente**, come luogo in cui l'assoluto, nel convenire delle cose tra loro, conviene assolutamente al relativo, il Tutto **abdica** al suo ruolo di ragione di sé, la quale è riconosciuta, infine, come indisponibile a se stessa.

Il cenno è lo sgomento del fondamento dinanzi a ciò che non può guardare.

I SENZA DIMORA E LE MISURE PER MIGLIORARNE LA VITA



GIANPIERO COLETTA

1. Dagli ultimi dati disponibili emerge che in Italia sono almeno 51.000 **le persone senza dimora**, ossia le persone che **vivono in uno stato di povertà estrema caratterizzato da un forte disagio abitativo**. A causa di eventi che li hanno fatti scivolare in una condizione di grave marginalità, tali individui non riescono, infatti, a provvedere autonomamente al reperimento e al mantenimento di un alloggio e si vedono costretti a vivere all’addiaccio o a chiedere ospitalità in dormitori o in altre strutture di accoglienza notturna.

A ben guardare, per il nostro ordinamento i senza dimora hanno i medesimi diritti e doveri di ogni altra persona che vive nel territorio dello Stato e l’art. 2 della legge n. 1228 del 1954 ha espressamente riconosciuto loro il diritto alla residenza anagrafica. Tale

riconoscimento è di notevole importanza, perché è solo con l'iscrizione nei registri anagrafici di un Comune che è possibile accedere ai servizi sanitari e sociali e ad altre prestazioni pubbliche.

Va, tuttavia, segnalato che la mancata disponibilità di un'abitazione rappresenta un serio ostacolo al pieno godimento di vari diritti fondamentali, in quanto il vivere per strada o in posti inadeguati impedisce il soddisfacimento di bisogni essenziali e rende difficile finanche la cura di malattie poco gravi.

È indubbio, allora, che, per garantire ai senza tetto un'esistenza dignitosa, non basta attribuire ad essi la titolarità del diritto alla residenza anagrafica e risulta necessaria l'adozione di politiche sociali dirette a contrastare il fenomeno della povertà estrema e a rendere più agevole l'accesso ad un alloggio adeguato.

In realtà, a livello nazionale si è iniziato a ragionare di politiche sociali a favore dei senza dimora nella legge n. 328 del 2000, ma con la revisione costituzionale del 2001 tali politiche sono state fatte rientrare nella competenza legislativa delle Regioni e al legislatore statale è stato affidato il compito di determinare i livelli essenziali delle prestazioni concernenti i diritti civili e sociali da garantire su tutto il territorio della Repubblica.

Alla riforma costituzionale non ha, però, fatto seguito l'approvazione di leggi regionali espressamente dedicate alla tutela delle persone che si trovano in una condizione di grave marginalità. È noto, inoltre, che anche il legislatore statale non ha tenuto conto delle modifiche apportate al testo fondamentale nel 2001, perché non ha ancora definito i livelli essenziali delle prestazioni che vanno garantiti ad ogni senza tetto per farlo uscire dalla sua condizione di bisogno estremo.

Si può, dunque, affermare che, a causa di tali carenze legislative, **nel nostro Paese non si è riusciti ad adottare una strategia capace di migliorare in misura significativa la vita dei senza dimora** e va registrato che in ambito pubblico ad occuparsi del benessere dei soggetti in parola sono stati soltanto quei Comuni che hanno progettato, gestito ed erogato servizi volti a favorire l'uscita dalla povertà estrema dei loro abitanti.

L'attivismo di questi enti locali non ha, comunque, garantito ai senza tetto un'esistenza pienamente dignitosa e si è tradotto, il più delle volte, in interventi di tipo emergenziale. È sotto gli occhi di tutti, infatti, che, per l'insufficiente disponibilità di risorse economiche, anche i Comuni molto attenti alle esigenze delle persone senza dimora si sono visti costretti a fornire loro solo una protezione minima e di solito legata alla necessità che condizioni climatiche estreme non ne compromettano la salute.

2. Assodato che in Italia non sono ancora state adottate efficaci politiche sociali a tutela di quanti non riescono a provvedere autonomamente al reperimento e al mantenimento di un'abitazione, dobbiamo ricordare che un ruolo di notevole importanza nella protezione di tali soggetti lo hanno avuto le numerose organizzazioni del Terzo settore che operano sul territorio nazionale. Ciò risulta evidente ove si consideri che, nel

corso degli anni, buona parte dei servizi diretti al soddisfacimento dei bisogni primari dei senza tetto sono stati offerti loro proprio dalle organizzazioni del privato sociale.

Occorre, però, tener presente che, nell'individuazione e nell'adozione delle misure volte a rendere più dignitosa l'esistenza dei senza dimora, le organizzazioni del Terzo settore possono soltanto affiancarsi alle Autorità pubbliche, perché l'ordinamento costituzionale ha attribuito unicamente a queste ultime il compito di salvaguardare in modo permanente e continuativo i diritti fondamentali di ogni persona. In altre parole, è **soprattutto in ambito pubblico che bisogna attivarsi per programmare ed organizzare gli interventi a favore di quanti vivono per strada o in luoghi inadeguati.**

Come sappiamo, nel nostro Paese si è giunti alla definizione di tali interventi con l'adozione delle "Linee di indirizzo per il contrasto alla grave emarginazione adulta in Italia", che è avvenuta in sede di Conferenza Unificata nel novembre del 2015. Non sfugge, infatti, che in questo documento si è chiarito come lo Stato, le Regioni e i Comuni possano far uscire i senza tetto dalla loro condizione di bisogno estremo e si è arrivati alla conclusione che quest'obiettivo è raggiungibile solo se non vengano più adottate misure di tipo esclusivamente emergenziale e si decida di assegnare un alloggio dignitoso ad ogni persona che ne sia priva.

Inspirandosi a quanto stabilito dai Paesi che meglio hanno affrontato il problema dei senza dimora, nelle Linee di indirizzo si è, quindi, fatto presente che per contrastare in maniera efficace la grave emarginazione dei soggetti in parola è anzitutto necessario fornire loro un'adeguata sistemazione abitativa.

Alla luce delle indicazioni contenute nel documento in esame **sarebbe, dunque, fortemente auspicabile che il legislatore statale** riconosca il diritto alla casa a tutte le persone che risiedono nel territorio della Repubblica ed **obblighi le Autorità competenti ad assegnare un alloggio anche a chi non sia in grado di provvedervi autonomamente.**

Agendo in questo modo, il nostro legislatore riuscirebbe finalmente a rendere più dignitosa la vita dei senza tetto e, cosa non trascurabile, opererebbe nel rispetto dell'ordinamento internazionale e della normativa europea. Va, infatti, ricordato che se a livello internazionale il diritto all'abitazione è stato attribuito ad ogni essere umano dall'art. 25 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, dall'art. 11 del Patto internazionale relativo ai diritti economici, culturale e sociali e dall'art. 31 della Carta sociale europea, nell'ambito dell'Unione Europea il diritto ad avere un alloggio adeguato è stato riconosciuto dall'art. 34 della Carta di Nizza e dal paragrafo 19 del Pilastro europeo dei diritti sociali ai senza dimora e a tutti coloro che non dispongano di sufficienti risorse economiche.

Dobbiamo, poi, sottolineare che, agendo nel modo auspicato, il nostro legislatore avrebbe l'ulteriore merito di conformarsi alla giurisprudenza della Corte costituzionale, perché questa ha collocato il diritto all'abitazione tra i diritti inviolabili dell'uomo di cui all'art. 2 del testo fondamentale e ha ritenuto che tra i compiti cui lo Stato non può mai abdicare vi è quello di garantire al maggior numero possibile di persone un alloggio dignitoso.

["Homeless"](#) by [Hanibaael](#) is licensed under [CC BY-NC-ND 2.0](#)

SE LA SEPARAZIONE È ANCORA PIÙ PROFONDA: AUTONOMIA ED ETERONOMIA DEL CAMPO FILOSOFICO



GIORGIO MAJER GATTI

Questi drammatici anni di pandemia non hanno fatto eccezione riguardo alla presenza e alla partecipazione di filosofi e filosofe al dibattito pubblico, come era del resto prevedibile e auspicabile. È certamente in misura di questa drammaticità e della portata generale dell'evento tutt'ora in corso che tali interventi non si sono limitati a proporre analisi e critiche su tale o talaltro aspetto della situazione, o a sollevare polveroni e generare flussi di polemiche, ma si sono rivelati essere anche tentativi, più o meno consapevoli e riusciti, di fotografare le condizioni di salute della filosofia di lingua italiana nel pieno di un processo di crisi, provocando dunque anche accese discussioni sullo statuto della filosofia stessa nel nostro paese, sui suoi reali o presunti compiti, e sui suoi limiti. Discussioni che, vale la pena sottolinearlo, sembrano preoccupare esclusivamente i filosofi e qualche altro appartenente al mondo culturale, mentre risultano sostanzialmente ignorate dal resto della popolazione, oppure considerate nell'ottica dell'utilizzo strumentale che se ne può fare, ad esempio da parte dei partiti e dei movimenti di ogni sorta, o dei giornalisti. L'intervento pubblico dei filosofi sembra sempre più una pratica alla quale i filosofi ricorrono **per ricordare la rilevanza sociale perduta**, ammesso che di questa rilevanza sociale vi sia mai stata traccia al di fuori dei singoli casi.

Anche sotto questo aspetto abbiamo a che fare con un fenomeno prevedibile e ricorrente sul piano storico, che si fatica però ancora – e del tutto comprensibilmente – ad inquadrare e a mettere alla dovuta distanza, spesso dimentichi del fatto che il lavoro dei filosofi non può essere svolto inseguendo i tempi rapidi o rapidissimi dei primi ministri, dei presidenti di regione o dei membri del CTS, nonostante ci si affanni spesso nel ruolo di **tafani un po' fuori forma**, di malconci consiglieri del principe o di giornalisti culturali dalle idee spuntate, con rare e meritevoli eccezioni.

Chi è intervenuto, per prendere direttamente posizione o per reagire alle prese di posizione altrui, ha spesso rivendicato una determinata funzione della filosofia nello spazio pubblico, talvolta anche in relazione ad altri campi, come quello scientifico e quello del potere. A questo posizionamento dei filosofi in quanto intellettuali pubblici – e tocca sempre ricordare che non tutti lo sono, tantomeno allo stesso grado – corrisponde anche, in modo più indiretto e mediato, il posizionamento nei confronti degli altri filosofi. A qualsiasi livello di notorietà e visibilità (o invisibilità) mediatica – su base accademica, extra-accademica o entrambe – i filosofi hanno cercato di difendere e legittimare modalità d'intervento e di partecipazione diverse e conflittuali, prima ancora che analisi tra loro incompatibili.

Anche in questo non vi è ovviamente nulla di inconsueto o di preoccupante: la storica litigiosità dei filosofi e l'eterogeneità delle filosofie sono caratteristiche ben note anche per il senso comune – tanto da essere da sempre oggetto di riuscitissime parodie – mentre è meno diffusa la conoscenza dei processi nazionali di istituzionalizzazione di questa disciplina e di ciò che ne consegue. Tutto ciò risulta forse più comprensibile se, utilizzando un po' superficialmente i concetti di **Bourdieu** per orientarci, ragioniamo in termini di campo filosofico, e cioè se immaginiamo un microcosmo emerso storicamente nello spazio sociale, dotato di un sistema di «tassazione» all'ingresso più o meno strutturato, di regole proprie (tacite e non), e di un'autonomia relativa rispetto ad altri campi (in particolare quello del potere), con i quali intrattiene relazioni che sono oggetto di costante negoziazione, e che in questo loro continuo lavoro di discussione e legittimazione, definiscono in un certo senso i confini e la struttura del campo stesso. Questo tipo di costruzione, che non si tratterà qui di discutere nei suoi dettagli e sul piano epistemologico (il concetto di campo «funziona» in relazione ai concetti di *capitale*, *habitus* e *illusio*), ci consente quantomeno di intravedere il modificarsi delle forme di intervento proprie dei filosofi nello spazio pubblico in diverse congiunture storiche, offrendoci anche la possibilità di delineare in modo meno approssimativo la struttura e la posizione del campo filosofico nello spazio sociale, oltre che il complesso sistema di relazioni che i filosofi intrattengono tra loro in un momento dato, relazioni che di fatto costituiscono il campo stesso.

L'ipotesi teorica che intendo proporre qui – che necessiterebbe di dimostrazioni teoriche e verifiche empiriche – è che lo sviluppo di due tendenze simultanee, sostanzialmente inscindibili nel loro essere antitetico, stia portando ad un aumento del grado di eteronomia del campo filosofico, provocando al contempo una perdita di autonomia relativa sul piano istituzionale e una regressione dell'analisi filosofica all'interno del dibattito pubblico.

Le due tendenze a cui faccio riferimento, che più sembrano distanziarsi ed escludersi vicendevolmente e più dimostrano di non poter fare a meno l'una dell'altra, sono presto identificate in due punti del campo: **da un lato, e in una posizione di chiaro dominio del campo stesso, l'istituzione universitaria**, con i suoi agenti e i suoi percorsi di formazione e legittimazione, sempre meno finanziata e sempre meno in grado di risolvere i suoi gravi e di certo non recenti problemi interni (il finanziamento appunto, ma anche l'accesso, la qualità dell'offerta formativa e delle strutture, la riproduzione e le carriere, la divulgazione e la terza missione ecc.), anche a causa di un mercato in grado di infiltrarsi sempre di più nei processi decisionali; **dall'altro, la crescente presenza e circolazione della filosofia in forme diverse e concorrenziali, veicolate soprattutto in aree dello spazio sociale come i social network – e su internet più in generale – dove lo spontaneismo teorico privato si sostituisce alla discussione attraverso argomenti**, e dove il patrimonio collettivo è nel migliore dei casi oggetto di puro **cherry picking** (cosa che avviene però, e con sempre maggiore frequenza, anche in ambito accademico). Tale grado di eteronomia, che può essere analizzato attraverso diversi indicatori (come ad esempio quello relativo ai profili degli agenti chiamati ad incarnare il punto di vista filosofico sui principali media, oppure ai processi di assegnazione dei fondi di ricerca), lungi dall'assumere la funzione di rinforzo e di stimolo nel dibattito pubblico, tende a mettere in crisi la già precaria autonomia del campo filosofico, indebolendolo e modificandone la struttura in un costante gioco al ribasso che, da un lato, tende a sclerotizzarsi in uno specialismo esasperato (ad esempio dalla corsa alla pubblicazione, dai dilemmi dell'indicizzazione e della valutazione, da una idea estrema di concorrenza, dall'invasività della burocratizzazione ecc.), e dall'altro cede sempre più spazio al diletterantismo più sregolato e sfacciato, nonché a forme deteriori di irrazionalismo e di *fast thinking*, quando non di vera e propria ciarlataneria. È chiaro che tra questi due estremi esistono posizioni intermedie e relativamente indipendenti, ed è non meno chiaro che sono gli agenti «ecumenici» di entrambe le tendenze a godere dei maggiori profitti, sfruttando la loro capacità di oscillare tra le due posizioni a seconda del contesto in cui ci si trova.

In questi termini la distanza critica che la mediazione del campo filosofico imponeva ad ogni presa di posizione nello spazio pubblico tende da un lato a disciogliersi nei fiumi incontrollabili e incontrollati delle opinioni e delle proposte alternative offerte dal mercato teorico e para-teorico, e dall'altro ad irrigidirsi in una modalità professorale che non di rado tende all'autoreferenzialità compiaciuta e condiscendente. Fuori da questa alternativa dominante si danno le forme di intervento tipiche degli intellettuali pubblici appartenenti alle generazioni nate nell'immediato dopoguerra e nei due decenni successivi, che pur nei loro limiti e problemi – certo non trascurabili – rappresentano una conquista sociale destinata forse all'estinzione, senza che all'orizzonte si vedano alternative di rilievo (e se in questo senso risultasse socialmente rilevante l'«intellettuale pubblico collettivo» del quale ciclicamente si parla, non avrei problemi a riconoscerlo; duole però constatare che questo celeberrimo intellettuale pubblico, composto dall'insieme dei bravi professionisti accademici privi di pretese profetiche ed eroiche,

passa ancora pressoché inosservato in un contesto pubblico qualsiasi, soprattutto sul piano politico).

Sono convinto che la centralità dell'istituzione universitaria nel campo filosofico sia indispensabile, e che la sua autonomia relativa sia una conquista storica e sociale da difendere con ogni mezzo disponibile. Ciò detto, non credo di esagerare molto descrivendo quella attuale come una fase storica di definitiva *provincializzazione della filosofia*, parafrasando il celebre titolo di Chakrabarty. Non si tratta infatti di un fenomeno recente, che in ogni caso non va confuso con le idee di «morte» o di «fine» della filosofia, con le quali molti filosofi amano baloccarsi fino allo sfinimento.

Nessuno filosofo serio assumerebbe esplicitamente il ruolo di depositario delle altre forme di sapere, benché questo antico vizio sia riemerso in modo prepotente nell'attitudine, prima ancora che nelle proposte teoriche, di un certo numero di filosofi, celebri e non. «Eppure proprio qui – scriveva **Carlo Augusto Viano** già a metà anni '80 – si manifesta l'antica capacità filosofica di reagire: nella trasformazione della povertà in una risorsa» [C. A. Viano, «La povertà della filosofia», in *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985, p. 35]. Non si contano infatti le traveggole e le sbandate magniloquenti dei filosofi che pretendono di mettersi a discutere di scienza da un punto di vista scientifico (discettando di dati e pareri clinici), e non vale neanche la pena riproporre qui gli esempi recenti più noti. Su questo punto Viano suggeriva anche che **«La divisione tra due culture è oggi sempre più netta; ma le due culture non sono quella scientifica e quella umanistica. La divisione passa tra la cultura diffusa e quella professionale»**; nelle discipline meno strutturate, tra le quali troviamo storicamente la filosofia, «non c'è neppure lo schermo dell'ermetismo tecnico insuperabile, mentre dall'altro queste forme di cultura non sono godibili attraverso le loro applicazioni. Qui davvero la differenza tra filosofi critici e professionali e filosofi da predica o da restauro tende a diventare un'opposizione forte. Può darsi che il destino dei primi sia quello della marginalità e della privatezza, una sorta di dolce dissenso accademico, una blanda rottura della solidarietà umana. Spesso la filosofia si è assegnata il compito di rompere con l'isolamento delle forme specialistiche di sapere e dei loro linguaggi impenetrabili. Forse potrebbe fare anche il contrario: mostrare che la separazione tra i dotti e l'umanità è ancora più profonda di quel che la specializzazione tecnica lasciasse prevedere, perché agisce anche là dove la barriera della tecnica è modesta» [*Ibidem*, p. 43].

Viano chiamava i protagonisti del pensiero debole «i flebili», con apprezzabile e condivisibile ironia. Io non mi accontenterei affatto del dolce dissenso accademico al quale faceva allusione, in primo luogo dal punto di vista politico. Gli anni che ci separano da queste analisi ci hanno poi consentito di osservare diverse derive del professionismo, che non può più essere utilizzato come unico argomento contro i filosofi profeti e contro la ciarlataneria. Oggi tra i “professionisti” troviamo di tutto. Del resto era lo stesso Viano a scrivere, quindi non certo un «maestro del sospetto», che **«La filosofia di stato non è meno arbitraria della filosofia privata, ma è peggiore perché è di stato»** [*Ibidem*, p. 40].

AVVICINARSI ALLA POVERTÀ PER ALLONTANARSI DALLA RASSEGNAZIONE



PIETRO PIRO

Un approccio “centrato sulla persona” fa comprendere come la povertà possa annidarsi in ogni aspetto dell’esistente. C’è una povertà di mezzi (economici, innanzitutto, ma non solo) una povertà cognitiva, una povertà sociale e relazionale, una povertà morale, una povertà sentimentale, una povertà di senso, una povertà spirituale. Quando queste povertà si concentrano tutte in un’unica biografia, abbiamo incontrato il vero volto della miseria. Un volto che non possiamo rimuovere troppo facilmente dalla mente quando cantiamo le magnifiche sorti e progressive.

C’è anche chi ha detto che noi viviamo in un’epoca “**con troppi mezzi e pochi rachitici fini**”. Un’epoca che produce e riproduce la povertà come esito di sistema. La povertà non come “accidente” ma come prodotto costitutivo della logica dello scarto. Una povertà senza la quale sarebbe impossibile definire il privilegio e il lusso.

Sono tante le interpretazioni della povertà. Forse in ognuna c’è un frammento di verità. Quello che mi colpisce è il fatto che proviamo sempre a difenderci dalla povertà allontanandola dai nostri occhi, isolandola in spazi che crediamo definiti e definibili. **Perché i poveri ci fanno paura.** Perché potrebbero “toglierci” qual poco che abbiamo o metterlo in discussione. Allora è bene immaginare la povertà come un luogo lontano, difficilmente raggiungibile. E invece, la

povertà è ovunque, fuori e dentro di noi. Perché la povertà è una condizione in cui ci si può ritrovare molto più facilmente di come si crede. Ho visto sprofondare nella povertà intere famiglie in seguito a separazioni, problemi di salute, improvvisi e funesti eventi legati ai cambiamenti climatici in atto.

Ma è bene che si pensi alla povertà come un luogo lontano e inaccessibile, dove si accede per qualche colpa commessa. È un pensiero che consola. Mi rendo conto. È più difficile accettare che ogni vita può attraversare difficoltà indicibili, eventi dolorosi, crisi e rotture. Ogni vita che sembra solida e inattaccabile può sgretolarsi, impallidire, lacerarsi. E non è facile accettare la povertà della nostra stessa essenza. Nasciamo privi di tutto, bisognosi di cure, imploranti il conforto. Eppure, nel tempo, proviamo a dimenticare questa condizione originaria e a recitare la parte dei bastanti a noi stessi. Eppure, questa radicale fragilità che ci contraddistingue, emerge continuamente nelle persone che ho incontrato.

Fragilità, debolezza, isolamento, sono parole che non vogliamo sentire. Eppure, ci attraversano. Per quanto ci sforziamo di evitarle, alla fine, siamo costretti a guardarle in faccia.

Allora, mi pare che bisogna chiedersi non cosa sia la povertà ma quanta disponibilità c'è in noi di abitare la povertà nostra e quella degli altri. Questa disponibilità è decisiva. A volte, sembra proprio che manchi dove dovrebbe abbondare, e in particolare nel sistema socio-politico-economico detto Welfare State. Il rischio che i dispositivi burocratici prendano il sopravvento sulle pratiche relazionali e sulle dinamiche della solidarietà è altissima. Quando la povertà si trasforma in una voce di spesa nei bilanci delle amministrazioni, dimenticando che ogni denaro speso significa dare possibilità concrete a una persona che vive e che soffre, allora, la povertà non è più volto ma astrazione, voce statistica, categoria astratta delle scienze sociali.

I poveri che ho conosciuto non temono di non avere di cosa mangiare o qualche coperta per coprirsi dal freddo. Ci sono anche queste "povertà estreme" ma dall'ascolto attento emergono altre paure: la paura di perdere tutti i legami d'affetto, quella di essere dimenticati, la paura di non riuscire più a ricordare il bene vissuto, la paura di non poter amare ed essere amati. La paura di sprofondare in un mondo senza volto dove nessuno più ci riconosce come persone e come cittadini. Sono forse paure isolate e ascrivibili a una ristretta minoranza di "senza fissa dimora"? Non credo. Sono paure trasversali che si manifestano in forme e momenti diversi in ogni persona che abita il nostro tempo.

Paure che possono sfociare in un persistente senso di stanchezza, di delusione, di depressione manifesta o latente. Paure che possono diventare panico o angoscia.

Credo che per quanto ci ricopriamo di oggetti che esorcizzano la povertà e che manifestano il nostro stato di salvati, ognuno di noi sa, nel profondo, che la povertà è la nostra condizione originaria e che, prima o poi, ritorniamo nudi alla Terra. È per questo che i poveri non ci piacciono. Essi deludono il nostro senso di immortalità e ci riportano alla realtà con il loro volto segnato.

Certo, è più facile pensare che i poveri vivano a migliaia di chilometri da noi, nei Paesi del terzo e quarto mondo, piuttosto che nel pianerottolo di fronte al nostro. Perché la lontananza ci deresponsabilizza. Ci rende impotenti. Cosa posso fare per persone che vivono così lontane da me? **La povertà vicina invece, impone una presa di posizione immediata, diretta.** Non è più così facile fare finta di nulla. Meglio allora far finta di non vedere, di non capire. Spesso le persone in difficoltà con cui mi confronto mi riferiscono di sentirsi "invisibili". Non si sbagliano. Lo sono. **Edgard Allan Poe** non ci ha mostrato magistralmente come la tecnica migliore per nascondere una cosa è proprio quella di metterla bene in evidenza in mezzo ad altre simili?

Lo sforzo, dunque, necessario e urgente, consiste nel rendersi disponibili alle persone in difficoltà per camminare insieme, per cercare insieme le soluzioni migliori per superare gli ostacoli. E in questo camminare domandando si delinea la forma di una società più giusta, più solida, più responsabile. Una società dove i poveri hanno degli alleati, dei compagni di viaggio.

È possibile sconfiggere la povertà senza mettere in discussione tutto il sistema capitalistico? È possibile agire senza avere prima preso in mano il potere? Non siamo forse decisi a tutti i livelli, soprattutto da un sistema piramidale che ci opprime? Quante volte ho sentito queste obiezioni. Mi pare si tratti di un massimalismo che, pur nella lucidità delle analisi, si risolve quasi sempre nel rinforzare l'immobilismo sociale.

Chi abbia avuto una vera esperienza di confronto con le persone in difficoltà sa che anche una carezza può essere decisiva in un determinato momento. Certo non basta – è bisogna essere folli e in cattiva fede per dire che basta – ma senza quella carezza non è possibile costruire la fiducia necessaria per vincere la disperazione che si prova nel vedere andare in rovina la propria vita.

Uno dei grandi meriti della **Teologia della Liberazione** è averci spiegato come l'oppresso interiorizza il proprio oppressore non riuscendo a liberarsi da certi modelli che hanno colonizzato il suo immaginario. Noi se vogliamo avvicinarci alla povertà, dobbiamo vincere le immagini interiorizzate e stereotipate che abbiamo nel nostro immaginario e che ci tengono distanti da una vera comprensione.

Scriveva **Dossetti**: “Non c'è da avere paura: se voi accogliete un uomo come uomo e come fratello non vi verrà altro che bene; se voi lo accogliete con riserva e mettete una certa barriera e vi volete difendere da lui, preparate la disgrazia per voi.”

Posso confermare questa grande intuizione. Più ci avviciniamo alle persone e più la povertà ci pare un termine incapace di cogliere il senso delle cose. Più ci allontaniamo e più diamo avvio alle speculazioni teoriche sulla povertà, le sue cause e le ricette per risolverla.

Occorre decidersi tra lontananza e vicinanza. Tra dati statistici e gesti di tenerezza. Mai come oggi, mi pare, le parole di **Tonino Bello** mi paiono capaci di cogliere il senso del nostro agire: “Vedete, noi come credenti ma anche come non-credenti non abbiamo più i segni del potere. Se noi potessimo risolvere tutti i problemi degli sfrattati, dei drogati, dei marocchini, dei terzomondiali, i problemi di tutta questa povera gente, se potessimo risolvere i problemi dei disoccupati, allora avremmo i segni del potere sulle spalle. Noi non abbiamo i segni del potere, però c'è rimasto il potere dei segni, il potere di collocare dei segni sulla strada a scorrimento veloce della società contemporanea, collocare dei segni vedendo i quali la gente deve capire verso quali traguardi stiamo andando e se non è il caso di operare qualche inversione di marcia. Ecco il potere dei segni e i segni del potere. I segni del potere non ne abbiamo più, non dobbiamo averne; ecco perché non dobbiamo neanche affliggerci.”

Avvicinarsi sempre più alle persone in difficoltà, per vincere la paura della povertà, che in fondo, è paura della nostra stessa condizione originaria. Della nudità dell'essere. Della sua fragilità. Un avvicinamento che allontana dalla rassegnazione. Un segno potente.

["Homeless"](#) by [Kamil Porembiński](#) is licensed under [CC BY-SA 2.0](#)

DISTANZA O PROSSIMITÀ? IL RAPPORTO UOMO-ANIMALE



MATTIA ZANCANARO

Il discorso intorno al rapporto tra gli umani e il resto del vivente – e, in particolare, tra gli umani e gli animali – tiene banco fin dagli esordi del pensiero. Nell’ambito della relazione uomo-animale, è sempre stata implicitamente chiara la sostanziale prossimità fra i due elementi della comparazione: la definizione aristotelica dell’uomo, divenuta canonica, lo descrive come *zōon logon échon*, animale dotato della parola, della capacità di farsi delle idee sul mondo e di renderle oggetto di discorsi. La definizione di Aristotele, il cui successo è noto, finisce per trasmettersi al pensiero medievale e a quello moderno, trasfigurata nell’espressione *animal rationale*: l’uomo è l’animale la cui differenza specifica rispetto all’animale è rappresentata dal possesso della ragione (che cosa poi questa ragione sia non trova concordi i diversi pensatori che su essa si sono espressi, ma di questo tema, che solo marginalmente ci riguarda, non si può riferire qui). Se da una parte, come detto, la definizione aristotelica esprime sostanziale prossimità, è anche da dire che, sebbene umano e non umano, nel contesto di quella definizione, condividano il medesimo genere (*zōon*), la differenza specifica espressa dal possesso del *lógos* da parte dell’uomo finisce in realtà per porre un abisso inaggirabile fra l’umano e il resto del vivente.

Proprio su questo **spazio di vicinanza-lontananza** vorrei provare a insistere. È infatti mia convinzione che qualsiasi teoria sullo statuto dell’animale, oltre che sulle tutele che

saremmo tenuti a riservargli, possa svilupparsi solo a partire da una decisione in merito alla sua vicinanza o lontananza rispetto all'uomo. È possibile stabilire che cosa l'animale sia e perché meriti tutele solo dopo aver deciso se la sua relazione con l'umano vada intesa in termini di continuità o di radicale alterità. In questo senso, a mio avviso, le possibili prese di posizione sul tema – antitetice ma, come vedremo, non inconciliabili – sono essenzialmente due: la prima, sul solco del darwinismo, pone l'animale in sostanziale continuità rispetto all'uomo, elevandolo al rango di **soggetto**; la seconda, rifacendosi alla riflessione fenomenologico-ermeneutica dello scorso secolo, colloca l'animale su un piano di **radicale alterità** rispetto alla cerchia dell'umano. Nella differenza evidente che separa le due impostazioni (differenza radicata, oltre e più che nei metodi utilizzati, nelle culture e nelle visioni del mondo a cui esse afferiscono), mi sembra nondimeno possibile riscontrare un fondamentale **punto di incontro**: l'impossibilità, teorizzata da ambo le parti, di considerare l'animale come un oggetto. Che lo si consideri un soggetto a tutti gli effetti o un'alterità radicale che non si lascia ricondurre al rapporto soggetto-oggetto, la medesima conclusione a cui si giunge ci impone di considerare l'animale in termini radicalmente diversi da quelli dell'oggettività. Di qui l'immediato risvolto etico della questione: che la si veda dalla parte del continuismo biologista o da quella della fenomenologia ermeneutica, l'imperativo rimane quello di tutelare l'animale nella sua dignità di **non-oggetto**. Alla luce di quanto detto, vorrei guardare più da vicino i fondamenti e le istanze delle due impostazioni, tentando di giustificare la tesi della continuità nelle differenze, fin qui rimasta soltanto allo stato di proposta.

L'animale come soggetto: la prospettiva continuista

La tesi secondo cui l'animale, pur mantenendo le proprie specificità, condividerebbe con l'uomo lo status di soggetto, trae fondamento, in primo luogo, dalle ricerche di Darwin sull'evoluzione della specie umana. Partendo dall'assunzione secondo cui l'uomo è un animale evoluto, risulta inevitabile porre l'animale umano e quello non umano in una sostanziale linea di continuità. Se allora l'animale umano, forma evoluta e differenziata dell'animale non umano, è un soggetto, non ci sono ragioni per ritenere che non lo sia anche l'animale non umano.

È però chiaro che la convivenza di animale e uomo sotto il tetto della soggettività risulta possibile solo a patto che questa venga definita secondo criteri emozionali e non razionali. In altri termini: se volessimo caratterizzare il soggetto, seguendo la linea cartesiana, ascrivendogli la possibilità di formulare pensieri su di sé e sugli oggetti del mondo, risulterebbe proibitivo estendere la soggettività alla cerchia dell'animale; se invece a contraddistinguere il soggetto è la capacità di provare emozioni, l'animale può facilmente venir considerato un soggetto a pieno titolo. La considerazione dell'animale come essere senziente, in grado perciò di provare emozioni, di gioire come di soffrire, fa capo a Jeremy Bentham, che, insieme al già citato Darwin, può legittimamente venir considerato il capostipite della prospettiva biologico-continuista. L'animale umano e quello non umano sono situati ai capi di una linea condivisa (Darwin) e si contraddistinguono, rispetto al resto del reale, per una pronunciata capacità di provare emozioni (Bentham): **animali e uomini godono di una comune condizione di soggetti**.

A sostenere questa linea, attualizzandola e impiegandola soprattutto in vista della discussione sullo status giuridico dell'animale non umano, è Simone Pollo in *Manifesto per un animalismo*

democratico (oltre che in una serie di interviste e conferenze dedicate al tema). Partendo dalla teoria secondo cui l'animale è soggetto – soggetto giuridico, ma in fin dei conti anche soggetto *tout court* – si impone all'uomo la necessità di sviluppare con l'animale non umano **relazioni di natura intersoggettiva**. La relazione intersoggettiva richiede che fra i soggetti che la intrattengono viga un reciproco scambio di esperienze, volizioni ed emozioni; richiede, in altri termini, che uno dei due elementi non sia considerato alla stregua di un oggetto (la conclusione potrebbe suonarci scontata, ma di fatto le relazioni intersoggettive tra uomo e animale intercorrono, a oggi, quasi solo nella sfera domestica). Tratteggiando, seppur in breve, i contorni della teoria continuista, siamo arrivati alla conclusione sopra annunciata: considerare l'animale non umano un soggetto significa inevitabilmente non considerarlo un oggetto.

L'animale come il radicalmente altro: l'impostazione fenomenologico-ermeneutica

In termini completamente diversi si esprime la teoria che proviene dagli ambienti della fenomenologia e dell'ermeneutica (quelli, cioè, che, cresciuti a partire dalle riflessioni di Husserl, passano per la filosofia di Heidegger e per la sua rielaborazione soprattutto da parte di Gadamer in Germania e di Derrida in Francia). Secondo questa prospettiva, **l'animale è un che di radicalmente diverso rispetto all'uomo**, e, al di là dell'indubbia affidabilità delle ricerche di Darwin, non può perciò venir collocato sulla sua stessa linea ontologica.

A contribuire a queste posizioni è stato soprattutto Heidegger, il quale, nel corso di lezioni del semestre invernale del 1929-30 all'Università di Friburgo (*Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Isolamento*), al fine di caratterizzare il concetto di mondo, segue la strategia dell'analisi comparativa, cercando cioè di giungere una definizione del concetto di mondo attraverso l'indagine delle relazioni che i diversi enti intrattengono con esso. Di qui la celebre sentenza heideggeriana: «La pietra è priva di mondo (*Weltlos*), l'animale è povero di mondo (*Weltarm*), l'uomo è formatore di mondo (*Weltbildend*)». Sulla contraddittorietà di tale sentenza e sulle difficoltà da essa innescate dovrò qui soprassedere. Basti sapere che ciò che per Heidegger, almeno in questa fase della sua produzione, distingue uomo e animale, ponendoli in due regioni del vivente nettamente separate, è l'incapacità da parte dell'animale di accedere consapevolmente alle cose del mondo: l'animale ha un qualche accesso alle cose, ma non le sa in quanto cose, e pertanto non è in grado di imbastire una relazione con esse che non sia quella dello sfruttamento per i propri bisogni. L'uomo, al contrario, ha accesso alle cose in quanto tali, e in virtù di ciò può intrattenere con esse un rapporto all'insegna del possibile: può scegliere di sfruttarle come di non sfruttarle, di conoscerle come di ignorarle, sempre sapendole in quanto le cose che sono. E proprio questo è il mondo: la totalità dei possibili che l'uomo lascia consapevolmente essere in quanto tali, prima di qualsiasi progetto operativo su di essi. L'uomo forma il mondo perché la sua esistenza è prima di tutto un mantenersi in equilibrio sullo sfioro che dà sulla totalità dei possibili; con l'uomo, **il possibile entra nel reale**. Uomo e animale, separati dalle modalità radicalmente diverse con cui si avvicinano al reale, non possono venir posti in una linea di continuità, e pertanto, rispetto all'uomo, l'animale si attesta come il radicalmente altro.

Pur criticandolo duramente, nel solco di Heidegger si colloca Derrida, che ritiene tra l'altro che l'intera filosofia occidentale (Heidegger compreso) abbia consapevolmente e colpevolmente lavorato a un ridimensionamento teorico dello statuto dell'animale ai fini di un suo sfruttamento in termini pratici. Al netto di ciò, anche per Derrida l'animale è alterità assoluta:

Se sono responsabile dell'altro, e davanti all'altro, e al posto dell'altro, forse che l'animale non è ancor più altro, più radicalmente altro, se posso dire, di quell'altro in cui riconosco mio fratello, di quell'altro in cui identifico il mio simile e il mio prossimo? Se ho un compito, un

compito che precede ogni debito, anteriormente a ogni diritto, verso l'altro, non ce l'ho forse anche verso l'animale che è ancora più altro dell'altro uomo, mio simile o mio prossimo? (Derrida, *L'animale che dunque sono*).

Il passo qui sopra è decisivo, perché, nell'atto di esplicitare l'alterità assoluta dell'animale, postula anche, proprio in virtù di tale alterità, **la necessità di tutelarlo**. L'animale, in nome della sua alterità assoluta (assoluta, in questo senso, quanto quella di Dio: Dio e l'animale sono le alterità viventi che non riusciamo a catalogare secondo i criteri delle relazioni umane), ci chiama a un rapporto con esso che si rifaccia a criteri di tutela e rispetto estremi.

A riprendere questi temi – collocandosi quindi all'interno di questa tradizione, fluidificandola – è Fabio Polidori, che, in *Dal postumano all'animale*, insiste sulla necessità di tutelare l'animale in considerazione del suo collocarsi al di fuori di qualsiasi relazione tra soggetto e oggetto. L'animale, in quanto alterità assoluta, non può venir considerato un soggetto; in nome della medesima alterità, però, esso non può nemmeno essere oggetto: **l'animale è l'Altro che si pone al di là del dualismo classico soggetto-oggetto**. Non fa buon gioco, scrive Polidori, per sostenere la necessità di rispettare gli animali, richiamarci al fatto che, in quanto uomini, “deriviamo dalla scimmia” e siamo perciò animali a tutti gli effetti: l'animalità in noi è un ricordo così lontano, che non può essere mai tanto forte e stimolante da spingerci a tutelare l'animale in virtù di essa. Occorre, facendo eco a Derrida sul solco di Heidegger, pensare l'animale come l'Altro assoluto, e rispettarlo in considerazione di questa alterità.

La non-oggettività come elemento condiviso delle due prospettive

Si sarà facilmente notato che, come avevo annunciato in apertura, pur esprimendosi sullo stesso tema, le due impostazioni in analisi adottano metodi estremamente diversi, risultanti da visioni della realtà e da culture di riferimento agli antipodi. Si sarà però notato anche che, cercando di delimitare lo statuto ontologico dell'animale, esse sono giunte, pur per via indiretta, alla comune conclusione che pure avevo proposto all'inizio: **l'animale non si lascia determinare come oggetto**. La non-oggettività (o non-oggettivabilità) dell'animale non umano, comune conclusione a cui le due prospettive giungono, è il risultato di un proposito che le due teorie si danno e che è a sua volta comune: la volontà di richiamare l'uomo a una profonda assunzione di responsabilità nei confronti dell'animale. La conclusione a cui giungiamo, alla fine di questo breve excursus, è dunque quella secondo cui l'abisso culturale e metodologico che separa i biologi dagli ermeneutici (mi si passi l'utilizzo delle etichette), per quanto ampio, non è tale da rendere le prospettive che essi propongono non-comunicanti. Anzi, dal momento che condividono propositi e conclusioni, si può ritenere che si muovano nella stessa direzione e mossi da uno **spirito comune**, per la realizzazione di una causa che, forse per la prima volta nella storia del pensiero, mette in relazione uomo e animale non nel tentativo di depurare l'uomo da ogni traccia di animalità, ma per coinvolgere l'animale in una sfera di diritti e tutele di cui l'uomo è stato finora unico beneficiario.

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

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

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

DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) maurizio.blaistreri@unito.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Caserta) ferdinandomenga@gmail.com

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

COMITATO SCIENTIFICO:

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