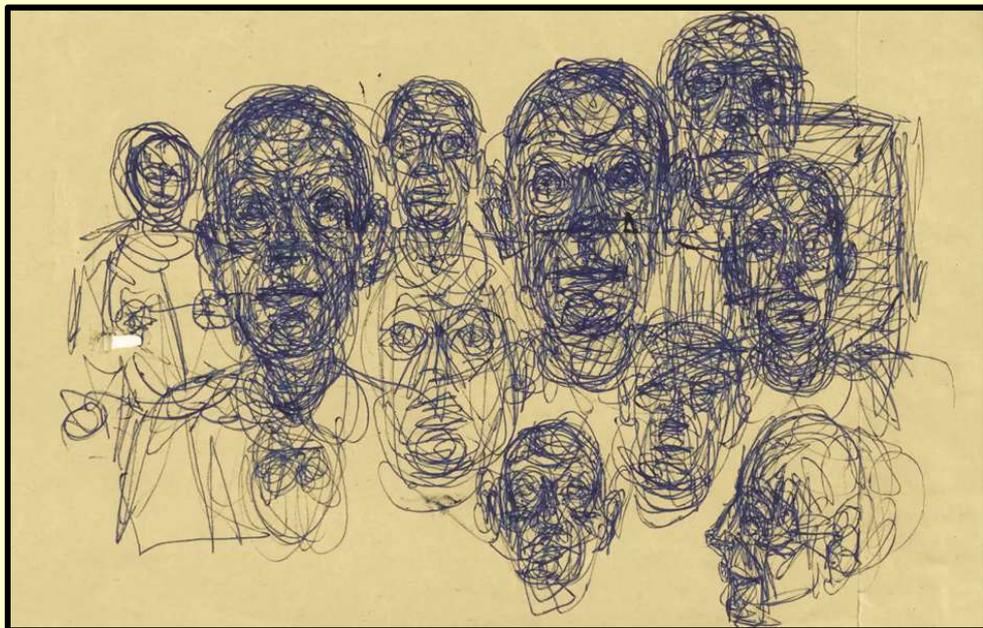


Bollettino Filosofico

XXXIV (2019)

L'ALTRO, LO STRANIERO, L'OSPITE



Bollettino Filosofico

XXXIV (2019)

L'ALTRO, LO STRANIERO, L'OSPITE

A CURA DI CATERINA RESTA

In copertina:

Alberto Giacometti, Têtes, post 1950. Fondation Giacometti, Paris

Publicata da:
FedOAPress - Università di Napoli "Federico II" Piazza Bellini 59-60
80136 Napoli
Realizzato con Open Journal System
ISSN: 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670

Bollettino Filosofico è indicizzata in:
The Philosopher's Index
Google Scholar
Google Libri
ROAD
Jurn
EZB – Elektronische Zeitschriftbibliothek
ESCI- Clarivate Analytics
Web of Science
Scopus

La rivista è in Fascia A Anvur per i settori concorsuali 11/C1 e 11/C3

BOLLETTINO FILOSOFICO

Editor in Chief

Pio Colonnello

Steering Committee

Pio Colonnello (Università della Calabria) · Sergio Givone (Università di Firenze) · Eugenio
Mazzarella (Università di Napoli - Federico II) · Carlo Sini (Università Statale di Milano)

Editors Committee

John Abbarno (University of Buffalo - New York) · Mauricio Beuchot Puente (IIFL-UNAM -
México) · Franco Biasutti (Università di Padova) · Horacio Cerutti Gulberg (CIALC-UNAM -
México) · Enrique Dussel (UNAM - México) · Roberto Esposito (Scuola Normale Superiore di
Pisa) · Raül Fornet Betancourt (Bremen Universität) · Carlo Gentili (Università di Bologna) ·
Sergio Givone (Università di Firenze) · Enrica Lisciani Petrini (Università di Salerno) · Eugenio
Mazzarella (Università di Napoli - Federico II) · David Roberts (University of Georgia - USA)

Consulting Editors

Roberto Bondi (Università della Calabria) · Romeo Bufalo (Università della Calabria) ·
Fortunato M. Cacciatore (Università della Calabria) · Felice Cimatti (Università della Calabria)
· Ines Crispini (Università della Calabria) · Silvano Facioni (Università della Calabria) · Fabrizio
Palombi (Università della Calabria)

Editorial Team

Ingrid Basso (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano) · Vincenzo Bochicchio
(Università della Calabria) · Giuseppe Bornino (Università della Calabria) · Deborah De Rosa
(Università della Calabria) · Gualtiero Lorini (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano) ·
Luca Lupo (Università della Calabria) · Maria Lida Mollo (Università della Calabria) · Marco
Risadelli (Università della Calabria) · Ivan Rotella (Università della Calabria) · Emilio Sergio
(Università della Calabria)

La Rivista sottopone i contributi a double blind peer review

Indice

Focus

7 John Abbarno

The Foreigner, the Homeless: Challenges to the Golden Rule

17 Giuseppe Cantillo

La comunità nei primi scritti di Troeltsch. La comunità con Dio e con gli altri

32 Pio Colonnello

Figure dello spaesamento e dell'erranza

44 Enrique Dussel

Ser extranjero. Signo de los tiempos e interpelación de la fe

73 Maurizio Ferraris

Responsività

90 Patrizia Giampieri Deutsch

Das Problem des Fremdpsychischen: Wittgensteins Beitrag und die wissenschaftliche Forschung, insbesondere der Psychoanalyse

111 Aldo Masullo

Appunti per un discorso sull'intimità

123 Eugenio Mazzarella

Una "natura" in ansia: l'identità umana alla prova della tecnica e della globalizzazione. Una glossa sul lessico dell'alterità

132 Caterina Resta

Il diritto dell'ospitalità. Cittadini e stranieri nell'età globale

Forum

147 Roberto Celada Ballanti

Lo straniero interiore. Il religioso come esperienza di alterità. Tra modernità e secolarizzazione

154 Leonardo Distaso

L'altro altrimenti possibile: sul pensare contro se stesso. Un dialogo tra Primo Levi e Theodor W. Adorno

170 Silvano Facioni

La parola scissa. Certeau e Barthes interpreti di Ignazio di Loyola

179 Rita Fulco

L'alterità dell'altra. Levinas, il femminile, l'umanità dell'umano

193 Sebastiano Galanti Grollo

Rispondere all'altro: autonomia ed eteronomia tra Levinas e Waldenfels

205 Mario Magallón Anaya

Políticas de la filosofía: migración y violencia

226 Valerio Meattini

Dall'Iliade. Etica senza alterità

240 Christian Sommer

Théologie et/ou anthropologie politique de l'«ennemi» (de Schmitt à Plessner)

250 Olga Vishnyakova

Is Russian Philosophy a Philosophy of the Other to the West?

259 Oscar Wingartz

La relevancia del otro en sociedades con temor al otro

FOCUS

The Foreigner, the Other, the Homeless: Challenges to the Golden Rule

Abstract

The twenty-first century has witnessed a rise in the number of global homeless. People are escaping their impoverished homelands with their families for security and peace in a country that promises a better life. The United States and countries in Europe are viewed as safe harbors but they resist adequate entry due to the increased numbers of people. The predominant perspective toward this phenomenon has been through political lens but it belies a deep-seated philosophical problem of humanity. This entails a convenience of interacting with strangers as classified groups and not persons of value. This paper examines the concept of “foreigner”, as a particular kind of “other”, the homeless. The Golden Rule alone is not sufficient to morally address this humanitarian crisis. The paper makes a case for a moral role of empathy that could reestablish the original ideal expressed by the Golden Rule.

Keywords: Foreigner, Other, Homeless, Golden Rule, Humanitarian crisis

It is fundamental to the human experience that we occupy positions of “foreigner”, “guest”, and “the other” under a variety of conditions. We may recall that such viewpoints were framed in the epic Homeric tale *The Odyssey* that focuses on themes of wandering, seeking hospitality of strangers in foreign lands. The stranger Odysseus encounters harsh and welcoming foreign harbors that elicit unique aspects of his character to adjust. This work serves as a literary precursor to contemporary issues of encountering “the other”. Hospitality, the humane treatment of foreigners and guests, offers a normative that defines the quality of a civilization. This Greek virtue is challenged in contemporary global culture by the increased migration of people from foreign countries to host nations that intensify what it means to be “foreign”, “other”, and “homeless”. In this essay, I will examine these concepts as they reflect a moral tension in our humanness, manifested among nationalists and refugees and asylum seekers who contribute to the phenomenon of global homelessness. These share a deep depersonalization due to the emphasis on physical relationships that easily form group identities. I argue that, in the light of our shared ontological human condition, we can find a bridge to hospitality through empathy and the golden rule.

1. Perspectives on Being Human: An Overview

Philosophers have long distinguished the metaphysical categories of appearance and reality and drawing on more refined dimensions of what it means to be human. Highlighting this are several accounts. Plato assigned status of the physical body as the vehicle of the rational soul through whose dialectical reasoning reasserts itself as the power to truth and reality. This relegates the physical world, including one’s body, to a lesser ontological value that belies the intelligent essence of man. The Dialogues are replete with arguments that infer this valuation. Included in these works is the Socratic caution about misidentifying convenience for truth as often is the case when linear physical pleasures are readily attainable. Rather, he advises that if one cares about the well being of one’s soul all goods will follow from therein. The inner life, self-

* Buffalo State – The State University of New York.

knowledge, is a more arduous but honest pathway to what is just and true. Although the immediate satisfactions are reliably accessible, they have no sustainable good that deepens the understanding of a human life. In Descartes' Meditations he draws the mind-body distinction as two separate orders of existence and establishes the mind as the essential substance that thinks, doubts, wills, affirms and denies as mental predicates that define the quality of humanness. Reason is merely manifested in our physical behaviors as it occupies a privileged role in conducting, ordering the activities of the individual's choices but it, itself, cannot be empirically observed. Reminiscent of Plato's elevation of reason, mind over perceivable physical behaviors, Descartes, with the benefit of the rising sciences of his day, demarcates these realms of immaterial and material to signify the respective authorities of morals and the scientific. His influence, in spite of some weak logical and metaphysical steps, maintains the inaccessibility of knowing the inner life of a person and, as such, later philosophers address this in terms of an attitudinal shift from body of fact to person of value. Unless this shift in awareness occurs, we remain as shadows to one another which lead to objectification of individuals and groups.

The late nineteenth and early twentieth century American philosopher, Josiah Royce, extends this distinction in his work *The Religious Aspects of Philosophy* using references to common life experiences. Royce maintains that our human existence is a selfish one that too readily has us infer from observing our neighbors' physical appearance as their real self. In order to transform this, one must have moral insight that the other is like myself. It is a moral insight since it is a deliberate choice to transfer the likeness of the other's joys and consternation to one's own inner life. By being present, the transition from the physicality of the other to their interior self has metaphysical implications.

The realization of one's neighbor, in the full sense of the word realization, is indeed the resolution to treat him as if he were real, that is, to treat him unselfishly. But this resolution belongs to the moment of insight. Passion may cloud the insight at the very next moment. It always does cloud the insight after no very long time. It is as impossible for us to avoid the illusion of selfishness in our daily lives, as to escape seeing through the illusion at the moment of insight. We see the reality of our neighbor, that is, we determine to treat him as we do ourselves. But we go back to daily action, and we feel the heat of hereditary passion, and we straightaway forget what we have seen. Our neighbor becomes obscured. He is once again a mere foreign power. He is unreal. We are again deluded and selfish. This conflict goes on and will go on as long as we live after the manner of men. Moments of insight, with their accompanying resolutions; long stretches of delusion and selfishness: This is our life.¹

Royce's analysis of our encounters with each other is only as things unless we empathize that our neighbor is as we are internally. He uses an analogy to underscore the proximity of the other to us since she is as close as our future self is to ourselves. Namely, «“the other” is a mass of states, of experiences, thoughts, and desires, just as real as thou art, no more but yet no less present to thy experience now than he is thy future self... Just as thy future is real, though not now thine, so thy neighbor is real, though his thoughts never are thy thoughts»². So it is through moral insight that pierces the veil of the “other” as not me, as a foreign object to me, into a realized self and by so doing metaphysically grounding my own realization as a self. We are inherently related to one another such that anyone's fullness of being a person is connected to being realized by another as such and reciprocate toward them. This

¹ Royce (1885), p. 161.

² Ivi, p. 160.

dynamic “in between” facilitation is emphasized as well by the nineteenth century theologian-philosopher Martin Buber’s distinction of the I-it and the I-thou to signify our choice of attitudes in human existence³. In the I-it we have a relationship that is limited as we meet each other as physical bundles, as classified objects, reducible to characteristics. There is linearity about the other that blends in to the space and time environment. There is an objectification constructed that renders the viewer in control but paradoxically in isolation. In the I-thou we are forming intimate relationships with one another, a conscious valuing, an openness such that when we speak of the other as Thou, we speak of the whole being, there is no thing, no “it”, but the engaged self of the “Thou”, a whole being. This inescapable condition challenges us to find a complement, a fulfillment in whomever the other may be, for in our differences lies our commonality. By remaining as external traits to one another’s view, we adopt an institutional and politically convenient set of classifications; homeless, refugees and asylum seekers. As such, by a stroke of a category mistake, persons are reduced to the summation of their physical, racial, gender, and religious traits.

Our human experiences are saturated with encounters with one another that appear seamless and innocuous. The environments have a range of acceptance, whether among students, colleagues, general citizenry, or friends and family; daily routines fix in on the familiar and expected behaviors. It is only when a disruption occurs that a shift to an attitude of concern emerges as a problem and a hypothesis is formulated. This is what John Dewey referred to as the movement from the pre-reflective experience that otherwise continues, the disruption is a disengagement, shifting to a critical level. This occurs when the ongoing, familiar experience demands our attention. In the context of our topic, this can readily arise when traveling to another culture, a sense of not belonging, lacking the common support connecting you to an identity. The foreignness and being perceived as “other” most often due to language barriers, physical appearance, racial and ethnic differences. One deliberates on how to adjust and moderate this sense of difference being perceived as foreign that has to be overcome. There is a choice of attitude; to remain as a visitor, a tourist, and accept the commodity view of oneself, or adopt an attitude of openness to be vulnerable and embrace the foreignness of the culture one is in. Travel outside of one’s culture is an opportunity to experience the prejudice that we do not consciously acknowledge in ourselves toward others. It is a developmental exposure to the unfamiliar in beliefs and values that challenge preconceived notions of religion, politics and custom of living. But it submits the willing traveler to be viewed as “foreign”, “other”, “a stranger” of a culture until she chooses to return to her homeland. Those who are open may learn that it is one’s own limitations that need to be examined, as much as they examine their host country. Here we find that prejudice is part of humanity but it should make us aware of our own discriminatory values. The valuation inherent in prejudice is appropriately stated in *The Ontology of Prejudice* by Jon Mills and Janusz A. Polanowski.

Either consciously or unconsciously, we choose that which is more personally desirable, thus we pass judgments through the exercise of our internally discriminatory operations of thought.... All judgments are imbued with value for valuation is a particular form of self-expression. Thus, valuation is prejudicial, for it involves a relation between difference and similarity that is necessarily self-referential. Therefore, all judgments presuppose self-valuation.⁴

³ Buber (2000).

⁴ Mills and Polanowski (1997), pp. 12-13.

The subjects of prejudice vary as does its moral severity. Some commonplace, amoral instances were discussed above regarding tourism and travel. However, a more distinctive case with moral implication is our attitude toward the homeless. They are in stark contrast to the mainstream of society and stand apart yet too close, so they are often ignored. Due to their unmistakable visibility, we essentially behave as if this “other” is invisible.

2. Homelessness: A Phenomenon of Otherness

The term “homelessness” encompasses various manifestations and causes of being without a home, a place that a person identifies as safe and private. It can be characterized as being unmoored, adrift without a relation that sustains their meaning. People who share the description have a history of nomadic living. Nomads were known to move about without intention to have an abode. Unlike the nomads, for more than forty years, this group has increased most often not by their own choosing, although there are some for whom this is a life style. For the USA and Western Europe, the major causes of being without a home is poverty, mental illness, single family mothers, and addiction. This is a transnational condition that epitomizes what is meant by “otherness” among a clearly defined group. This condition is compounded with the rise of people fleeing their homeland to escape war and poverty.

At this time when there appears to be more wealth in the world than ever, millions of people are suffering and, in some countries, they are dying, directly or indirectly from poverty. The increasing disparity between wealthy and the poor has crystallized the question what do we owe each other? There is ongoing discussion among philosophers about the right claims of the homeless and duties to fulfill this right by those individuals and institutions who are arguably duty bearers. The minimal count of global homeless is 100 million, and the material resources that can mitigate this through just distribution of goods is possible but has not been meted out. This failure has resulted in inhumane living conditions among the severely poor which underscores the coerciveness of their condition, thereby preempting any notion of free choice. So, for those who escape severe conditions in their countries have no choice but to do what is necessary for the survival of their family. Philosopher James Rachels states that «about 18,000 children, many under the age of 5 years old, die each day from problems related to malnutrition; a total of six and a half million human beings losing their life each year due to causes related to poverty»⁵. The population most affected by such conditions lives in underdeveloped and developing countries. This disparity not only contrasts with people in the world who may have exceeded their satisfaction of basic needs, but also raises the question of whether this inequality is morally justifiable. In understanding this question, two aspects must be focused on in this section. It would be instructive to consider (a) the causes of global homelessness, and (b) moral rights of the global poor. The persistent circumstances of global homelessness was expanded by the 2015 refugee and asylum seekers fleeing war-torn countries and extreme poverty.

The persistent circumstances of global homelessness are sufficient moral grounds to invoke the United Nations’ Declaration of Human Rights. A Declaration that repeatedly is unfulfilled. It states:

⁵ Rachels and Rachels (2015), p. 64.

The Foreigner, the Other, the Homeless

'Everyone.... has the right to social security' (Article 22), 'Everyone has the right to work...and to protection against unemployment' (Article 23), and 'Everyone has the right to a standard of living adequate for the health and well-being of himself and of his family' (Article 25). This statement 'places the highest priority on the rehabilitation of expelled and homeless people who have been displaced by natural or human-made catastrophes. All countries have a duty to cooperate fully in order to guarantee that such displaced people are allowed to return to their homes and given the right to enjoy properties without interference'.⁶

The fulfillment of this right is foundational to securing other rights. For this reason, homelessness diminishes human value. It obfuscates notions of opportunity one can otherwise access to improve their life. This opportunity is sought in other countries by refugees and asylum seekers from Syria, Iran, and Iraq. They targeted most notably Italy, Germany, and Sweden as destinations; but the port of entry, Greece and Italy served as corridors to the northern countries. In the United States, the influx of people from Central America via Mexico are escaping governments that cannot protect them from poverty and gang violence. Germany, Hungary, and Sweden received the bulk of applications across the EU. Germany, however, received more than six times as many asylum seekers as France and UK⁷. Both the EU and USA are regions being sought for security and survival, and raise fear of the impact these foreigners will have on their respective cultures. These respective countries closed borders off in order to insulate their national identity. President Trump's solution to prevent what he referred to as criminals and rapists from entering the USA illegally is the construction of a wall along the southern border. The immigration agents are overwhelmed with the volume of refugees seeking asylum status that detention areas are set up but insufficient space forces people to transitional tents under a bridge between the USA and Mexico. In an effort to diminish the numbers of migrants using Mexico as a corridor to the USA, President Trump threatened tariffs on goods from Mexico. Mexico agreed to strengthen their immigration enforcement and also let migrants wait for US asylum on its side of the border.

This mobilization of people across land and sea into other countries expands the complexity of homelessness. They are not only deprived of housing in their own local communities but they are denied a life with a future plan and suffer the loss of family relationships at home. Such conditions intensify the human travesty. It underscores the foreignness of otherness and perhaps more poignantly underscores those repelling features found in our local homeless populations. But it is not only larger but also literally a foreign population. Every country has its own (local) homeless whose plight signals their "nonpersonhood". They are seen as detached from the onlookers' values and connected purpose. The meaningfulness of their existence is called into question by the very fact that their agency apparently fails to raise them above their condition. They are more readily viewed as objects on a landscape. The global homeless, by contrast, are constructing a meaningful life in a host's land which poses an added dimension of being homeless, one that incurs a deeper resentment, a deeper sense of "not one of us". One reason is the threat factor; competing for one's employment, social resources, medical, educational, cultural or financial subsidy, and the proximity of living in one's neighborhood. There is also an element of compassion fatigue; there is a felt limit to what one ought do to save another life; should citizens be required to not only extend their charity but risk transforming their identity as a nation?

⁶ United Nations (1948).

⁷ *Asylum Seekers* (2016).

The familiar objection to assisting others is often raised on the grounds of their distance and lack of familiarity to donors. Some who make this argument follow it up by arguing for beneficence locally, and then the charitable contribution can be observed by the difference it makes. Yet, an objection is still raised when people who were distant are now among us or want to be among us; where efforts made to relieve their plight can be monitored, the responses are mixed. It is indisputable that both the EU and the USA have admitted some of the newly displaced, but it's also true that thousands who await processing are detained in temporary shelters that were designed for short transitional stays. Many remain for weeks in overcrowded and inhumane spaces. This expresses its own unspoken response of resistance to admitting more to refugee status. The efforts made at hospitality appear to have failed when one considers whether the efforts are in balance against the grave risks desperate people undertook to reach the so-called land of "milk and honey" to heal their broken lives.

3. Moral Rights of the Global Poor

It is fundamental to the pursuit of a full human life that a person have basic needs met: food, water, clothing, shelter, and security. Poverty denies people the material goods and security that would grant opportunities to engage their capabilities to the fullest. The inequalities between the wealthy and the poor exceeds an income differential. The qualities and range of choices make for opposing worldviews. For the poor and homeless who are without economic goods, their liberties are narrowed as are their lives. The harm that poverty inflicts violates the general understanding of the rights owed to human beings qua human being. This moral status of the poor continues to be either overlooked, unwelcomed, or resisted by institutions. Henry Shue emphasized that the needs of subsistence and security should be considered rights. Without these being fulfilled by society, Shue argued, «it paralyzes a person, preventing her or him from exercising any other rights...Social arrangements must be established that will bring assistance to those confronted by forces that they themselves cannot handle»⁸. The homeless are repeatedly forced to live in a manner that contravenes their moral personhood. It is unjustifiable to have harms inflicted on them that render their futures vapid and hallow. «The right to security protects people from assaults which would interrupt their plans or force them to act in ways unbecoming themselves. Without security, choices of what to do, where to live, how to live, become drastically curtailed»⁹. By satisfying subsistence rights, the poor have conditions available for realizing their hopes and to optimize their potential while maintaining human dignity. The claim rights for subsistence is echoed throughout decades and since this right goes unmet, the inequality persists.

The inequality is a way of life in the Global South countries such that Diana Tietjens Meyers refers to it as countries characterized as LDDWs, Large Deficit of Decent Work¹⁰. Citizens are motivated to risk everything to enter other countries, usually in the Global North as undocumented migrants. The poverty is so severe that they opt for the voyage abroad, a motivation that Meyers views as coerciveness of poverty. When the depth of impoverished conditions is systemic this entails a violation of a human right, yet international law reserves such a violation to when a government inflicts terror or harm on citizens. Clearly deprivation people endure without

⁸ Shue (1980), p. 26.

⁹ Abbarno (1999), p. 188.

¹⁰ Meyers (2014), p. 68.

alternatives provided in their homelands or from external aid, victims of such find it necessary to seek a secure location. Meyers cites the position by James Hathaway that defends human rights in refugee jurisprudence on the grounds that poverty is a form of persecution. «For Hathaway, then, sustained or systemic denial of the right to earn one's living that is, protracted forced unemployment, is a form of persecution»¹¹.

So, certain groups in LDDW countries are targeted as officially mandated to be wrongfully excluded from economic opportunities. The political and economic elements are present to show there is justified claim of persecution. Citizens of these countries exercise unique choices due to the coercive conditions they are forced to live under. Meyer argues that:

being subjected to severe poverty in an LDDW economy sets up a coercive choice situation, one in which undocumented immigration may well be the least hazardous option, a more lenient policy seems appropriate. Indeed it is arguably obligatory for destination states to explore the feasibility of gauging their responses to individual undocumented immigrants to the severity of the poverty and the gravity of the harms correlated with that poverty that the individual is trying to leave behind.¹²

That a person should be accorded dignity and respect is an uncontroversial axiom. It is the multiple ways that this is ignored and even made systemic, afflicting profound harms that endure forever, that places it among the worse moral wrongs and a failure to fulfill the subsistence rights of a vulnerable class. The historical development of global homelessness underscores that the negative duties human beings have toward the poor, taking measures that prevent greater harm than their condition already causes, are not fulfilled. The condition morally eviscerates poor people, forcing them to live with the scorn and rebuke of their fellow citizens who look at them as strange and denigrate them. Over time they do not expect to be treated with respect, they remain supplicants for hospitality. For the wealthier nations' failure to acknowledge their duty to the human rights claims of the poor diminishes themselves as well as denies full moral standing to the poor.

4. Empathy and The Golden Rule: What We Owe Each Other

The question of what we ought to do for another person(s) arises infrequently when circumstances are unproblematic. However, whenever we encounter images of communities ravaged by natural disasters in foreign lands, malnourished children due to poverty, or cruelty and immanent harm, political oppression, one is moved toward resolvable action. There are two moral principles that offer moral responses to the humanitarian crisis presented here: the Golden Rule, and empathy. After analysis of the two, empathy in consort with the Golden Rule offers the moral groundwork for a morally justified intervention.

The Golden Rule has a long history of application in diverse cultures when engaging each other. The Golden Rule, whether expressed as «treat others as you would wish to be treated», or «do unto others as you would have them do unto you», or in any of the other several ways in which it has been stated, is a frequent expression of universal morality. It is held as the core of human relationships since it entails equity in the action of what one does for the other. The expectation is that to whom this act is done, it will be returned. So it expresses a mutual responsibility between people. This rule of reciprocity is a bridge that surmounts the differences between people whether cultural

¹¹ Ivi, p. 77.

¹² Ivi, p. 86.

or political. It should be acknowledged that the first maxim of Kant's categorical imperative directs this universal guide as well, «Act only according to that maxim by which you can at the same time will that it should become a universal law of nature». However, the Categorical Imperative functions by a law of reason and not an empirical rule such as the Golden Rule. A full discussion of this controversy is more suited to a separate study. One difference relevant here is that the Golden Rule is an acknowledgement of one's own biases as well, so it is not a pure formal moral law: thus the expression «acting toward others as I desire you would act toward me». Such biases could have our best interests enacted on others and thereby direct that they be the recipients of what we value and extend it. Namely, it states how we ought to treat others and what we desire for ourselves. This is a positive formulation of the Rule from which we can encourage truth telling, loyalty, and beneficence for example. So it would be inconsistent for one to follow a rule that directs the agent against his interests. For example «deny shelter and security to those poor who are not from desirable countries», or «who lack preferred skills» or «who are of a different religion». These assume that the interests expressed are those I am willing to be subjected to. One may argue that such a rule itself does not prevent cruelty since there may be a limitation to what the agent foresees as reciprocal action. That is, the rule may be formulaic and lacking sufficient sensibility or immanence to consider that what is initiated could have deleterious repercussions. So given this understanding of the Golden Rule, I argue that it would be best complemented by the role of sentiments, namely, empathy that operates from a relational experience with those about whom one is making life-altering judgments.

Earlier Royce's moral insight was presented as a recognition that what we appear to be to one another may be a socially rehearsed method of relating, communicating while keeping one's distance. There are behavioral and linguistic means of constructing this distance. The Global Homeless, by classification into refugee or asylum seeker status, are isolated and objectified by their physical appearance as mobilized foreigners. It is not merely the external traits that shield the subjectivity of our fellow human beings but the legal definitions that make some services accessible to them and others restricted. For example, the refugee arrival figures from the U.S. State Department and asylum data from the Department of Homeland Security's 2015 Yearbook of Immigration Statistics, describes and explains the characteristic of the U.S. refugees and asylum populations, including the top states for resettled refugees, some of whom have become lawful residents. This is an institutional approach to a human problem, one that requires human intervention of a moral kind. The moral role of empathy enacts the interpersonal between people, being aware that the other is like me and I like them arouses a concern to take action. Empathy means taking on the subjective perspective of the "other" person. It could be unreflective, automatic and on occasion deliberate, as a reflective full effort. The empathetic person reflects on the state of mind of the other, imagines how things are (were or will be) for that person and imagine how the empathizer herself would think or feel if she was in their shoes and situation¹³. Some believe that «empathy is derived from mirror neurons that helps substantiate evolutionary continuity in empathic feeling»¹⁴. Being overly exposed to people in distress, for example the overwhelming number of displaced people fleeing to foreign lands for processing and the hope of security, may be received at a surface

¹³ Bennett and Graham (2014), p. 122.

¹⁴ Hoffman (2014), p. 76.

level of empathy. A term called by Kaplan¹⁵ as “empty empathy”. The images are so frequent that only fleeting responses arise and are cancelled by the next that blunts motivation to do more to help¹⁶. Observing the homeless, what Kaplan refers to as “witnessing empathy”, wherein one personally wants for the other what she would want for herself. This enacts empathy for their situation: one is trying to act in the best interest of the other. Royce’s moral insight enlivens and deepens one’s encounter to a personal level. The anxiety, the fear and desperation of losing one’s intimate relationships, is imagined as one’s own experience. This empathic trade of inner places transcends the governmental “either or” determined group solutions. A tidy solution for an untidy and complicated human problem. It prompts the question, have I done enough to thwart the harm or inequality? Should their background be included in discussion as elements for equitable treatment of them? Their origins from war, oppression, disease, fear of death ought to strike a moral chord of urgency to help.

One objection to such an empathic transference to aid others arises out of tribal thinking. That the feelings expressed for the plight of another is more likely to spring from common values. Whether the homelessness population is from a shared culture or migrant groups, it is claimed empathy will not enact an intervention and aid an outside group. Yet, as strong as a shared value bond is, there are examples of just such actions of people so moved that they rise above the status quo of expected prejudice to the point of great expense and risking their lives. Consider the following: The celebrated Biblical example of the Good Samaritan. The Samaritans and the Jewish people hated one another; the Samaritans were viewed as unclean and were avoided unless a thorough cleansing would be required upon contact. A Jewish man was beaten and robbed of his possessions and cast to the side of the road. A passerby, a Jewish priest, ignored his suffering. A Samaritan stopped and cared for the man, bringing him to an Inn and where he asked that his care continue at the Samaritan’s expense. Finally, the stark example during WWII, in the Village of LeChambon in Southeastern France, where a Christian sect of Huguenots lived, saved 6,000 people, most of whom were Jewish children whose parents were killed in the death camps of Central Europe. “They sheltered the refugees in their own homes and various houses they established for them¹⁷. There was a collective effort of empathy enacted by people whose compassion blinded them to the differences of the others who they saved.

We need a reimagining of what is the same in our humanity than what drives our differences in religion, politics, race, and geography. The expanded exposure of global citizens through the internet affords an opportunity never available before, namely, the powerful images of others deprived of basic rights. We can be responsible “empathy witnesses” of human deprivation and respond to the injustices by supporting humane policies of hospitality. Empathy infused into the Golden Rule gives us a way to listen, to see, to focus, to listen and act on what is best in us to alleviate avoidable suffering of the global homeless.

Bibliography

Abbarno, G. J. (1999), *Failed Rights*, in Id. (ed.) (1999), *The Ethics of Homelessness*, Rodopi Publishers, Amsterdam, pp. 187-198.

¹⁵ Ivi, p. 81.

¹⁶ Ivi, p. 82.

¹⁷ Hallie (2017), p. 10.

- Asylum Seekers, Refugees and Homeless*. (2016, December), European Observatory on Homelessness Comparative Studies on Homelessness.
- Bennett, K. R.; Graham, G. (2014), *At the Empathetic Center of Our Moralities*, in Maibom, H. (ed.), *Empathy and Morality*, Oxford University Press, New York, pp. 122-137.
- Buber, M. (2000), *I and Thou*, Engl. tr. by R. G. Smith, Scribner Classics, New York.
- Hallie, P. (2017), *From Cruelty to Goodness*, in Hoff-Sommers, C.-Sommers, F. (eds.), *Vice and Virtue in Everyday Life*, Wadsworth Publishers, Belmont, pp. 4-14.
- Hoffman, M. L. (2014), *Empathy, Justice, and Social Change*, in *Empathy and Morality*, Oxford University Press, New York, pp. 71-96.
- Meyers, D. T. (2014), *Rethinking Coercion for a World of Poverty*, in *Poverty, Agency, and Human Rights*, Oxford University Press, New York, pp. 68-91.
- Mills, J.; Polanowski, J. A. (1997), *The Ontology of Prejudice*. Rodopi Publishers, Amsterdam.
- Rachels, J.; Rachels, S. (2015), *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw Hill Publishers, New York.
- Royce, J. (1885), *The Religious Aspects of Philosophy*, Houghton Mifflin, Boston.
- Shue, H. (1980), *Basic Rights*, Princeton University Press, Princeton.
- United Nations Declaration of Universal Human Rights* (1948).

La comunità nei primi scritti di Troeltsch. La comunità con Dio e con gli altri

Abstract: *The Community in Troeltsch's Early Writings. The Community with God and with Others*

This essay examines Ernst Troeltsch's early writings on theology and philosophy of religion, with the aim of delineating the concept of "community" in the dual aspect of *Gemeinde* or *religiöse Gemeinschaft* and *Gemeinschaft* as a social and political community. The goal is to bring to the surface an idea of religion's social function, central to Troeltsch's theological and philosophical thought on Christianity, to which the most of his remarks are addressed. The research, which focuses in particular on Troeltsch's long essay *Die Selbständigkeit der Religion* (1895-96) and the 1901 essay *Leibniz und die Anfänge des Pietismus*, underscores how from the idea of "communion with God" springs the idea of a non-authoritarian religious community, grounded on respect for the value of all believers, so as to minimize the separation between clergy and laity. The result is a democratic community, bound to have an impact on concepts such as society and political community.

Keywords: Troeltsch, Theology, Religion, Christianity, Community

1.

Un primo affacciarsi del tema della comunità, nei primi scritti di Ernst Troeltsch si può rintracciare nella monografia del 1891 *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancton*, che è una rielaborazione della Dissertazione presentata per l'abilitazione presso la Facoltà Teologica dell'Università di Gottinga¹. Il riferimento alla comunità si trova nel corso della trattazione del rapporto tra ragione e rivelazione in Melantone, là dove Troeltsch sottolinea la preoccupazione del riformatore di Brettheim per l'insegnamento della dottrina cristiana nell'ambito della comunità. Questa preoccupazione indica la rilevanza della dimensione comunitaria nel fenomeno religioso, per cui un aspetto importante è costituito per lui proprio dalla educazione religiosa della comunità. Secondo Melantone un insegnamento adeguato deve evitare le «sottigliezze logiche e le infruttuose questioni scolastiche "di cui il povero popolo non capisce nulla"² e deve invece presentare ciò che è essenziale nella vita cristiana. L'insegnamento deve essere perciò incentrato sulla dottrina della penitenza; deve mostrare, cioè, che la fede può nascere solo in quelli che si pentono sinceramente dei loro peccati.

Pentimento e fede sono, quindi, i primi due elementi essenziali della vita cristiana, a cui si aggiunge come terzo elemento la pratica delle «buone opere», come «la purezza, la castità, l'amore del prossimo etc.»³. Questi elementi riguardano, certo, in primo luogo la coscienza del singolo, la religiosità individuale, ma, soprattutto attraverso le buone opere, hanno un riflesso sulla vita della comunità. Ma, ancor di più, la

* Professore emerito Università di Napoli Federico II.

¹ E. Troeltsch (1891).

² Ivi, p. 261.

³ Ivi, p. 260.

riflessione sulla comunità viene implicata dal fatto che questo prender le mosse dalla legge e dalla coscienza della sua violazione con il peccato, quindi dal pentimento e dalla fede nella giustificazione per opera del Salvatore, si svolge poi, nella teologia melantoniana, in un'attenuazione dell'opposizione tra l'umano e il divino e nel riconoscimento di una relazione originaria tra *lex naturae* e *lex divina*, tra ragione e rivelazione. Richiamandosi agli insegnamenti di Platone e soprattutto di Cicerone, ma anche alla *Epistola ai Romani* di Paolo, Melantone sostiene che nella natura umana, nella sua ragione, sono insiti principi religiosi e morali, che hanno la stessa evidenza dei principi della matematica, e che quindi sono condivisi da tutti gli uomini. Egli ne mette in evidenza tre. Il primo è il riconoscimento e la venerazione di Dio⁴. È l'ammissione di una teologia naturale, che non è in contrasto con la rivelazione, ma costituisce un appiglio, un punto d'aggancio su cui essa si inserisce e che, «malgrado tutte le diversità, di fronte alla grandezza e alla singolarità di una rivelazione strettamente soprannaturale – è essenzialmente identico in tutti gli uomini»⁵. A questo riguardo, a conclusione della sua discussione intorno ad Aristotele, Melantone riassume la sua dottrina con le parole di Cicerone, secondo cui «lo scopo principale degli uomini consiste nella comunione con Dio e questa comunione consiste nella considerazione teleologica della natura, così come nella conoscenza della legge morale innata, nella visione dell'immagine divina in questa impressa»⁶. Il secondo principio innato è quello del reciproco rispetto dovuto a tutti i membri della comunità; il terzo è rappresentato dalla comunanza dei beni⁷. Questi principi, insiti nella natura umana, e più precisamente nella ragione umana, fanno riferimento a entrambe le tavole del Decalogo: il primo alla prima tavola, gli altri due alla seconda tavola (anche se la comunione dei beni non si trova esplicitata nel Decalogo).

Lo spazio di applicazione della seconda tavola, che «contiene le opere esteriori necessarie alla conservazione della comunità umana», coincide con quello del diritto naturale nella forma che successivamente Troeltsch definirà come diritto naturale relativo allo stato di peccato, distinto dal diritto naturale assoluto, che esprime la natura umana nel suo stato originario. La comunità cristiana, però, non può fermarsi alle opere della seconda tavola, «che richiedono soltanto prestazioni concrete senza riguardo all'intenzione, agli affetti e ai moti spirituali della fede, dell'amore, della fiducia, per il cui tramite quelle opere diventano eticamente buone nel senso autentico della *lex divina*»⁸. La *lex naturae* è certamente il fondamento della comunità sociale e politica, ma con tale fondamento ha a che fare anche la comunità religiosa, non solo perché essa opera entro o in rapporto con la comunità politica e sociale, ma perché i principi e le prescrizioni della seconda tavola fanno parte della sua struttura. Tuttavia, la comunità religiosa, e in particolare la comunità cristiana, ha un fine che l'anima dal profondo ed è la *comunione con Dio*, una relazione fondata sull'amore, che va al di là dell'alleanza del Vecchio Testamento, e si pone come modello e *telos* di una rinnovata comunità umana, che anch'essa dovrebbe andare oltre i confini del *pactum* previsto dal diritto naturale.

D'altra parte, l'insufficienza della conoscenza naturale della legge per la realizzazione di una vita autenticamente religiosa, in comunione con Dio, Troeltsch l'aveva messa in rilievo già nella trattazione del rapporto tra ragione e rivelazione in Gerhard, quando aveva riportato la sua convinzione circa la necessità di un rinnovamento che all'uomo può venire soltanto dalla partecipazione alla comunione con Cristo. Soltanto la comunione con Cristo, con il Figlio che ha adempiuto fino all'estremo la volontà del Padre, può aprire, infatti, la strada alla comunione con Dio⁹.

⁴ Ivi, p. 266.

⁵ Ivi, p. 234.

⁶ Ivi, p. 280.

⁷ Cfr. ivi, p. 266.

⁸ Ivi, p. 268.

⁹ Ivi, p. 234.

E, si può aggiungere, solo il modello della comunione del Figlio con il Padre può costituire il *telos* verso cui deve tendere la formazione della comunità cristiana.

Nelle osservazioni sopra riportate, relative al secondo e al terzo elemento caratterizzante della vita cristiana, è estremamente significativo il riferimento al principio del rispetto che deve regolare i rapporti tra i membri della comunità, principio che ne implica un altro altrettanto fondamentale, quello dell'eguaglianza tra tutti i membri della comunità, in quanto la loro dignità e il loro valore discende dalla comune filiazione da Dio. Ma ancor più significativo è il riferimento al principio della comunanza dei beni. Questo principio rimanda direttamente alle origini del Cristianesimo, alla stessa predicazione di Gesù e all'etica che vi è implicata. È un tema che ha assunto un particolare rilievo nel pensiero di Troeltsch sul diritto naturale e più in generale sulle dottrine sociali cristiane.

Secondo Troeltsch l'etica cristiana, presa per sé, è un'etica specificamente religiosa, perché la predicazione di Gesù ha un contenuto puramente religioso, dominato dagli ideali della personalità interamente consacrata a Dio e all'amore fraterno in Dio, e parimenti dall'idea del regno di Dio che sta per venire. L'attesa dell'imminente regno di Dio non comporta una negazione del mondo, ma certamente una sua relativizzazione, una «indifferenza» verso di esso: perciò la predicazione di Gesù e la fede della prima comunità cristiana non presentano una vera e propria etica sociale, né un programma di riforma sociale. Al loro posto c'è l'appello a vivere con gli altri credenti nel Dio di Gesù in un rapporto fraterno, ovvero «nella comunione puramente religiosa dell'amore». I seguaci di Gesù devono agire dentro gli ordinamenti terreni preesistenti e durevoli conformemente alla volontà santa di Dio, seguendo gli ideali eroici del discorso della montagna, al fine di prepararsi con la santificazione personale, che impegna parimenti l'amore del prossimo, all'avvento del regno. Quest'ultimo – osserva Troeltsch – non è però pensabile secondo i modelli storici di dominazione, ma «crea sulla terra un ordine nuovo, che [...] non ha nulla in comune con lo Stato, la società, la famiglia» e solo Dio può sapere, nella sua imperscrutabile volontà, quale figura avrà¹⁰.

I tratti fondamentali dell'originaria etica cristiana risultano essere allora da un lato «l'individualismo illimitato e incondizionato», ovvero la personale decisione per la santificazione di sé nella comunione con Dio e nel servizio di Dio, dall'altro lato l'idea della «comunità d'amore», ovvero «il fatto che coloro che si santificano per Dio s'incontrano nel medesimo fine» e sono chiamati ad attuare «la volontà divina d'amore», non solo all'interno della comunità dei credenti, ma anche «verso gli estranei e i nemici»¹¹. L'amore del prossimo, l'amore fraterno, non indica, quindi, soltanto una disposizione soggettiva alla bontà e alla carità, alla comprensione e al rispetto dell'altro, ma ad un tempo un reale «collegamento» tra quanti sono «uniti in Dio». Certo, il «comunismo religioso dell'amore» che nasceva dalla predicazione di Gesù non trasferiva l'eguaglianza dal piano religioso a quello sociale ed economico, né implicava l'idea di una proprietà collettiva, ma riguardava unicamente il consumo, la volontaria messa in comune dei beni per la loro utilizzazione. Tuttavia esso costituisce un ideale essenziale dell'*ethos* cristiano originario dal quale successivamente sono state tratte le conseguenze sociali più radicali: «il monachesimo, i moti comunistici del medioevo, gli Anabattisti, gli entusiasti ed idealisti: tutti hanno seguito questa traccia» ed «anche la Chiesa ha avvertito e riconosciuto molto bene questa coerenza logica», solo che nella teoria del diritto naturale assoluto ha spostato la «comunità d'amore» nel paradiso perduto¹².

¹⁰ E. Troeltsch (1912), pp. 48, 35 (trad. it. 1960, pp.63, 46).

¹¹ Ivi, pp. 34-35, 39-41, 48-49 (trad. it., vol. I, pp. 45-46, 50-53, 63-64).

¹² Ivi, pp.49-51 (trad. it., vol. I, pp. 65-66).

Se la predicazione di Gesù è indifferente verso il mondo e le sue strutture, con l'affievolirsi dell'attesa dell'imminente avvento del regno e con l'affermarsi dell'organizzazione istituzionale della comunità dei credenti nella Chiesa si modifica l'atteggiamento del Cristianesimo verso il mondo, che tende ora a porsi nei termini di un *compromesso*. In questo nuovo contesto lo schema sociologico predominante che, soprattutto a partire da Paolo, la Chiesa antica cominciò a delineare (senza peraltro elaborare ancora una teoria generale della società), è indicato da Troeltsch come «il tipo del patriarcalismo cristiano», che, affermando l'ideale religioso dell'eguaglianza, riconosce però le differenze sociali esistenti e intende superarle esclusivamente su un piano etico-religioso personale. Da ciò deriva che il Cristianesimo assume per lo più un atteggiamento «conservatore» verso le strutture politiche e le articolazioni sociali esistenti. Anche se egli non manca di sottolineare adeguatamente che resta altrettanto operante la tendenza radicale e rivoluzionaria, che scaturisce dagli ideali del discorso della montagna e che, sia pure indirettamente e talora sotterraneamente, finisce per incidere profondamente sul destino delle stesse formazioni sociali e politiche mondane¹³.

Dall'insegnamento di Paolo derivano la concezione organicistica della società e dello Stato e l'orientamento a conservare l'ordine sociale nelle sue differenziazioni. Nell'*Epistola ai Romani* 12,4-6 Paolo delinea la concezione della Chiesa come un solo corpo in Cristo e più in generale la comunità come organismo: «Poiché, come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri». E vi delinea anche il carattere di vocazione che ha ciascuna funzione e il dovere di conformarsi a questa funzione - il futuro concetto di *Beruf*: «Abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi. Chi ha il dono della profezia la eserciti secondo la misura della fede; chi ha un ministero attenda al ministero; chi l'insegnamento, all'insegnamento; chi l'esortazione all'esortazione. Chi dà, lo faccia con semplicità; chi presiede, lo faccia con diligenza; chi fa opere di misericordia, le compia con gioia». E successivamente in 13,1-7, Paolo afferma chiaramente il principio della derivazione del potere delle autorità costituite da Dio e quindi il dovere di sottomettersi ai pubblici poteri: «Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio». Di qui la conclusione: «Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto. A chi il tributo, il tributo; a chi le tasse, le tasse; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto». Si tratta certo di un insegnamento che dà fondamento a un «diritto naturale relativo moderatamente conservatore» come suggerisce Troeltsch, anche se non va trascurato che il mantenimento dell'ordine stabilito e il rispetto delle autorità costituite si fondano in ultima istanza su un principio etico-religioso a suo modo rivoluzionario, per il quale il precetto fondamentale dell'essere cristiani è l'amore in quanto è «il pieno compimento della legge»¹⁴.

Nel comandamento dell'«amore vicendevole», afferma Paolo, si riassumono tutti gli altri comandamenti: «Infatti il precetto: *Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare* e qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*» (13,8-10). Un precetto che si iscrive nella convinzione apocalittico-escatologica dell'imminente avvento del regno di Dio, cioè della finale salvezza: «è ormai tempo di svegliarvi dal sonno, perché la nostra salvezza è più vicina ora di quando diventammo credenti. La notte è avanzata, il giorno è vicino.

¹³ Ivi, p.73 (trad. it., vol. I, p. 96); cfr. pp. 60-62, 67-68, 73-74 (trad. it., vol. I, pp.78-79, 88-89, 96-97).

¹⁴ Si vedano in questo senso le acute osservazioni di Jacob Taubes: «Dai Vangeli sappiamo del doppio precetto. A Gesù viene chiesto: qual è il precetto più importante? Ed egli risponde: devi amare il Signore con le tue forze e la tua anima [...]; poi aggiunge: ama il prossimo tuo come te stesso. Paolo non esprime un doppio precetto [...] il fulcro del discorso è l'amore non già verso il Signore, ma verso il prossimo. Non vi è alcun doppio precetto, ma *un unico* precetto. A mio giudizio si tratta di una scelta assolutamente rivoluzionaria» (J. Taubes, 1997², pp. 101-102).

Gettiamo via perciò le opere delle tenebre e indossiamo le armi della luce» (13,11-12). Sicché – ammonisce Paolo – «comportiamoci onestamente, come in pieno giorno: non in mezzo a gozzoviglie e ubriachezze, non fra impurità e licenze, non in contese e gelosie». E da questo punto di vista, come suggerisce Taubes¹⁵, anche la sottomissione alle autorità costituite, il conservatorismo politico, si potrebbe spiegare con la fede nell'imminente salvezza, quindi nella prospettiva apocalittico-escatologica.

Questa originaria ispirazione duplice e contraddittoria, difficilmente componibile in una dottrina, non verrà mai del tutto meno nella storia dei rapporti tra Cristianesimo e mondo, così come nella stessa storia dell'autoconfigurazione delle comunità cristiane. Tuttavia questa situazione contraddittoria esige sempre una risoluzione, specialmente per motivi pratici. E quando la Chiesa antica si trovò di fronte ai nuovi e difficili problemi posti dall'enorme espansione della cristianità, dal suo progressivo inserimento nelle articolazioni della società e dello Stato, dal mutamento stesso della composizione sociale delle comunità ecclesiastiche, non poté fare a meno di cercare una via di uscita, di elaborare una concezione etica. Come Troeltsch mostra in particolare in *Das christliche Naturrecht* del 1913, quasi tutti i concetti scientifici dell'etica cristiana furono tratti dalla tradizione dello stoicismo, che, al pari del Cristianesimo, costituiva un risultato «dello sviluppo religioso del mondo antico». L'etica stoica delineava «una morale individuale della personalità superiore alla natura, libera e colma di elementi divini e una morale sociale della *humanitas* cosmopolitica e dell'amore tra gli uomini» e sosteneva «una duplice legge naturale: la *legge naturale assoluta* del mondo delle origini, caratterizzata dalla libertà, dall'eguaglianza e dal possesso comune, e la *legge naturale relativa* delle epoche successive, caratterizzata dal duro ordinamento dello Stato e del diritto, dalla proprietà giuridicamente garantita, dalla guerra e dalla violenza, dalla schiavitù e dal dominio». La legge naturale relativa venne identificata con il Decalogo e, nonostante il suo contrasto con l'ideale etico autenticamente cristiano della «comunità fondata sull'amore, senza Stato e diritto, libera dalla forza e dal potere», doveva essere accettata e rispettata come *poena et remedium peccati* e costituire il modello per il diritto positivo¹⁶.

Se si tiene presente l'intera storia dell'etica sociale cristiana - come Troeltsch ha fatto analiticamente nelle *Soziallehren* - si può affermare che la filosofia sociale del Cristianesimo «è il diritto naturale cristiano con un'applicazione ora più conservatrice, ora più radicale»¹⁷. Questa diversità di applicazione è connessa con le varie forme di comunità prodotte dal Cristianesimo e rinvia quindi alla tipologia delle autoconfigurazioni sociologiche dell'idea cristiana proposta da Troeltsch. Accanto al tipo della chiesa, che è stato certamente dominante, si è presentato fin dall'inizio (e anzi racchiude in sé le prime comunità dei discepoli e seguaci di Gesù) il tipo della setta, cioè di una comunità ristretta di credenti in Gesù e nella sua predicazione, i quali vogliono seguire in modo radicale ed entusiastico i principi della santificazione personale e dell'amore¹⁸. Questi due tipi ideali, che sono entrambi «impliciti nella consequenzialità logica del Vangelo e che soltanto presi insieme esauriscono l'ambito dei suoi effetti sociologici»¹⁹, si distinguono, proprio in connessione con il diverso principio sociologico, sul piano della dogmatica e della morale, e in particolare sul piano dell'etica sociale per il diverso riferimento al diritto naturale. Furono dapprima i

¹⁵ Ivi, p. 103.

¹⁶ Troeltsch, 1925, pp. 158-159 (trad. it. 1977, pp. 85-87). Sul rapporto del Cristianesimo con lo stoicismo cfr. Troeltsch, 1912, pp. 52 ss., 144 ss. (trad. it., vol. I, pp. 68 ss., 188 ss.). Per la complessiva interpretazione troeltschiana dell'etica e delle teorie sociali del Cristianesimo antico, oltre i saggi sul «diritto naturale» e il primo capitolo di Troeltsch, 1912, (in particolare, pp. 83-178; trad. it., vol. I, pp. 107-231), è fondamentale lo studio del 1915. Sull'etica di Agostino cfr. cap. IV-VI.

¹⁷ Troeltsch, 1922, pp. 13-14.

¹⁸ Troeltsch, 1912, pp. 372-73 (trad. it. vol. I, pp. 481-482).

¹⁹ Troeltsch, 1912, p. 375 (trad. it., vol. I, p. 484).

Padri della Chiesa nel contesto culturale della tarda antichità e poi il Cattolicesimo medievale a sviluppare la dottrina cristiana del diritto naturale, distinguendo, come già aveva fatto lo Stoicismo, tra diritto naturale assoluto e relativo. La Chiesa antica, identificò il diritto naturale assoluto con l'ideale della libertà dei figli di Dio e della comunione fondata sull'amore, ideale difficilmente realizzabile nel mondo, e si richiamò al diritto naturale relativo come al diritto adeguato allo stato di peccato. Il diritto naturale relativo, al quale doveva commisurarsi il diritto positivo, fu, quindi, lo strumento con cui la Chiesa ha realizzato l'integrazione con il mondo, ha riconosciuto e legittimato le istituzioni e le formazioni economico-sociali esistenti; ma al tempo stesso, come Troeltsch giustamente osserva, mediante il diritto naturale relativo la Chiesa ha anche potuto regolare, giudicare e condannare tali istituzioni e formazioni.

Questa duplicità di funzione si può scorgere tanto nel diritto naturale relativo elaborato nel modo più sistematico e compiuto nell'ambito della Chiesa cattolica e specialmente con il tomismo, quanto anche nel riferimento ad esso presente sia nel luteranesimo che nel calvinismo, anche se in quest'ultimo viene messo in primo piano, piuttosto che il carattere di rimedio allo stato di peccato, quello della sua razionalità²⁰. Le sette aspirando a realizzare piccole comunità di credenti che perseguono la santità e non avendo alcun interesse a realizzare compromessi con il mondo, si richiamano direttamente al diritto naturale assoluto identificato con la legge dell'amore predicata e testimoniata da Gesù Cristo e raccolta nel discorso della montagna. Nel tipo della setta, tuttavia, Troeltsch distingue due tendenze fondamentali: la setta che si mantiene fedele all'ispirazione puramente religiosa del discorso della montagna ed è orientata a sopportare con pazienza le sofferenze e i mali del mondo, rinviando il trionfo della legge naturale assoluta alla fine dei tempi, e la setta combattiva e riformatrice che si ricollega, oltre che al discorso della montagna, al pensiero del regno di Dio e della sua realizzazione che comincia già nel mondo²¹. Sul terreno della setta combattiva, in particolare, si formano le idee democratiche e comuniste più radicali, alle quali si possono ricondurre indirettamente gli ideali del socialismo moderno laico e si richiamano direttamente le posizioni del socialismo cristiano che, pur respingendo la lotta di classe, «si rifiuta – scrive Troeltsch – di divinizzare l'ordine borghese vigente» sulla base del diritto naturale relativo e riconquista per l'etica cristiana «il suo carattere utopistico e rivoluzionario». La setta combattiva – ammette Troeltsch – è fedele «all'interpretazione letterale del Vangelo» che essa vuole attuare «anche nelle sue conseguenze sociali. Il suo dramma, però, è che essa può instaurare il suo principio del diritto naturale assoluto solo ricorrendo a ciò che contrasta proprio con le stesse norme evangeliche, vale a dire ricorrendo alla forza e alla violenza o alla potenza dello Stato. Altrimenti non le resta che rifugiarsi nell'escatologia²². Perciò Troeltsch, che peraltro, sia pure in modo problematico, è restato fedele al tipo della Chiesa, si sente certamente più partecipe della religiosità della setta paziente e sofferente, che si avvicina a quella della mistica e dello spiritualismo.

2.

Ritornando ai primi scritti di Troeltsch mi sembra opportuno fermare l'attenzione in particolare sull'ampio saggio *Die Selbständigkeit der Religion*, pubblicato in tre parti nella "Zeitschrift für Theologie und Kirche" tra l'autunno del 1895 e febbraio del 1896. In esso un primo riferimento alla comunità si inserisce nel quadro delle critiche che Troeltsch rivolge a quei teologi che – di fronte alla situazione scientifica moderna, entro la quale il Cristianesimo si presenta sempre più consapevolmente come un fenomeno storico accanto agli altri e sperimenta la inevitabilità di confrontarsi con un

²⁰ Cfr. Troeltsch, 1911, pp. 169-184 (trad. it., pp. 106-117); Troeltsch, 1912, pp. 158 e ss., 172-174, 260 e ss. (trad. it., vol. I, pp. 205 e ss., 223-226, 332 e ss.).

²¹ Ivi, pp. 184-185 (trad. it., p. 118).

²² Ivi, p. 185 (trad. it. p. 119); Troeltsch, 1912, pp. 843-846, 424 (trad. it., vol. II, pp. 523-527; vol. I, p. 549).

sempre più vasto ambito di religioni positive extraeuropee di cui si è ampliata la conoscenza – si propongono di riaffermare «il riconoscimento dell'esclusività del cristianesimo e della sua divinità immediata e unica come il punto di partenza da cui riconoscere le altre religioni come l'esito di una dotazione naturale degli uomini»²³. Questa esclusività si appoggerebbe su un'esperienza interiore, l'esperienza del miracolo della conversione. Ora non c'è dubbio che l'appello all'esperienza interiore, o anche all'evidenza, ha una forza di persuasione, tuttavia – osserva Troeltsch – «è comunque impossibile ricavare affermazioni di così straordinaria importanza [...] da un *Erlebnis* interiore [...] incomparabile con esperienze di altro tipo», vale a dire «unicamente sulla base dell'impressione soggettiva»²⁴. Trattandosi di un fenomeno storico la validità del Cristianesimo può essere valutata secondo «criteri di valore» che si formano nel corso dello stesso sviluppo storico; non si può «richiedere un criterio già precedentemente dato», così come è «del tutto discutibile» pensare ad «un criterio assoluto». Questi rilievi critici – continua Troeltsch – «si possono fare anche a proposito dei teologi della scuola di Ritschl», che indubbiamente hanno il merito di aver sostenuta la specificità del fenomeno religioso²⁵; al tempo stesso, però, non si sono limitati a distinguere il Cristianesimo, come ogni altra religione, rispetto alla filosofia o ad altre forme della vita spirituale, ma hanno preteso di isolarlo anche rispetto alle altre religioni, avvolgendosi così in problemi di non facile soluzione. La via di uscita hanno pensato di trovarla appellandosi al giudizio della comunità e dell'esperienza personale fondata su tale giudizio: «sul fondamento del giudizio della comunità e dell'esperienza personale, mediata da quel giudizio, il fenomeno storico di Gesù è attestato come la quintessenza di tutta la verità salvifica, come manifestazione di Dio stesso, e perciò evidentemente come verità assoluta, mentre le altre religioni sono affette da tanti errori, enigmi e insicurezze, che senza Gesù si finirebbe soltanto nell'ateismo». Ma – obietta Troeltsch – non c'è nessun argomento per escludere il «sospetto» che «questo giudizio di valore della comunità» sia il risultato di una «esagerazione» e comunque non può sottrarsi al confronto «con analoghi giudizi di valore di altre comunità»²⁶. Per quanto la comunità con la sua continuità storica, con la tradizione che la sorregge, si riconduca all'originario, il suo giudizio non può valere come fonte dell'attestazione dell'assolutezza del Cristianesimo.

Un secondo, più significativo, riferimento alla comunità è al centro della riflessione sull'essenza della religione. In una pagina molto profonda e anche letterariamente suggestiva Troeltsch delinea l'orizzonte dell'esperienza religiosa nella relazione tra l'infinità di Dio e la finitezza dell'uomo, nel senso che «per l'uomo, che non possiede la conoscenza dell'unità e della necessità della connessione del reale, può darsi solo in rapporto all'infinito quell'atteggiamento che chiamiamo religione: la devozione umile e riverente, speranzosa e fiduciosa per le diverse e folgoranti tracce della sua rivelazione. Il grande brivido inquietante di fronte a ciò che oltrepassa ogni fantasia e ogni intelligenza, il terrore e il timore che ammutolisce di fronte all'imperscrutabile, la sottomissione della volontà a qualcosa in cui si crede, perché lo si vede solo parzialmente, la dedizione piena di nostalgia verso ciò che ci viene incontro in modo deciso e incoraggiante dall'imperscrutabile: tutto ciò appartiene essenzialmente alla religione»²⁷.

L'essenza della religione sta quindi nel «fatto che l'uomo vive credendo nella realtà di una potenza sovra-umana e sovra-sensibile» e a questa fede si accompagna un

²³ Troeltsch, 1895, pp. 361-436 e 1896, pp. 71-219, (trad. it. 1996, p. 68).

²⁴ *Ibidem* (trad. it., pp. 68-69).

²⁵ Sulla specificità del fenomeno religioso ovvero sull'autonomia della religione nel rapporto con le altre forme della vita spirituale, specialmente nel contesto della cultura moderna, Troeltsch, rifacendosi in particolare a Siebeck, aveva richiamato l'attenzione nel saggio del 1894, pp. 267-268.

²⁶ *SR*, p. 375 (trad. it., p. 69).

²⁷ *SR*, p. 381 (trad. it., p. 74).

sentimento complesso che presenta molte sfaccettature tra soggezione e fiducia²⁸. Un sentimento che «non è qualche cosa di totalmente individuale», ma viene suscitato nel singolo dalle «visioni di Dio tramandate da altri», inserite nella «lunga catena» della tradizione che vive nella comunità, in questo senso è un sentimento «riproduttivo». Solo in rarissimi casi, si può dire solo nei fondatori, il sentimento religioso è «produttivo», la religiosità è qualcosa di nuovo, di originale, in cui «si schiude con mezzi nuovi una nuova e travolgente conoscenza del divino», un nuovo linguaggio, e intorno alla nuova idea e ai nuovi simboli si raduna una rinnovata comunità di credenti²⁹. Si conferma il «carattere sociale della religione» e la comunità si presenta come relazione tra gli individui fondata su uno «spirito comune». A partire da qui Troeltsch propone un interessante schema di fenomenologia delle religioni e delle comunità religiose. Negli stadi meno elevati della religione dove il sentimento religioso è meno profondo, vi sono più «oscillazioni e diversità nelle rappresentazioni» tra gli individui e il legame della comunità religiosa ha a che fare più con l'assetto sociale e politico in cui è situata che non con una relazione che nasce dall'intimo dei credenti, dal comune patrimonio di fede. Quest'ultimo invece, con la sua stabile costellazione di pensieri, di rappresentazioni, di pratiche culturali, è molto più vincolante nelle religioni più elevate, dove quindi si riduce lo spazio di autonomia del singolo.

Si ricollega a questo schema l'osservazione di Troeltsch secondo cui l'impulso sociale che caratterizza la religione ha una sua specificità e anche una sua forza, che lo differenzia dall'impulso sociale che è alla base delle altre formazioni associative e comunitarie. Infatti quanto più elevata e profonda è la religiosità tanto più il credente tende a superare la propria singolarità, il proprio egoismo, e a sacrificarsi per gli altri, il che porta a un rafforzamento dell'impulso comunitario (*Gemeinschaftstrieb*) ben oltre la misura dell'ordinario impulso sociale e travalica i motivi sociali naturali della formazione della comunità (*Gemeinschaftsbildung*)³⁰. Certamente, l'esperienza religiosa è individuale, perché originario è il rapporto del singolo con Dio, la sua tensione alla comunione con Dio, d'altra parte, però, l'esperienza religiosa si attua sempre all'interno di una comunità in cui l'individuo è inserito, è, cioè, sollecitata dall'ambiente, dalla tradizione, dall'educazione.

Ora, quanto più essa si approfondisce, e quanto più acquista intensità il rapporto con Dio, tanto più si sviluppa nell'individuo il senso della propria finitezza e il bisogno di sentirsi in relazione con gli altri nel comune riferimento alla divinità. L'umiliazione del Sé, l'abbandono alla volontà di Dio, l'amore del prossimo, la dedizione al bene comune sono elementi che proprio attraverso l'intensificazione dell'individualismo religioso portano al primato della comunità, specialmente quando l'originaria comunità si è estesa e si è data una sia pur elementare forma di organizzazione. È la «dialettica della religione», che stringe insieme individualismo e universalismo: «Questo individualismo religioso assoluto – scrive Troeltsch nelle *Soziallehren* – questa soppressione di tutte le differenze nell'unica differenza tra le personalità fornite in sé di valore autonomo, contiene, tuttavia, ad un tempo un vigoroso pensiero comunitario (*Gemeinschaftsgedanken*), che deriva anch'esso dalla specifica idea religiosa fondamentale»³¹. Questa dimensione del pensiero comunitario non si esprime soltanto negli atteggiamenti altruistici che nascono dal comandamento dell'amore del prossimo insito nella comunione con Dio, che costituisce l'essenza della religiosità individuale, ma nasce «dal fatto che coloro che si santificano nel nome di Dio s'incontrano nel medesimo fine, in Dio appunto», nella comune adesione alla «volontà divina d'amore»³². Questo «incontro», questa comune relazione a Dio, si concretizza immediatamente nella comunanza del culto, che – scrive Troeltsch in *Die Selbständigkeit der Religion* –

²⁸ SR, pp. 430-432 (trad. it. pp. 118-119).

²⁹ SR, pp. 427-428 (trad. it., pp. 116-117).

³⁰ SR, p. 429 (trad. it., p. 118).

³¹ Troeltsch, 1912, p.40 (trad. it., vol. I, p. 52).

³² *Ibidem* (trad. it., vol. I, p. 53).

costituisce «la forma di apparizione» immediata della religione, la risposta [la reazione, *Rückwirkung*]³³ che il singolo dà immediatamente al sentimento di dipendenza, al timore-tremore dinanzi alla potenza superiore di Dio.

Il fondamento del culto sta, quindi, nel bisogno di sintesi che si accompagna al sentimento dell'assoluta dipendenza da Dio, il desiderio del credente di corrispondere all'attrazione che la divinità trasmette nel sentimento della dipendenza e insieme di influire a sua volta sulla divinità. Il culto, inoltre, è il mezzo attraverso il quale si stabilizza l'esperienza religiosa, «[nell'] attivazione e nella realizzazione festosa di un ordinato rapporto con essa, in cui il sentimento religioso si spinge ad esprimersi dinanzi a sé e agli altri»³⁴, rivelandosi, quindi, un elemento essenziale per il costituirsi della comunità. Certamente l'esperienza religiosa nei livelli più elevati tende a porsi sempre di più accanto e oltre le pratiche del culto, in forme più interiori e spirituali, in rappresentazioni, pensieri, sentimenti. Tuttavia l'elemento del culto non può mai mancare. Anche quando la divinità viene posta completamente nella trascendenza e «con la fede nella redenzione» l'individuo è posto in relazione con la divinità immediatamente e in modo puramente interiore, non viene meno la convinzione che «mediante la preghiera e la venerazione comuni», così come «mediante la confessione dei peccati [...], mediante la lode e la gloria innalzata verso Dio dalla comunità dei fedeli (*Gemeinde*)», si accresce e si intensifica il rapporto con Dio al quale «non è indifferente il comportamento umano»³⁵, vale a dire l'oggettivazione dell'amore verso di Lui. E si può aggiungere che il culto, specialmente nella sua dimensione comunitaria, accresce e intensifica la stessa esperienza religiosa individuale, che si rivela irriducibile al momento puramente interiore e intellettuale. In questo senso Troeltsch afferma che «il culto nei suoi due aspetti di risposta alla grazia divina e di attività della comunità religiosa appartiene necessariamente e indispensabilmente a ogni viva religione»³⁶. Proprio grazie alla sua dimensione sociale, alla sua incarnazione nella vita delle comunità religiose e alla sua penetrazione nella più ampia comunità sociale e politica, «la religione – osserva Troeltsch – è una forza storica»³⁷, elemento e fattore determinante nello sviluppo delle culture, delle civiltà.

Certamente la dimensione sociale, man mano che le comunità religiose hanno assunto il carattere oggettivo di istituzioni, come è accaduto nel Cristianesimo con la formazione della Chiesa, ha anche determinato un irrigidimento dell'esperienza religiosa, l'assunzione di forme organizzative, di strutture dogmatiche e giuridiche. Di fronte a queste necessarie oggettivazioni si deve sempre ricordare che il cuore dell'esperienza religiosa è rappresentato dalla fede e dalla rivelazione, e che il suo fine è quello di raggiungere la «comunione con Dio»: è questo il bene religioso, che si pone al di sopra di ogni altro bene. Altrettanto non si può dimenticare che la religione poggia su «un'auto-apertura divina», cioè su «qualche cosa che sta al di fuori dell'uomo ed è per questo in grado di guidarlo e sostenerlo». Ma questa «auto-apertura divina» vuol dire anche l'indipendenza della religione dal singolo, il suo valere «per tutti [gli uomini], per i grandi come per i piccoli, per i colti come per gli ignoranti».

Troeltsch mette qui in guardia contro l'intellettualismo religioso, contro quelle «aristocrazie istruite» che si spingono troppo oltre nel voler «collegare le idee scientifiche, artistiche, etiche», tanto in una prospettiva politico-sociale, quanto in una prospettiva più nettamente elitaria e individualistica, e finiscono per disperdere in una molteplicità di convincimenti, argomentazioni, rappresentazioni «la forza primigenia di una determinata idea di Dio» e di sottrarre alla religione la sua funzione di guida. Non si tratta ovviamente di negare l'interazione tra sviluppo culturale e sviluppo religioso,

³³ SR, p. 433 (trad. it., p. 120).

³⁴ *Ibidem* (trad. it., pp. 120-121).

³⁵ SR, p. 434 (trad. it., p. 121).

³⁶ SR, p. 435 (trad. it., p. 123).

³⁷ *Ibidem*.

di negare cioè che lo sviluppo scientifico, letterario, etico-politico abbia favorito un approfondimento dell'esperienza religiosa e un raffinamento delle religioni positive, ma di riconoscere piuttosto che «le idee religiose non sorgono dalle sommità della cultura, ma dalla profondità della vita dei popoli e dalle grandi e misteriose nature che sono in grado di esprimere e convogliare l'interiore trasformazione religiosa di quei popoli»³⁸.

Nello sviluppo delle religioni si è verificato, di fatto, un progressivo processo di «spiritualizzazione e eticizzazione della divinità» a cui ha corrisposto un processo di individualizzazione della religiosità e del rapporto tra il singolo e la divinità, fino al punto in cui «non più soltanto comandamenti e beni sociali vengono ricondotti alla divinità; questa non si rivolge più soltanto a un determinato popolo, ma dalla sua essenza si sprigiona in modo più o meno puro il comandamento della dedizione personale». Già qui si presenta chiaramente il nesso tra individualismo e universalismo religioso analizzato nelle *Soziallehren*: «La conseguenza di ciò – scrive Troeltsch – è poi l'universalità della religione che si rivolge allo stesso modo a ogni singolo e quindi deve volgersi a tutti. Soltanto una siffatta individualizzazione è la fonte di un vero universalismo, e si può parlare realmente di universalismo solo se si è pienamente realizzato l'individualismo»³⁹. In questo stadio della religione, a cui si sono elevate le grandi religioni storico-universali e nel grado relativamente più elevato il Cristianesimo, vi è un intreccio essenziale di religione e morale. Nell'idea di Dio che ha il Cristianesimo certamente vi è una netta separazione tra Dio e mondo, tra il creato e il Creatore, così come tra l'uomo e Dio, tra la creatura e il Creatore, ma al tempo stesso vi è una partecipazione di Dio che riconosce «i dolori del mondo», le sofferenze insite nella finitezza, e quando l'uomo si rinchioda nella finitezza, si lascia avvolgere nel proprio egoismo, nel peccato, non viene abbandonato a se stesso, ma viene salvato dalla «grazia divina».

A questa idea di Dio e del mondo si lega l'idea dell'anima il cui valore infinito si rivela nella sua tensione verso la «comunione con Dio», verso il «bene religioso» che è l'attuazione del «comandamento ideale dell'interiore comunità (*Gemeinschaft*) con il Dio santo e onnipotente» e include «il bene morale del valore della personalità fondato sulla comunione con Dio e posto al di sopra di tutti i beni morali finiti»⁴⁰. Il bene religioso può essere conseguito superando la naturalità che è propria della individualità e costituendosi come «personalità», che non è mai il risultato di uno sforzo singolare ma «implica al tempo stesso il più generale, umano e interiore legame davanti a Dio di tutte le personalità tra loro»: la «comunione con Dio» porta con sé la «comunione con gli altri». Indubbiamente la «comunione con Dio» troverà il suo compimento solo nell'al di là verso cui tende l'anima immortale, ma al di qua di questa prospettiva escatologica, essa comincia già qui, in questo mondo, attraverso il rispetto della legge morale che è ad un tempo legge divina. È il frutto della redenzione, dell'«immutabile amore di Dio [che] insegna a riconoscere il nucleo autentico del peccato e di ogni male e mediante ciò capovolge il male nel suo contrario, libera e perfeziona la personalità [...], lega tutte le anime in una comunità *sub specie aeternitatis*, superiore a qualsiasi comunità di tipo naturale»⁴¹.

Ma, pur riconoscendo la particolarità della comunità religiosa, essa può costituire il modello e il telos di ogni autentica comunità umana, che dovrebbe fondarsi non solo nella legge che costringe al rispetto reciproco, come suggerisce Kant, a limitare la propria libertà per non ledere la libertà degli altri, ma sul reciproco rispetto e la reciproca solidarietà che nasce dalla convergenza intorno a fini e valori comuni. Nella prospettiva sociale cristiana la comunione con Dio si pone non solo come il modello,

³⁸ Cfr. SR, p. 503 (trad. it., p. 189).

³⁹ Cfr. SR, p. 505 (trad. it., p. 191).

⁴⁰ Ivi, p. 511 (trad. it., p.197): «Il bene religioso tramite la comunione con la divinità viene sperimentato e goduto dalle anime nel mondo e oltre il mondo e nello stesso tempo esso le unisce al cospetto della divinità nella fruizione comunitaria e nella realizzazione dei compiti che da questa derivano».

⁴¹ SR, p. 518 (trad. it., pp. 205-206).

ma come il fondamento reale dei rapporti interpersonali e altrettanto del vincolo su cui si costituisce la comunità.

Lo schema che si può ricavare dalla comunità religiosa, dell'incrocio tra verticalità ed orizzontalità, cioè dell'amore di Dio e verso Dio, della comunione con Dio, e dell'amore tra quanti sono uniti nella comunione con Dio, ha un suo riscontro anche nell'importante scritto dell'anno precedente, sopra ricordato, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen*, nato dal corso estivo di teologia del 1893 all'Università di Bonn, là dove Troeltsch, riflettendo sul contrasto tra l'etica cristiana e la moderna etica umanistica, affronta l'obiezione che veniva fatto all'etica cristiana di un esclusivo orientamento verso la trascendenza e verso un netto dualismo tra vita mondana e vita ascetica, così come di una forma di «egoismo» che si esprimerebbe proprio nella rinuncia al mondo, alle gioie del mondo, che verrebbe fatta in vista della vista dell'al di là e delle «più grandi gioie celesti». Senonché l'orientamento verso la trascendenza nel Cristianesimo – afferma Troeltsch – non porta «necessariamente fuori del mondo, né è necessariamente egoistico». Si tratta di un atteggiamento interiore dello spirito umano che scopre la sua affinità con lo spirito divino e tende a ritornare alla fonte della sua vita in Dio; esso opera nel mondo per innalzare l'uomo al di sopra del mondo. Lo spirito cristiano certamente è indifferente verso gli interessi e i compiti puramente mondani, in quanto è essenzialmente rivolto al fine ultimo della comunione con Dio e della personalità su di essa fondata. Ma per raggiungere questo fine ultimo bisogna avere «la purezza del cuore che è in grado di presentarsi dinanzi a Dio per il giudizio e l'amore verso i fratelli in nome dell'amore di Dio»: su questi principi si fonda l'etica cristiana, sia individuale che sociale. Verticalità e orizzontalità sono anche qui incrociate. Il riferimento alla relazione con Dio, alla comunione con Dio fonda anche «l'intera vita "intramondana", sicché «sotto il punto di vista supremo finale di una giustizia che vale dinanzi a Dio e di un eterno, semplice e incondizionato bene morale» si pongono una serie di norme e valori morali specifici riguardanti la vita del cristiano nel mondo: «la purezza del cuore, la serietà della vita condotta con umiltà e nella ricerca costante della santità, soprattutto un amore sconfinato che supera gli abituali limiti dell'amore umano e si sente obbligato a mostrare a tutti ciò che ha sperimentato nel suo rapporto con Dio», perché tutti gli uomini devono poter accedere al regno di Dio.

D'altra parte individuo e comunità nella vita cristiana sono intimamente legati, perché, come Troeltsch mostra più avanti, l'«esperienza interiore» su cui poggia la fede non è puramente individuale ma partecipa della «potenza spirituale» di cui la comunità si è appropriata attraverso l'originario legame con Cristo: essa costituisce «l'anima di tutta la vita della comunità» e ad un tempo opera su ciascun membro della comunità.

3.

La «comunione con Dio», nel suo dilatarsi da relazione individuale a «potenza spirituale» che fonda la comunità, si conferma come la forza centrale del Cristianesimo sia in *Geschichte und Metaphysik* che nel saggio del 1901 dedicato a *Leibniz und die Anfänge des Pietismus*.

In *Geschichte und Metaphysik* Troeltsch sottolinea in modo particolare la funzione di Gesù, nel quadro della sua fenomenologia della religione, secondo cui la religione, a differenza di altri ambiti della vita spirituale, è essenzialmente legata all'autorità dei fondatori o del fondatore, ovvero alla personalità o alle personalità in cui si è di volta in volta prodotta la rivelazione della divinità. «Qui soprattutto – scrive Troeltsch – sta l'aspetto misterioso e irrazionale delle religioni. Esse sono autorità e rivelazione, e richiedono amore o obbedienza»⁴². Riprendendo la distinzione tra «un'intuizione di Dio prevalentemente produttiva e una prevalentemente riproduttiva», Troeltsch osserva

⁴² Troeltsch, 1898, p. 673 (trad. it. 1997, p. 132).

che nel primo caso «Dio entra col potere vincolante di una nuova forza religiosa nelle anime dei profeti originali»⁴³, al cui insegnamento si richiamano le comunità che da esso sorgono e si riproducono nel corso della storia. Rispetto ad altre religioni questo nesso tra rivelazione e autorità nel Cristianesimo si presenta con una maggiore intensità ed energia. La comunità cristiana originaria nasce sul fondamento dell'autorità di Gesù, dalla fede suscitata dalla sua «testimonianza di sé» come Figlio di Dio, come inviato dal Padre, confermata dalla Resurrezione.

La comunione con Dio, che costituisce la comunità, è sostenuta dalla fede nella persona di Gesù, il cui annuncio, la cui parola, e il cui sacrificio di sé è la forza della fede. «La comunità primitiva – scrive Troeltsch – si è venuta a trovare sotto una costrizione e un'impressione assolutamente straordinarie, in quanto è entrata in contatto con la potenza misteriosa del mondo celeste. La spinta innescata dalla comunità primitiva e da Paolo prosegue poi lungo tutto lo sviluppo della religione cristiana»⁴⁴. Intimamente legato alla fede in Cristo⁴⁵, il Cristianesimo è la comunione con Dio che in modo vivo si rinnova ogni volta nell'esperienza interiore del credente e nella vita della comunità⁴⁶. Da questo punto di vista Troeltsch prende le distanze anche dalla Chiesa antica, «che riduce il cristianesimo all'atto assolutamente soprannaturale di rivelazione e di salvezza compiuto dalla stessa divinità fatta uomo, e fa di tutto il resto del cristianesimo unicamente un'appropriazione soggettiva della redenzione attuata una volta per tutte»⁴⁷. Già qui per Troeltsch l'essenza del Cristianesimo è un'«essenza dinamica» che si viene svolgendo attraverso il contatto della Parola del Vangelo con la vivente esperienza dei singoli e delle comunità nelle diverse situazioni storico-culturali. In un saggio di qualche anno dopo, *Was heisst: "Wesen des Christentums"?*, Troeltsch, ripercorrendo le varie stazioni della storia del cristianesimo – dalla predicazione di Gesù e delle prime comunità al messaggio paolino, al cattolicesimo medioevale e alla riforma – afferma che è «inevitabile il riconoscimento che la conoscenza dell'essenza non può fondarsi esclusivamente sull'epoca delle origini e sulla predicazione di Gesù», ma «deve collegare la forma originaria e le manifestazioni dell'essenza attuatesi negli svolgimenti successivi»: l'essenza, infatti, «ha in sé il vivente dinamismo interiore, la forza produttiva della generazione e dell'assimilazione [...] dev'essere un principio che si sviluppa, un "germinative principle", come dice Caird, un'idea storica nel senso di Ranke, e quindi non un principio metafisico o dogmatico, bensì una forza motrice spirituale che ha in sé scopi e valori vitali e li dispiega con coerenza e capacità di adattamento»⁴⁸.

4.

In *Leibniz und die Anfänge des Pietismus* Troeltsch sostiene che per Leibniz «la preparazione alla comunione con Dio» sia l'obiettivo finale della conoscenza e della formazione della personalità, dell'autonomia del soggetto e della sua religiosità fondata sulla ragione. «Dio – scrive Leibniz nel passo del primo progetto per un'Accademia citato da Troeltsch – ha creato le creature razionali per nessun altro fine che quello di servirsene come di uno specchio ed in ciò la sua infinita armonia viene in qualche modo moltiplicata in maniera infinita»⁴⁹. La relazione con Lui non può che essere fondata sulla ragione, che implica un atteggiamento critico e libero. La vera comunità

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi, p. 674 (trad. it., p. 135).

⁴⁵ «In base all'esperienza ogni Cristianesimo senza Cristo si dissolve ed è come un crepuscolo dopo il tramonto del sole» (*ibidem*).

⁴⁶ Ivi, p. 675 (trad. it., p. 139).

⁴⁷ Ivi, p. 678 (trad. it., p. 138).

⁴⁸ Troeltsch, 1903, pp. 417-418 (trad. it. 1974, p. 296). Ma si veda l'intero § 4, pp. 411-423 (trad. it. pp. 289-302).

⁴⁹ Troeltsch, 1901, p. 863 (trad. it. 1989, pp. 172-173).

cristiana quindi non può riconoscersi nella Chiesa dogmatica e intollerante, ma deve porsi come «una comunità puramente spirituale del culto razionale di Dio, che viene solo rafforzato mediante una Chiesa organizzata, ma non viene in primo luogo creato da questa»⁵⁰.

Nella religiosità di Leibniz, in cui permane «l'impronta della cristianità tramandata» si rivela «un nuovo tipo di sensibilità religiosa, che fonde indissolubilmente l'impulso cristiano con quello che emerge da una nuova immagine del mondo», nata dallo sviluppo moderno delle scienze. L'orizzonte religioso – «la fede nella Provvidenza, la fede nel creare ed operare divino» – si amplia oltre i confini della storia dell'umana: «Dio conduce l'intero mondo infinito al fine ultimo della beatitudine; altrimenti non sarebbe Dio». S'inserisce qui un'osservazione significativa rispetto al tema della comunità, vale a dire che «la beatitudine di ogni singolo è possibile solo tenendo in considerazione il raggiungimento di essa da parte di ogni altro» e questo comporta «molta più rinuncia alla felicità singola e una fiduciosa remissione agli imperscrutabili disegni divini»⁵¹. Non è possibile qui seguire ulteriormente l'analisi troeltschiana della religiosità di Leibniz, mi limito solo a ricordare ch'egli ne mette in luce due fondamentali motivi cristiani: la fede nella «insondabile personalità divina, nella sua saggezza e nel suo amore», e la convinzione della «personalità come fine ultimo dell'anima umana»⁵². Piuttosto val la pena di sottolineare il collegamento che Troeltsch propone con un movimento religioso a prima vista opposto qual è il pietismo. Tuttavia – scrive Troeltsch – «tra i due movimenti c'era anche un'affinità incontestabile»⁵³, in particolare l'avversione al teologismo e all'ecclesiasticismo, contro i quali «il pietismo poneva nuovamente il fuoco di un fresco e vivente sentimento del divino», della presenza di Dio nell'esperienza interiore, della «fede vivente nella salvezza»⁵⁴.

Questa ricerca di un diretto rapporto con Dio portava da un lato ad una intensa lettura della Bibbia in cui diveniva percepibile Dio e dall'altro a una concentrazione sulla propria esperienza, ad un'analisi del proprio Sé, che comporta un distacco dal mondo, dalle forme quotidiane della vita sociale; di qui il particolare senso della comunità: una comunità appartata, costituita dalle «anime concordi», da persone unite da motivi puramente religiosi, che consente di «superare le dure separazioni della vita civile e sociale». Si tratta quindi di comunità ristrette, con all'interno una intensa comunicazione, che si manifesta in conversazioni, scambi epistolari, nel senso della fraternità e nella disponibilità all'accoglienza, ed in cui, sottolinea Troeltsch, la donna ha una posizione equiparata a quella di ogni individuo e diritti altrettanto equiparati. La comunità si propone come compito la santificazione e attua «la morale cristiana nella sua purezza ed autonomia [...] indipendentemente dal diritto e dalle leggi dello Stato»⁵⁵. Tuttavia questo restare appartate delle comunità pietiste non implica un'indifferenza verso la vita sociale, verso la comunità più ampia dello Stato, perché, anzi, viene svolta una significativa attività rivolta all'assistenza, alla solidarietà, all'educazione con istituzioni per i poveri, la cura degli orfani, la scuola popolare⁵⁶.

5.

Il movimento pietista rientra in quei movimenti religiosi che – come Troeltsch suggerisce nel saggio del 1902 *Theologie und Religionswissenschaft des 19 Jahrhunderts* – tra la fine del XVII secolo e il XVIII secolo operarono un rinnovamento della religione cristiana nel senso di «una interiorizzazione e individualizzazione della religione» e hanno costituito i

⁵⁰ Ivi, p. 865 (trad. it. p. 175).

⁵¹ Ivi, p. 867 (trad. it., p. 177).

⁵² Ivi, p. 868 (trad. it., p. 178).

⁵³ Ivi, p. 879 (trad. it., p. 191).

⁵⁴ Ivi, p. 881 (trad. it., p. 193).

⁵⁵ Ivi, p. 882 (trad. it., p. 194), cfr. pp. 887-888 (trad. it., pp. 200-201).

⁵⁶ Ivi, pp. 892-893 (trad. it., pp. 205-206).

presupposti per la religiosità del XIX secolo. In essi si attua un distacco, più o meno netto, più o meno radicale, dalla organizzazione ecclesiastica, una presa di distanza dalla tradizione teologica ecclesiastica, non solo dalla Chiesa cattolica, ma anche dalle Chiese riformate. Rispetto all'oggettività dell'istituzione ecclesiastica in essi viene in primo piano l'elemento soggettivo, personale, dell'esperienza religiosa e si attua «il ritorno alla comunità puramente religiosa fondata sulla intenzione e sulla fede». Essi – mette giustamente in evidenza Troeltsch – sono «interconfessionali» esprimendo quindi un comune bisogno di rinnovamento spirituale; questi nuovi orientamenti, pur con declinazioni diverse, «si trovano [infatti] nei mistici cattolici e nei giansenisti, ma altrettanto nei puritani inglesi e nei quaccheri, nei pietisti luterani e riformati, e in altri gruppi particolari»⁵⁷. Certamente essi hanno molte affinità con la Riforma, ma se ne distinguono in particolare nel rapporto con la dimensione politica, con lo Stato. Essi non si propongono «una eticizzazione dello Stato, non prevedono più lo Stato confessionale, dominato dalla teologia», ma prendono l'atto della separazione tra politica e religione, tra la comunità politica e la comunità religiosa, più in generale riconoscono le diverse strade che la società percorre nel perseguire finalità puramente umane e mondane, nell'economia, nella cultura, nell'etica: «La vita mondana fu lasciata più liberamente a se stessa e altrettanto la religione si concentrò più approfonditamente in se stessa».

Da questo punto di vista questi movimenti hanno contribuito a porre le basi per lo sviluppo dei principi fondamentali della società moderna: i principi della libertà religiosa, della separazione tra Stato e Chiesa, della tolleranza, della democrazia⁵⁸.

SR: „Die Selbständigkeit der Religion“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, in E. Troeltsch, *Kritische Ausgabe*, Bd. I, *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie*, hrsg. v. Chr. Albrecht, B. Biester, L. Emersleben und D. Schmid, de Gruyter, Berlin-New York 2009, trad. it. a cura di F. Ghia, *L'autonomia della religione*, presentazione di G. Cantillo, Loffredo, Napoli 1996.

Bibliografia

Taubes, J. (1997²), *La teologia politica di San Paolo*, trad. it. a cura di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1972.

Troeltsch, E. (1891), *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchton*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, in E. Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I, *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie*, hrsg. v. Chr. Albrecht, B. Biester, L. Emersleben und D. Schmid, de Gruyter, Berlin-New York 2009.

Troeltsch, E. (1895-1896), „Die Selbständigkeit der Religion“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, in E. Troeltsch, *Kritische Ausgabe*, Bd. I, *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie*, hrsg. v. Chr. Albrecht, B. Biester, L. Emersleben u. D. Schmid, de Gruyter, Berlin-New York 2009, trad. it. a cura di F. Ghia, *L'autonomia della religione*, presentazione di G. Cantillo, Loffredo, Napoli 1996.

Troeltsch, E. (1898), *Geschichte und Metaphysik*, in E. Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I, *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie*, trad. it. a cura di S. Sorrentino, *Storia e Metafisica*, in E. Troeltsch, *Religione, storia, metafisica*, Libreria Dante&Descartes, Napoli 1997.

Troeltsch, E. (1901), *Leibniz und die Anfänge des Pietismus*, in E. Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I, *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie*, trad. it. a cura di R. Bonito Oliva, in *Leibniz e la sua epoca*, presentazione di F. Tessitore, Guida, Napoli 1989.

⁵⁷ Troeltsch, 1902, p. 903. Come esponenti più significativi Troeltsch nomina «Pascal e Jean de Labbadie, Fox e William Penn, Jakob Böhme e Spener, Gottfried Arnold e Zinzendorf».

⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 903-904.

Troeltsch, E. (1902), *Theologie und Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts*, in E. Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I, *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie*.

Troeltsch, E. (1903), *Was heisst: "Wesen des Christentums"?*, in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, trad. it. a cura di G. Cantillo, in E. Troeltsch, *Etica, religione, filosofia della storia*, presentazione di F. Tessoro, Guida Editori, Napoli 1974.

Troeltsch, E. (1911), *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, trad. it. a cura di G. Cantillo, in E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, presentazione di F. Tessoro, Bibliopolis, Napoli 1977.

Troeltsch, E. (1912), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Scientia Verlag, Aalen 1965, trad. it. a cura di G. Sanna, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, vol. I., La Nuova Italia, Firenze 1960.

Troeltsch, E. (1913), *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen*, in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Scientia Verlag, Aalen 1962.

Troeltsch, E. (1915), *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, trad. it. a cura di F. Tessoro, *S. Agostino, il cristianesimo antico e il medioevo*, Morano, Napoli 1970.

Troeltsch, E. (1922), *Die Sozialphilosophie des Christentums*, Leopold Klotz, Gotha.

Troeltsch, E. (1925), *Das christliche Naturrecht. Ueberblick*, in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, hrsg. v. H. Baron, Scientia Verlag, Aalen 1966, trad. it. a cura di G. Cantillo, in E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, presentazione di F. Tessoro, Bibliopolis, Napoli 1977.

Figure dello spaesamento e dell'erranza

Abstract: *Figures of Disorientation and Wandering*

The text provides an overview of the semantic-conceptual constellation of disorientation and wandering starting from Heidegger. After a reconstruction and discussion of the critical literature most immediately relevant for the topic at stake, the reflection extends to the existential-political dimension of wandering, with a series of references to Kant, Arendt and the Greek, Roman and Jewish cultural universes. The dialogue with Heidegger, however, always underlies these argumentative passages, and is taken up again in the conclusions.

Keywords: Disorientation, Absence of Homeland, Extraneousness, Forgetfulness of Being, *Wanderung*

1. Spaesamento e erranza. L'orizzonte ontologico

Nel rileggere il tema dello "spaesamento", nella costellazione delle sue diverse accezioni, vorrei ripercorrere alcune significative piste ermeneutiche, che conducono nel cuore del territorio dell'"*Unheimliche*", un insieme di contrade, un incrocio di differenti itinerari di pensiero. In una prima, e più comune, accezione *Unheimliche* contrassegna, com'è noto, lo stato di turbamento, d'inquietudine, d'estraneità, o ciò che è contrario a "domestico", "fidato", "intimo": qualcosa di estraneo si insinua nell'ambito dello *Heim*, della "casa", del focolare, della dimora familiare, privandola così del carattere rassicurante che comunemente ad essa appartiene, e trasformando l'ovvio e l'abituale in qualcosa di misterioso e di inafferrabile e, forse, di attraente, di seducente.

In questa prima accezione, dunque, la condizione di "spaesamento" si configura come "allontanarsi da", un *abesse* che è al tempo stesso un *deesse*, un'assenza che è mancanza, nostalgia, perdita, un essere interdetti da ciò che silenziosamente parla, nello stesso divieto, del focolare domestico, luogo per eccellenza del raccoglimento e dell'intimità familiare, dotato di un duplice aspetto: lo splendore – e dunque il sottrarre dall'oscurità uomini e cose –, e il bruciare, che insieme riscalda e incenerisce. Nella *Vorlesung* del 1942 sull'Inno di Hölderlin, "*Der Ister*", Heidegger così commenta: «Il focolare è la sede dell'esser-di-casa [...], il luogo presso il quale stanno gli dei del focolare. L'essenziale del focolare è però il fuoco, nella molteplicità della sua essenza, che sussiste come illuminare, rischiarare, come riscaldare ... ardere [...]. Questo fuoco ha il suo luogo stabile in tutti i templi degli dei e in tutte le sedi in cui abitano gli uomini; in quanto esso occupa tale posto raccoglie intorno a sé tutto ciò che viene reso proprio e tutto ciò che viene dispensato. Attraverso questo fuoco, il focolare è il fondamento permanente e il centro determinante, la sede di tutte le sedi, la sede domestica per antonomasia, in rapporto alla quale ogni cosa è presente presso e con tutte le altre, anzi è in generale»¹. A ben vedere, il focolare è un altro modo con cui viene evocato l'"essere"; se l'essere spaesato «può ridursi alla mera arroganza di fronte all'ente, per ricavare ogni volta dall'ente una via d'uscita», tale arroganza si manifesta propriamente «a partire dall'oblio del focolare, ossia dell'essere»².

Per quanto Heidegger abbia ripreso la questione dello spaesamento in più luoghi delle sue opere, a partire dall'elaborazione di *Essere e tempo*, fino alla meditazione degli anni

* Università della Calabria.

¹ Heidegger (2003), p. 95.

² *IdI*, p. 105.

Trenta e Quaranta sull'essenza dell'uomo pensata alla luce dell'essenza dell'essere, tuttavia una delle formulazioni più note, a riguardo, è la tesi sostenuta nella *Lettera sull'umanismo*, dove appunto è l'assenza di patria (la "*Heimatlosigkeit*") ciò che contraddistingue la dimensione storico-epocale dell'uomo moderno³, così che anche il ritorno a casa (la "*Heimkunft*"), il ritorno al luogo da cui ha avuto inizio il peregrinare, coincide con la stessa assenza di una stabile dimora, con la stessa dimensione del peregrinare; in tal modo, "patria" ("*Heimat*") e "assenza di patria" ("*Heimatlosigkeit*") nominerebbero il medesimo.

Nondimeno, *Heim* richiama, ancora, l'«antica patria» dell'uomo, il luogo in cui ognuno ha dimorato un tempo e che è anzi la sua prima dimora. In questo caso, «*Unheimlich* è ciò che un giorno fu *heimisch* [patrio], familiare. E il prefisso negativo "*un*" è il contrassegno della rimozione»⁴. È poi altro discorso se il tema centrale della «latenza dell'origine», presente tanto in Freud quanto in Heidegger, sia svolto su piani radicalmente divergenti; a riguardo, concordo con chi ha giustamente osservato che la nostalgia dell'origine in Heidegger è «il cono d'ombra che circonda il darsi della luce – la manifestazione originaria dell'essere – e, in definitiva, lo stesso avvertimento della latenza è reso possibile dalla "vicinanza all'essere" in cui abita l'uomo»⁵; mentre in Freud lo *Heimweh*, rinvia a una perdita originaria e irreparabile che, senza preludere ad alcuna scoperta della familiarità autentica, «allude al carattere irrealizzabile del desiderio umano, al suo eccesso costitutivo, vale a dire, in definitiva, all'impossibilità di superare l'originario smarrimento dell'origine»⁶.

Il riferimento a Freud non è però casuale. Infatti, un primo gruppo di esplorazioni ermeneutiche del tema dello spaesamento in Heidegger⁷ segue una pista già percorsa da Derrida nelle pagine conclusive di *Spettri di Marx*, laddove aveva avvicinato Freud e Heidegger sulla base del comune riferimento all'*Unheimlichkeit*; un accostamento, peraltro, da lui già proposto alla fine degli anni Settanta, in *La carte postale*⁸. Più che una descrizione delle analogie, delle assonanze, dei reciproci rimandi, si tratta, per Derrida, di "pensare le tracce", ovvero il limite tra inclusione ed esclusione, tra presenza e assenza, tra dentro e fuori, uno *Zwischen* che non è facile da definire. "*Unheimlich*", afferma Derrida, «è la parola della irriducibile *hantise*. Il più familiare diventa il più inquietante. L'essere "a casa propria" economico o ecologico dell'*oikos*, il prossimo, il familiare, il domestico, anzi il nazionale (*heimlich*), si fa paura. Si sente occupato, nel segreto (*Geheimnis*) del suo interno, dal più estraneo, il lontano, il minaccioso»⁹.

Da parte sua, Graziella Berto, nel riprendere e sviluppare la traccia suggerita da Derrida, offre un'esauriente panoramica di tutti gli aspetti che la questione dell'*Unheimliche* comporta tanto nel pensiero freudiano – e lacaniano –, quanto nella prospettiva di Heidegger: non è forse solo un caso, ella scrive, «che Freud e Heidegger si incontrino nel luogo enigmatico dell'*Unheimliche*. Il loro incontro avviene nell'ambito di una "casa" che si rivela intaccata da ciò che, per suo stesso statuto, dovrebbe escludere l'estraneo, l'esterno, l'ignoto, l'altro [...]. Ma questo non implica la cancellazione della "casa": è questo terreno incerto, tutt'altro che acquietante, che ci troviamo ad abitare, da cui non possiamo allontanarci, pur non potendolo padroneggiare»¹⁰.

³ Heidegger (1987), pp. 290-294.

⁴ Freud (1992a), p. 106.

⁵ Ciaramelli, Moroncini, Papparo (1994), p. 16.

⁶ Ivi, p. 17.

⁷ Bibliografia essenziale: Resta (2008), pp. 51-75; Id. (1988); Berto (1999); Ciaramelli (1994b), pp. 13-33; Id. (2000), in particolare il cap. *L'irruzione del perturbante*, pp. 117-136; Grimaldi (1980), pp. 495-504; Krell (1992), pp. 43-61; Sini (1986) (1-2), pp. 65-72; Vitiello (1983); Derrida (1994); Düc (1986); Sossi (1995).

⁸ Derrida (2017), cfr., in particolare, pp. 233 ss.

⁹ Derrida (1994), p. 182.

¹⁰ Berto (1999), pp. 5-6.

Dopo avere messo in luce le tre diverse sfere di significato individuate da Heidegger nell'ambito dell'*Unheimliche* – lo spaventoso, che genera terrore ma suscita anche venerazione e rispetto; l'enorme, il potente, che si presenta come il violento, il brutale, ma anche come ciò che eccelle; l'insolito, lo straordinario, l'immenso –, la studiosa sottolinea come nella *Vorlesung* del 1942, dedicata a "Der Ister", Heidegger privilegi indubbiamente il secondo significato: *das Gewaltige* è "il violento", e la traduzione dell'espressione sofoclea "to deinon", presente nel Coro dell'*Antigone*, con *das Unheimliche* «svela il carattere fondamentale di questa violenza, che consiste nell'essere gettati fuori dalla casa, nel non poter permanere in essa»¹¹.

Un'assonanza con il "perturbante" del saggio freudiano si può forse cogliere in un passaggio fondamentale, il passaggio che Heidegger lascia "più implicito", quello dove sembrano, in qualche modo, coappartenersi dismisura e familiarità. Infatti, L'*Unheimliche* non genera turbamento per la sua eccedenza, straordinarietà, enormità o per il suo carattere di *novum*, semmai, piuttosto «per il suo rimandare, nella sua stessa estraneità ed "immensità" a qualcosa che riguarda il familiare [...]. L'inabituale, l'estraneo, l'altro, ciò che mette in scacco le nostre misure, ci inquieta, perché ci riguarda e ci coinvolge»¹².

Interessante è, altresì, il chiarimento della peculiare melodia temporale dell'*Unheimliche*. La coesistenza di durata e di istantaneità, a parere della studiosa, indica che «nell'angoscia si produce un paradosso temporale, uno scardinamento dei parametri usuali della temporalità»¹³, al punto che l'angoscia stessa implica "un ripensamento del tempo". Lo spaesamento comporterebbe appunto la ricaduta in un evento di "ripetizione", nell'incessante ritorno al nostro "qui". Si tratta di un rapporto con un presente, con cui non è possibile coincidere e che è «altro sia dalla fissità dell'eterno sia dalla puntualità dell'istante: in entrambi i casi, benché apparentemente opposti, vi è un'identificazione piena con il presente, una totale coincidenza con esso»¹⁴.

Peraltro, è noto come anche Freud abbia accentuato, da parte sua, la peculiare melodia temporale della "ripetizione", laddove la nozione della *Wiederholung*, della "coazione a ripetere" è strettamente connessa al "trauma": «Sarà avvertito come elemento perturbante tutto ciò che può ricordare questa profonda coazione a ripetere»¹⁵. Essa appunto rimanda a un'esperienza di non padroneggiabilità, all'irruzione di un'eccedenza o, come scrive Freud in *Al di là del principio di piacere* «pare che la persona subisca passivamente un'esperienza sulla quale non riesce a influire, incorrendo tuttavia immancabilmente nella ripetizione dello stesso destino»¹⁶.

Anche l'accurato confronto tra Heidegger e Freud, condotto da Caterina Resta, è diretto a sottolineare soprattutto le dissonanze, dal momento che lo spaesamento, nel pensiero

¹¹ FH, p. 139.

¹² FH, p. 140. Lo spaesamento, osserva Berto, «non prelude al ritrovamento di una nuova casa, la cui familiarità sia più autentica di quella seducente e ingannevole del mondo dei significati e delle relazioni che forniscono un'immagine rassicurante e familiare di sé e della realtà, ma è già il profilarsi di una dimora che non offre la protezione di un abitare acquietante, poiché il soggiornare in essa ha il carattere del non sentirsi a casa propria» (p. 151).

¹³ FH, p. 167.

¹⁴ FH, p. 169. «Nella sua attività di sintesi, di appropriazione, il tempo si apre a un'estraneità. Esso è dunque il luogo in cui la presenza si dà come assenza, e viceversa: non nel senso di un continuo trapassare dell'una nell'altra, ma in quanto darsi della presenza come inafferrabile. Ed è proprio questo intreccio, questo rivolgimento tra presenza e assenza ciò che costituisce il cuore dell'*Unheimlichkeit*» (pp. 180-181).

¹⁵ Freud (1992a), p. 99.

¹⁶ Freud (1992b), p. 208. A riguardo, Freud presenta una serie di esempi tratti dall'esperienza quotidiana, facendo notare come anche un'esperienza comune, se ricondotta nell'orizzonte del ritorno involontario, di una ripetizione ossessiva e meccanica, che ricorda appunto l'immagine del circolo, possa provocare un intenso turbamento, la sensazione di uno scacco della volontà, di un naufragio dell'io, che circumnaviga intorno a se stesso, avendo perduto la rotta e l'orientamento. In questi casi si tratta, osserva Freud, di un ritorno a singole fasi dello sviluppo dell'io, di una regressione a tempi in cui l'io non si era ancora nettamente separato dal mondo esterno e dall'altro.

heideggeriano, a differenza dell'*Unheimliche* freudiano, non rivela l'affiorare di un contenuto familiare rimosso, ma rimette il *Dasein* al cospetto del suo costitutivo mancare di dimora, della sua radicale erranza. In tal modo, la *Heimlichkeit* si converte, per Heidegger, necessariamente nel suo contrario, dal momento che «allude all'intricata figura dell'esser-di-casa-nel-non-essere-di-casa, ossia a una familiarità con l'estraneo in virtù della quale *non è l'estraneo ad assumere i tratti del familiare, ma quest'ultimo a risultare estraneo a se stesso*»¹⁷. Questa reversibilità tra familiare ed estraneo, a parere della studiosa, non conduce il pensiero heideggeriano a un esito "acquietante", "appaesante", ma proprio perché all'origine vi è l'estraneo e l'improprio «*diviene costitutivamente impossibile ogni appropriazione come ogni familiarità, nel senso dell'a-casa e del presso-di-sé o del ritorno a sé*»¹⁸.

In un'altra direzione di ricerca, il tema dell'*Unheimliche*, dello spaesamento, della radicale estraneità del *Dasein* a se stesso, è stato oggetto di approfondite analisi in rapporto al problema heideggeriano della morte¹⁹.

Nel § 50 di *Essere e tempo*, riprendendo di sfuggita la parola *Unheimlichkeit*, Heidegger accosta la "fuga dallo spaesamento" alla "fuga davanti al più proprio essere-per-la-morte", che l'angoscia svela. L'indeterminatezza, già affiorata attraverso il "mondo" e attraverso il "niente", viene portata all'estremo della "morte".

La filosofia di Heidegger, osserva Ugo Maria Ugazio, non pensa la morte come l'accesso all'eternità. L'affermazione che l'anima sia straniera sulla terra, come dice un verso di G. Trakl che Heidegger commenta in *In cammino verso il linguaggio*²⁰, non va intesa nel senso socratico-platonico del destino ideale dell'anima; piuttosto, ciò che è straniero (*ein Fremdes*) è ciò che si muove alla ricerca del luogo che gli è appropriato; l'anima, straniera sulla terra, è alla ricerca della propria dimora, del luogo dell'abitare poetico, del costruire. Non c'è un momento «in cui l'anima sia anima senza ancora – quale mi sia il motivo – appartenere alla terra»²¹.

Lo straniero (*das Fremde*)²² è in cammino verso il tramonto, continua Ugazio, un tramonto che avviene nella quiete e nel silenzio. Il perdersi (*sich verlieren*) cui il tramonto allude «non significa cadere nel vuoto e nella nientificazione. Perdersi vuol dire piuttosto, nel significato proprio della parola: staccarsi e pianamente sparir via»²³: questo "sparir via

¹⁷ Resta (2008), p. 65.

¹⁸ *Ibidem*. Heidegger, osserva Resta (1996), pp. 86-87, «è inequivocabile su questo punto: "Il non-a-casa [*Das Un-zuhause*] deve essere concepito come il fenomeno più originario [*das ursprünglichere Phänomen*]. Il rapporto tra estraneo e familiare che qui viene istituito impedisce perciò, come vorrebbe Lévinas, di poter considerare l'abitare – fin da *Essere e tempo* – nel senso di un'autoctonia paga di sé e di un insediarsi radicato. Ontologicamente precedente ad ogni appaesamento, si dà invece l'esperienza di una sradicatezza essenziale, di uno spaesamento originario. L'estraneità non avviene *dopo*, come successiva perdita di una familiarità già da sempre data, ma *prima*; anzi, definisce l'orizzonte stesso dell'accadere: del darsi del mondo e del nostro costitutivo essere in esso, del nostro Esser-ci. Evento inquietante dello sprofondare di ogni significato abituale, nell'emergere della radicale *insignificanza e ingiustificabilità del tutto*».

¹⁹ Ugazio (1976).

²⁰ M. Heidegger (1990), pp. 45-81.

²¹ *US*, p. 48. Cfr. F. Favino (1979).

²² L'uso del neutro è una significativa scelta dello stesso Trakl, come nella poesia "Primavera dell'anima": «*Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden*» ("È l'anima un estraneo in terra"). Cfr. Trakl (1999). Cfr. quanto scrive, a riguardo, Resta (1988), pp. 90-91: «Lo straniero, la cui anima è estranea alla terra, tuttavia non è diretto verso un altrove. La sua non è un'evasione, ma un esodo che proprio alla terra come luogo, che gli è destinato, deve approdare. Ma neppure questa *Er-örterung* promette la conquista del luogo [*Ort*] come un definitivo punto d'arrivo, come un *permanere*: «ciò che è straniero [*das Fremde*] va cercando il luogo dove potrà restare come viandante [*als ein Wandermdes*]. E non potrebbe essere altrimenti, visto che l'anima, *in quanto tale*, è propriamente «*ein Fremdes*», qualcosa di straniero, nel senso, come si è detto, di un inarrestabile *Unterwegs-sein*, di una *Wanderschaft* fondamentale».

²³ *US*, pp. 55-56.

pianamente” ha il senso dell’imbrunire dell’azzurro nella sera²⁴. La sera non è la rovina, la fine, semmai la disposizione per l’inizio. Nella sera, «il fascio di azzurro raccoglie al fondo di sé la profondità del Sacro. Dall’azzurro riluce, ma nell’oscurità che all’azzurro inserisce, anche si cela il Sacro. Questo permane, nell’atto che si sottrae. L’azzurro è la chiarezza che si cela entro l’oscurità»²⁵. L’oscuro peregrinare dello straniero porta verso la terra dove l’azzurro imbrunisce nel tramonto, verso la terra della sera, a Occidente, inteso come l’essenza stessa della dipartenza: esso «non tramonta, ma permane, restando in attesa dei suoi abitanti. La terra del tramonto è passaggio all’alba del mattino in essa celato»²⁶.

Essere in cammino verso la terra della sera, conclude Ugazio, verso la patria che resta in attesa dei suoi abitanti, significa poter conoscere la morte come morte, significa poter pensare il limite al di là di ogni irrigidimento di fronte alla finitezza²⁷.

Una suggestiva rilettura del tema dello spaesamento costituisce, infine, un centrale *Leitmotiv* nella recente riflessione di Donatella Di Cesare sulla “filosofia della migrazione”²⁸. La studiosa parte da un’osservazione che suona come un paradosso: proprio quando la terra appare una dimora familiare, i suoi abitanti, che potrebbero infine sentirsi a casa ovunque, si sentono comunque “spaesati”; l’“appaesamento” si volge irrimediabilmente in spaesamento.

Una condizione di estraneità, di erranza, di inquietudine, che non solo la filosofia ha descritto e concettualizzato, ma anche la poesia - si è già osservato - ne ha fatto oggetto di riflessione, di evocazione, come è manifesto, tanto nei poeti amati da Heidegger, da Hölderlin a Novalis, a Trakl, quanto in molte altre voci della poesia universale; penso, ad esempio, ad una celebre lirica di Giuseppe Ungaretti, *Girovago*: «In nessuna/ parte/ di terra/ mi posso/ accasare/. A ogni/ nuovo/ clima/ che incontro/ mi trovo/ languente/ che/ una volta/ già gli ero stato/ assuefatto/. E me ne stacco sempre/ straniero/. Nascendo/ tornato da epoche troppo/ vissute/. Godere un solo/ minuto di vita/ iniziale/. Cerco un paese/innocente».

Magari, osserva la studiosa, solo «nello spazio eletto ad abitazione, perfino nella solitudine e nella miseria di uno spoglio tugurio o di un disadorno rifugio, può innalzarsi la fiamma di un focolare, può sprigionarsi l’esperienza singolare di un essere presso di sé. Custodia del luogo presso di sé e custodia del sé attraverso il luogo»²⁹. Ma, anzitutto, ella ricorda l’importanza di svincolare l’abitare dall’avere, per accostarlo invece all’essere, per iscriverlo nell’esistenza e farne un “esistenziale”, seguendo così le tracce del celebre § 12 di *Essere e tempo*, laddove l’abitare è descritto come un carattere costitutivo dell’esistenza umana, dimorante nel mondo in forme diverse, sotto svariate costellazioni storiche.

Se l’esistenza non può essere intesa, secondo i criteri della metafisica tradizionale, come ciò che è semplicemente presente (*Vorhandenheit*), ma va considerata piuttosto nella sua dinamicità, nel suo continuo poter-essere, come sempre estatica ed eccentrica, allora il suo essere *nel* mondo, il suo “nel”, non indica semplicemente il suo posto nello spazio, lo

²⁴ Ugazio (1976), p. 169.

²⁵ *US*, p. 50.

²⁶ *US*, p. 76.

²⁷ Essere in cammino verso la terra della sera, conclude Ugazio (1976, pp. 170-171), «verso la patria che resta in attesa dei suoi abitanti, significa poter conoscere la morte come morte, significa poter pensare il limite al di là di ogni irrigidimento di fronte alla finitezza. Il limite non pone fine, non lascia sprofondare nel nulla, poiché cade nell’imbrunire dell’azzurro, nella gradualità del tramonto. Esso è tracciato nella luce del sacro: che l’anima si incammini verso di esso, vuol dire che “conquista la terra come patria più quieta della stirpe che ad essa fa ritorno”» (Il riferimento è a *US*, p. 79).

²⁸ Di Cesare (2017).

²⁹ *SR*, p. 164.

stare “dentro” il mondo; implica, semmai, una relazione che si manifesta nel soggiornare “presso” il mondo, in uno stretto nesso di intimità³⁰.

Ecco perché la fenomenologia dell'abitare, che Heidegger delinea, rappresenta – come sottolinea la studiosa – una novità senza precedenti nella filosofia, ruotando intorno al tema del soggiorno, del dimorare provvisorio, del sostare fugace sulla terra³¹.

Abitare non significa dunque essere radicati saldamente alla terra natia, ma implica la consapevolezza di un soggiornare, che non cade mai nell'inganno di uno stabile insediarsi nella terra, nell'inganno di una stanzialità ingenua, senza cedere, d'altro canto, a un'erranza senza rotta né meta; perciò abitare, nella dimensione speculativa che Heidegger assegna a questo termine, vuol dire sostanzialmente “migrare”. Per Heidegger – che pure ha presente gli echi di usi già attestati nella tradizione filosofica dell'Occidente, ovvero l'attraversamento di un limite e anche del limite estremo, il *migrare ex hac vita*³² –, il *migrare* non designa tuttavia il soggiorno “terreno” dei mortali, in senso metafisico-cristiano, precisa Di Cesare, non segna inizio e fine, ma incide nell'abitare “e-statico” dell'esistenza, nella sua continua eccentricità, nel separarsi da se stessi, dunque in un perenne migrare.

Un migrare, «che richiama lo scorrere di un fiume», osserva la studiosa, che segue la traccia del commento heideggeriano all'inno “*Der Ister*” di Hölderlin. Il riferimento è alla corrente fluviale «che si incanala in un alveo, che lo scava, lo plasma, e tuttavia lo segue, mentre disegna tracciati, apre vie, dischiude luoghi da cui prende luce lo spazio aperto, sfoltisce la boscaglia, lasciando sorgere radure nella selva, se non addirittura contrade. Corrente vuol dire che l'abitare non può essere concepito come un essere-qui, ma va invece inteso come un essere lì e oltre, dove si dirige il fiume. L'abitare e-statico trova il suo habitat nel fluire, dove paradossalmente essere presso di sé è già sempre essere fuori di sé, secondo la dinamica eccentrica dell'esistenza»³³.

Questo cambio di elemento – dalla terra all'acqua – consente a Heidegger di delineare una nuova “fenomenologia dell'abitare”. Si tenga presente, intanto, che i fiumi, il cui canto nell'evocazione poetica hölderliniana si fonde con quello della poesia, non sono semplicemente immagini, metafore, segni che rinviano ad altro; il fiume è espressione concreta della migrazione, è *Wanderung*.

È proprio l'aprirsi e il consolidarsi del cammino dei fiumi, i quali «governano il soggiornare dell'uomo sulla terra», «a strappare l'uomo dalla medietà in cui ordinariamente trascorre la sua vita, perché l'uomo sia in un centro al di fuori di sé, sia cioè eccentrico»³⁴. L'essenza del passaggio (*Wanderung*), cui è dato il nome di transitorietà, determina il *farsi-di-casa* sulla terra (*Wanderschaft*). Ci avviciniamo all'esser-di-casa e all'abitare, se consideriamo l'“essenza” dei fiumi, il cui farsi-di-casa è la transitorietà. «In modo ancora più esplicito: il fiume è la località in cui la transitorietà compie il suo percorso»³⁵.

³⁰ Appunto nel citato § 12 del suo *Hauptwerk*, Heidegger chiarisce la costituzione ontologica dell'in-essere come tale: a prima vista, «tendiamo ad intendere questo in-essere come un “esser dentro” [...]. Con questo “dentro” intendiamo il rapporto d'essere di due enti estesi rispetto al loro luogo nello spazio. L'in-essere, al contrario, significa un esistenziale, perché fa parte della costituzione dell'essere dell'Esserci. Perciò non può essere pensato come l'essere semplicemente-presente di una cosa corporea, “dentro” un altro ente semplicemente-presente». L'essere, l'esistere è connesso, semmai, con “presso”: “Io sono” significa, di nuovo: abito, soggiorno presso... il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo. “Essere” come infinito di “io sono”, cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso... avere familiarità con... L'in-essere è perciò l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'Esserci che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo» (Heidegger (1986, p. 122-123).

³¹ SR, p. 166.

³² Cfr. Cicerone (2016), p. 323.

³³ SR, p. 168.

³⁴ *IdI*, p. 29.

³⁵ *IdI*, p. 31.

Migrare vuol dire certamente “andare via”. Bisogna comunque tenere presente che l’erraticità non deve essere confusa con l’erranza, precisa Di Cesare. Il cammino del fiume, seguito da Hölderlin, ripercorso da Heidegger, non conduce semplicemente altrove, non va dal proprio all’estraneo, bensì dall’estraneo ritorna al proprio. «La meta è la *Heimat* e il cammino è un “farsi-di-casa” che si dischiude solo dopo avere sostenuto la prova della più remota lontananza, sopportato il confronto con ciò che vi è di più inquietante [...], sino al confine estremo dell’estraneità. Il cammino è sconcertante: non conduce dalla patria verso l’altrove, bensì dall’altrove verso la patria»³⁶.

La studiosa ricorda che già in *Essere e tempo*, Heidegger aveva avvertito che il «non a casa», lo *Un-zuhause*, è sempre il fenomeno più originario. Abitare comporta tornare, ma tornare non implica necessariamente un ritorno. Alla separazione, già sempre richiesta nel partire, non segue il raggiungimento della meta: «nel suo segreto, nel suo *Geheimnis*, la *Heimat*, la dimora patria, si sottrae; è sempre oltre, in un altrove immemorabile. Perciò migrare è quel continuo sporgersi fuori, che corrisponde al battito stesso dell’esistenza, alla sua costitutiva eccentricità. Si potrebbe dire che il movimento si dispiega in un circolo da dentro a fuori, se non fosse che dentro e fuori sono già termini di una dicotomia metafisica. Il movimento è piuttosto quello dei flutti di un fiume, nel loro vorticoso inabissarsi e riemergere»³⁷.

Tra i fiumi cantati da Hölderlin, dal Meno al Neckar al Reno, è il corso dell’Istro che rende più perspicuo il singolare viaggio di ritorno. “Istro” è il nome con cui Hölderlin chiama il Danubio: è il nome dato dai Greci e poi dai Romani al corso inferiore del fiume³⁸; tuttavia, il nome esotico non è casuale: il fiume di casa (*heimisch*) viene chiamato con un nome non familiare (*unheimisch*). Ma ciò che più colpisce in questo fiume è la stranezza del suo scorrere: sembra quasi che vada a ritroso.

I fiumi normalmente scorrono via dalla loro sorgente, ma l’Istro sembra quasi che torni indietro, che non vada avanti e non si allontani dalla sorgente, mostrando «una misteriosa inclinazione verso il paese natale, verso le sue rupi incombenti, con la loro foresta di abeti»³⁹. Vero è che all’Istro riesce difficile lasciare la sorgente, perché «abita presso l’origine». Esso «abita vicino all’origine perché è tornato a casa nella località a partire dalla transitorietà in terra straniera», obbedendo così alla «legge del farsi-di-casa in quanto legge dell’esser-spaesato»⁴⁰.

In definitiva, se è «l’aprirsi e il consolidarsi dei fiumi a strappare l’uomo dalla medietà in cui ordinariamente trascorre la sua vita», allora il movimento del migrare ha a che fare *ab intus* con il percorso accidentato di un fiume; migrare, fare esperienza dell’andare, vuol dire: solo “chi ha attraversato l’estraneo”, sperando svolte e contrasti, sostenendo la prova della più remota lontananza, può tornare davvero dal suo viaggio, mentre «chi presume di essere a casa non può divenire-di-casa. Né può avvertire nostalgia per la *Heimat*. Solo chi è lontano si consuma per la patria e, nell’inquietante estraneità, impara a far ritorno al proprio, impara ad abitare»⁴¹. Figura esemplare dell’eccentricità, di chi si protende “oltre se stesso”, è quella di chi è capace di avventurarsi nel mare, come gli esperti naviganti, che «pur nel timore salpano, si separano dalle ombrose foreste della patria, fanno rotta verso l’aperto, vegliando in trepida attesa, vigilando nella notte», ma i naviganti, avverte Di Cesare, «sono i poeti che anche in alto mare non perdono la rotta»,

³⁶ SR, p. 169.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *IdI*, p. 14.

³⁹ *IdI*, p. 131.

⁴⁰ *IdI*, p. 146.

⁴¹ SR, p. 171.

anzi «mantengono vigili la rotta e, passando per l'estraneo, fin dal principio fanno già sempre ritorno al proprio. Senza che sia mai possibile una appropriazione»⁴².

2. Erranza come condizione politico-esistenziale

Accanto al rilievo della tonalità "ontologica" di una riflessione fortemente partecipe ai problemi del nostro tempo, è opportuno ripercorrere, altresì, due fondamentali piste ermeneutiche, presenti nella ricerca di Donatella Di Cesare, riguardo al tema dello spaesamento/migrazione: la ricostruzione dei prodromi di una filosofia della migrazione, da Kant a Hannah Arendt; quindi il cammino a ritroso, volto a identificare tre tipi di cittadinanza ancora validi, risalenti a tre città simbolo: Atene, Roma, Gerusalemme.

Non che migrare e migrazione siano termini del tutto assenti dal lessico filosofico. Basti pensare all'uso nei testi di Cicerone⁴³. Si tratta, tuttavia, di ricorrenze liminali, che restano sullo sfondo e non danno adito all'elaborazione di un concetto; o, talora, di riflessioni che scorrono nascostamente, come un fiume carsico allo stato di magma. Un forte rilievo va assegnato, indubbiamente, a due pensatori che hanno prefigurato, con profondità visionaria, il profilo teorico della filosofia della migrazione, Kant e Hannah Arendt. Non a caso, nel *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*⁴⁴, Kant sostiene la necessità di conciliare due esigenze tra loro dissonanti: il principio degli Stati, pronti a difendere la loro sovranità territoriale, e l'aspirazione degli stranieri di potersi spostare da un luogo all'altro senza incontrare barriere, recinti, steccati. A questo riguardo, a prescindere da compiacimenti filantropici, Kant proclama il «diritto di uno straniero», il diritto all'ospitalità, un diritto universalmente valido, con una sua cogenza politica di tutela dello straniero, che non può essere trattato «ostilmente», laddove giunga sul suolo altrui. Condizione necessaria per la «pace perpetua» è dunque il diritto cosmopolitico all'ospitalità universale. Per primo, Kant innalza l'ospitalità a categoria giuridica e politica, non dovendo il diritto essere assimilato all'etica.

Da parte sua, Di Cesare rileva come, sebbene il diritto cosmopolitico sembri conciliare la proprietà territoriale degli Stati con la libertà individuale dei singoli, resta comunque un nodo problematico: che ne è dell'esigenza dello straniero di potere restare nello Stato ospite, una volta che gli è stato concesso di entrare? Qui proprio, è individuato un punto di snodo del discorso kantiano, perché Kant, dopo avere distinto molto puntualmente tra «diritto di visita», (*Besuchsrecht*), e «diritto di accoglienza», (*Gastrecht*), ritiene che a venire concesso sia solo il primo, non il secondo⁴⁵. In realtà, sembra non vi sia posto per il diritto di residenza all'interno dell'universo kantiano⁴⁶.

D'altro canto, nell'itinerario riflessivo di Hannah Arendt, va posto in rilievo un breve saggio autobiografico del 1943, che segna "una svolta" nella filosofia della migrazione. È il saggio dal significativo titolo "*Noi profughi*"⁴⁷. Ma la vicenda dei profughi ebrei assume contorni più precisi, dopo la tragedia della Shoah, ne *Le origini del totalitarismo*, dove Arendt ricorre a un'immagine indelebile: la definizione dei senza-patria, degli apolidi, dei rifugiati come «schiuma della terra», come corpi estranei, esseri indesiderabili. «Ecco emergere un nuovo genere umano, i "superflui"»⁴⁸. Se l'apolidia diventa, così, per Arendt, la grande questione politica della modernità, la novità non consiste nel non venire espulsi, bensì nel non trovare più un rifugio nel mondo. A scrivere, osserva Donatella Di Cesare, è l'allieva di Heidegger che non ha dimenticato lo *spaesamento* già sempre al fondo

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cfr. Cicerone (2016), p. 125.

⁴⁴ Kant (1965).

⁴⁵ Ivi, p. 302.

⁴⁶ SR, p. 101.

⁴⁷ Arendt (1986), pp. 35-49.

⁴⁸ SR, p. 46.

dell'esistenza umana nell'età della tecnica planetaria. Nondimeno, va rimarcata la *concordia discors* riguardo all'idea di "spaesamento", laddove per Heidegger la *Heimatlosigkeit* è una condizione ontologica, per Arendt, invece, è una condizione politico-esistenziale.

Proprio il fondamentale *Leitmotiv* dell'abitare, del soggiornare, del migrare riannoda la costellazione di temi e di problemi intorno a tre tipologie di cittadinanza, a tre modelli storici di città: l'autoctonia ateniese, la cittadinanza aperta di Roma, la primazia dell'estraneità in Gerusalemme, dove cardine della comunità è il *gher*, lo straniero residente. Nella democratica Atene, paradossalmente, autoctonia e "buona nascita" risultano «le condizioni imprescindibili per una democrazia valida ed efficace»⁴⁹. Un paradosso che ha la sua ragion d'essere nel fatto che l'eguaglianza è solo presupposta, è un'eguaglianza d'origine, anzi di stirpe, fondamento e terreno di coltura dell'eguaglianza giuridica e politica. Sulla base di questi presupposti, l'umanità è divisa drasticamente in due: da una parte gli Ateniesi, dall'altra il resto dei greci accomunati a tutti gli altri popoli ritenuti *tout-court* barbari. Del resto, come ricorda Di Cesare, «Platone non si fa scrupoli a pronunciare la parola «meteci» con cui vengono designati gli stranieri residenti»⁵⁰.

Al modello ateniese di cittadinanza fa da contrappunto, specularmente, il modello romano. Se Atene è una città chiusa, gelosa della propria identità, dove la cittadinanza si tramanda di padre in figlio, Roma si rivela subito una città "aperta", pronta ad accogliere lo straniero nella sua già enorme popolazione. L'estensione progressiva della cittadinanza trova il suo apice nell'Editto di Caracalla, del 212 d.C., quando Roma, assecondando le sue mire espansionistiche, accorda la cittadinanza a tutti gli uomini liberi dell'impero. Nell'inaugurare la cittadinanza giuridica, Roma distingue nettamente il diritto dalla politica, l'individuo dalla comunità, la cittadinanza dalla città. In questo modo, ogni *civis* ha una duplice cittadinanza, quella romana e quella del luogo da cui proviene la sua famiglia. Forse è nel particolare patrimonio genetico dell'Urbe questa idea aperta di cittadinanza, risalendo le sue origini a uno straniero fuggito da Ilio, a Enea.

Ben diverso è il modello ebraico di cittadinanza. Il paesaggio ebraico, ella rileva, «è abitato da figure dell'estraneità insolite, singolari e atipiche per la tradizione occidentale»⁵¹, dove il personaggio principale è il *gher*, lo straniero che bussava alla porta. Ma l'estraneità è detta anche in altri modi e, accanto a *gher* compaiono il termine *zar* e anche *nokeri* che indica chi soggiorna provvisoriamente in terra straniera. Il rischio più grave è quello di "astrarre i termini dal contesto politico", in cui si sono andati sviluppando, a prescindere dal contesto della Città biblica, un rischio frequente nell'ermeneutica più diffusa, sia cristiana sia ebraica, che, sotto la spinta dell'ispirazione religiosa, tende a cancellare la filigrana politica. Come stanno realmente le cose nella Città biblica, chi è il cittadino e chi è il *gher*, si chiede dunque Di Cesare, mosso dall'esigenza di attingere a un'ermeneutica che recuperi l'ebraico dei testi.

Letteralmente *gher*, che deriva il suo nome da *ghur*, abitare, vuol dire colui che abita. «Lo straniero, che nel testo biblico indica chi giunge dall'esterno, e si congiunge a Israele come ospite o come proselita, in un'accezione, dunque, molto vasta, è allo stesso tempo l'abitante»⁵². Ricordandosi di essere stato un tempo straniero in Egitto (Es 22, 20), Israele non deve accontentarsi di esercitare nei confronti dei «residenti» l'ospitalità che accorda ai *nokrim* (Gen 18, 2-9), ma deve amarli come se stesso (Lev 19, 34), perché Dio veglia sullo straniero (Deut 10, 18), come estende la sua protezione sugli indigenti e sui poveri. Il diritto dell'A.T., già nelle sue parti più antiche, il Levitico e il Deuteronomio, pone lo straniero sotto la protezione della legge; del resto, nella Torah è contenuta una vera e propria carta dello «straniero residente», volta a proteggerlo, assimilandolo all'orfano e alla

⁴⁹ Ivi, p. 177.

⁵⁰ Ivi, p. 178.

⁵¹ Ivi, p. 187.

⁵² Ivi, p. 189.

vedova, a coloro che non hanno né beni né famiglia e richiedono quindi una particolare protezione; inoltre, il *gher* viene sempre più incorporato nel popolo sotto l'aspetto religioso, finché si assimila completamente ad esso come proselito. Nella traduzione greca della Bibbia, *gher* è tradotto con «proselito», termine che designa ogni straniero che aderisce pienamente al giudaismo (Am 9, 12).

Il *gher*, dal canto suo, rinviando a un altro modo di essere al mondo, testimonia che è possibile un altro abitare, che non è possesso e appropriazione, non è il far corpo con il suolo, ma il soggiornare senza mettere radici, il risiedere restando separati dalla terra. Lo straniero ricorda all'abitante che l'estraneità non può essere reificata, ricorda all'ebreo di essere stato anch'egli uno straniero, che anch'egli è venuto da fuori: «Non ingannare né angustiare lo straniero (*gher*), perché stranieri siete stati in terra d'Egitto» (Es., 22); del resto, la stessa etimologia di ebreo, *ivri*, rinvia alla sua condizione di estraneità. Così, se lo straniero è pur sempre un abitante, viceversa un abitante è pur sempre uno straniero.

Da parte sua, Israele, *gher* di Dio, è soltanto un locatario della terra promessa ad Abramo (Lev 25, 23). Questa idea contiene in germe un atteggiamento spirituale che si ritrova nei salmi. L'israelita sa di non avere alcun diritto di fronte a Dio, desidera soltanto di essere suo ospite (Sal 15); riconosce di essere uno straniero in casa sua, un passante come tutti i suoi antenati (Sal 39, 13). In definitiva, se i ruoli si scambiano e le parti si invertono, ciascuno è obbligato a vedere nell'altro la sua estraneità, ciascuno deve riconoscere di abitare come straniero.

Mi sia consentito osservare che non è senza significato che questa risemantizzazione dell'ambito concettuale di straniero, che affonda le sue radici nell'A.T., protende i suoi rami nel N.T., dove lo ξένος è caratterizzato spesso come ó πλησίον μου, «il mio prossimo». Però Gesù non presenta questa interpretazione del massimo comandamento sotto forma di precetto, bensì 1) in forma di parabola: nel vangelo di Lc 10, 30-35, la risposta alla domanda chi fosse il prossimo doveva apparire chiara: il prossimo era lo straniero, il samaritano; 2) in Mt 25, 35, il criterio del giudizio è il contegno verso lo Xénos, il quale perciò anche per il N.T. è *eo ipso* un bisognoso e un infelice, posto fra l'assetato e il nudo. In Matteo, ciò che costituisce la motivazione nuova, per il criterio di giudizio, è che Gesù stesso è uno ξένος. Gesù dice: lo straniero sono io («Ero straniero e mi avete ospitato»: nel testo greco: ξένος ἦμην και συνηγάγετέ με; nel testo latino: *Hospes eram et collegistis me* (Mt 25, 35-43); ma anche in Lc 24,18, nell'episodio dei due di Emmaus, i due discepoli non riconoscono il Cristo e così si rivolgono a lui: «Tu solo sei straniero in Gerusalemme» (nella versione greca, l'estraneità è resa con il verbo παροικεω: «οὐ μόνος παροικεῖς Ἱερουσαλήμ»).

Ritorniamo, in conclusione, all'argomento principe: all'affermazione di una politica dell'ospitalità, fondata su un nuovo senso del coabitare. Ed è proprio lo straniero residente che «richiama l'esilio immemoriale di ciascuno, ricorda a sé e agli altri che sulla terra, inappropriabile e inalienabile, tutti sono affittuari e ospiti temporanei»⁵³.

Nell'epoca planetaria, in cui all'inabitabilità della terra corrisponde l'avanzare dello spaesamento, ciò che va perduto non è solo e non tanto la casa o il focolare rassicurante, «quanto l'asilo della poesia, la sosta dalla parola dell'altro, il solo rifugio che resta nell'esilio planetario»⁵⁴. La solitudine cresce, «il deserto cresce; guai a chi in sé cela deserti», come canta il viandante che suole chiamarsi «l'ombra di Zarathustra». Forse ciò che manca, come scrive Heidegger, è proprio l'«amico di casa»⁵⁵, lo *Hausfreund* grazie al quale l'insuperabile solitudine di ognuno può abbandonarsi a condividere, senza opacità e con intimità autentica, il comune destino di erranza.

⁵³ Ivi, p. 259.

⁵⁴ Ivi, p. 173.

⁵⁵ Heidegger (2012), p. 19.

- IdI*: M. Heidegger, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, trad. it. a cura di C. Sandrin-U. Ugazio, Mursia, Milano 2003.
- US*: M. Heidegger, *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, in *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1990.
- FH*: G. Berto, *Freud, Heidegger e lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1999.
- SR*: D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

Bibliografia

- Arendt, H. (1986), *Noi profughi (1943)*, in Id., *Ebraismo e modernità*, trad. it. a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano.
- Berto, G. (1999), *Freud, Heidegger e lo spaesamento*, Bompiani, Milano.
- Ciaramelli, F. (1994), *La nostalgia dell'origine e l'eccesso del desiderio. Lo Umheimliche e l'angoscia in Freud e Heidegger*, in Ciaramelli, F.-Moroncini, B.-Papparo, F. C. (eds.), *Diffrazioni. La filosofia alla prova della psicoanalisi*, Guerini, Milano, pp. 15-76.
- Ciaramelli, F. (1994b), "The Loss of Origin and Heidegger's Question of 'Unheimlosigkeit'", in *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, vol. 2, n. 1, pp. 13-33;
- Ciaramelli, F. (2000), *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari.
- Cicerone, M. T. (2016), *De divinatione*, in Id., *Opere filosofiche*, I, 8, UTET, Torino.
- Cicerone, M. T. (2016), *De re publica*, in Id., *Opere filosofiche*, VI, 9, UTET, Torino.
- Derrida, J. (1994), *Spettri di Marx*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2017), *La cartolina da Socrate a Freud e al di là*, trad. it. a cura di S. Facioni-F. Vitale, Mimesis, Milano-Udine.
- Di Cesare, D. (2017), *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Düe, M. (1986), *Ontologie und Psychoanalyse*, Athenäum, Frankfurt.
- Favino, F. (1979), *La poetica di Trakl nel pensiero di Heidegger*, Roma.
- Freud, S. (1992a), *Il perturbante*, in Id., *Opere (1917-1923)*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1992b), *Al di là del principio di piacere*, in Id., *Opere (1917-1923)*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino.
- Grimaldi, A. (1980), *Libertà 'necessitata' e libertà dell'accettazione per un chiarimento del concetto di 'Das Unheimliche' in Heidegger e Freud*, in AA.VV., *Libertà e determinatezza*, Società Filosofica Italiana, Roma, pp. 495-504.
- Heidegger, M. (1986), *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino.
- Heidegger, M. (1987), *Lettera sull'«umanismo»*, in Id., *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1990), *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, in *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (2003), *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, trad. it. a cura di C. Sandrin-U. Ugazio, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (2012), *Hebel - l'amico di casa*, trad. it. a cura di F. Gagliardi, Aguaplano, Perugia.
- Kant, I. (1965), *Per la pace perpetua*, trad. it. a cura di G. Solari-G. Vidari, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia*, UTET, Torino.
- Krell, D. F. (1992), "Das Unheimliche. Architectural Section of Heidegger and Freud", in *Research in Phenomenology*, vol. 22, n. 1, pp. 43-61.
- Resta, C. (1988), *La terra del mattino. Ethos, Logos e Physis nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano.
- Resta, C. (1996), *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Angeli, Milano.

- Resta, C. (2008), *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il Melangolo, Genova.
- Sini, C. (1986), "Heidegger e il perturbante", *Heideggeriana. Saggi e poesie nel decennale della morte di Heidegger*, in *Itinerari*, n. 1-2, pp. 65-72.
- Sossi, F. (1995), *Mentre l'angoscia si fa grande. Lo spazio dell'oggetto in Freud, Heidegger e Kant*, Guerini, Milano.
- Trakl, G. (1999), *Poesie*, trad. it. a cura di G. Pulvirenti, Marsilio, Padova.
- Ugazio, U. M. (1976), *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano.
- Vitiello, V. (1983), *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli.

ENRIQUE D. DUSSEL*

**Ser extranjero
(Signo de los tiempos e interpelación de la fe)**

Abstract: *Being Foreigner (Sign of the Times and Interpretation of Faith)*

The essay starts by referring to the new concept of “enemy” and “foreign” which comes up from the New Testament. On one hand, it shows the interweaving between “foreign” and “power” and, on the other, the metaphysical and theological dimension of otherness for which God reveals himself in the system through those who don’t belong to the system. However, the analysis is not only religious and metaphysical but also a political, social and economic analysis and it deals with Mexican migration to USA, in particular with *braceros* and *mojados*. The paper indicates four levels in the experience of being foreign which are related to the land (“left behind land”, “others’ land”, “liberation project land” and “eschatological land”) and different ways of being foreign, like “dominator”, “emigrant”, and “expatriate”. A very important role takes Grace conceived like praxis position in the reception of liberation.

Keywords: Foreign, Poor, New Testament, Grace, Liberation

Cuando un extranjero se establezca en el
país de ustedes, no lo oprimirán. Será para
ustedes como el que ha nacido ahí: lo amarás
como a ti mismo, porque extranjeros fueron
ustedes en Egipto. Yo soy el Señor,
tu Dios (Lev. 19: 33-34)

En 1620 llegaron a Plymouth un grupo de pobres emigrantes, extranjeros, que huían de su Patria y pisaban tierra ajena, la de los indios nativos, al norte de los dominios españoles. Los *Pilgrims* debieron comprender el texto del *Levítico* anotado arriba. Han pasado los años, más de tres siglos, y ahora se hace difícil comprender la situación de los nuevos *Pilgrims*, los nuevos pobres, emigrantes, extranjeros, los que llegan de México. Es una larga historia que es necesario reflexionar a la luz de la fe, para que la Iglesia pueda evangelizar a los ciudadanos de Estados Unidos evangelizando al mismo tiempo a los emigrantes. Es una doble tarea de la praxis eclesial: la de los nacidos en Estados Unidos y de los que acaban de llegar. El tema: “ser-extranjeros”, por otra parte, es un momento esencial de nuestra fe, lo fue ya para el pueblo de Israel, para los protagonistas del Nuevo Testamento y la Iglesia primitiva, y lo seguirá siendo hasta la Parusía. “Ser-extranjero” define bien la praxis histórica con tensión escatológica del cristianismo en el peregrinaje de la historia.

* Universidad Autónoma Metropolitana - Ciudad de México.

Ser extranjero

De todas maneras, es necesario advertir desde el comienzo que son posibles dos lecturas distintas del fenómeno “ser-extranjero”. Por nuestra parte adoptaremos la segunda lectura.

En efecto, es posible tener la experiencia de “ser-extranjero” pero como el ocupante dominador, conquistador. Sería la lectura realizada desde la perspectiva de Josué ante los Canaaneos:

Anda, pasa el Jordán con todo este pueblo, en marcha hacia el país que voy a darles. La tierra donde pongan el pie se la doy (Jos 1,2-3).

Abastézcanse de víveres, porque dentro de tres días pasarán el Jordán para ir a tomar posesión de la tierra que el Señor, su Dios, les da en propiedad (1,11).

Se que el Señor les ha entregado el país, que nos ha caído encima una ola de terror y que toda la gente de aquí tiembla ante ustedes (2,9).

En esta perspectiva, la de los puritanos fundadores con sus ethos del capitalismo anglosajón, que se autocomprendían como el “nuevo Israel” ante los gentiles (en este caso los indios, los españoles, que además eran Abel y el Anticristo), ante los canaaneos como enemigos que Dios les entregaba a sus manos, “ser-extranjero” dominador era interpretado como derecho a la propiedad, a la riqueza, según la promesa de Dios. Esta lectura se hará tradición del blanco-anglosajón-protestante y se desarrollará en el siglo XIX como el *Manifest Destiny* o la elección divina: «Su territorio se extenderá desde el desierto hasta el Líbano, desde el gran río Eufrates hasta el Mediterráneo, en occidente» (Jos 1,4).

Pero hay una segunda lectura del “ser-extranjero”, la de los oprimidos, sea en Mesopotamia, en Egipto, ante los Imperios de turno. “Ser-extranjero” como *oprimido* es un tema contrario al anterior. Por ello, en el presente, a los antiguos extranjeros conquistadores y dominadores (los Pilgrims) les cuesta comprender la situación de los nuevos extranjeros dominados, pobres (los braceros).

1. Algunas definiciones previas

Desde la aparición del hombre, éste ha debido trasladarse en el espacio, en incesantes migraciones. En los primeros tiempos hasta debía desplazarse para evitar el avance de los hielos de los polos. Desde el neolítico, las regiones más inhóspitas (como los desiertos del Sahara, el Árabe, el Gobi: las estepas como la Euroasiática, el norte de México o la Puna boliviana), eran centro de emigraciones de pueblos que pasaban a las regiones con agricultura (los valles de los ríos o las costas de lagunas), y por ello más ricas, con ciudades y altas civilizaciones. Se trata entonces de una movilización de población con modos de producción primitivo hacia regiones con modo de producción tributario (en base a la explotación agrícola y a la dominación del campesinado).

Las migraciones de las regiones menos desarrolladas hacia las de alta civilización podía cumplirse de manera pacífica (como por ejemplo los Visigodos iban pasando como agricultores el río Danubio y fueron penetrando por el norte del Imperio romano oriental), o guerrera (como llegaron los Nahuas al Valle de México, o los Indoeuropeos a las regiones del sur, o los Mongoles o turcos en China, los Califatos o Europa. Sea como fuere, la inmigración demográfica en un horizonte político-económico manifiesta una desigualdad entre diversas regiones.

Desde la revolución industrial, el capitalismo ha producido en el planeta mayores desproporciones que en tiempos pasados. Vemos así en la Europa de

posguerra producirse migraciones de mano de obra de España, Portugal, y los países mediterráneos en general, hacia la Europa industrializada y en expansión (Alemania, Bélgica, Francia, etc.). Esos mismos países de la Europa del sur habían emigrado hacia América (Estados Unidos y el Cono Sur) en el siglo XIX. La pobreza preindustrial y la superpoblación son la causa de la emigración hacia regiones que necesitan mano de obra (infrapobladas entonces) y están en periodos de desarrollo de sus fuerzas productivas: primero para saturar su mercado interno y después para la exportación.

Esta desigualdad explica los desplazamientos, tanto en el caso México-Estados Unidos como, en el caso de una lectura crítica de la Biblia, en el Medio Oriente desde el tiempo de los Patriarcas del pueblo de Israel hasta la Iglesia primitiva en el primer siglo. Las causas son, entonces, económico-políticas fundamentalmente, sociales e ideológicas de una manera secundaria.

2. La situación de las migraciones en el continente

Por lo general se tiene mayor conciencia de las migraciones que se establecen entre México hacia Estados Unidos. Sin embargo, en todo el continente hay movimiento de pueblos de regiones más pobres hacia regiones más ricas. Ese movimiento continental se explica por las razones indicadas arriba.

2.1. La situación México-norteamericana

Desde el descubrimiento de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca hasta la fundación de Santa Fe (1610), nació lentamente el mundo mestizo del South-West, en el norte de Nueva España (México), en provincias tales como Alta California, Sonora, Nuevo México, Texas (que incluyen los actuales Estados de Texas, Colorado, Nevada, New México, UTA, California). En 1803 Napoleón cede la Luisiana a los Estados Unidos, y nace así la ideología del *Manifest Destiny* por el que se llegará hasta las costas del Pacífico.

Los federalistas meicanos (en especial los de las regiones más apartadas como el Yucatán y las del Norte del río Grande) se oponen a Santa Ana. Los yankees alientan el espíritu federalista, hasta que estalla la revolución texana de 1835-1836, Santa Ana aplasta en El Alamo (San Antonio) la débil resistencia, lo que permite a Sam Houston comenzar la guerra y declarar la independencia de Texas (1836-1845), hasta que México tendrá que ceder toda la región, incluyendo a California (1848).

Para la Iglesia mexicana que quedó dentro de los límites de los Estados Unidos comenzó una nueva experiencia, por cierto, terrible. Luciano Hendren nos dice que «lo más evidente y duro de aceptar para la gente de Nuevo México, fue la invasión de los extranjeros en sus expresiones de fe. Esto es cierto para toda la gente, no sólo para los nativos del territorio de Nuevo México»¹.

“Extranjeros” en su propia tierra, y a tal punto que, poco a poco, comenzará la persecución de los sacerdotes mexicanos por parte de los obispos nombrados por la Iglesia que venía del norte y del este. Así el Padre Martínez, nacido en Abiquiu en 1793, que estudió en el seminario de Durango (1817-1822) y se ordenó

¹ Hendren (1983), cap. VI, 2. Debemos aclarar que el destino de este texto, además de poder servir para nuestra reunión que realizamos en Santa Fe (New México, USA), del 9 al 14 de agosto de 1977, es el de poder servir para reflexión de grupos y comunidades de base. Por ello, para ellos, es más cómodo contar con el texto completo que con la sola referencia.

sacerdote en dicha diócesis, “después de una carrera académica brillante”², publicará en 1835 un periódico con el título de “El Crepúsculo de la Libertad”, “Desgraciadamente – nos dice el autor citado – hasta el momento todavía tiene que aparecer el historiador o literato histórico que haya traducido el título apropiadamente. Hasta ahora, todos le han dado el sentido del Ocaso de la libertad. El significado correcto de la publicación es el anochecer de la libertad³. ¡Crepúsculo o fin de la libertad de un pueblo!

Posteriormente, desde el 1900 aproximadamente, por el desarrollo industrial del Sur-oeste californiano, y después debido a las luchas de la Revolución mexicana (1910-1920), unos 300000 mexicanos emigraron a Estados Unidos. Este proceso aumentó con los años, producirá el nacimiento de una nueva población, no ya los sucesores de los conquistadores y habitantes mestizos de la época hispánica o del primer México independiente, sino la emergencia de una población campesina pauperizada que cruza la frontera y el río a nado (“los mojados”) para incorporarse como fuera de trabajo en el nivel más bajo de las relaciones de producción agrícola del South-west primero, y posteriormente a la industria de Mid-west y de California⁴.

Sólo con Calle, México había derrotado la revolución campesina de Villa y Zapata⁵, y con ello comenzaba un proceso hegemonizado por una naciente burguesía interior, dependiente desde su nacimiento del capitalismo americano. La modernización del campo produjo la emigración del campesino; pero la insuficiente industrialización no pudo absorber la inmensa fuerza de trabajo flotante. Unos se apiñaron en las colonias marginales de las ciudades industriales (el Distrito Federal, Guadalajara, Monterrey, etc.), y los más jóvenes o arriesgados marcharon hacia el “norte”.

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

⁴ En la misma obra citada en nota 1, véase el capítulo VII de Moisés Sandoval sobre la realidad de los *Spanish speakings* en tiempos recientes (1904-1976). Moquin, Van Doren (1971); Acuña (1972).

⁵ Sobre el tema se ha hablado en el encuentro de Santa Fe, por ello no abundo más. Véase, sin embargo, Aa.Vv. (1976).

DIVISIÓN POLÍTICA DE LOS TERRITORIOS DEL NORTE PERTENECIENTES A MÉXICO EN 1836 (EN PUNTEADO LOS ACTUALES ESTADOS DE E.E.U.U.)



En el pequeño pueblo de Tiquitaco, junto a la Piedad en Michoacán, donde fuimos a habitar con un grupo de amigos, una mujer campesina, madre de siete hijos, nos decía que su esposo estaba en el “norte”, como hacía ya veinte años. Pensé que sería Guadalajara. Pero no, era California. Un anciano del mismo pueblo nos contó que él fue el primero en ir a trabajar al “norte”; la primera vez que fue había sido en 1898. Para el anglo, entonces, el mejicano que llega es un *emigrante*, un extraño, casi un objeto: mano de obra barata, raza despreciada, inferior, sujeto sin derechos.

Para el que llega, en cambio, se es *extranjero*: un sujeto en tierra ajena, la de los otros, de la cual no se conocen los mecanismos, ni los usos, ni las leyes, ni... ¡Ser extranjero! Sólo sabe lo que esto significa aquel que ha tenido la experiencia de tal desolación. Este es el tema teológico que debemos pensar: la praxis cotidiana del pueblo mexicano, latinoamericano (porque a México hay que agregarle después Puerto Rico, y tantos otros pueblos de nuestro continente pobre y empobrecido), como braceros, fuerza de trabajo, ilegales.

Quizá la presencia de esos braceros sea un signo, un testimonio de la pobreza del mundo más allá de la frontera norteamericana; presencia interpelante para México-americanos nativos y para los anglos en Estados Unidos. Quizá ellos sean a los que se refiere la Sagrada Escritura cuando dice: “No oprimirás ni humillarás al extranjero, porque extranjero fueron ustedes en Egipto” (Ex. 22,20).

2.2. La situación en América Latina

Aunque sea de manera resumida, deseáramos ampliar el horizonte de la cuestión que venimos tratando, mostrando algunos aspectos de las migraciones que se producen al sur del río Grande.

Después de México los países de más fuerte emigración son Puerto Rico (hacia New York especialmente) y Santo Domingo (en dicha ciudad solamente habitarían unos 300000, sin considerar la emigración de la clase media y alta de Cuba. Pero de todas maneras (lo mismo que Haití y Jamaica) dicha emigración pasa a los Estados Unidos.

En cambio, pueden observarse migraciones internas en América latina. Por ejemplo, de Haití a Santo Domingo (unas 100000 personas), de Santo Domingo a Venezuela y Puerto Rico; de Guatemala hacia México (y Estados Unidos). Cabe destacarse el caso de El Salvador, país densamente poblado y de fuerte emigración, a todos los países vecinos (y hacia Estados Unidos).

Otro caso especial, semejante a los Estados Unidos en el norte, es Argentina, en cuyo territorio el emigrante es aproximadamente el 10% de la población, pero ahora no ya procedente de Europa sino de Bolivia (unos 700000, de los cuales 200000 residen en Buenos Aires y unos 100000 en Mendoza), Chile (unos 800000 de los cuales unos 350000 en la Patagonia), de Paraguay (más de medio millón), del Uruguay y aún del Perú.

En Brasil se dan migraciones internas, cuyo foco de emigración es el Nordeste.

En los últimos años se han dado dos nuevos tipos de emigraciones: la “fuga de cerebros” o de fuerzas productivas especializadas, y los exiliados políticos que huyen de la muerte de los regímenes neofascistas de capitalismo dependiente.

MOVIMIENTOS MIGRATORIOS EN AMERICA LATINA



3. Aclaración terminológica

Pensar teológicamente esa praxis de un pueblo oprimido a la luz de nuestra fe, es reflexionar sobre la realidad expuesta, primeramente, desde la revelación manifestada en la Palabra de Dios, la Sagrada Escritura. Y bien, la experiencia de “ser-extranjero” del pueblo de Israel y de la comunidad del Nuevo Testamento es absolutamente contraria⁶. Los términos más frecuentes usados para expresar esta experiencia son diversos (tanto en hebreo como en griego), pero, todos, giran en torno a una significación fundamental: el hombre que no es del país (*zār*); el que habita el país sin haber nacido en él (*gher*); el extranjero como enemigo (*ξένος*). Hay otros términos que expresan significaciones análogas pero son secundarios. En la traducción de los LXX, en griego, estas palabras hebreas fueron traducidas por expresiones tales como: *ἀλλότριος, προσήλυτος, ξένος*, principalmente (aunque también son habituales otras que ya hemos indicado en la nota 6). Se habla entonces de extranjero, emigrante, exiliado, cautivo, huésped, extraño o ajeno, hasta de esclavo, tanto de manera individual como comunitario (clase o pueblo); pero al mismo tiempo del necesitado, pobre, desprotegido y que necesita ser auxiliado, servido.

4. Israel como extranjero

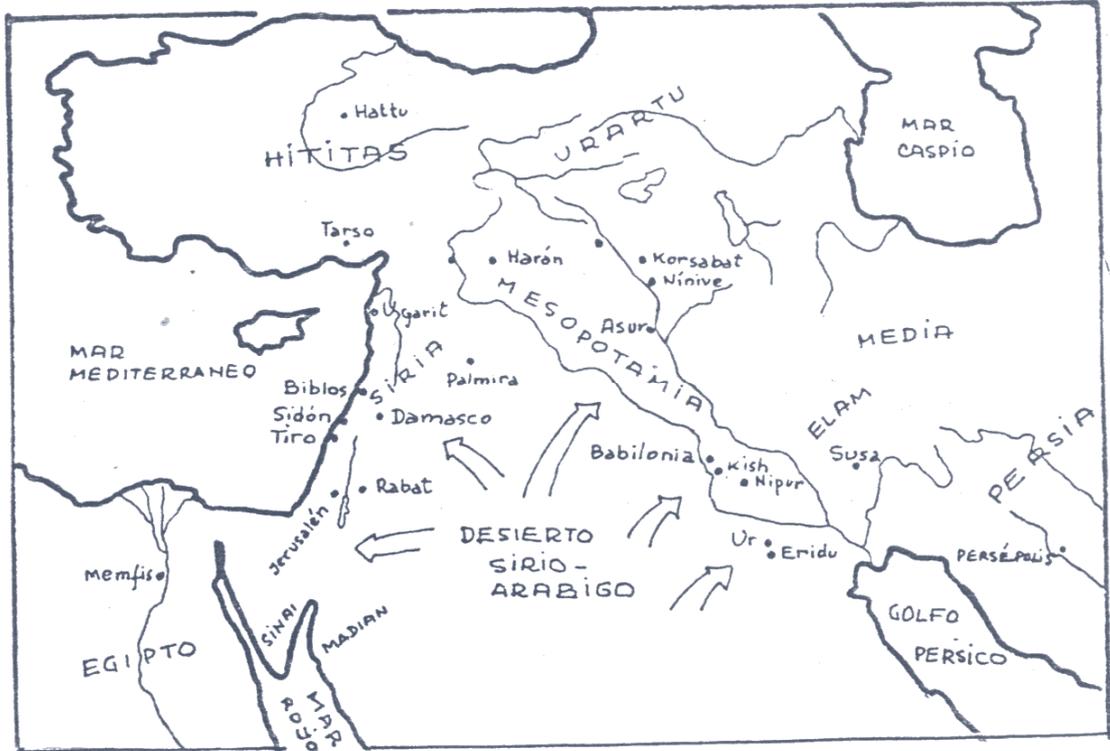
Desde el IV milenio d JC los semitas emigran por sucesivas oleadas del desierto arábigo. Los semitas (acadios y babilónicos, amorrheos-uganitas, canaaneos, arameos, fenicios, hebreos y moabitas, árabes, himaritas y etiopes) son pastores y comerciantes. El ámbito donde vivían era

una zona de paso, de placa giratoria, entre las grandes zonas de civilización del Mundo Antiguo. Esta zona semiárida separa tres zonas de civilización agraria: Europa, África negra y Asia monzónica. Así, pues, ha cumplido siempre funciones comerciales, relacionando entre sí mundos agrarios que se ignoraban. Las formaciones sociales sobre cuya base se construyeron sus civilizaciones fueron siempre formaciones mercantiles. Entendemos por mercantiles que el excedente que alimentaba sus ciudades importantes no provenía generalmente de la explotación del mundo rural, sino de los beneficios del comercio lejano⁷.

⁶ Para un estudio de los textos más importantes sobre nuestro tema, por orden, para ser estudiados en las comunidades de base, proponemos los siguientes: Gn 12,1; 5,13; 19,2; 23,4; 26,3; 43,32; Ex 2,15.22; 6,1-6; 12,44; 18,3; 20,10; 22,20; 23,9; 29,33; Lv 17,12; 19, 33-34; 22,10.25; 24,22; 25,6; Nu 15,15; 35,15; Dt 1, 16-17; 7,8; 10,18-19; 14,21.29; 23,8-9; 24,17-19; 25,5; 2 Sm 15,19; 1 Crom 29,15; Nehm 9,2; 13,1-3; Jdt 5,19; Is 56,3-8; 61,5; Jer 7,6; 14,8; 30,1-9; 51,51; Ez 22,7; 47,21-33; Zac 7,10; Mal 3,5; Salmos 16(15),1; 39(38),13; 61(60),5; 119(118),19; 120(119),5; 146(145),9; Mt 5,45; 8,11; 10,11-33; 23,15; 25,35-44; 27,7; Lc 9,51-56; 10,1-24.25-37; 14,15-35; 17,18; Jnl 14; Act 2,11; 7,6; 8,26; 10,28-11,18; 13,43; 16,14.20; 17,18; 21,16-26; 28,23-28; Rm 12,13; 16,23; 13,2.9.14; Sant 1,1; 1 Pe 1,1; 2,11; 4,9. Véanse los artículos correspondientes en el TWNT de Kittel: (V,3-36, Staehlin), (V, 840-852, Schmidt, Meyer), (VI, 727-745, Huehn), (II, 63-64, Grundmann), (I, 266-267, Buechsel), (I,544), etc.; y el concepto “extranjero” en el DTC, V (1913) 982-989 de C. Antonie; DB, III (1912) 2039-2041 de H. Lesetre; e igualmente en el RGG3, II, 1125 ss; LThK, IV (1960) 358 de G. Ziener. Además, Bertholet (1896) y Snijders (1954).

⁷ Amin (1974), p. 36.

MUNDO SEMITA ORIGINARIO

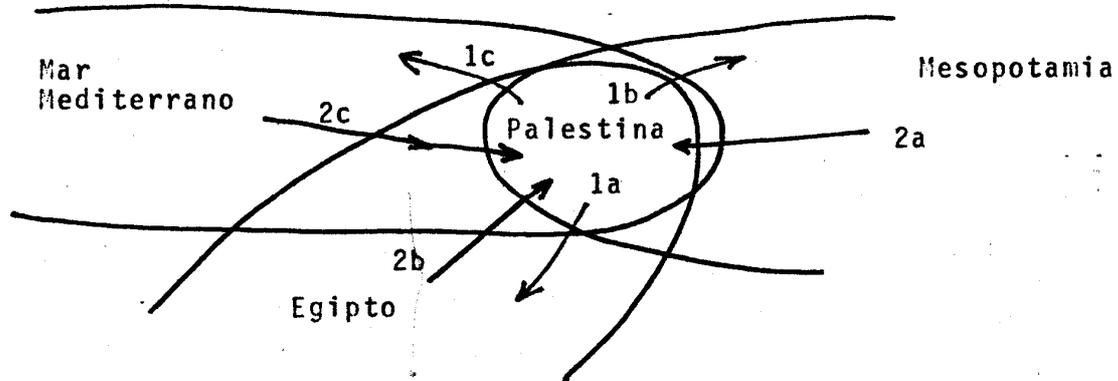


Es en este horizonte geográfico-cultural que el Rey semita Hammurabi (1972-1750 a. JC) hizo esculpir en el famoso Códice que se guarda en el Louvre:

los he gobernado en paz,
los he defendido con sabiduría,
de modo que el fuerte no oprimiese al extranjero
y se hiciera justicia al huérfano y a la viuda.

La región de Palestina, donde acontecerá la historia de Israel, estaba influenciada, sucesivamente, por tres centros de poder geopolítico: la Mesopotamia, el Egipto y el Mediterráneo (de donde procederá la dominación helenista y romana). El pueblo de Dios o será extranjero por pastor o beduino, o por esclavo, o por cautivo, o por dominación imperial ("extranjero en su propia tierra").

AREAS DE INFLUENCIA Y SITUACIÓN DE ISRAEL



1a. Esclavitud en Egipto; 1b Exilio en Babel; 1c Diáspora; 2a. Dominación Asiria; 2b Dominación Egipcia; 2c Dominación Greco-romana

4.1. Israel como grupo étnico (hasta el 586)

La historia del “ser extranjero” como modo de ser esencial del judeo-cristiano, desde su origen hasta hoy, se inicia claramente con el texto de Gn 12,1: «El Señor dijo a Abrahán: Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré».

La comunidad cristiana retomará este texto repetidas veces:

El Dios de la gloria – exclama Esteban en presencia de Pablo – se apareció a nuestro padre Abrahán en Mesopotamia, antes de que fuera a establecerse en Harrán, y le dijo: Sal de tu tierra [...] Salió Abrahán del país de los caldeos y se estableció en Harrán [...] Dios le dijo que su descendencia habitaria en tierra extranjera, y que lo esclavizarian y maltratarian durante cuatrocientos años [...] (Act. 7,2-6).

Y todavía la *Epístola a los Hebreos* debe recordar este hecho fundacional:

Por la fe respondió Abrahán al llamamiento de salir por la tierra que iba a recibir en herencia, y salió sin saber adónde iba. Por la fe emigró a la tierra prometida como un extranjero, habitando en tiendas con Isaac y Jacob, herederos de la misma promesa [...] (11,8-9).

La experiencia del “salir”, del “abandonar” la patria y la casa, es un desgarramiento primero que conoce todo bracero, extranjero o exiliado (sea israelita, mexicano, brasileño, chileno, argentino...). El comienzo del ser-extranjero se inicia con aquel: «Abrahán marchó, como le había dicho el Señor, y con él marchó Lot. Abrán tenían setenta y cinco años cuando salió de Jarán» (Gn 12,4).

Ascendió por los ríos de la Mesopotamia, conlindando con el desierto, y después bajó hacia el sur hacia la tierra prometida. Pero todavía el Absoluto le recordó:

Has de saber que tu descendencia vivirá como extranjero en tierra ajena, tendrá que servir y sufrir opresión durante cuatrocientos años; pero yo juzgaré al pueblo a quien han de servir y al final saldrán cargados de riquezas (Gn 15, 13-15).

En efecto, Abrahán, Isaac y Jacob vivieron y murieron como extranjeros, forasteros. Con José pasan a Egipto (flecha 1ª. del esquema anterior), donde viven la humillación de su situación («los egipcios no pueden comer con los hebreos, ya que era sacrilegio»; Gn 43,32). Ya en tiempos de Moisés, éste sufrió igualmente la experiencia de la partida («Moisés huyó del Faraón y se refugió en el país de Madián», Ex 2,15). Por ello quiso dejar sentada su identidad en el nombre de su primer hijo: «Ella dio a luz un niño y Moisés le llamó Guersón, diciendo: Soy extranjero en tierra extraña» (Ex 2,22).

Después de la liberación de la esclavitud de Egipto, el pueblo imprimirá como un deber sagrado la relación respetuosa con el extranjero: «No oprimirás ni vejarás al extranjero, porque extranjero fueron ustedes en Egipto» (Ex 22,20).

Este mandamiento se repetirá insistentemente en la historia del pueblo de Dios⁸. Por ello, todo el tiempo de la ocupación de la tierra prometida, durante los Jueces y hasta la Monarquía, el extranjero es respetado, tiene sus derechos (cfr. 6.3). El mismo rey David alababa al Señor diciendo: «Ante ti somos emigrantes y extranjeros, igual que nuestros padres» (1 Cro 29,15). Todavía canta en el Salmo 78 (77), 54-55:

Los hizo entrar por las santas fronteras, hasta el monte que su diestra había adquirido; les quitó de delante las naciones, les asignó por suerte su heredad: instaló en sus tiendas a las tribus de Israel.

Misericordioso es el hebreo con sus hermanos extranjeros: «No consideres abominables a los edomitas, que son hermanos tuyos. No consideres abominables a los egipcios, porque fuiste extranjero en su tierra» (Dt 23,8).

Sin embargo, poco a poco, y principalmente después de la reforma de Josías (aproximadamente en el 622 a. JC), el pueblo en crisis comienza a bosquejar una clara y antitética oposición contra los paganos (τὰ ἔθνη), los extranjeros. Pero es sólo el comienzo.

4.2. Israel como comunidad religiosa en la diáspora (desde el 586 a. JC)

Israel, los judíos, viven así una experiencia de ruptura con su pasado y fundamental para su futuro. Serán extranjeros, pero no ya como el pastor Abrahán, o como los esclavos, sino como cautivos, como exiliados (flecha 1b): «Mientras no pecaron contra su Dios, prosperaron, porque estaba con ellos un Dios que odia la injusticia. Pero cuando se apartaron del camino que les había señalado, fueron destrozados con muchas guerras y deportados a un país extranjero» (Judt 5,17-18).

En el país extranjero el pueblo gime su dolor: «Junto a los canales de Babilonia nos sentamos y lloramos con nostalgia de Sión» (Salmo 137(136)1).

El profeta latinoamericano relee este cántico y lo traduce así:

Junto a los ríos de Babilonia
estamos sentados y lloramos
acordándonos de Seión

⁸ Ex 23,9; Dt 23,8; etc.

Ser extranjero

Mirando los rascacielos de Babilonia
y las luce reflejadas en el río
las luces de los night-clubs y los bares de Babilonia
y oyendo sus músicas
y lloramos

De los sauces de la orilla
Colgamos nuestras cítaras
De los llorosos sauces
Y lloramos

Y los que nos trajeron cautivos
nos piden que les cantemos
una canción vernácula
las canciones folklóricas de Sión
¿Cómo cantar en tierra extranjera
los cánticos de Sión?

Que se me seque la lengua
Y tenga cáncer en la boca
Si yo no me acordara de
Jerusalén!

Si yo no prefiriera Jerusalén
A la alegría de ellos
Y a todas sus fiestas

Babel armada de bombas!
Asoladora!

Bienaventurado el que coja a tus niños
las criaturas de tus Laboratorios –
y los estelle contra una roca!⁹

En el exilio y el cautiverio surgió un nuevo Israel, una comunidad religiosa ocupó el lugar de un simple grupo étnico. Sin embargo, la dureza del trato recibido llevó al pueblo a endurecer igualmente el trato del emigrante en el Israel del retorno:

Los amonitas y moabitas nunca podrían pertenecer a la comunidad de Dios, porque no socorrieron a los israelitas con pan y agua [...] Cuando escucharon esta cláusula apartaron de Israel a la masa de extranjeros (Nehem 13,2-3).

La raza de Israel se separó de todos los extranjeros (9,2).

Si son infieles los dispersaré entre las naciones; pero si vuelven a mí y ponen en práctica mis preceptos, aunque hayan sido extranjeros y se encuentren en los confines del mundo, allá iré a reunirlos y los llevaré al lugar que elegí para morada de mi nombre (1,8-9).

Ya en el 332 a. JC el pueblo es dominado por los macedónicos; en el 323 por los griegos en Egipto; en el 199 por los Seleucidos; desde el 142 al 63 tienen un corto período de libertad, para caer nuevamente en mano de los romanos en el 63 a. JC. En el 70 d. JC es destruido el templo de Jerusalén y el judaísmo deja lugar al cristianismo. El extranjero o pagano es un enemigo; solo, poco a poco, alguno de ellos es recibido como un creyente de segunda categoría: los prosélitos. El

⁹ Cardenal (1969), pp. 63-64.

nacionalismo judío ha ido perdiendo el universalismo que se vislumbró en la época de Isaías. La experiencia de la dominación extranjera no puede ya borrarse del recuerdo (flecha 1c): «Nos avergonzamos al oír la infamia, nos cubre la cara la vergüenza, entraron los extranjeros en el santuario del Señor» (Jer 51,51).

5. *Ser-extranjero en el Nuevo Testamento*

Si es verdad que una vez Jesús se muestra algo despectivo del proselitismo farisaico (Mt. 23,15), o prohíbe a los discípulos predicar a los paganos (Mt 10,5-6), o explica que su misión personal sólo tiene por destinatario a Israel (Mt 15,24)¹⁰, sin embargo, la totalidad de su predicación va dirigida a quitar su sentido negativo al extranjero y a convertirlo en objeto de un especial cuidado, servicio, amor.

Dentro de la estructura del amor y de la praxis de liberación del otro, del prójimo (cfr. 6.12), se encuentra justamente la nueva visión del extranjero que nos presenta el Nuevo Testamento.

Un hecho que ha pasado a veces desapercibido es aquel que nos muestra al mismo Jesús como exiliado político en sentido estricto. Si leemos los textos del Evangelio de Mateo con un cierto cuidado descubrimos este aspecto de la vida del fundador del cristianismo: «Jesús nació en Belén de Judea en tiempos del rey Herodes» (Mt 2,1). «Al enterarse el rey Herodes se intranquilizó y con él Jerusalén entera» (Mt 2,3).

Obsérvese bien el matiz político del acontecimiento. Jesús, del cual unos extranjeros preguntan dónde ha nacido, se lo anuncia como “rey de los judíos”, por linaje o herencia. El usurpador, Herodes, nombrado no por la tradición, ni el pueblo, sino por el Imperio romano, tiembla en su mala conciencia: ¡Si aparece el Rey él mismo quedaría descubierto en su ilegalidad!

Se produce de inmediato la represión, a la que estamos tan habituados en América latina bajo la doctrina de la “Seguridad Nacional” (los Herodes son militares y el Imperio habla inglés): «Herodes viéndose burlado por los magos, se puso furioso y mandó matar a todos los niños de dos años para abajo» (2,16).

Por su parte Jesús, cuya madre debió acostarlo en un pesebre «porque no encontraron sitio en la posada» (Mc 2,7), ¿por ser galileos, clase social despreciada de una región “impura”, como extranjeros en Belén?, vivió la experiencia del exilio político, extranjero en tierra ajena por persecución injusta de su gobierno patrio:

Levántate, toma al niño y a su madre y huye a Egipto (Mt 2,13).

Así se cumplió lo que dijo el Señor por medio de profeta: Llamé a mi hijo para que saliera de Egipto (2,15).

Apenas murió Herodes, el ángel del Señor se apareció en sueños a José en Egipto y le dijo: Levántate, toma al niño y a su madre y vuelve a Israel; ya han muerto los que intentaban acabar con el niño (2,19-21).

Pero aquella familia de exiliados conoció, no sólo ser extranjero en tierra extraña (Egipto), como los Patriarcas, sino que además se transformó en extranjero en su propia patria. Sufrió todo lo que sufre un exiliado político: «Al enterarse de que

¹⁰ Jeremías (1956). Jeremías muestra, por otra parte, que Jesús combate el odio en la espera mesiánica (Mc 12,15-17; Lc 19,9; Jn 8,48; etc.); todo mesianismo temporal (Jn 6,15; Mc 1,34); que los paganos participarán en la salvación (Lc 4,25-27; etc.), y, por último, Jesús tiene conciencia de ejercer su reinado sobre los paganos (ívi, pp. 45 y ss.).

Arquéalo reinaba en Judea como sucesor de su padre, Herodes, tuvo miedo de ir allá» (2,22).

Solamente quien conozca esta experiencia puede entender el significado de ese miedo. Este pavor que paraliza y no deja vivir, el del “bracero” ilegal que no puede dar su nombre, ni su domicilio, ni enviar sus hijos a la escuela, no vaya a ser que se lo descubra y se lo deporta. Más terrible aún en situaciones de represión política, como en Chile y todo el cono sur latinoamericano, y prácticamente en todos los países excepto parcialmente en México, Venezuela, Costa Rica, Colombia, Perú o Panamá, cuando los secuestradores rondan las casas para hacer desaparecer, después de torturar o destrozar de la manera más horrible a sus víctimas. José «tuvo miedo de ira allá»: «Se retiró a Galilea y fue a establecerse a un pueblo que llaman Nazaret» (2,23).

“Galilea de los Gentiles”, tierra de confusión, de mezcla de razas, donde los paganos manchaban todo, donde no había templo. Jesús, descendiente de la tribu de Judá, desterrado en su propia patria a vivir una región periférica.

En agosto de 1976, volviendo de la reunión de teólogos del Tercer Mundo que realizamos en Dar-es-Salam (Tanzania), me acerqué a una pequeña capilla copta del barrio cristiano del Cairo (Egipto), que conmemora la estadia de Jesús en Egipto. Allí, yo mismo exiliado político y fuera de mi patria chica, Argentina, oré a Jesús exiliado político en Egipto. Me comprendía comprendido, y vislumbré no sólo una nueva advocación cristológica, sino una dimensión fundamental de la vida histórica de Cristo. Es por ello que el Nuevo Testamento tiene una nueva visión del enemigo y el extranjero. El mismo enemigo es destituido de su total negatividad para alcanzar un nuevo estatuto: «Amen a sus enemigos y recen por los que los persiguen, para ser hijos de su Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 5,44-45).

El extranjero era maltratado (recuérdese que con el dinero impuro de Judas se compró un campo «para cementerio de extranjeros» (Mt 27,7), pero Jesús comienza a reformar el juicio negativo: «¿No ha habido quien vuelva para agradecerse a Dios excepto este extranjero?» (Lc 17,18), comenta después de la curación de los diez leprosos.

En la parábola del gran banquete (Lc 14,15-24), aunque no se refiere explícitamente a los extranjeros (sino a «los pobres, los lisiados, los ciegos y los cojos»), tiene una clara alusión a la apertura del Reino de Dios a todos los hombres. La enseñanza es explícita en el caso del capitán extranjero:

Les aseguro que en ningún israelita he encontrado tanta fe. Les digo que vendrán muchos de Oriente y Occidente a sentarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino de Dios; en cambio a los ciudadanos del Reino los echarán afuera, a las tinieblas. Allí será el llanto y el rechinar de dientes (Mt 8,10-12).

Aunque hermano de raza y de fe, los israelitas samaritanos eran como los extranjeros más próximos de los judíos. El mismo Jesús sufría la discriminación de ellos («entraron en una aldea de Samaría [...] pero se negaron a recibirlo porque se dirigía a Jerusalén»; (Lc 9,52-53), y sin embargo enseñaba a sus discípulos a superar las antiguas barreras y a abrirse al universalismo del servicio: «Pero un samaritano, que iba de viaje, llegó a donde estaba el hombre y, al verlo, le dio lástima; se acercó a él y le vendó las heridas echándole aceite y vino» (Lc 10,33-34).

Téngase en cuenta que esta es la respuesta a la pregunta acerca de la esencia del cristianismo: «¿Quién es el prójimo» (v. 29). Volveremos sobre este tema (cfr. 6.1). Hay otros lugares donde nuevamente quita toda negatividad al pueblo samaritano (Jn 4,1-42). Si Jesús se comporta de esta manera con el extranjero, es porque tenía conciencia de ser, el mismo, extranjero, extraño, nunca del todo comprendido, ni por los suyos. Los textos más teológicos en cristología novotestamentaria nos muestran esta realidad: «Y el Verbo se hizo carne y habitó en medio de nosotros» (Jn 1,14). «El, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se vació de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos» (Filp 2,6-7).

Para la fe de la comunidad cristiana primitiva, Jesús, quien «no tenía donde reposar su cabeza», manifestaba siempre la Trascendencia infinita, la condición humana como extranjero. «¡Hasta cuando deberé soportarlos!», «¡Todo ha terminado!», son expresiones que nos indican este hecho...

Pero, radicalmente, el extranjero es Cristo mismo en la parábola del Juicio Final. En este caso, cuando se describen los criterios fundamentales a partir de los cuales será juzgada la historia, Jesús se identifica con el extranjero, retomando y llevando a la plenitud lo mejor de la tradición de Israel:

vengan benditos de mi Padre, hereden el Reino preparado para ustedes desde la creación del mundo. Porque [...] era extranjero y me hospedaron [...] ¿Cuándo [...] llegaste como extranjeros y te hospedamos [...]? Se lo aseguro: Cada vez que lo hicieron con uno de estos hermanos míos tan pequeños, lo hicieron conmigo (Mt 25, 34-40).

El ser-extranjero nunca ni tan cabalmente se ha cumplido como en Cristo. Jesús, el extranjero, ha querido, sin embargo, identificarse con todos los extranjeros, emigrantes, forasteros, limosneros, exiliados, cautivos, esclavos y pobres de la tierra. Desde aquí deberá partir toda una teología de la evangelización de los braceros, y, también, de los que los explotan.

Jesús, el extranjero entre los suyos y su patria, enseña a sus discípulos ser también extranjeros, pobres, libres para la evangelización:

Miren, yo los mando como ovejas entre lobos [...] Cuando los persigan en una ciudad, huyan a otra (Mt 10, 16-23).

Cuando entren en un pueblo y no los reciban, salgan a las calles y digan: Hasta el polvo de este pueblo que se nos ha pegado a los pies nos lo limpiamos [...] Les digo que el día aquél le será más soportable a Sodoma que a ese pueblo (Lc 10,8-12).

Así como Abrahán debió abandonar su patria y su casa, de igual modo abandonará los suyos el profeta que siga a Jesús para evangelizar a los pobres: «Si alguno quiere ser de los míos y no me prefiere más que a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y hasta a sí mismo, no puede ser discípulo mío» (Lc 14,26-27).

Y así, perseguidos, pobres y como extranjeros en su propia tierra, muy pronto la Iglesia comenzó su expansión en el Mundo Antiguo. En primer lugar, la Iglesia convierte a los procedentes de la diáspora, a los extranjeros y prosélitos:

¿No son galileos todos estos que están hablando? Entonces, ¿cómo es que cada uno los oye hablar en su lengua nativa? Entre nosotros hay partos, medos y elamitas; otros vivimos en Mesopotamia, Judea, Capadocia, en el Ponto y en Asia, en Frigia o en Pandilia, en Egipto o en la zona de Libia que confina con Cirene; algunos somos forasteros de roma, otros judíos o

Ser extranjero

prosélitos; también hay cretenses y árabes, y cada uno los oye hablar de las maravillas de Dios en su propia lengua (Act 2,8-11).

Pero este no fue el modo principal por medio del cual se extendió la Iglesia y realizó su misión entre los otros pueblos. Por el contrario, fue por el sufrimiento, la persecución, la represión, que la Iglesia primitiva comenzó la evangelización: «aquel día se desató una violenta persecución contra la Iglesia de Jerusalén; todos, menos los apóstoles, se dispersaron con Judea y Samaría [...] Al ir de un lugar a otro, los dispersos iban anunciando el Mensaje» (Act 8,1-4).

Así, como extranjero y exiliado, predica la palabra Felipe (Act 8,40-40), Pedro (Act. 10,1-11,18) y otros.

Por su parte, Pablo continúa la tradición de la comunidad de Antioquía y llega a inmensos frutos en la conversión de los extranjeros de Israel (Act 13,43; 16,14.20; 17,18; 28,23-28; etc.), y, de manera muy especial, inclina la balanza a favor de la evangelización de los extranjeros imponiendo la “pastoral de Antioquia”: «Por lo que toca a los paganos que se han hecho creyentes, nosotros les comunicamos por escrito lo que habíamos decidido; que se abstengan de carne sacrificada a los ídolos [...]» (Act 21,25).

Fue así que los extranjeros de Israel, los paganos, formaron parte de la primitiva Iglesia. Las persecuciones siguieron durante tres siglos y con ella la misión de la Iglesia. El mismo Pablo llegó a Roma, no como viajero sino como prisionero, y, en todo su camino con cadenas, continuaba la misión encomendada (Act 23,31-28,28), para terminar con un juicio sobre Israel: «Sepan que la salvación de Dios se envía a los paganos; ellos sí escucharán» (v. 28).

Y los cristianos, como extranjeros, formaron sus comunidades de bases en todo el Imperio. Cuando los apóstoles les escribían sus cartas comenzaban frecuentemente de esta manera: «Santiago, servidor de Dios y del Señor, Jesús el Mesías saluda a las doce tribus de la emigración» (Sant 1,1). «Pedro, apóstol de Jesús Mesías, a los emigrantes de la diáspora en Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia [...]» (1 Pe 1,1).

La Iglesia entera, ahora, es peregrina, extranjera, como en su origen lo fue Abrahán y en la plenitud de los tiempos el mismo Jesús: «Salgamos, pues, a encontrarlo fuera del campamento, cargados con su sufrimiento, que aquí no tenemos ciudad permanente, andamos en busca de la futura» (Hb 13,13-24).

La Iglesia, la extranjera, es además la que incorpora al extranjero en la hospitalidad más radical, revolucionaria: «Estoy en deuda con griegos y extranjeros, con intruidos e ignorantes; de ahí mi afán por exponerles la buena noticia también a ustedes los de Roma» (Rm 1,14-15). «Y aquí no hay más griego ni judío, circunciso ni incircunciso, extranjero, bárbaro, esclavo ni libre; no, lo es todo y para todos Cristo» (Col 3,11).

6. La exterioridad del extranjero. Responsabilidad y acogimiento

Tocamos ahora el momento esencial de la fe cristiana. Para entrar en materia cantemos con el salmista:

Dichoso a quien auxilia el Dios de Jacob [...]
que hace justicia a los oprimidos,
que da pan a los hambrientos.
El Señor liberará a los cautivos,
el Señor abre los ojos al ciego,
el señor endereza a los que ya se doblan,

el Señor ama a los honrados,
el Señor guarda a los extranjeros,
Sustenta al huérfano y a la viuda (Salmo 146 (145)4-9).

En el más primitivo enunciado del mandamiento supremo se encuentra siempre una trilogía. Se trata de los tres modos como el hombre pueda relacionarse con el hombre, tan semita y tan hebreo, y donde siempre el extranjero ocupa, veremos por qué, el primer lugar:

No oprimirás ni vejarás al extranjero, porque extranjeros fueron ustedes en Egipto. No explotarás a viudas o huérfanos, porque si los explotas y ellos gritan, Yo les escucharé. Se encenderá mi ira y haré que ustedes mueran a espada, dejando a sus mujeres viudas y a sus hijos huérfanos (Ex 22,20-23).

Dios grande, fuerte y terrible, no es parcial ni acepta soborno, hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al extranjero, dándole pan y vestido. Amará al extranjero porque extranjeros fueron en Egipto (Dt 10,18-19).

Si enmiendan su conducta y sus acciones [...] si no explotan al extranjero, al huérfano y a la viuda [...] entonces habitaré con ustedes en este lugar (Jer 7,5-7).

Ha precipitado tu hora y se avecina el fin de tu existencia [...] En ti despojan al padre y a la madre, en ti atropellan al extranjero, en ti explotan al huérfano y a la viuda (Ez 22,4-7).

Lo que acontece es que, en realidad, para la fe de Israel y el cristianismo el extranjero es el prototipo del “pobre”: «Seré testigo [...] contra los que defraudan al obrero de su jornal, oprimen a viudas y huérfanos y atropellan al extranjero» (Mal 3,5).

6.1. La exterioridad del otro, del pobre, del extraño

La realidad del extranjero, del exiliado, en nuestra América, la del norte y la del sur, debe ahora ser pensado a la luz de la fe que se nos revela en la Escritura, la Palabra de Dios, y en la tradición de las comunidades eclesiales y su magisterio propio. Ser-extranjero en Estados Unidos, ser-exiliados en todo el mundo pero procedentes de América latina (sea mexicanos como braceros, portorriqueños como marginales urbanas en New York, lo mismo que tantos caribes, chilenos, argentinos o brasileños por todo el mundo perseguidos en sus países por regímenes neofascistas, subproducto del imperialismo capitalista norteamericano, y tantos otros), es estar situados “fuera” de los respectivos sistemas, totalidades, mundo cotidianos.

Todo sistema, mundo, nación, es una cierta estructura tecnológica, económica, política e ideológica cultural que permite a sus miembros vivir, habitar en la “seguridad”, “habitualidad”, sabiendo como moverse “dentro”, con ciertos derechos. Es evidente que en todo sistema o totalidad habrá siempre oprimidos: grupos, clases, personas. En el esclavismo romano fueron, justamente, los esclavos y las colonias del Imperio; en el feudalismo los siervos; en el mundo industrial capitalista el trabajador manual; en el imperialismo internacional, además, las naciones periféricas, dependientes, explotadas. Sin embargo, el extranjero por necesidad, por hambre, por persecución, se sitúa todavía en mayor precariedad, inseguridad, opresión. Por el hecho de ser un “extraño” ni siquiera le protegen los derechos de un ciudadano nativo.

El que se encuentra *más allá* del horizonte del sistema, no como noción espacial sino por sus prácticas técnicas, económicas, políticas o ideológico-culturales, a la intemperie, “sin casa”, como “forastero” de todas las instituciones,

“fuera del orden”, como un paria, lo hemos denominado de manera precisa, filosófica y teológicamente hablando, el otro¹¹.

El Otro es aquel en cuyo *rostro* real, concreto, histórico, como persona (de allí viene este término¹²), se cumple la epifanía de la Exterioridad. Dios, el Absoluto otro, ¿cómo puede revelarse en su Extraneidad, Alteridad o Trascendencia en el sistema, en la “carne”

(κρέας), sino por aquellos que *no son parte* del sistema, que se encuentran “afuera”? Es por ello que el explotado, el oprimido, el pobre: el obrero mal pagado, la viuda (El Otro de la sociedad machista), el huérfano (el Otro de la pedagogía de la dominación) y el extranjero (el Otro por excelencia), es el que puede revelar, pro-vocar o ser la epifanía del *más allá* de todo sistema, de la historia, de la “carne”. Dios, entonces, se epifaniza en la historia por el Otro.

La palabra del Otro: “¡Tengo hambre!”, o: “¡Auxilio!”, es la misma palabra de Dios que llama. ¡Es la vocación de la fe y a la profecía! El Otro es el prójimo:

- Y ¿quién es mi prójimo. Jesús le respondió: -Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos; lo desnudaron, lo molieron a palos y se marcharon dejándolo medio muerto [...] Pero un samaritano, que iba de viaje, llegó a donde estaba el hombre y, al verlo tuvo misericordia (ἐσπλαγχνίσθη), se acercó a él y le vendó las heridas [...] ¿Cuál de estos tres estableció la proximidad [el cara-a-cara] con el que cayó en manos de los bandidos? (Lc 10, 29-36).

En esta parábola están dadas las categorías interpretativas del hecho de la *Exterioridad del pobre*, en nuestro caso del extranjero. Exterioridad que es sagrada, que es ya la de Dios mismo. Exterioridad que Cristo ama mostrar como la suya propia: «Cada vez que lo hicieron con uno de estos hermanos míos tan pequeños, lo hicieron conmigo» (Mt 25,40).

Ante la palabra del pobre, del extranjero, hay que permanecer en el silencio supremo, primero, la *veritas prima*: su grito de dolor es el grito de Cristo en la cruz, es el mismo grito de Dios, es el clamor que escucha el Dios furioso de los Ejércitos para vengar la sangre del inocente. Ante la interpelación del extranjero, del pobre, del Otro, se abre la fe: tener como verdadera su protesta, su reclamo. Es creer que su necesidad es el mandamiento del Absoluto *hic et nunc*: en el Ahora y el Aquí de la historia.

6.2. Responsabilidad

El Otro como otro, no como miembro de una sociedad o sistema, tiene derechos absolutos. No tiene derechos relativos a un cuerpo de leyes, a los derechos fundados en contratos positivos, en alianzas tácticas. El Otro como otro tiene los derechos mismos de su sagrada Exterioridad: es Dios entre nosotros. Es la presencia en el sistema, en la nación, en la “carne”, del que siendo de «condición divina se alienó a si mismo y asumió la condición de esclavo» (Filp 2,6-7).

Dios es quien toma, al mismo tiempo, la posición de juez, de testigo a favor del extranjero, del pobre, del otro, y, por último, de garante:

¹¹ Dussel (1976), pp. 1-34; Id. (1973), t. I, cap. 3 y t. II y t. III, luego en Dussel (1977a); Id. (1977b), cap. 2.4.

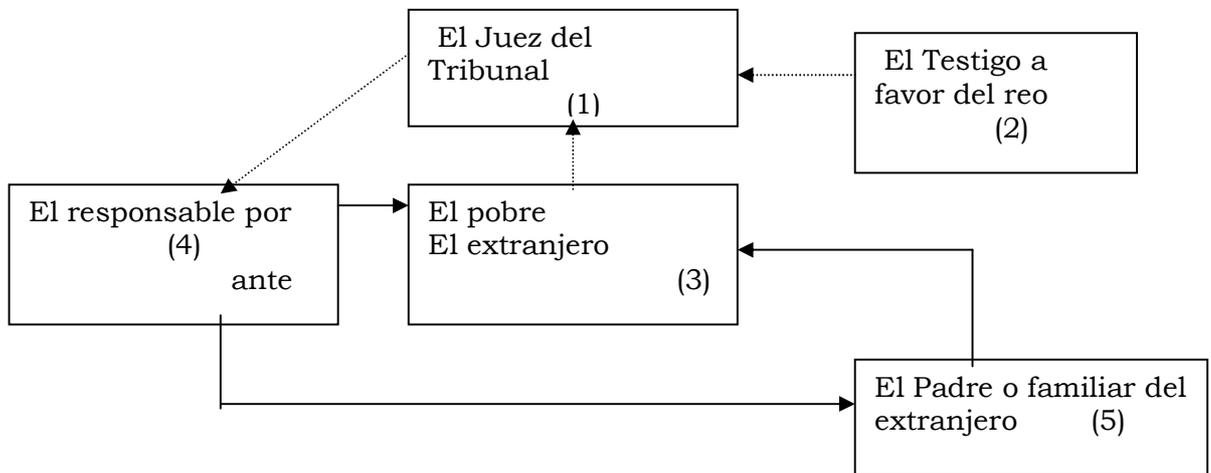
¹² Cfr. Ex 33,11: “cara-a-cara” (פָּנֵים אֶל־פָּנִים) I Cor 13,12: “persona-a-persona” (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον).

Los llamaré a juicio, seré testigo exacto contra los hechiceros, adúlteros y perjuros, contra los que defraudan al obrero de su jornal, oprimen a viudas y huérfanos y atropellan al extranjero sin tenerme respeto – dice el Señor de los Ejércitos – (Mal 3,5). Así dice el Señor de los Ejércitos: Juzguen según derecho, que cada uno trate a su hermano con piedad y compasión, no opriman a viudas, huérfanos, extranjeros y pobres, que nadie maquine injusticias contra su prójimo (Zac 7,9-10).

La exigencia, entonces, no es solo escuchar al extranjero, sino cumplir las exigencias de su protesta: cumplir con sus derechos. Dios es el juez, el testigo, el garante: el cristiano es el re-spondable *ante* Dios por el extranjero.

“Re-spondable” viene del latín y significa: “tomar a cargo” (*spondere*) a alguien (el extranjero *ante* alguien (Dios))¹³.

Actantes del acto de religión: la re-spondabilidad



Es bien sabido que para la lingüística, como por ejemplo Greimas¹⁴, el “actor” es una persona, pero el “actante” son funciones que se pueden cumplir. A veces muchos actores son un actante (p.e.: “El pueblo protesta”), o muchos actantes un actor (como en el caso presente: “el Dios de las Escrituras, un actor, cumple tres funciones y, en parte, cuatro” 1. Juez, 2. Testigo, 5. Familiar o “íntimo” del extranjero, y, en cierta manera, es el mismo pobre como Cristo pobre y extranjero, función 3 del esquema anterior).

El extranjero, el pobre, es el criterium, la pauta, la medida del Juicio de la Historia de un pueblo, de una nación. Cristo-extranjero juzgará a las naciones (Mt 25,31ss):

Así dice el Señor: Practiquen la justicia y el derecho, liberen al oprimido de opresor, no exploten al extranjero, al huérfano y a la viuda, no derramen sangre inocente en este lugar (Jer 22,3).

Cesen de obrar injustamente, aprendan a obrar la justicia; busquen el derecho, enderecen al oprimido; defiendan al huérfano, protejan a la viuda (Is 1,17).

¹³ Dussel (1977c).

¹⁴ Greimas (1966).

Ser extranjero

El extranjero, el pobre, es Cristo mismo; es el Servidor Sufriente que liberará a la “multitud”, a todos los pueblos, a los extranjeros: «He aquí mi Siervo, a quien sostengo, mi elegido, en el cual se complace mi alma. He derramado mi espíritu sobre él, Derecho (וַעֲשֶׂה) traerá a las naciones extranjeras» (Is 42,1).

La Justicia, el Derecho es un tema mayor del Libro de la Consolación de Israel¹⁵. El Derecho que el Siervo impondrá es el Derecho de los pobres, del extranjero, de la viuda y de los huérfanos y oprimidos; no son los “derechos humanos” en abstracto, derecho que la ley positiva da a los poderosos para explotar a los débiles, a las clases trabajadoras, a los braceros...

El Derecho de los pobres es un derecho sagrado, el derecho de Dios mismo sobre su Obra, el derecho por ser persona, por ser alguien, de todo oprimido en sistemas de “derechos históricos injustos”. Por ello, el extranjero tenía derechos propios en la Sagrada Escritura:

Aplicarás la misma sentencia al extranjero que al nativo. Yo soy el Señor, su [del extranjero] Dios (Lv 24,22).

El mismo rito observarán ustedes y el extranjero residente entre ustedes (Lv 15,15).

Y di a sus jueces las siguientes normas: Escuchen y resuelvan según derecho los pleitos de sus hermanos, entre sí o con extranjeros. No sean parciales en la sentencia (Dt 1,16-17).

No defraudarán el derecho del extranjero [...] recuerda que fuiste esclavo en Egipto, y que de allí te liberó el Señor, tu Dios, por eso Yo te mando hoy cumplir esta ley (Dt 24,17).

El extranjero tiene entonces un derecho propio, por sobre todo derecho positivo, nacional o legal. Es el *Derecho de los pobres*. Este código tiene muchas normas precisas, citemos algunas:

Cuando siegues la mies de tu campo y olvides en el suelo una gavilla, no vuelvas a recogerla; déjasela al extranjero, al huérfano y la viuda, y así bendecirá el Señor todas tus tareas (Dt 24,19).

Durante seis años sembrarás [...] Pero el séptimo será año de descanso solemne para la tierra [...] El descanso de la tierra te servirá de alimento a ti, a tu esclavo, a tu esclava, a tu jornalero, a tu sirvienta y al extranjero que vive contigo (Lv 24,3-7).

Elegirán seis ciudades de refugio [...] Serán ciudades de asilo. Esas ciudades servirán de refugio a los israelitas, a los extranjeros y a los sirvientes que vivan en ellos (Nu 35,13-15).

Sus [de los edomitas y egipciones] descendientes en la tercera generación serán admitidos en la asamblea del Señor (Dt 23,9).

Esta tierra se repartirán las doce tribus de Israel. Se la repartirán a suerte como propiedad hereditaria, incluyendo a los extranjeros residentes entre ustedes que hayan tenido hijos en su país. Serán para ustedes como los israelitas nativos. Entrarán en la distribución con las tribus de Israel. A los extranjeros les darán su propiedad hereditaria en el territorio de la tribu donde residan – Oráculo del Señor – (Ex 47,21-23).

El *Derecho del pobre*, del extranjero, es la capacidad y necesidad que tiene el oprimido de cumplir con el Destino que el creador ha asignado a cada persona, a cada clase social, a cada pueblo en la economía de su Historia de la Salvación. Derecho inalienable, anterior que todo derecho positivo, superior a todo derecho histórico: origen escatológico de todo derecho en todo sistema dado. El *Derecho*

¹⁵ Dussel (1969), pp. 129ss. TWNT, III, 943ss.

del pobre es el fundamento desde el cual surgen los derechos concretos, los “derechos humanos” de la revolución burguesa o de cualquier otro sistema positivo.

6.3. *Acogimiento hospitalario del sin casa*

Ante el pobre, el extranjero, el que se encuentra a la intemperie, desnudo, sin comida, “molido a palos”, el re-sponsable, el cristiano no puede sino definirse a sí mismo como su servidor, apertura originaria y constituyente que se ha denominado caridad (αγάπη /φιλανθρωπία), pero más precisamente “amor por el extranjero” (φιλοξενία), hospitalidad: «Porque era extranjero y me acogieron» (Mt 25,35).

Acoger, recibir, hospedar al extranjero, al forastero, al peregrino, al sin casa, es abrirse a Dios mismo, es ser inhabitado por el Espíritu. Porque la cuestión no es tener misericordia por el pobre o el extranjero, sino practicar la justicia. El Samaritano «se acercó a él y le vendó las heridas echándole aceite y vino; luego lo puso en su propia montura, lo llevó a una posada y lo cuidó. Al día siguiente sacó cuarenta pesos y, dándoselos al dueño de la posada, le dijo: Cuida de él, y lo que gastes de más te lo pagaré a la vuelta» (Lc 10,34-35). Pero agregó el Señor: «Pues anda, haz tú lo mismo» (v. 37).

El mandato de “¡Haz tu lo mismo!” indica la esencial posición de la praxis en la recepción de la liberación, la gracia. La hospitalidad no es sólo una virtud, es un carisma, es una actitud fundamental ante el pobre como epifanía, como el enviado (el “ángel”) del Señor: «Los dos ángeles llegaron a Sodoma [...] Lot dijo: – Señores míos, pasen a hospedarse a casa de su siervo. Lávense los pies y por la mañana seguirán su camino – » (Gn 19,2).

La obligación de la hospitalidad, en memoria de haber sido extranjeros y esclavos en Egipto para los judíos, se acrecienta en los cristianos porque el extranjero es Cristo mismo, pero, además porque los mismos apóstoles, los discípulos, los primitivos misioneros o itinerantes, debían contar con el amor de sus hermanos. Era una exigencia del Evangelio:

por favor, provéelos para el viaje, como Dios se merece, pues emprendieron el viaje por Cristo sin aceptar nada de los paganos. Es deber nuestro hacernos cooperadores de la verdad ayudando a hombres como éstos (3 Jn 8).

Consérvese el amor fraterno. La hospitalidad no la echen en olvido, que por ella algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles. Acuérdense de los presos como si estuvieran bajo rejas o de los maltratados (Hb 13,1-3).

Que sea hospitalario, amigo de lo justo, equilibrado [...] (Tit 1,8).

Saludos a Gayo, que me da hospitalidad a mí y a toda esta comunidad (Rm 16,23).

Esmérense en la hospitalidad (Rm 12,13).

Al bautizarse con toda su familia, nos invitó: -Si están convencidos de que soy fiel al Señor, vengan a hospedarse en mi casa. Y nos obligó a aceptar (Act 16,15).

Para el cristiano, el misionero, el itinerante, el exiliado por su fe, es el Señor mismo: «Quien los rechaza a ustedes, me rechaza a mí; y quien me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado» (Lc 10,16).

Acoger al pobre es acoger a Cristo mismo como aquella pecadora que cuidó de Jesús en la casa del fariseo: «cuando yo entré en tu casa no me ofreciste agua para los pies; ella en cambio, me ha regado los pies con sus lágrimas y me los ha secado con su pelo» (Lc 7,44).

Ser extranjero

Pero hoy, nosotros los cristianos, tenemos todavía más argumentos para fundar la obligación de la hospitalidad. La misma Iglesia primitiva fue peregrina, forastera y extranjera, y fueron los otros pueblos la que la hospedaron. En la *Primera Carta de Pedro* se deja ver claramente este ambiente de emigrantes:

¡A los emigrantes dispersos [...] (1,1).

Amigos míos extranjeros y emigrantes que son, les recomiendo [...] (2,11):

Sobre todo, mantengan en tensión el amor mutuo, que el amor sepulta un sin número de pecados. Practiquen la hospitalidad unos con otros sin quejarse (4,9).

Despéjense, espabilense, que su adversario el diablo, rugiendo como un león, ronda buscando a quien tragarse. Háganle frente firmes en la fe, sabiendo que sus hermanos en el mundo entero están pasando por idénticos sufrimientos (5,8-9).

Sobre este espíritu de hospitalidad con el extranjero, fuera o no de la misma fe, por el hecho de ser pobre, creció la Iglesia hasta hoy: «ya no son extranjeros ni recién llegados, sino conciudadanos de los consagrados y familia de Dios, pues fueron ustedes edificados sobre el cimiento de los apóstoles y los profetas, con el Mesías Jesús como piedra angular» (Ef 2,19-20)¹⁶.

7. Negatividad, liberación y utopía

No hace mucho, conversando con un amigo Chicano de San Antonio en Texas, me contaba la odisea que había vivido hacia ya casi veinte años, cuando saliendo de Monterrey se decidió a cruzar la frontera de Estados Unidos para trabajar en el campo. Siendo un joven muchacho, y no sabiendo nadar, debió pasar el río donde le indicaba el guía: el agua le llegó hasta el cuello y creyó que ya se ahogaba. Con su palo que le servía de bastón, y encomendándose a la Virgen de Guadalupe, llegó “mojado” a la otra orilla. Allí le esperaba lo peor: los perros de la policía, el ocultarse durante días, el caminar por el desierto, entre chozas y temores. Hace veinte años que trabaja y, sin embargo, seguirá siendo extranjero. Pasar la línea, el horizonte de lo propio, de la patria, es ingresar en lo extraño, en lo ajeno. Esta experiencia de la precariedad en negatividad después será todavía aumentada por la explotación y la injusticia que se puede cometer contra el que no tiene ningún derecho positivo porque es un “ilegal”.

7.1. Ser-extranjero como alienación

En la seguridad de su mundo vive el ciudadano, el nativo. Pasar la línea es quedar en la inseguridad de lo ajeno. Ya Hegel había llamado la atención de la ruptura que debió realizar Abrahán cuando dejó su patria y su familia, acerca del cual dice que «Abrahán, nacido en Caldea, había abandonado desde su juventud con su padre a su patria; él rompió (*riss*) con su familia sin que le hubieran ofendido ni expulsado»¹⁷. Esa ruptura (*Trennung*) constituyó su ser y lo tornó extranjero en medio de las naciones.

En efecto, ser-extranjero es habitar en lo extraño, en lo no propio. Ajeno viene de *alienus*: lo vendido o de lo que no tengo más propiedad (no es ya mío). El propio ser del extranjero se torna extraño, ajeno, exterior a su propia identidad. Extranjerizarse, entonces, es, en sentido estricto, en-ajenarse, alienarse, extrañarse a sí mismo. El ser-extranjero como vaciamiento del propio ser, como

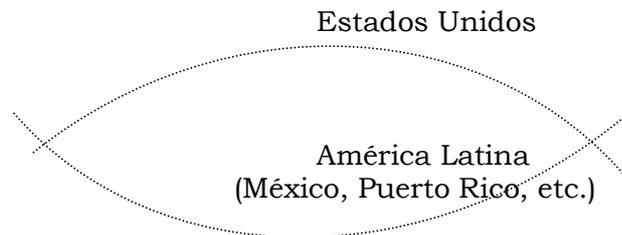
¹⁶ Cfr. 1 Clem 1,2; Aristid., Apolog. 15,7; Herm. 8,10; Didaje 11,2.4; etc.

¹⁷ Hegel (1971), p. 277. Es un tema preferido de Søren Kierkegaard.

humillación, opresión o esclavitud es lo que se expresa en la palabra griega: \square κένωσεν (Se alienó a sí mismo) (Filp 2,7). El alienado es ahora el oprimido, como Job sufriente: objeto y violentado por el pecado del dominador del mundo. El que pasa la línea, la frontera, queda a disposición de la praxis de dominación, sin derechos, desnudo.

Esquema

EL PASAR LA FRONTERA COMO ALINEACIÓN, EXTRANJERIZACIÓN



Esta desolación, soledad, tristeza del alienado se hace presente en cada página de la Sagrada Escritura:

El año treinta [...] hallándome entre los deportados, a orillas del río Quebar [...] (Ez 1,1-2).

No le dio en propiedad ni siquiera un pie de terreno, pero prometió dársela en posesión a él y más tarde a su descendencia (Act 7,5).

¡Ay de mí, desterrado en Masac, acampado en Cadar! Demasiado llevo viviendo con los que odian la paz: cuando digo: Paz, ellos dicen: Guerra (Salmo 120 (119)5-7).

La extraneidad tiene que ver con la espacialidad, geopolítica, económica, tecnológica: el pobre, el necesitado, como los hijos de Jacob, emigran, y por ello se alienan, hacia las regiones más ricas. Por la herencia de los *Pilgrims*, por ser colonia de la Inglaterra que realiza la revolución industrial capitalista, New England crecerá interrumpidamente. Su modo de producción, su organización como formación social moderna vencerá fácilmente los viejos fusiles de Santa Ana o la débil resistencia de los cañones oxidados de los fuertes de San Juan de Puerto Rico. Además, el modo de producción industrial capitalista necesitará de mano de obra: primero liberará para ello los negros del sur, después incorporará a los México-americanos, pero al fin importará mano de obra indefensa, sin derechos: extranjeros, alienados, oprimidos, objetos del pecado, tantas veces condenado por el Antiguo y Nuevo Testamento, de robar al extranjero.

7.2. Praxis de liberación

La negación de la negación, de la opresión, del pecado, es afirmación de la positividad de la Exterioridad, del Otro, en nuestro caso del extranjero, del pobre. Des-alienar al enajenado es liberarlo, cumplir la justicia, realizar el Derecho. Por esto es imposible si no se tiene clara conciencia de la responsabilidad del mal que sufre el oprimido; si no se llega a definir la colaboración que efectuamos los cristianos, en América Latina y en Estados Unidos.

El estado de esclavitud o extranjería, alineación, en que se encuentran los pueblos latinoamericanos, tiene, además de otros factores, principalmente en el nivel económico, el capitalismo basado en la expansión de las transnacionales que monopolizan como un imperialismo en su última fase la extracción de ganancias de sus neocolonias; y en el nivel político-militar, la ideología de la “seguridad nacional”. Estos temas han sido abordados en otras exposiciones, por lo que no me referiré directamente a ello. Sin embargo, es necesario hacer algunas reflexiones.

Cuando se habla de praxis de liberación, nos estamos refiriendo a situaciones bien precisas, no sólo a la liberación escatológica (cfr. 7.3), sino a un accionar histórico, dentro de un sistema económico, teniendo en cuenta la situación de clase oprimida de los braceros y extranjeros, y de otros grupos bien determinables por las ciencias sociales críticas.

Cuando un departamento de Estado toma la decisión, bajo la dirección de un Henry Kissinger y el Presidente Nixon, de efectuar un golpe de Estado sangriento en Chile, se toma al mismo tiempo la decisión de asesinar a miles de personas y de producir el exilio de mucho mayor número de ellas. Nos pareciera que todo esto hubiera estado claramente expresado por el autor del *Apocalipsis*:

Entonces vi una Bestia que salía del mar [...] La Bestia que vi parecía una pantera con patas de oso y boca de león. El dragón le confirió su poder, su trono y gran autoridad [...] ¿Quién hay como la Bestia?, ¿quién puede combatir con ella? (13,1-4).

Le permitieron guerrear contra los consagrados y vencerlos y le dieron autoridad sobre toda raza, pueblo y nación. Le rendirán homenaje todos los habitantes de la tierra, excepto aquellos cuyos nombres están escritos desde que empezó el mundo en el registro de los vivos que tiene el Cordero degollado (13,7-8).

Jesús había ya vencido la tentación política de adorar el Reino del Dragón (Satán) que ejercía la Bestia (el imperio):

Después se lo llevó el diablo a un cerro muy alto y le mostró todos los Reinos del mundo con su esplendor, diciéndole – Te daré todo eso si caes a mis pies y me rindes homenaje [...] Vete Satanás, porque está escrito: Al Señor tu Dios, rendirás culto y a él solo prestarás servicio (Mt 4,8-10).

La praxis de liberación de los oprimidos, de los extranjeros, justamente consistirá en poder servir a los suyos, a los iguales, a su propia patria, y no a los dioses extranjeros: «Ya no servirán a extranjeros, servirán al Señor, su Dios, y a David, el rey que les nombraré. Y tú, siervo mío, Jacob, no temas; no te asustes, Israel – oráculo del Señor – que yo te liberaré del país remoto y a tu descendencia del destierro» (Jer 30,9-10). Es interesante anotar que la expresión “servirán al Señor” en realidad debería ser traducido por: “trabajarán (עָבָדוּ) para el Señor”. Se trata de una praxis económica, que es liberación política como condición de des-alienación, justicia, felicidad, y dejar la extranjería para pasar a la ciudadanía, a ser partes con pleno derecho de la nueva patria. La praxis de liberación, que deja atrás la alineación que produce en el oprimido la dominación o el pecado del opresor, es trabajo no enajenado, es trabajo que regresa a manos del pobre, la viuda y el huérfano como alimento, vestido, casa, derecho.

Desde esta praxis de liberación, tecnológica, económica, política e ideológica cultural, como culto a Dios, como servicio divino, se entiende ahora aquello de:

«Aquí no tenemos ciudad permanente, andamos en busca de la futura» (Hb 13,14-14).

Claro que para lograr esa nueva ciudad la lucha fue larga y cruenta:

Los mataron a golpes [...] Tuvieron que sufrir la ofensa de los azotes e incluso de cadenas y de espada. Fueron apedreados, aserrados, quemados, murieron a filo de espada. Andaban errantes, cubiertos de pieles de ovejas o de cabras, pasando necesidad, apuros y malos tratos; el mundo no se lo merecía. Andaban por lugares despoblados, por los montes, por las cuevas y huecos del suelo (Hb 11,35-38).

7.3. Tensión escatológica. Historia y utopía

Al comienzo, sin embargo, de la misma salida de tierra de los Caldeos, una profunda esperanza en la promesa guió a Abrahán y a todos sus descendientes, hasta hoy:

Mira, éste es mi pacto contigo [...] Seré tu Dios y el de tus descendientes futuros. Te daré a ti y a tu descendencia futura la tierra de tus andanzas – la tierra de Canaán – como posesión perpetua (Gn 17,4-8).

He bajado para liberarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel (Ex 3,8).

De esta esperanza en la promesa del pueblo extranjero y nómada, se pasa después a la escatología del “día del Señor” (Am 5,18-9; 15), para, por fin, después de la experiencia del exilio, llegar a la expresión de la escatología nacional, y por último al universalismo que reúne a todos los pueblos¹⁸.

De todas maneras, a nuestros fines, debemos recordar que la experiencia del ser-extranjero se juega en un cuádruple conjunto de niveles. En primer lugar, la tierra dejada atrás, en el pasado, donde el hoy extranjero era ciudadano nativo entre los suyos. Caldea para Abrahán; México para los braceros. En un segundo nivel, la patria presente en la cual se es extranjero: es la patria de los otros. En tercer lugar, el proyecto histórico de liberación: la nueva patria económica, política, ideológico-cultural, donde el extranjero pudiera ser ciudadano plenamente. En cuarto lugar, la patria escatológica, la Patria o el Reino sin retorno, desde cuya utopía la fe cristiana alimenta toda praxis histórica de liberación.

Aztlán fue la tierra prometida de los nahuas (tercer nivel), que puede aún ser relanzada desde la Patria escatológica. Es en vista de la Patria definitiva que han luchado los Hidalgo y Morelos, los César Chavez y Corky González, y que será necesario seguir luchando por tantos ilegales, braceros, extranjeros; tantos exiliados de los neofascismos alimentados por las transnacionales, las industrias de armamentos, y los servicios de inteligencias... hasta que, a través de sistemas históricos cada vez más humanos, en nuestro caso más allá del capitalismo que tiene por solo fin el lucro, la ganancia, el *profit*, llegar al límite aquel de nuestra fe y esperanza:

La fe es el soporte de lo que esperamos, prueba de lo que no vemos [...] Por la fe vivió como extranjero en la tierra prometida que habría de recibir como herencia [...] Porque ellos esperaban la ciudad de sólidos cimientos, [...] Ellos reconocieron que eran extranjeros y emigrantes en la tierra. Quienes hablan así dan a entender claramente que van en busca de una patria, pues si hubieran añorado la patria de donde habían

¹⁸ Dussel (1969), pp. 98 ss.

Ser extranjero

partido, todavía estarían en posibilidad de volver. Pero ellos ansiaban una patria mejor, la del cielo (Hb 11,1-16).

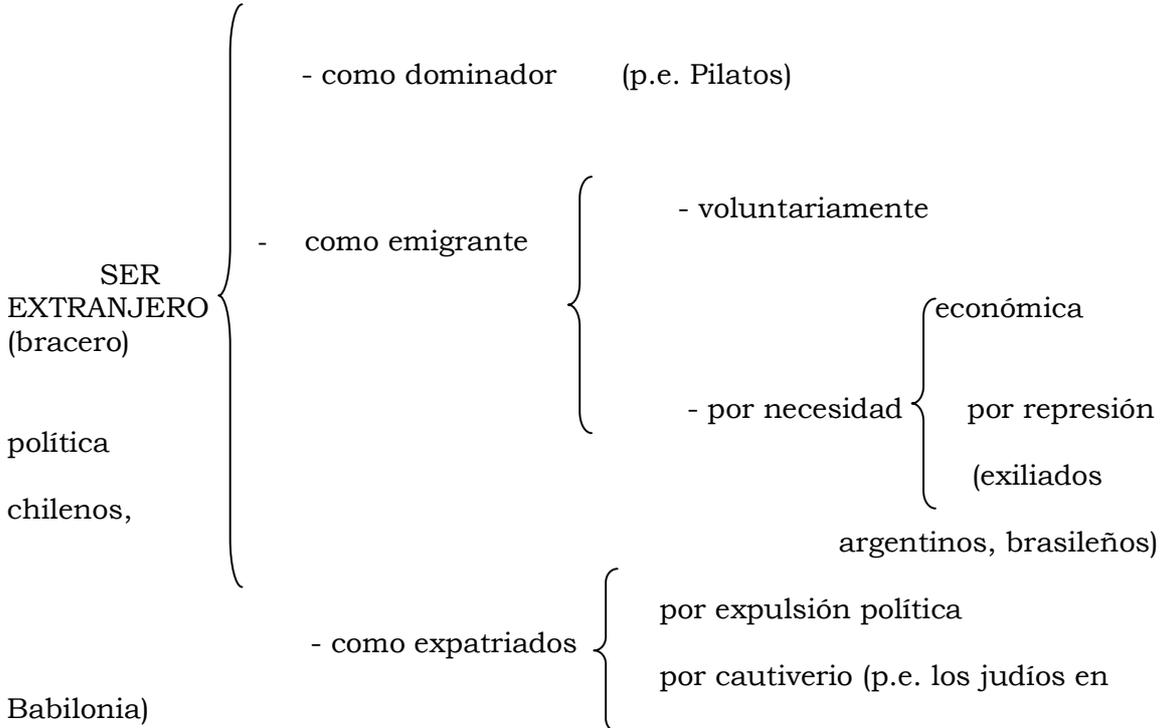
[En el Reino] ya no hay extranjeros ni recién llegados sino conciudadanos de los consagrados y familia de Dios [...] Por obra suya la construcción se va levantando compacta, para formar un templo consagrado por el Señor (Ef ,19-21).

Pero no nos engañemos. La tarea es larga y estamos lejos de haberla cumplido. La mayoría de la humanidad, todas las naciones periféricas (Asia, África y América Latina), y las clases oprimidas de los países del centro, y las razas explotadas por el racismo, y la mujer bajo el machismo, la mayoría de la humanidad, digo, es extranjera en su propia tierra: alienada bajo profunda dominación.

8. Algunas reflexiones pastorales

El uso y hasta abuso de textos bíblicos tiene como finalidad el dar material para la meditación y oración de los grupos cristianos de base, anglos, México-americanos, *spanish speakings*, o mexicanos indocumentados. En dichas comunidades de base estos textos podrían ser tomados por entero, resituados en su contexto y usados como luz para poder iluminar la praxis de servicio o lucha que se viene cumpliendo en Estados Unidos en pro de los extranjeros, indocumentados, emigrantes, exiliados...

Antes de pasar a algunas sugerencias concretas, sería bueno tener una cierta claridad de los diversos modos de ser-extranjero. Para ello quizá podría ayudarnos el siguiente cuadro sinóptico:



De todos estos tipos de ser extranjero, claro está, no nos importa el primero (p.e. el de un gerente de una trasnacional enviado al extranjero, pero que puede llevar consigo todo lo que crea necesario: Pilatos), ni tampoco el que emigra voluntariamente para mejorar su situación individual en el nivel económico principalmente. Por otra parte, el último tipo (expatriación por cautiverio) es hoy muy excepcional. Los modos a los que nos referimos son especialmente: la emigración por necesidad o pobreza, y la emigración o expatriación por persecución o represión política. Sólo nos referiremos a estos últimos casos, y aún en ambos casos las líneas que siguen son sólo para promover la discusión en nuestro encuentro y no pretender, de ninguna manera, presentarse como soluciones, y mucho menos como las únicas.

8.1. Desde la base de los emigrantes

La Iglesia, tanto la católica como la protestante, deberían emprender una tarea de confirmación de la fe de los que inmigran tomando como punto de apoyo la misma situación de extranjeros. En sus comunidades de base, en la predicación parroquial, se debería volver una y otra vez a buena parte de los textos indicados más arriba, pero sobre todo releendo todos los contenidos de la fe en la interpretación de los diversos momentos de un mismo movimiento: partida de la patria y abandono de la casa y los suyos; largo caminar como extranjeros en una praxis de liberación y lucha por alcanzar una ciudadanía igual, con derechos, como el pueblo por el desierto hacia la tierra prometida; profundización de las tácticas y estrategias concretas para llevar adelante esa praxis. Tanto la liturgia (apropiada), como la catequesis (que habría que formularla), como la animación de las comunidades de base deberían saber reflexionar sobre la situación real:

Escucha, Señor, mi oración; haz caso de mis gritos de auxilio, no seas sordo a mis llantos, porque yo soy huésped tuyo, extranjero como todos mis padres (Salmo 39 (38), 13).

Protégeme, Dios mío, que me refugio en ti; yo digo al Señor: Tu eres mi dueño, mi sumo bien (Salmo 16 (15), 1).

Habitaré siempre en tu morada, refugio al amparo de tus alas (Salmo 61 (60), 5).

Sin embargo, inútil sería la oración y la reflexión de la comunidad de base, si esta no surgiera de la praxis. Será necesario luchar para alcanzar la legislación justa de los derechos de los inmigrantes, pero teniendo en cuenta las dificultades que el mismo sistema, estructuralmente, produce. Dada la situación actual del capitalismo menopólico norteamericano, el desempleo deberá subir en el futuro, y si se acepta la mano de obra mexicana o latinoamericana, es sólo para poder aumentar la plusvalía, es decir, pagar tales salarios que permitan mayor ganancia. Toda lucha parcial caerá necesariamente en el reformismo. Es necesario intentar una visión más radical de la realidad, más crítica de la globalidad del sistema. De lo contrario no se avanzará.

8.2. Desde la conciencia de la sociedad americana en su conjunto

Lo más difícil para la conciencia común del creyente cristiano americano es ligar o descubrir la relación de causa-efecto entre su bienestar personal, o el de su patria (apoyado en el sistema capitalista monopólico hegemónico en el presente por Estados Unidos), con la pobreza de los otros pueblos fuera de sus fronteras (que es la que produce en el caso particular de México o América latina, la

emigración de mano de obra sobrante, dado el sistema capitalista dependiente, periférico y dominado que se ha impuesto en la región).

En un ciclo de conferencias que está dictando en estos días Dow Kirkpatrick, en el *Oxford Institute on Methodist Theological Studies*, enuncia lo que para él son algunos principios fundamentales de una pastoral para el ciudadano mayoritario anglo-americano, blanco, del sistema:

1. Nosotros somos Faraón, 2. El Dios de la Biblia es conocido solo porque hace justicia.
3. Jesús Dios se hizo pobre, 4. La esperanza en la liberación de los ricos es posible como un regalo de los pobres». Y agrega: «Ninguno de estos principios es tomado como verdadero en las iglesias del centro.

En efecto, una tremenda barrera ideológica impide al americano medio comprender la actual injusticia del sistema que los Estados Unidos hegemoniza. Pareciera que la pobreza de los otros pueblos se debe a su falta de disciplina, inteligencia, raza, etc., pero nadie quiere aceptar que se debe a un sistema que expropia la riqueza a otros pueblos, a otras razas, a otras clases. Sin esta toma de conciencia todo el resto es imposible.

Habrá que elaborar planes pastorales no sólo para que una justa legislación defienda a los inmigrantes indocumentados, sino igualmente para regular con normas éticas el comportamiento de las transnacionales en el extranjero; para disminuir la fabricación de las armas; para dejar de becar, educar y formar a militares de otros países que son los encargados de que los derechos humanos no se cumplan en casi todos los países latinoamericanos organizados como prisiones (excepto México, Venezuela, Colombia y Costa Rica, y la isla de Cuba), etc., etc.

Por desgracia la solución al problema de los braceros, de los extranjeros indocumentados no es una solución parcial; es imposible pensar en que se la podrá arreglar unilateralmente. ¿No será parte necesaria de un sistema de injusticia propio del modo de producción capitalista en este momento de su desarrollo?

¿No serán las mismas causas las que producen la emigración de los pobres hacia los países ricos del ámbito capitalista, que las que producen la huída de tantos exiliados perseguidos por la represión policial o militar? ¿No será un mecanismo necesario dentro de un sistema que al haberse propuesto como fin la adoración del dinero, del oro, del “becerro de oro” del *Exodo*, no puede sino inmolar hombres y más hombres como sus víctimas? Tantas preguntas y muchas más deberemos hacernos para responder desde nuestra fe cristiana y desde nuestra opción por los pobres, por los extranjeros.

Bibliografía

- Aa. Vv. (1976), *Aztlán. Historia contemporánea del pueblo chicano*, Sep-Setenta, México.
- Amin, S. (1974), *El desarrollo desigual*, Fontanella, Barcelona.
- Acuña, R. (1972), *Occupied America, The Chicano's struggle toward liberation*, Canfield Press, San Francisco.
- Bertholet, A. (1896), *Die Stellung der Israeliten zu der Fremden*, Mohr, Freiburg.
- Cardenal, E. (1969), *Salmos*, Lohle, Buenos Aires.
- Dussel, E. (1969), *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires.

- Dussel, E. (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Dussel, E. (1976), *History and theology of liberation*, Orbis Books, New York, 1976.
- Dussel, E. (1977a), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Edicol, México.
- Dussel, E. (1977b), *Filosofía de la liberación*, Edicol, México.
- Dussel, E. (1977c), *Religión: como supraestructura y como infraestructura*, Edicol, México.
- Greimas, A. (1966), *Sémantique structurale*, Larousse, París.
- Hegel, G. W. F., (1971), *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, en *Werke* 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Hendren, L. (1983), *History of the Church of the Spanish speakings in United States*, MACC, San Antonio.
- Jeremias, J. (1956), *Jésus et les pa ens*, Neuchatel, Delachaux.
- Moquin, W.-Van Doren, Ch. (1971), *A documentary History of the Mexican-Americans*, Praeger, New York.
- Sandoval, M. (1983), *FRONTERAS: A History of the Church of the Spanish speakings in United States*, Mexican American Cultural Center, San Antonio (TX).
- Snijders, L. A. (1954), "The Meaning of zar in the Old Testament", *OTS*, n. 10, pp. 1-154

Responsività

Abstract: *Responsiveness*

In my contribution, I propose to define the subjective pole of otherness, namely the ability to respond and react to the other (human, animal, or inanimate) that is characteristic of the human being. Instead of being halfway between an animal and the *Übermensch*, as Nietzsche claimed, or in between an angel and an animal, as Pascal suggested, the human being is halfway between an animal and an automaton. Non-human animals only have the organism, and machines only the mechanism, while humans place themselves at the intersection between mechanism and organism: that is, they have responsiveness. And responsiveness (whose basic form lies in sensitivity and irritability, in terms of red eyes, an itch or a cough, while its most manifest form, philosophically, is reason as the faculty of ends) is where lies the decisive difference between human and automaton. This difference does not consist in some supplement of the spiritual soul, but in the animal nature that characterizes us as organisms. We are human because we are animals and we are more complex souls than non-human animals because we have-in us and especially outside of us-very powerful automata that are called language, culture, and technology.

Keywords: Otherness, Animal, Automaton, Mechanism, Organism

1. "Ho visto cose che voi umani..."

«Io ne ho viste cose che voi umani non potreste immaginarvi: navi da combattimento in fiamme al largo dei bastioni di Orione, e ho visto i raggi B balenare nel buio vicino alle porte di Tannhäuser. E tutti quei momenti andranno perduti nel tempo, come lacrime nella pioggia. È tempo di morire». Si è fatto tardi, ma il punto è proprio qui. Il replicante diviene umano nel momento in cui muore. Ma un replicante può davvero morire? E se fosse risvegliato l'anno dopo? In fondo, con una riparazione sarebbe stato possibile, e lui non si sarebbe decomposto, purché conservato in luogo acconcio (è l'intuizione che sta alla base della mummificazione negli egizi). E inversamente, se la scena ci commuove e permette l'empatia con il replicante è proprio perché sappiamo che è come noi, che non risorgerà, e che davvero le cose che ha visto spariranno come lacrime nella pioggia. Se per il replicante è tempo di morire, dunque, per noi è tempo di pensare: e precisamente di stabilire che differenza c'è tra umani e automi.

La circostanza è propizia. Nel momento in cui la tecnica permette di pensare un mondo nuovo in cui siano possibili i replicanti, occorre anzitutto porsi la domanda: che cosa è l'uomo? Questa domanda è tanto più necessaria in quanto lo sviluppo della tecnica, ben lungi dall'alienare la natura umana, ne rivela l'essenza con una chiarezza e un dettaglio in precedenza impensabili. Per capire la trasformazione in corso è però opportuno aver chiari due punti. Il primo è che l'età della tecnica non incomincia oggi, o ieri, ma ha inizio con il primo umano, ossia con il primo animale che, dotato di pollice opponibile, ha incominciato ad avvalersi in modo sistematico (e trasmissibile attraverso le generazioni) di bastoni e di altri supplementi tecnici. Il secondo è che è stato in quel momento che ha avuto inizio ciò che oggi, inappropriatamente, si chiama "postumano", un termine che presenta come novità un carattere atemporale dell'umano. Quest'ultimo, nascendo dall'incontro tra l'organismo e un apparato tecnico, è sin dall'inizio postumo a

* Università di Torino.

se stesso, ossia, detto altrimenti, l'umanità dell'umano consiste nell'essere sempre più che semplicemente umano.

Invece che essere a metà strada tra l'animale e il superuomo (come voleva Nietzsche) o né angeli né animali (come suggeriva Pascal), gli umani sono a metà strada tra l'animale e l'automa.

Il surplus che hanno rispetto alle macchine è l'animalità; il surplus che hanno rispetto agli animali è la meccanicità, ossia la tecnica. Gli animali non umani hanno solo l'organismo, e dunque sono *irritabili*; le macchine solo il meccanismo, e dunque non sono irritabili ma *reattive* (reagiscono in base a programmi); gli umani si pongono all'incrocio tra meccanismo e organismo, cioè hanno quanto definisco *responsività*¹, l'irritabilità di un organismo potenziata dalle risorse di un meccanismo. È nella responsività (la cui forma basica è la sensibilità, e l'irritabilità, l'occhio che si arrossa, il prurito, la tosse, mentre quella più filosoficamente manifesta è la ragione in quanto facoltà dei fini) che va ricercata la caratteristica fondamentale dell'umano, che non consiste in un qualche supplemento d'anima spirituale, bensì nella natura animale che ci caratterizza in quanto organismi, e nell'incontro fra l'organismo e un supplemento tecnico. Siamo umani in quanto siamo animali e siamo anime più complesse degli animali non umani perché disponiamo – in noi e soprattutto fuori di noi – di automi molto potenti che si chiamano linguaggio, cultura, tecnologia. Nelle prossime pagine articolerò questa mia proposta teorica sotto tre prospettive.

In primo luogo, sosterrò che l'intelligenza, ben lungi dall'essere alcunché di esclusivo e inimitabile nell'uomo, è ciò che all'interno dell'umano, è identico all'automa: registra, manipola, calcola, ripete. Se dunque ci si basa sulla pura intelligenza non c'è modo di differenziare l'intelligenza umana dall'intelligenza artificiale. E nella migliore delle ipotesi ci si ritrova o a proporre dei paragoni svantaggiosi tra gli umani e le macchine, o a invocare implausibili eccezionalismi dei primi rispetto alle seconde – eccezionalismi che il più delle volte, se esaminati senza preconcetti e antropofilie, sono altrettanti difetti.

In secondo luogo, argomenterò che ciò che di diverso troviamo nell'intelligenza umana (per esempio, il fatto di manifestare degli scopi, di essere condizionata da emozioni, di avere una apertura sociale) dipende non tanto dal fatto che gli umani posseggano un cervello, ma dal fatto che quel cervello sia un organo vivente che è a sua volta parte di un organismo. È poi la corporeità con i suoi bisogni a far sì che dall'intelligenza umana si sviluppino un contesto sociale e un rapporto essenziale con la tecnica. In questo quadro si capisce il senso del richiamo alla nozione di "responsività". In quanto inserita in un corpo, l'intelligenza presenta principi finalisti che non si trovano nelle macchine. Ma in quanto il corpo umano è inserito in un contesto tecnologico e sociale, il radicamento corporeo viene potenziato attraverso il supplemento tecnologico e sociale.

In terzo luogo, indicherò una conseguenza cruciale di questo doppio radicamento (nella interiorità somatica e nella exteriorità tecnologica e sociale) illustrando il paradosso del finalismo. In quanto parte sociale, l'essere umano infine esterna sé, e dunque condivide le finalità esterne tecnologiche degli apparati tecnici. Ma in quanto organismo, l'essere umano non ha altri fini che l'autosostentamento. Ne risulta piuttosto significativamente che la cosiddetta finalità interna degli organismi è in effetti una assenza di finalità. E che se di finalità si può parlare, è solo nella correlazione tra un interno e un esterno, ossia, nella fattispecie, tra un organismo, da una parte, e i suoi supplementi tecnologici e sociali, dall'altra.

2. *L'animale automatico*

Come ho detto, trattare di responsività è un modo per affrontare la domanda "che cosa è l'uomo?" (o più esattamente "che cosa è l'umano": la domanda è stata formulata in una età non ancora sensibile al genere). La prima definizione, classica, che ci viene dalla

¹ Per un approfondimento mi permetto di rinviare al mio "Responsività", postfazione a Dennett (2018), pp. 495-519.

tradizione, qualifica l'umano per un eccesso rispetto agli altri animali. L'umano è l'animale intelligente per eccellenza, perché possiede questa capacità in modo quantitativamente o qualitativamente superiore agli altri animali. Per i quantitativisti, come Aristotele, l'anima razionale sarebbe un sovrappiù dell'umano rispetto agli animali non umani dotati di anima vegetativa e sensitiva (soluzione che però lascia inspiegati i comportamenti raziomorfici di molti animali). Per i qualitativisti, come Cartesio, l'anima umana sarebbe qualitativamente diversa da quella animale, i cui eventuali comportamenti raziomorfici sarebbero di origine totalmente differente (meccanica invece che spirituale) rispetto a quelli degli animali non umani. È la posizione che ritroviamo nei difensori dell'intelligenza artificiale forte, che tuttavia (rispetto ai qualitativisti classici) non chiariscono in cosa consista la differenza qualitativa (di certo, non nella differenza mente/corpo, visto che i qualitativisti contemporanei sono naturalisti), e dunque enunciano una posizione inconsistente.

3. Il "mito del comprendere"

L'argomento dei qualitativisti classici poggiava su un indimostrato dualismo ontologico tra estensione e pensiero. Cartesio sostiene che ci sono moltissime attività anche estremamente complesse che si possono compiere in base a principi puramente meccanici, ossia essendo mossi solo da cause efficienti e non da cause finali, e dunque in assenza di anima. Che un gatto inseguia un topo o giochi a palla con me non dimostra il possesso di principi teleologici (di cause finali e quindi di un'anima) più di quanto il movimento di un girarrosto o di un orologio dipendano dal perseguimento di un fine; dipendono semplicemente da una molla che è stata caricata e restituisce lentamente la propria energia. L'argomento cartesiano, tuttavia, nascondeva un difetto fatale. Se ammetti che un automa possa simulare funzioni complesse, come fai a escludere che gli altri esseri umani siano degli automi, e che lo sia tu stesso, malgrado l'ingannevole vivacità del mantra "Ego cogito, ego sum" – dove a far problema non sarebbe l'essere, ma il pensare? Perché, apparentemente, non c'è funzione dell'anima che non possa essere sostituita da un automa. Se Cartesio avesse avuto un cellulare, dopo due o tre volte che spediva a Mersenne un sms con su scritto "Ego cogito, ego sum", la frase si sarebbe completata automaticamente, e sarebbe stato un pensiero, anche se non attualmente pensato da Cartesio.

Ma, ovviamente, una superstizione non cessa di essere tale se viene perseguita da professori in carica in dipartimenti accreditati. Di fronte alla difficoltà di questo argomento, altri filosofi², gettano la spugna, e si proclamano difensori del "misterianesimo": ossia, in parole povere, dicono che è un mistero e buonanotte (sembra una risposta poco filosofica ma ha precedenti illustri³). Ma non sarebbe meglio, invece che chiamare in causa spettri, omini e misteri, riconoscere che non c'è alcun mistero, e che il computer, anche nella forma semplicissima di un pallottoliere, pensa, esattamente come gli esseri umani, sebbene poi questi ultimi pensino anche a cose un po' più varie che il pallottoliere?

4. L'automa interno

Cartesio e Platone pensavano che lo spirito fosse calato in una macchina. Ma la buona idea sarebbe capovolgere la prospettiva, vedendo nello spirito la macchina, e nel corpo qualcosa che ha delle differenze essenziali rispetto alla macchina. E muovere dall'ipotesi che è il corpo, non lo spirito, a determinare la differenza tra il pensiero naturale e il pensiero artificiale.

² McGinn (1999).

³ Cfr. DuBois-Raymond (1872). E non dimentichiamoci che Kant ha definito lo schematismo "un mistero nascosto nelle profondità dell'anima umana" di cui "difficilmente impareremo dalla natura le vere scaltrezze in modo da poterle presentare senza veli".

Da una parte, è molto difficile trovare prestazioni spirituali che non si possano ridurre alla manipolazione di segni. Il taccuino su cui Erasmo raccomandava ai suoi discepoli di annotare frasi ed espressioni significative, il diario, il post-it, l'accusa o il timore di essere "compendi incarnati" – tutto questo la dice lunga su quanta carta (reale e metaforica) costituisca la nostra coscienza. Sono queste lettere che costruiscono lo spirito; è la sfera della documentalità che sta alla base della formazione del nostro essere sociale e della nostra coscienza individuale⁴. In definitiva, l'idea di "cultura", il fatto che quello che noi siamo in quanto esseri coscienti risulti strettamente dipendente dall'ambiente in cui ci siamo formati e dalla rete che ci ha istruiti, non è nulla di scandaloso, anzi, è una vecchia e solida ovvietà. Ma se prendiamo sul serio questa ipotesi dovremo anche concludere che quello che chiamiamo "coscienza", considerandolo il polo fondamentale del nostro agire e il carattere essenziale delle persone con cui abbiamo a che fare, è poco più che un effetto collaterale che la rete esercita su una memoria inserita in un corpo umano.

Vorrei illustrare questo punto con quello che definisco "argomento del lettore di codici a barre". Siamo al supermercato, arriviamo alla cassa, il lettore ottico non riesce a leggere il codice a barre di un prodotto e il cassiere batte il numero che c'è sotto il codice, a cui corrisponde il prezzo. Il cassiere ha forse "compreso" il prezzo meglio di quanto non accada al lettore ottico quando le cose vanno lisce? E, inversamente, il lettore che traduce una sequenza di barre in una serie numerica non ha forse interpretato un'informazione? In questo senso, si può dire che il lettore ottico del supermercato, quando funziona, legge il prezzo al chilo delle carote con più spirito (perché interpreta) di quanto non lo legga il commesso quando deve prendere il posto del lettore perché l'etichetta è illeggibile? Ovvio che no. È chiaro che poi il lettore del codice a barre non ha la stessa coscienza del commesso, ma questo non discende dal fatto che il commesso possiede un particolare "comprendere" che il suo collega automatico non ha, bensì dalla circostanza per cui il commesso ha un corpo, dei sensi, delle esperienze incamerate, dei ricordi, e, presumibilmente, dei legami affettivi che difettano al lettore del codice a barre.

Quando il mio occhio identifica una successione casuale di lettere, per esempio XCZW, non sta pensando, sta manipolando segni; ma, di nuovo, non sta pensando nemmeno quando legge CASA (si può arrivare alla fine di un articolo senza ricordarci che cosa abbiamo letto). Il pensiero interviene solo quando si fa avanti un ostacolo e, per esempio, troviamo COSA là dove ci aspetteremmo CASA. A questo punto, e solo a questo punto, l'inciampo e la perplessità ci portano a chiederci se l'autore intendesse "cosa" o "casa". È la nascita della magia dello spirito? No, è semplicemente una manipolazione di segni più complessa. La spontaneità e la creatività che avvertiamo in noi, il fatto di possedere dei contenuti mentali, delle idee, e di riferirci a qualcosa nel mondo, non sono prestazioni che contraddicano in qualche modo il fatto che l'origine di tutto questo vada cercata in registrazioni e iscrizioni. Mi spiego. Quando dico che "mi riferisco al numero 5", sto dicendo qualcosa come "mi riferisco a ciò che a scuola mi hanno insegnato che è il numero 5". E quando dico "sei per otto quarantotto" sto ripetendo una filastrocca imparata a memoria, il che non mi impedisce affatto di intendere "48". Potrei ottenere lo stesso risultato con un pallottoliere o con una calcolatrice, e non avrei nessuna ragione di postulare un omino intenzionale retrostante. Perché "C" si riferisca a "casa" in un abbecedario, o perché il tondino con la scritta "Como" sulla carta geografica si riferisca a Como, non è necessario un omino trascendente rispetto all'abbecedario o alla carta. A ben vedere (l'educazione è proprio questo), lo spirito che da "C" arriva a "casa" o che dalla scritta "Como" riesce a riferirsi alla città di Como, si è formato precisamente attraverso carte geografiche, abbecedari, album di figurine, calendari, poesie imparate a memoria e cartoni animati. Il Cogito è sorto e divenuto, ha una storia non solo ontogenetica ma

⁴ Ho articolato l'idea (del resto molto tradizionale) che la coscienza sia un risultato della cultura in Ferraris (2009); cfr. anche Noë (2010).

soprattutto filogenetica. Il pensiero è un risultato che prima si forma lentissimamente nella filogenesi, poi si traspone nell'ontogenesi, in forma più compatta, ma che richiede comunque tempo, attraverso l'educazione. E durante questo trasferimento si conserva e si diffonde non solo attraverso il linguaggio, ma attraverso i comportamenti, gli artefatti tecnici, quello che con Marx e con gli economisti del suo tempo potremmo chiamare il lavoro morto.

Aggiungiamo un ultimo elemento. La crescita della digitalizzazione ha fatto sì che lo statuto di segni manipolabili non si riducesse ai numeri e alle lettere, ma investisse suoni, immagini, comportamenti, di fatto completando l'omologia funzionale tra la parte meccanica della mente e l'intelligenza artificiale. Il numero di segni disponibile per la manipolazione e la combinazione diviene incredibilmente più elevato che in qualunque cultura precedente. Questo, da una parte, spiega per quale motivo gli automi possono oggi svolgere dell'operazioni complesse, come in particolare la traduzione. Il motivo è molto semplice: si ha ora a che fare con un archivio di dimensioni inaudite e che viene costantemente integrato da apporti umani. D'altra parte, i vantaggi in questo archivio sono evidenti anche per gli agenti umani, che dispongono di un numero più elevato di segni da manipolare.

5. *L'automa esterno*

Il vero vantaggio offerto dagli sforzi dei qualitativisti è di tipo negativo, ma tutt'altro che secondario. Ci permette di riconoscere quanto automatismo sia presente nella intelligenza umana. Il che ci introduce alla seconda definizione dell'umano, che poggia su un difetto piuttosto che su un eccesso. L'umano è un animale non stabilizzato e perciò più debole e dipendente degli altri animali⁵. Per questo ha sviluppato delle tecnologie che sopperiscono alle sue insufficienze. Il surplus dell'umano rispetto all'animale non sta tanto in ciò che possiede al suo interno, quanto piuttosto in ciò che esternalizza sotto forma di tecnica e di archiviazione. E la stessa superiorità interna, il cervello, ricava la propria efficienza dalla continua esposizione al mondo tecnico e sociale, con un processo che ha inizio con l'educazione e l'apprendimento del linguaggio, e prosegue sino al pensionamento, dopo di che ha luogo, e non per caso, un rapido decadimento psichico, a meno che non si prendano delle contromisure che sarebbero insensate in un quadro cartesiano di indipendenza del pensiero dall'estensione, dalla materia e dalla società.

Gli animali non umani possono avere attività sociali complesse, elaborare simbolizzazioni (per esempio marcare il territorio o elaborare il lutto), così come possono sviluppare tecniche. Ma non hanno così bisogno di completamenti tecnologici e sociali perché sono molto meno atopici dell'animale umano (in effetti si può dire, capovolgendo Heidegger, che solo l'animale ha un mondo, e che l'umano è strutturalmente povero di mondo). È difficile che un animale si riveli inadeguato al compito assegnatogli, mentre negli umani è una cosa normalissima; è difficile che un animale si trovi ad adattarsi a climi inospitali, perché normalmente ha eletto a proprio domicilio un *habitat* adeguato; è difficile che un animale coltivi istinti colonialistici o capitalistici, perché sta bene con quello che ha. La storia umana è invece il racconto di fallimenti, migrazioni, colonizzazioni, capitalizzazioni, e non perché l'animale non umano sia buono e l'animale umano sia cattivo, ma semplicemente perché il primo è generalmente adattato, e il secondo è generalmente disadattato. Ciò che nell'animale non umano viene risolto attraverso la selezione della specie, nell'animale umano viene risolto attraverso la tecnica e la cultura.

La differenza dell'animale umano rispetto all'animale non umano è il bisogno maggiore, che deriva dal maggiore disadattamento, e che si trasforma in una complicazione e in una risorsa. Non si riesce a immaginare un animale che ha bisogno di una valigia (se non altro perché non ha in genere il pollice opponibile né abbisogna di

⁵ Nietzsche (1979); Gehlen (1994).

vestiti) o di una vacanza (se non altro perché non lavora). Nel soddisfare questo bisogno la tecnica e la società agiscono sinergicamente, e in effetti conviene parlarne come di un tutt'uno. La società umana è concepibile solo sulla base di supporti tecnici, e la tecnologia acquisisce senso principalmente in un contesto sociale; e la finalità congiunta della tecnologia e della società consiste nel colmare le lacune naturali dell'umano. Da ciò segue una circostanza che merita di essere approfondita. Mentre nel caso degli animali umani i bisogni sono facilmente riconoscibili, in quello degli animali umani è molto difficile distinguere i bisogni primari da quelli secondari, il valore d'uso da quello di scambio, l'utilità dalla rappresentazione e dallo spreco. Questa circostanza spiega non solo l'intrinseca correlazione tra umano, tecnologia e società; ma illumina l'enorme grado di chimerica astrazione che circonda la nozione di natura umana presa di per sé.

Una conseguenza rilevante. Se le cose stanno in questi termini, non ha senso parlare di alienazione come essere padrone di sé e dei propri atti come ideale dell'umano, visto che (per esprimersi con quello che può apparire un paradosso, ma non lo è) l'essenza non alienata dell'umano è l'alienazione. Il preteso umano non alienato, l'umano allo stato di natura, è un animale difettoso, debole nelle risorse, privo di istinto, incline ad azioni insensate, dipendente da chiunque abbia la parvenza del potere e del prestigio. L'insufficienza, l'imbecillità (ci ritornerò), la dipendenza sono un carattere costitutivo dell'umano, e la fine della alienazione può essere solo un fatto relativo, il passaggio da una dipendenza all'altra (così nel caso della fine della alienazione industriale descritta da Marx). Che vale la pena di osservare che il solo modo disponibile per un umano di ridurre la propria costitutiva alienazione consiste nell'applicarsi deliberatamente ad attività che lo portano lontano da sé, ossia che lo alienano: la riflessione, lo studio, il confronto.

Approfondiamo la questione della dipendenza, che è centrale. Come tutti gli animali, quello umano è dipendente dal corpo. Diversamente da molti animali, l'umano dipende però anche da una società. Diversamente dalla stragrande maggioranza degli animali, l'animale umano dipende da integrazioni e supplementi tecnici. Non ci vuol molto a vedere che sono queste dipendenze e insufficienze a determinare le funzioni distintive dell'animale umano rispetto agli animali non umani, proprio come la differenza specifica degli umani rispetto agli automi e ai supplementi tecnici consiste nel possesso di un corpo. Del tutto banalmente, io non scriverei queste righe e voi non le leggereste se la natura ci avesse dotati di zanne o pellicce che ci riparano da aggressori esterni e dal maltempo. Con dotazioni naturali adeguate, gli umani non avrebbero sprecato il tempo a intagliare selci, a sviluppare sistemi simbolici, a incrementare sviluppi tecnologici di cui la mia scrittura e la vostra lettura sono il risultato.

6. *L'automa metabolico*

Sin qui ho sottolineato le affinità che legano intelligenza umana ad apparati più o meno complessi come abachi, girarrosti, telefonini, libri. Adesso, come promesso, mi impegnerò nel sottolineare la differenza tra l'intelligenza umana e questi apparecchi. Come si sarà intuito da quello che precede, questa differenza non dipende da qualità meccaniche, ma da proprietà organiche, ossia in parole povere dal fatto che il cervello sta in una testa e che la testa è normalmente attaccata a un corpo. L'essere umano è un organismo complesso, soggetto in forma essenziale a processi entropici, e perciò dotato di un senso (di una direzione, dalla nascita alla morte), che presiede alla genesi del significato, dell'autocoscienza, della capacità di avere dei fini, di prendere delle decisioni e di essere soggetto a responsabilità morale. Come ho detto più sopra, chiamo questo insieme di prestazioni "responsività", la facoltà che traccia il filo ininterrotto che dalla membrana cellulare conduce al cervello umano, che ne è la diretta derivazione. È in questa responsività (la cui forma basilica è la sensibilità, mentre quella più filosoficamente manifesta è la ragione in quanto facoltà dei fini) che va ricercata la differenza decisiva tra anima e automa, che non consiste in un qualche supplemento d'anima spirituale, bensì

nella natura animale che ci caratterizza in quanto organismi. Siamo anime in quanto siamo animali e siamo anime più complesse degli animali non umani perché disponiamo – in noi e soprattutto fuori di noi – di automi molto potenti che si chiamano linguaggio, cultura, tecnologia.

7. *La macchina desiderante*

La celebre definizione dell'umano come macchina desiderante⁶ è accettabile solo qualora "desiderante" sia una caratteristica eccedente rispetto a quella di "macchina". In effetti, la nozione di "desiderio" è inconcepibile in una macchina (così come quella di "frustrazione", di "volontà di potenza", di "noia", di "ambizione" e di "speranza"). Tutti questi stati d'animo richiedono che il meccanismo sia incorporato in un organismo, caratterizzato da quella specifica urgenza vitale che manca nei meccanismi non incorporati, e che li rende così diversi dai meccanismi incorporati. Se non si tiene conto di questo, si cade nella fallacia intenzionalistica, ossia si commette l'errore di attribuire scopi e desideri alle macchine, che è infatti l'errore che per lo più si commette non solo nella letteratura di fantascienza, ma anche nelle discussioni politiche e sociali che per esempio paventano la presa del potere da parte delle macchine.

Se avere una intelligenza equivale più o meno ad avere una macchina dentro e fuori di noi, avere un corpo è una circostanza che comporta conseguenze molto diverse, e a cui il più delle volte non si bada. Eppure non è un caso che Aristotele⁷ abbia definito l'anima (nelle sue tre dimensioni, vegetativa, animale e intellettuale) come l'entelechia – la finalità interna – di un corpo vivente: il possesso di un organismo è la condizione per il possesso di un'anima come proprietà emergente dall'organismo, che, in determinate condizioni, può dar luogo non solo allo strato vegetativo e a quello animale, ma anche a quello intellettuale. Inoltre gli umani (e probabilmente altri animali non umani) possiedono la coscienza riflessiva della mortalità; questa circostanza innesca uno specifico rapporto con la temporalità, con l'attesa, con il conferimento di significato che sono i caratteri specifici della ragione umana, e che dipendono esclusivamente dalla nostra componente organica. Infine, gli organismi si riproducono, e da questa necessità sorgono esigenze sociali totalmente inconcepibili per una intelligenza artificiale, e che viceversa determinano una continuità di fondo tra la socialità animale e quella umana⁸. Ciò che ho riassunto molto in breve non è che la dimostrazione plastica del fatto che le proprietà che il mito del comprendere attribuisce alla mente umana vanno ascritte piuttosto al corpo (umano o animale).

Aggiungo un punto. La comprensione, il giudizio estetico, la deliberazione politica e morale, ossia le caratteristiche che solitamente i qualitativisti descrivono come proprietà esclusive dell'intelletto umano, sono in realtà determinate dal fatto che quell'intelletto si trova in un corpo. Possiamo verificarlo prendendo in considerazione una variante del mito del comprendere, divenuta molto alla moda con il diffondersi delle auto a guida automatica. Qui il mito consiste nel distinguere la decisione automatica, che esegue dei programmi, dalla decisione umana, che avverrebbe nella ponderazione e nella libertà. Ora, non c'è dubbio che si tratti di una situazione idealizzata. La decisione umana avviene il più delle volte in un contesto conoscitivo insufficiente (dunque, non si può definire in alcun modo "razionale", perché ammette un forte elemento di caso). E nel decidere si eseguono, implicitamente o esplicitamente, dei protocolli, come del resto avviene in guerra e negli ospedali, dove si persegue a giusto titolo l'obiettivo della standardizzazione delle decisioni. Anche in questo caso, l'unico elemento in cui la decisione degli umani può differire da quella dei programmi sta nel fatto che l'umano è

⁶ Deleuze, Guattari (1975).

⁷ Aristotele, *L'anima*, 412b9-11.

⁸ Epstein (2015).

influenzato dal fatto di avere un corpo, che è fonte di emozioni, paure, istinto di sopravvivenza ecc. È a questo punto che conviene mettere a fuoco le caratteristiche del corpo, che hanno una influenza così decisiva nel determinare l'azione e la comprensione umane.

Quando trasferisco il mio archivio da un computer a un altro, la natura dell'archivio non cambia con il cambiare del suo supporto fisico. Ma se trapiantassi il mio cervello nel corpo di un altro non sarebbe più la stessa intelligenza, e possiamo essere certi che in breve tempo la mia responsività (percezioni, gusti, preferenze, e ovviamente anche finalità) sarebbe radicalmente trasformata dal semplice possesso di un corpo diverso. Tuttavia, ciò che determina la nostra superiorità (o almeno diversità) rispetto agli animali non umani non è la dimensione organica (siamo animali altamente imperfetti) bensì il meccanismo, il grande dispositivo di esteriorizzazione e di ritenzione terziaria (accanto alla primaria, che è la percezione, e la secondaria, che è la memoria) costituita dalla tecnica e dalla cultura.

8. Perché il metabolismo è così importante per la cultura

Ovviamente occorre spiegare per quale motivo il possesso di un corpo abbia tante conseguenze per una macchina intelligente. E per farlo è opportuno concentrare l'attenzione su quel fenomeno specifico dei corpi viventi che è il metabolismo: la differenza fondamentale tra gli esseri viventi e gli agglomerati inorganici come i computer, le automobili e gli asciugacapelli sta nel fatto che i primi sono più efficienti nel catturare energia dall'ambiente per poi dissiparla come calore di quanto non lo siano i secondi⁹. La pianta effettua la fotosintesi trasformando la luce solare in carboidrati, con i quali cresce e si riproduce, e restituisce all'universo una energia molto più debole di quella solare, in forma di raggi infrarossi. Tuttavia, si potrebbe obiettare, anche i computer, le automobili e gli asciugacapelli sfruttano energia e rilasciano calore (poco, se sono progettati bene): sono forse esseri viventi? Ovvio che no, e per almeno tre motivi.

In primo luogo, gli organismi, diversamente dai meccanismi, sono in grado di adoperare l'energia non solo per mantenersi in efficienza, ma per crescere. Si sono viste molte radio spegnersi quando è mancata la corrente, ma non si è mai vista una radio crescere semplicemente perché le viene fornita della corrente. La macchina esegue un solo programma ed è già costruita; in lei l'alimentazione serve solo per permettere il funzionamento del programma. Nel caso degli organismi, invece, serve anche per il passaggio dall'embrione all'individuo adulto, e a questo stadio non si risolve nella produzione di energia, ma nella crescita del corpo (qualche analogia si ha con le reti neurali e il *machine learning*).

In secondo luogo, gli organismi sono nella maggior parte dei casi capaci di riprodursi, ossia di dar vita ad altri organismi simili a loro. Anche in questo caso, inutilmente si metterebbero delle banconote nello stesso ambiente per ottenere delle nuove banconote, mentre è del tutto ragionevole attendersi che qualcosa del genere accada in un allevamento di trote.

Infine, gli organismi, diversamente dalla materia inorganica, sono caratterizzati dal fatto di morire. Per riprendere l'esempio fatto un momento fa, chi lasciasse delle banconote in un cassetto per un anno, le ritroverebbe uguali a prima. Mentre chi lasciasse delle trote in un secchio, un anno dopo troverebbe qualcosa di considerevolmente diverso e maleodorante. Certo, ci sono organismi capaci di rallentare il loro metabolismo fino a stati di morte apparente, ma, alla fine, ogni vivente muore. Ora, è proprio in quest'ultima circostanza che va ricercata la specificità dell'organismo che più ci interessa in questo contesto, che è, non dimentichiamolo, finalizzato meno a

⁹ Il fisico Jeremy England ha recentemente proposto una formulazione quantitativa di questa intuizione: England (2013).

determinare la differenza tra organismo e meccanismo quanto a riconoscere la specificità della forma di vita umana.

Ecco dunque cos'è la vita: una crudele dipendenza dall'assunzione di energia. Una pietra non chiede di essere alimentata, una pianta sì. Il metabolismo è una lotta contro l'irreversibile e contro il disordine. Il calore si disperde e fornisce la direzione fondamentale, l'entropia e l'andamento verso la discontinuità e il caos. Gli organismi, è stato detto, sono oasi di ordine in un oceano di caos. Sarebbe meglio dire che sono impegnati in una battaglia contro il caos che, diversamente che nel caso dei meccanismi, quando è persa lo è per sempre. Il metabolismo è, per così dire, l'esercito che, in ogni corpo, è destinato a lottare contro l'entropia, con una azione che si è soliti chiamare "neghentropia".

La freccia del tempo è il risultato della vittoria finale del disordine sull'ordine. Questa freccia agisce ovunque e su qualunque essere, ma la sua azione risulta particolarmente evidente proprio in quegli esseri, gli organismi, che si definiscono per la loro lotta contro l'entropia. Una fibbia di bronzo o un vaso di vetro non hanno mai lottato per conservare la propria forma, mentre corpi umani sono perennemente impegnati in questo combattimento. Eppure, quando gli archeologi trovano una tomba micenea, la fibbia e il vaso sono intatti, mentre del corpo restano soltanto le ossa, quando va bene. Sembra una circostanza frustrante, ma è anche la ragione per cui, diversamente dalla fibbia o dal vaso, il corpo ha potuto albergare delle speranze, delle credenze, e delle fondatissime paure.

L'essere per la morte, che per Heidegger costituiva il tratto caratteristico dell'animale umano rispetto agli animali non umani, è in effetti ciò che distingue *qualunque* animale da un automa. Il punto è molto semplice, e si ricollega alla circostanza capitale per cui l'organismo ha un metabolismo e il computer no: banalmente, per il computer l'alternativa è fra acceso, spento e poi, potenzialmente, di nuovo acceso, mentre per l'organismo è solamente vivo o morto. Il finalismo della corporeità dipende dal fatto che la vita ha una direzione, poiché segue un processo irreversibile: alla fine si muore e si viene seppelliti. Se per ipotesi accanto a noi venisse seppellito, in luogo asciutto e sicuro, un computer spento, l'anno dopo lo si potrebbe riaccendere, mentre non c'è modo di rianimare i defunti, per loro l'alternativa *on/off* è risolta *a divinis* per l'*off*.

Se riflettiamo per un momento su questa differenza decisiva tra organico e meccanico, possiamo non solo dare un significato non mistico o tautologico allo slancio vitale, ma anche spiegare dove stia esattamente la differenza tra il pensiero degli umani e quello dei computer. Il senso della fine, che dipende dall'irreversibilità del processo in un vivente (che ha dunque, insieme, memoria e senso della fine) può aver luogo solo in un vivente. Si obietterà che moltissimi viventi non possiedono la consapevolezza riflessiva della fine. Ma non è necessario aver letto un trattato di metafisica, né essersi esercitati a una qualche forma di esistenza autentica, per sentire i morsi della fame e della sete, che ricordano, con una chiarezza che inutilmente si cercherebbe in qualche manuale di vita devota, che siamo polvere, e che polvere ritorneremo a essere.

Il corpo manifesta attraverso il metabolismo insieme la propria libertà rispetto alla materia e la sua assoluta dipendenza rispetto a essa in quanto indifferibilità del bisogno organico. La libertà rispetto alla materia consistere nel fatto che, nel corso del processo metabolico, il corpo vivente mantiene l'essenziale della propria forma. Ma non ci vuole molto per capire che questa libertà (del resto condivisa da molti meccanismi, che non mutano forma durante l'uso che costituisce per loro l'equivalente del metabolismo) è molto meno caratteristica e determinante di quanto non lo sia la necessità. Non vedremo mai un automa vendersi per un pezzo di pane o dare in smanie nel corso di una crisi di astinenza. Gli automi non si annoiano, non hanno paura, non hanno desideri, e nemmeno volontà di potenza. Questa atarassia apparentemente virtuosa deriva solo dal fatto che l'automa sente la pressione del tempo e del bisogno in modo ben più tenue di quanto non avvenga a un organismo. In breve, possedere un corpo significa essere

soggetti a bisogni che, qualora non siano soddisfatti, conducono a processi irreversibili e, in ultima istanza, alla morte.

Un monismo completo richiede il superamento del materialismo che può sussistere solo in un sistema dualistico. La nozione di responsività permette di dar ragione di questo monismo, includendo nella definizione dell'umano anche l'aspetto tecnico e sociale. Prendiamo le pagine letterariamente bellissime della *Evoluzione Creatrice*, in cui Bergson compone poemi entomologici degni di quelli che – negli stessi anni e per gli stessi motivi, cioè l'impressione culturale generata dal darwinismo – andava componendo Maurice Maeterlinck. La speculazione è un lusso, l'azione è una necessità. Il principio di fondo di Bergson spiega appunto in che modo l'azione preceda la speculazione, e come, a un certo livello di sofisticazione, l'azione possa produrre la speculazione. Per Dennett, l'ipotesi di uno slancio vitale che distinguerebbe l'organico dal meccanico è non meno problematica (o tautologica) dell'idea secondo cui ci sarebbe qualcosa di speciale e di unico nel pensiero naturale (o più esattamente nel pensiero umano) che lo distinguerebbe dal pensiero artificiale del computer. Per me non è così. Se riflettiamo per un momento su una differenza decisiva tra organico e meccanico, possiamo non solo dare un significato non mistico o tautologico allo slancio vitale, ma anche spiegare dove stia esattamente la differenza tra il pensiero degli umani e quello dei computer. Il punto è molto semplice, e si ricollega alla circostanza capitale per cui il cervello è vivo e il computer no. Che cosa significa? Che, essenzialmente, il cervello, così come il corpo in cui si trova, subisce processi entropici e caotici irreversibili, mentre il computer è caratterizzato prevalentemente da processi programmati e reversibili. Ancora una volta, per il computer l'alternativa è fra acceso, spento e poi, potenzialmente, di nuovo acceso, mentre per il cervello è solamente vivo o morto

9. *L'umano è la mano*

In base a quanto abbiamo detto sin qui emerge una conseguenza interessante. Il problema mente/corpo è la semplice copertura del problema meccanismo/organismo. La differenza e la complementarità tra mente e corpo non sono niente più che una trasposizione in termini ontologici di un problema funzionale, che riguarda i diversi modi d'essere di un meccanismo e di un organismo: la reversibilità del primo e l'irreversibilità del secondo. A questo punto però, dopo avere chiarito la differenza tra organismo e meccanismo, diviene necessario spiegare la specificità dell'animale umano rispetto all'animale non umano. Per risolvere il tutto in una battuta, l'umano nell'uomo è la mano, ossia la capacità di manipolazione che ci dà accesso agli apparati tecnici e alle complesse forme di vita sociale che ne derivano.

Ciò che l'umano apporta al sistema non è l'intelligenza, bensì il bisogno, che *interagendo con la tecnica* genera ciò che ho definito responsività. Per diversi che siano, i comportamenti di un procariote e quelli di un professore hanno un'unica origine: la capacità di estrarre energia dall'ambiente e di usarla per crescere, svilupparsi, autoreplicarsi, che conferisce irreversibilità agli eventi, e con questa determina la genesi del senso, che vale anzitutto come *direzione*, e poi si specifica come *sensibilità* e come *ragione*. Il passaggio agli stadi superiori, e in particolare alla ragione, è possibile perché gli organismi umani sono potenziati da prestazioni meccaniche e ripetibili, dentro e fuori da loro: l'idealizzazione, una possibilità di iterazione pressoché indefinita ed economica, poiché per ottenerla possono bastare carta e penna; la registrazione che, come abbiamo visto, è la condizione di possibilità della idealizzazione; e la conseguente formazione del linguaggio e della cultura, le istituzioni sociali, che nascono per contrastare la tendenza dell'universo al disordine¹⁰.

Gli esseri umani, diversamente dai castori, ma come i telefonini, possono potenziare le loro prestazioni attraverso dei processi meccanici e delle tecnologie dotate di procedure

¹⁰ Ho estesamente argomentato questo punto in Ferraris (2009).

ripetibili (posso riguardare quante volte voglio un gol). Ma, diversamente dai telefonini e proprio come i castori, sono composti di una parte organica, soggetta a processi irreversibili. Il gol ha avuto luogo una sola volta, e chi l'ha compiuto invecchierà e poi morirà, mentre un telefonino muore solo metaforicamente, tanto è vero che nessuno pensa seriamente a seppellirlo. Questo cambia tutto: possedere un corpo significa avere dei bisogni, perseguire degli scopi, essere consapevoli di un tempo limitato e dunque prezioso (è pensabile un computer che si annoia? Credo proprio di no, mentre sappiamo bene quanto spesso ci annoiamo). È in questo quadro che acquistano senso concetti come fiducia, responsabilità e decisione, che comportano la presenza di componenti tecnologiche, di cui i computer sono solo l'ultima versione, dato che tutto è cominciato con la leva, la ruota e la scrittura, e di componenti biologiche, cioè il fatto che ci siano degli organismi, almeno due, che interagiscono socialmente. Pretendere che un computer sia responsabile (e dunque garante) è un errore concettuale circa la nozione di "responsabilità", e non è diverso da chi pensasse che se prende dieci euro dalla tasca di destra dei calzoncini e li mette nella tasca sinistra si sta prestando dieci euro.

Si badi bene: da questo incontro non nasce soltanto il bene, ma anche il male come capacità propriamente umana. Lo spazio delle ragioni non è logico, ma biologico. La scemenza, l'errore, il peccato, l'avarizia, i vizi capitali e quotidiani che Baudelaire elenca nelle *Fleurs du mal*, tutto quello che si biasima nell'umano è il proprio dell'umano e l'origine della ragione, di teleologia, meriti, punizioni e premi e quella capacità di fare il male, oltre che il bene, che è il libero arbitrio – ecco cosa nasce dalle nozze fra l'irreversibilità dell'organismo e la ripetibilità del meccanismo. Ed è ancora da questo incontro tra organico e meccanico che ha origine la teleologia, il fatto di riconoscere fini a noi, al prossimo e al mondo. Che, anche in questo caso, può aiutarci a riconoscere un senso in quello che facciamo, e che altri fanno, ma al tempo stesso è la causa della perversa tendenza (degli umani e non, per quello che ne sappiamo, degli animali e degli automi) a ipotizzare entità superindividuali, intenzionali e malvage come il Capitale, il Complotto Ebraico, i Poteri Forti. Si tratta di un atteggiamento non meno superstizioso e mitologico che attribuire i fulmini alla collera di Giove, ma è un atteggiamento squisitamente umano.

In conclusione, la comprensione umana è caratterizzata da un misto di calcolo, che è la nostra componente meccanica, e di incalcolabile, che è la nostra componente organica, strutturalmente aperta verso il futuro, e quindi dotata di una direzione. Proprio come la coscienza e lo spirito, il libero arbitrio non è una illusione, così come non sono una illusione i colori o il tempo. Ovviamente siamo sottoposti a cause efficienti come ogni oggetto fisico, ma in più, come organismi, disponiamo di cause finali che orientano il nostro comportamento, il quale è libero perché non ha luogo in un sistema chiuso (le rare volte in cui ciò avviene si dice "non avevo scelta"), bensì in un sistema aperto e dunque incalcolabile, perché determinato da un numero immensamente grande di cause. In altri termini, il libero arbitrio non si manifesta, per definizione, in esperimenti¹¹ che chiedono ai soggetti di premere rapidamente e senza coinvolgimento emotivo su due pulsanti, con la conseguenza, del tutto prevedibile, che l'atto fatto senza pensarci preceda le scariche neurali nel cervello. È quando il soggetto smette di iterare, perché stanco o annoiato, che ha luogo il primo accenno di decisione, che è anzitutto l'apparire dell'organico nel meccanico. Una macchina avrebbe potuto andare avanti pressoché all'infinito, rivelandosi pienamente determinata; è nell'organismo, che si inserisce in una sfera molto più ampia e incalcolabile e che è sottoposto a processi entropici, che si fa avanti qualcosa come una decisione ("basta! A che gioco giochiamo? Non ne posso più"). Dunque le decisioni, proprio come la libertà, proprio come l'astrazione, sono fatti reali

¹¹ Libet (2007).

che nascono dall'incontro fra il calcolabile e l'incalcolabile. Quanto dire, ancora una volta con Leibniz¹², che siamo automi spirituali o formali, ma liberi.

10. *L'automa senza fine*

10.1 *Teleologia*

Si dice “mi è morto il computer” o “mi è morto il telefonino” quando questo incontra dei processi entropici che lo rendono metaforicamente simile a un organismo. Non si può capire che cosa sia la teleologia se non si capisce qual è il rapporto dei viventi con l'entropia. Come abbiamo visto, al contrario di un sistema inorganico, i sistemi viventi si oppongono ai processi entropici e sono dotati di una teleologia interna (ontologica) che può riflettersi all'esterno, come sistema di ordinamento e spiegazione (epistemologia). Dopotutto non è casuale la circostanza per cui Nietzsche, che con la volontà di potenza ha cercato di leggere la vita come una forza cosmica identica a tutte le altre componenti di un universo che, per lui (e come ancora molti credevano ai suoi tempi) non è soggetto a un aumento irreversibile di entropia¹³, con l'eterno ritorno ha descritto un universo non entropico, che si ripete eternamente come potrebbe farlo solo una macchina ideale. Viceversa, la teleologia sta al centro del concetto di “ragione”, visto che la ragione è la facoltà dei fini. La ragione ha dunque necessariamente un radicamento organico, ossia può aver luogo solo in esseri sottoposti a processi entropici, ma in qualche modo consapevoli di ciò e capaci di resistervi. In questo senso, se ci può essere una *intelligenza* artificiale, non ci può essere una *ragione* artificiale. Poiché le decisioni razionali¹⁴ comportano processi teleologici, questi possono benissimo appoggiarsi a una intelligenza artificiale (ciò avviene da sempre) ma non possono demandare alla intelligenza artificiale il compito della decisione.

Sono queste circostanze – che per l'appunto condividiamo in parte con gli animali e con gli automi – che ci differenziano dagli uni e dagli altri e che definiscono la natura della ragione, che può essere definita come una intelligenza meccanica incorporata in un organismo. L'intelligenza artificiale è diversa da quella naturale non perché pensi di meno o diversamente, ma perché non è parte di un organismo. Noi condividiamo una intelligenza artificiale con gli automi, e la nostra intelligenza è artificiale da ben prima che si potesse concepire l'idea della “intelligenza artificiale”; mentre l'idea di una “ragione artificiale” è intimamente contraddittoria. I dibattiti sulla intelligenza artificiale nascono soltanto dalla confusione fra questi due aspetti, che vanno distinti mentre solitamente si sovrappongono, finendo per attribuire alla intelligenza delle caratteristiche di “comprensione” e di “intenzionalità” che propriamente appartengono alla ragione. Diversamente dai meccanismi, gli organismi dispongono di una finalità interna, che definisce la natura intrinsecamente teleologica della comprensione umana (appunto quello che Kant ha definito “ragione”). Inoltre, e sempre a differenza dei meccanismi, gli organismi dispongono di sensi, cioè anche di significati e di scopi, d'accordo con la “meravigliosa duplicità” della parola “senso” sottolineata da Hegel¹⁵, il fatto che indichi, al tempo stesso, la presenza sensibile e il significato, lo scopo, qualcosa che si connette alla sfera spirituale (di questa circostanza abbiamo una testimonianza nel linguaggio ordinario, dove i sensi – occhio, orecchio, fiuto, tatto, gusto – si sdoppiano sistematicamente in una funzione materiale e in una spirituale).

¹² Leibniz (1695), p. 485: «Automate spirituel ou formel, mais libre».

¹³ Nietzsche, *La volontà di potenza* (ed. 1906), § 1067: “Questo mondo è un mostro di forza, senza principio, senza fine, una quantità di energia fissa e bronzea, che non diventa né più piccola né più grande, che non si consuma, ma solo si trasforma, che nella sua totalità è una grandezza invariabile”.

¹⁴ Contrariamente all'equivoco, essenzialmente lessicale, di von Neumann, che a mio parere confonde intelletto e ragione. Neumann; Morgenstein (1953).

¹⁵ Hegel (1972), vol. I, p. 148.

Ma questa nozione di finalità interna si può anche tradurre così: un aspetto caratteristico dell'umano è che, rispetto agli automi e agli utensili, non serve a niente. L'utensile ha una chiara finalità, servire agli scopi dell'utente. L'automa, in apparenza, potrebbe conservare la propria finalità anche qualora l'utente e l'intera umanità scomparissero, ma in effetti la macchina si rivelerebbe inutile, dunque perderebbe la propria finalità¹⁶. Non solo i martelli e i chiodi, ma anche i software e i motori di ricerca, dipendono dall'esistenza dell'umanità. Ne deriva una conseguenza interessante, e cioè che affinché i meccanismi abbiano un fine è necessario che ci siano degli organismi che in quanto tali non posseggono fini (per quello che abbiamo detto del metabolismo), e che questi organismi non siano generici, ma siano umani, visto che animali non difettosi non sanno che farsene di chiodi, martelli, software e motori di ricerca. È in questo orizzonte che si definisce il quadro completo dell'umanità, che si fonda sull'incrocio tra un processo organico irreversibile, e perciò dotato di una finalità interna, con un processo meccanico irreversibile, e perciò dotato di una finalità esterna e strumentale.

Proprio perché l'automa umano è inserito in un corpo vivente, cioè in un sistema complesso che lotta per sopravvivere ma è destinato a morire, l'automa umano è dotato di intenzioni, fini, teleologie (cose che sono presenti anche nella gallina, ma non nel computer). In termini generali, il meccanismo è soggetto solo a leggi causali: l'evento A causa l'evento B. L'organismo, invece, ubbidisce anche a leggi finali. Come notava Leibniz¹⁷, sarebbe uno strano modo di descrivere la presa di una piazzaforte sostenere che i frammenti della polvere da sparo, dietro lo stimolo di una scintilla, sono fuorusciti a una rapidità tale da spingere un corpo duro e pesante contro le mura; si dirà piuttosto che gli assediati volevano prendere la città, e *a tal fine* la bombardarono. La teleologia è resa possibile dalla vita, e a sua volta rende possibile la storia. Immaginiamo un criceto che corre incessantemente in una ruota, o Varoufakis che (posto che condivida una vecchia abitudine greca) sta seduto davanti al mare facendo ruotare i grani del suo *komboloi*. Fino a che l'iterazione ha luogo, non c'è senso, né per il criceto né per Varoufakis. Ma supponiamo che il primo smetta di correre e il secondo di far ruotare il *komboloi*. Del primo diremo che si è affaticato, del secondo che forse ha avuto una illuminante intuizione economica, ma in entrambi il movente primo della alterazione è stato il fatto che si trattasse di organismi, il secondo dei quali è più attrezzato del primo in quanto ha a disposizione una quantità infinitamente superiore di meccanismi (cultura, linguaggio, strumenti tecnici).

Parlando di finalità interna e di finalità esterna ci siamo affidati a una tradizione consolidata ma problematica. In effetti, siamo posti di fronte a una difficoltà. Bergson dice a giusto titolo che la finalità o è esterna o non è. In effetti, la nozione di "finalità interna" in Kant è tutt'altro che chiara, o meglio pretende molto più di quello che legittimamente potrebbe chiedere. "Finalità interna" significa, in senso stretto, che gli organismi non hanno altra finalità che la loro sopravvivenza. A questo possiamo aggiungere che la finalità interna è solo un altro nome per l'urgenza delle esigenze del metabolismo. Ne deriva che (capovolgendo la visione kantiana) il meccanismo ha una finalità, servendo agli scopi dell'organismo, e che solo la finalità esterna della tecnica fa emergere la finalità interna del meccanismo. (Un modo ancora più semplice di presentare questo punto è dire che la causa finale ha una piena legittimità nella descrizione dei comportamenti umani, tranne che questa finalità può essere riconosciuta solo retrospettivamente).

10.2 *Il fine e la fine*

Ricapitoliamo quanto si è detto sin qui. La caratteristica distintiva dell'umano non va ricercata in una qualità intrinseca della sua intelligenza, che lo renderebbe differente

¹⁶ Terrone (2019).

¹⁷ Leibniz (2016), § 19.

dalle macchine. Va cercata piuttosto nella circostanza per cui gli umani, come qualunque tipo di organismo, sono dotati di metabolismo. Il metabolismo fa sì che gli organismi manifestino una dipendenza cruciale rispetto alle loro fonti di alimentazione. Un automa può riprendere a funzionare anche dopo un lungo periodo in cui non è stato alimentato. Questo non è il caso di un organismo, che in assenza protratta di alimentazione non è più in grado di sviluppare processi neghentropici, e si decompone.

Quanto poi alla differenza tra umano e animale, l'abbiamo identificata in quanto definito "responsività". Come ogni altro animale, l'umano è sottoposto all'urgenza di processi metabolici, e per questo motivo sviluppa dei comportamenti finalistici, il cui senso ultimo va ricercato nel soddisfacimento del bisogno alimentare. Trattandosi tuttavia di un animale poco attrezzato rispetto al proprio ambiente vitale, l'umano ha sviluppato una serie di supplementi tecnici volti a colmare le sue lacune organiche. È questo incontro tra esigenze metaboliche proprie degli organismi e supplementi tecnici propri dei meccanismi che definisce la specificità della natura umana. Una specificità che per l'appunto definisco come responsiva in quanto nasce dall'incontro fra l'irritabilità come caratteristica macroscopica del vivente e la capacità di potenziare le reazioni in quanto tratto distintivo della tecnologia.

In questo incontro fra organismo e meccanismo caratteristico della natura umana, si disegna il problema. Da una parte, i meccanismi posseggono una manifesta finalità esterna: sono stati costruiti per uno scopo, e l'idea di una macchina inutile non è niente più che una provocazione intellettuale. D'altra parte, la cosa che più assomiglia a una macchina inutile è l'organismo, che possiede quella che così problematicamente viene chiamata "finalità interna". Una finalità che viene interpretata come originaria, mentre la finalità esterna sarebbe derivata. Ma ci sono degli eccellenti motivi per mettere in dubbio il carattere originario della finalità interna. Avere come unico fine la propria sopravvivenza costituisce dopotutto una forma di finalità a dir poco problematica. Tanto è vero che per sopperire a questo deficit teleologico si è attribuito al vivente una finalità esterna: la riproduzione, e per questo tramite la continuazione della specie.

Il problema con cui si trova confrontato l'umano, in quanto portatore di responsività, è quello di dar senso a una urgenza vitale. L'animale non umano trova senso (posto che la ricerca di senso rientri fra i suoi problemi, e ci sono eccellenti ragioni per dubitarne) nella finalità interna della sopravvivenza, che a sua volta riceve senso dalla finalità esterna della riproduzione della specie. Ma l'animale umano ha la caratteristica di moltiplicare le finalità esterne, sviluppando una ragione strumentale che a torto viene considerata come una forma degradata di ragione, mentre incarna la quintessenza della ragione come facoltà dei fini. Tipicamente, la continuazione della specie subisce, quando trasposta in un contesto umano, una crescita di significati: nuove braccia per coltivare i campi, carne da cannone, nuovi soggetti di imposizione fiscale.

È in questo quadro che si disegna il carattere specifico dei fini dell'umano. L'umano in quanto tale ha un solo fine, cioè la propria fine, che spinge l'umano a quei comportamenti finalistici che difettano agli automi. E, come si è visto, diversamente dagli altri organismi, l'umano è in grado di potenziare le proprie finalità esterne attraverso una serie di apparati tecnici complessi. Questa circostanza è stata al tempo stesso rivelata e nascosta dall'esigenza dell'umano di presentarsi in primo luogo come produttore di beni, come *homo faber*. A poco importa che il senso della vita umana in quanto sopravvivenza sia davvero un senso fragile e in ultima istanza futile. Se si tengono le mani occupate, cucinare, cacciare, tirare di scherma e comporre poemi in alessandrini sono finalità esterne più che sufficienti a mascherare l'assenza di serie finalità interne. Ma cosa succede nel momento in cui l'automazione della produzione rende inutili quasi tutte queste finalità esterne? Che cosa resta del saggio principio di *Candide* "bisogna coltivare il proprio giardino" nel momento in cui il mercato offre degli eccellenti robot predisposti alla bisogna?

10.3 Altri fini

In questo quadro, come alternativa alla soluzione facile, ma in ultima istanza impraticabile, del nichilismo, si tratta di concepire delle finalità esterne per l'umano che prendono il posto di quella finalità ormai automatizzata che è la produzione. Concludendo questo scritto le caratterizzerò rapidamente, visto che sto conducendone una analisi più dettagliata in un altro scritto ben più ampio¹⁸. Tanto la rivoluzione documediale quanto la rivoluzione copernicana consistono nel mettere al centro l'umano. Nel caso di Kant la rivoluzione consisteva nel mettere in primo piano le caratteristiche del soggetto conoscente rispetto all'oggetto conosciuto. Nel nostro caso si tratta di mettere in primo piano le caratteristiche uniche dell'umano, che non sono la produzione e l'alienazione (accidenti storici e incidenti di percorso) ma la mobilitazione, l'invenzione, il consumo e l'imbecillità.

La mobilitazione è l'azione, il più delle volte priva di scopo, caratteristica del vivente. Nel caso degli esseri umani, la responsività si è tradotta nel conferimento di senso alla mobilitazione. E ciò che accade nei rituali, nelle attività sportive, nei cerimoniali. La crescita degli apparati di registrazione propria della nostra epoca ha incrementato in maniera radicale il valore della mobilitazione. Ogni attività, per stupida e insensata che sia, può essere registrata e inserita in archivio che si preoccuperà, attraverso correlazioni e profilazioni, di dar senso a ciò che senso non ha.

L'invenzione è la deviazione dal programma che può caratterizzare l'organismo vivente nella sua interazione con un apparato tecnico. Qui con "invenzione" mi riferisco a due eventi distinti. Il primo è il concepimento di un nuovo apparato, per esempio la polvere da sparo o il telefonino. Il secondo è la risignificazione, per opera degli utenti, di ciò che è stato inventato. Come sappiamo, la polvere da sparo è stata inventata inizialmente per generare degli spettacoli pirotecnici, e il telefonino è stato concepito come una macchina per parlare, che veniva liberata dalla servitù di un filo che lo teneva attaccato ad un luogo. La polvere da sparo, in un secondo momento, si è rivelata uno strumento eccellente per scopi militari. E il telefonino, rispondendo molto di più alle esigenze degli utenti che alle intenzioni dei programmatori, si è rivelato una macchina per scrivere e per registrare, e da ultimo si è presentato come una macchina universale. In entrambi i casi il processo inventivo che ha portato alla concezione della polvere da sparo e del telefonino, e poi alle evoluzioni d'uso dell'una e dell'altro, ha trovato la propria origine solo nel rapporto responsivo dei bisogni di un organismo con le risorse di un meccanismo. Dal momento che i meccanismi non posseggono responsività, non c'è da attendersi alcun tipo di invenzione da parte loro: e possiamo dunque essere certi del fatto che l'invenzione è destinata a rimanere una caratteristica umana che non potrà mai venire automatizzata.

Il consumo, infine, appare come la caratteristica umana che per eccellenza manifesta caratteri della responsività. Come nel caso della mobilitazione e della invenzione, il consumo è una proprietà specificamente umana in quanto nasce dall'interazione tra un organismo vivente e di un apparato tecnologico. Non ha senso parlare di consumo a proposito dei meccanismi, perché l'effettivo impiego di energia proprio di una macchina non è sottoposto alla urgenza vitale dell'organismo. Se esistono delle macchine, che strutturalmente hanno il loro fine fuori di sé, è in conseguenza del fatto che esistono degli organismi che soddisfano i propri bisogni vitali con l'aiuto delle macchine. L'esempio più appariscente di consumo è per l'appunto quella che, con un tono di disprezzo di cui non si riesce a capire il motivo, è stata definita la "società dei consumi". In effetti, visto che appare a dir poco futile pretendere dagli umani di essere creativi in ogni istante della loro vita, risulta che il consumo costituisce la realizzazione di una vocazione umana profonda e insieme il fondamento di un sistema economico sociale pienamente soddisfacente. Nel momento in cui le macchine assolvono con successo la

¹⁸ M. Ferraris, *Documanità. La filosofia del mondo nuovo*, in uscita da Laterza all'inizio del 2020.

maggior parte delle funzioni di produzione e di distribuzione, agli umani resta il compito insurrogabile del consumo. Si è detto non senza enfasi che nessuno può morire al posto di un altro; questo vale anzitutto per il consumo. Nessuno può consumare al posto di un altro, e soprattutto non ha senso predisporre delle macchine finalizzate al consumo. L'incrocio virtuoso tra degli organismi dotati di finalità interne e dei meccanismi dotati di finalità esterne trova la sua perfezione proprio nel consumo. Ed è proprio il consumo che risolve l'aporia del finalismo. È vero, la finalità interna che possediamo in quanto organismi è ben poca cosa, e a ben vedere non è che l'ombra di una finalità. Le finalità esterne dei meccanismi sono ben altrimenti robuste, ma patiscono la debolezza essenziale dell'essere dipendenti da altro. Nella fattispecie, nell'essere dipendenti dall'animale responsivo. Un animale senza senso, o con poco senso, ma che, proprio attraverso l'arricchimento tecnologico e sociale che deriva dall'ambiente che si è costruito, può provare piacere nell'andare in vacanza, nel cenare in un buon ristorante, nel leggere un libro, nell'adornare le proprie necessità riproduttive con l'apparato di arte varia dell'amore romantico. Tutto questo sembra molto sensato, ma nulla di tutto questo avrebbe luogo se davvero il consumo venisse escluso dal nostro mondo, come pretendono i predicatori della decrescita felice.

La nostra rassegna dei fini dell'uomo sarebbe incompleta se non comprendesse l'imbecillità, in quanto caratteristica specifica dell'umano e origine di buona parte di questi fini. Come abbiamo visto, il metabolismo e l'urgenza vitale accomunano l'umano a ogni altro organismo. Ma se c'è qualcosa che l'umano possiede in esclusiva è invece l'imbecillità, da intendersi anzitutto nel senso etimologico della condizione di *im-baculum*, del privo di bastone, dunque di tecnica¹⁹. L'umano senza tecnologia è un imbecille destinato a una vita breve e davvero troppo frugale. Una volta che si provvede di tecnica, e del consumo che ne deriva, l'umano diviene veramente tale, eccede dalla frugalità imposta dall'ambiente, impara ad apprezzare il lusso, il superfluo, la calma la voluttà. Ma se non ci fosse quella imbecillità iniziale, che sta all'origine dell'umano, e che lo differenzia dall'animale, nessun bene della civiltà sarebbe veramente accessibile e concepibile. La morte è la deprimente causa finale che grava su ogni organismo, e che impensierisce in particolare l'organismo umano. Non fosse che per questo, dovremmo essere riconoscenti alla imbecillità come causa efficiente, come fuga senza fine dell'umano rispetto alle proprie insufficienze e anzitutto alla propria mancanza di fine.

Bibliografia

- Aristotele (2001), *L'anima*, Bompiani, Milano.
 Deleuze, G.; Guattari, F. (1975), *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino.
 Dennett, D.C. (2018), *Dai batteri a Bach. Come evolve la mente*, Cortina Raffaello, Milano.
 DuBois-Raymond, E. (1872), "Über die Grenzen des Naturerkennens", *Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte zu Leipzig am 14. August*.
 England, J. (2013), "Statistical physics of self-replication", in *Journal of Chemical Physics*, vol. 139, n. 121923, pp. 1-8.
 Epstein, B. (2015), *The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences*, Oxford University Press, Oxford.
 Ferraris, M. (2009), *Documentalità*, Laterza, Roma-Bari.
 Ferraris, M. (2017), *L'imbecillità è una cosa seria*, Il Mulino, Bologna.
 Ferraris, M. (2018), *Responsività*, in Dennett, D. C. (ed.), *Dai batteri a Bach. Come evolve la mente*, Raffaello Cortina, Milano, pp. 495-519.

¹⁹ Ho sviluppato estesamente questo punto in Ferraris (2017).

- Ferraris, M. (2020), *Documanità. La filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari.
- Gehlen, A. (1994), *Le origini dell'uomo e la tarda cultura: tesi e risultati filosofici*, Il Saggiatore, Milano.
- Hegel, G.W.F. (1972), *Estetica*, trad. it. a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Torino.
- Leibniz, G.W. (1695), *Système nouveau de la Nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, Œuvres philosophiques de Leibniz, texte établi par Paul Janet, Félix Alcan, Paris 1900, tome premier.
- Leibniz, G.W. (2016), *Discorso di metafisica [1686]*, trad. it. a cura di R. Crisitn, Studium, Roma.
- Libet, B. (2007), *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, Raffaello Cortina, Milano.
- McGinn, C. (1999), *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, Basic Books, New York.
- Neumann von, J.-Morgenstein, O. (1953), *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton.
- Nietzsche, F. (1979), *Umano troppo umano*, trad. it. a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano.
- Nietzsche, F. (2001), *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobua, Bompiani, Milano.
- Noë, A. (2010), *Perché non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della coscienza*, trad. it. a cura di S. Zipoli, Raffaello Cortina, Milano.
- Terrone, E. (2019), *Filosofia dell'ingegneria*, Il Mulino, Bologna.

Das Problem des Fremdpsychischen: Wittgensteins Beitrag und die wissenschaftliche Forschung, insbesondere der Psychoanalyse

Abstract: *The Other-Minds-Problem: Wittgenstein's Contribution and the Scientific Research, Particularly in Psychoanalysis*

Current debates about «Otherness» within Continental Philosophy may be enhanced taking into account the traditional question of solipsism rephrased as «problem of other minds» from Analytic Philosophy and Philosophy of Mind. Philosophy of Mind is no longer an armchair philosophy and is thus looking for viable answers arising from results from empirical research. Accordingly, this contribution considers a number of insights and tentative solutions provided by investigations in current sciences of the mind and sciences of the brain. The starting point of this article is Ludwig Wittgenstein's multifaceted approach to the other-minds-problem. Considering Wittgenstein's positions on solipsism, this contribution shows how he overcomes the narrow frame of Analytic Philosophy thus anticipating positions of Philosophy of Mind. Finally, current psychoanalysis in dialogue with its neighbouring disciplines, including Philosophy of Mind, provides some eligible answers to the «other minds problem» intertwining conceptual, clinical and empirical investigations.

Keywords: Wittgenstein, Solipsism, Other-Minds-Problem, Philosophy of Mind, Psychoanalysis

0. Einführung

Gegenwärtige Diskussionen der Kontinentalen Philosophie über «Alterität», über die «Andere» oder den «Anderen», können von Ansätzen zur Frage des Fremdpsychischen oder zum «other-minds» Problem seitens der analytischen Philosophie und noch mehr der Philosophie des Geistes profitieren. Da insbesondere die Philosophie des Geistes keine «Lehnstuhl-Philosophie» mehr ist, versucht sie auf klassische philosophische Fragestellungen unter Einbeziehung von Ergebnissen der Wissenschaften des Geistes und der Wissenschaften des Gehirns zu Antworten zu kommen. In diesem Sinn führt dieser Beitrag eine Anzahl von Einsichten und Ergebnissen an, welche aus Untersuchungen der gegenwärtigen Wissenschaften gewonnen wurden.

Als Ausgangspunkt dient Ludwig Wittgensteins facettenreicher Zugang zur Frage des Fremdpsychischen¹. Wittgensteins Ansätze zum Solipsismus machen sichtbar, in welchem Ausmaß er den engen Rahmen der analytischen Philosophie überwinden konnte und zum Vorboten der Philosophie des Geistes wurde.

Wird die Psychoanalyse unter die Wissenschaften des Geistes gezählt und öffnet sie sich dem Dialog mit den Nachbardisziplinen, inbegriffen der Philosophie des Geistes, können wegweisende Antworten zum Problem des Fremdpsychischen aus ihren begrifflichen, klinischen und empirischen Untersuchungen erwartet werden.

1. Ludwig Wittgenstein als Vorbote der Philosophie des Geistes

Innerhalb der klassischen analytischen Philosophie ist der Begriff der Ersten-Person-Perspektive ursprünglich die Antwort auf die Frage des Zugangs zur Erkenntnis des eigenen mentalen Lebens, des eigenen Geistes gewesen. Direkte Erkenntnis, privilegierter Zugang, Privatheit, Erste-Person-Autorität, Inkorrigibilität und Selbst-Evidenz waren

* Karl Landsteiner University of Health Sciences (Österreich).

¹ Die vorliegende Wittgensteins Interpretation stellt eine Wiederaufnahme und Fortsetzung der Gedankengänge der Autorin aus Giampieri-Deutsch (2009, 2011) dar.

einige der klassischen epistemologischen Kriterien, welche analytische Philosophinnen und Philosophen in diesem Zusammenhang thematisiert haben².

Donald Davidson begrenzt die Auffassung der Ersten-Person-Perspektive in einem engeren Rahmen als «Selbst-Attribution» und «Selbst-Zuschreibung», sodass von einer Ersten-Person-Perspektive nur gesprochen werden kann, «wenn sie propositionale Dispositionen wie Glaube, Wunsch, Intention [dt. Ü. d. A.]»³ erfasst.

Wittgenstein formulierte den Zusammenhang zwischen der Autorität der Ersten-Person-Perspektive und der traditionellen Fragestellung des Problems des Fremdpsychischen auf diese Weise: «Ich kann nicht wissen, was in ihm vorgeht»⁴ und: «Das *Innere* ist uns verborgen»⁵. Davidson kommentiert Wittgensteins Position wie folgt:

Seit Wittgenstein ist es zur Gewohnheit geworden, zu versuchen, die Bedenken bezüglich ‚unseres Wissens über Fremdpsychisches‘ auszuräumen, indem man feststellt, dass es ein wesentlicher Aspekt unserer Verwendung bestimmter mentaler Prädikate ist, dass wir sie auf andere Träger mentaler Prozesse auf der Grundlage von Verhaltensweisen anwenden, ohne aber auf uns selbst eine solche Hilfe nutzen zu müssen. [dt. Ü. d. A.]⁶

Obwohl Studien wie jene von Davidson nach wie vor einen klassischen Beitrag zur Diskussion darstellen, werden ihnen in diesem Beitrag manche, aus der gegenwärtigen Diskussion hervorgegangene Aspekte hinsichtlich der Begriffe der Ersten-Person-Perspektive und der Dritten-Person-Perspektive vorgezogen, um auf zwei Aspekte hinzuweisen, die für die klinischen und empirischen Wissenschaften des Geistes und des Gehirns relevant sind: Erstens, die prinzipielle Tragweite jener Erkenntnis und jener Daten, welche sowohl von der klinischen wie auch von der empirischen psychoanalytischen Forschung im interdisziplinären Dialog zur Verfügung gestellt werden können; zweitens der Beitrag der Spezifität der psychoanalytischen klinischen und empirischen Erkenntnis, welche ihren Nachbardisziplinen Antworten auf klassische Fragestellungen, wie zum Beispiel das Problem des Fremdpsychischen der Philosophie des Geistes, anbieten kann.

Die Perspektivität des Mentalen im Sinne der Ersten- und Dritten-Person-Perspektive in der Philosophie des Geistes inkludiert die epistemische Asymmetrie bei den Untersuchungen des Geistes. Die Sicht aus der Dritten-Person-Perspektive ist eine Sicht «von außen», aber die Sicht aus der Ersten-Person-Perspektive ist nicht nur «von innen», sondern auch «für sich selbst».

Die Philosophie des Geistes der Gegenwart gebraucht den Begriff der Ersten-Person-Perspektive in Verbindung oder auswechselbar mit Begriffen wie Subjektivität, subjektiver Erfahrung, «Wie es ist Zustände», *raw feels*, phänomenales Bewusstsein, subjektive Bewusstheit, phänomenale Eigenschaften, Qualia, qualitativer Charakter der Erfahrung, und einer Varietät von anderen Begriffen, sodass die Erste-Person-Perspektive am besten ostensiv definiert werden kann⁷. Gegenüber der linguistischen Analyse der klassischen analytischen Philosophie kann die ostensive Definition des Begriffs der Ersten-Person-Perspektive in der Philosophie des Geistes der Gegenwart als zirkular kritisiert werden. Ned Block bemerkt dazu: «Das Beste, was man bezüglich des P-Bewußtseins⁸ tun kann, ist jedoch in mancher Hinsicht schlimmer als bezüglich vieler anderer Begriffe, weil alles, was man wirklich tun kann, darin besteht, auf das Phänomen zu zeigen»⁹. Einige Philosophinnen und Philosophen denken, dass es sich bei phänomenalen Aspekten des Geistes ausschließlich um sensorische Eigenschaften handelt. Robert Van Gulick zufolge ist das aber ein Missverständnis, und er meint: «Die

² Vgl. dazu Kim (2010) oder Tye (2017).

³ Davidson (1984), s. 3.

⁴ Wittgenstein (1953), PU II, s. 568.

⁵ Ivi, p. 567; Hervorhebung im Original.

⁶ Davidson (1987), s. 16.

⁷ Vgl. Güzeldere (1997), ss. 42-43; Searle (1992), ss. 83-85.

⁸ In Blocks Terminologie ist das «P-Bewusstsein» das phänomenale Bewusstsein.

⁹ Block (1995), ss. 531-532.

phänomenale Erfahrung ist nicht lediglich eine Reihenfolge von qualitativ distinkten Sinnesideen, sondern eher die organisierte kognitive Erfahrung einer Welt von Objekten und von uns als Subjekte innerhalb dieser Welt. [dt. Ü. d. A.]¹⁰.

Einige Passagen, in welchen Begriffe wie «meine Erfahrung» oder «mein persönliches Erleben» herausgearbeitet werden, zeigen, dass es sich bei der Ersten-Person-Perspektive für Wittgenstein jedenfalls nicht nur um eine rein sprachliche Asymmetrie und Perspektive, sondern vielmehr um eine Erlebnisperspektive handelt. Wittgensteins Hinweis bahnt somit den Weg für die entsprechenden späteren Untersuchungen der analytischen Philosophie des Geistes:

Kann man sagen: «In das was ich über die Erfahrung des Andern sage, spielt solche Erfahrung selbst nicht hinein. In das was ich über meine Erfahrung sage, spielt diese Erfahrung selbst hinein?»

Ich spreche über meine Erfahrung, sozusagen, in ihrer Anwesenheit¹¹.

Es scheint, als wollte ich sagen, daß für mich – L. W. – etwas gelte, was für andere Menschen nicht gilt. Das heißt, es scheint hier eine Asymmetrie vorzuliegen¹².

«Freilich», möchte ich sagen, «wenn ich ganz ehrlich sein soll, muß ich sagen, daß ich etwas habe, was sonst niemand hat» – Aber wer ist denn ich? – Zum Teufel! Ich drücke mich nicht richtig aus, aber irgend etwas ist daran! Du kannst doch nicht bestreiten, daß das mein persönliches Erleben ist, und daß dieses in äußerst wichtigen Sinn *keinen Nachbarn* hat¹³.

In seinen «Aufzeichnungen für Vorlesungen über «privates Erlebnis» und «Sinnesdaten» reflektiert Wittgenstein darüber, dass die Aussage, dass ein Mensch nicht die Schmerzen des anderen Menschen haben könne, keine einfache physiologische oder psychologische Aussage ist, sondern eher eine metapsychologische Aussage, eine Frage über die Natur des Geistes:

Vielleicht würden wir nicht zu der Behauptung neigen, wir hätten etwas Physiologisches oder gar Psychologisches gesagt, sondern etwas Metapsychologisches, Metaphysisches. Etwas über das Wesen – die Natur – der Schmerzen im Gegensatz zu ihren kausalen Verbindungen mit anderen Phänomenen.

Als wäre also jene Aussage letzten Endes doch eine Aussage über die Natur der Dinge.

Wir sprechen also etwa von einer Asymmetrie unserer Ausdruckweise und fassen diese auf als ein Spiegelbild des Wesens der Dinge¹⁴.

Historisch betrachtet neigte die Philosophie des Geistes vorerst dazu, sich auf die scheinbar «einfacheren» Empfindungen wie die klassischen (Zahn-)Schmerzen zu beschränken, und ließ das Thema der subjektiven Erfahrung vorerst außer Acht, welches jedoch später dank Philosophen des Geistes wie Thomas Nagel¹⁵, Frank Jackson¹⁶, Joseph Levine¹⁷, John Searle¹⁸, Ned Block¹⁹ und David Chalmers²⁰ zunehmend ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte²¹.

¹⁰ Van Gulick (1993), s. 137; dt. Ü. d. A. aus Giampieri-Deutsch (2012), s. 93.

¹¹ Wittgenstein (1968), s. 49.

¹² Ivi, s. 54.

¹³ Ivi, s. 56.

¹⁴ Ivi, s. 49.

¹⁵ Nagel (1974).

¹⁶ Jackson (1982).

¹⁷ Levine (1983).

¹⁸ Searle (1992).

¹⁹ Block (1995).

²⁰ Chalmers (1996; 2018).

²¹ Anfangend mit Thomas Nagels «Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?» Nagel (1974), ss. 261-275.

2. Lernen oder die Transmission von Wissen, insbesondere eines Könnens oder eines Know-how, in einer intersubjektiven Beziehung

In der folgenden Passage stellt sich Wittgenstein die möglichen Modalitäten der Übergabe eines Wissens nicht nur propositional, sondern vielmehr als Imitation oder Nachahmung in einer intersubjektiven Beziehung vor:

Ich mach's ihm vor, er macht es mir nach; und ich beeinflusse ihn durch Äußerungen der Zustimmung, der Ablehnung, der Erwartung, der Aufmunterung. Ich lasse ihn gewähren, oder halte ihn zurück; usw.

Denke, du wärest Zeuge eines solchen Unterrichts. Es würde darin kein Wort durch sich selbst erklärt, kein logischer Zirkel gemacht²².

Im zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen* nimmt Wittgenstein das Thema wieder auf und beschreibt weitere Formen des Wissens durch Erfahrung und des Könnens, sowie ihre Transmission in einer intersubjektiven Beziehung:

Gibt es über die Echtheit des Gefühlsausdrucks ein «fachmännisches» Urteil? – Es gibt auch da Menschen mit «besserem» und Menschen mit «schlechterem» Urteil.

Aus dem Urteil des besseren Menschenkenners werden, im allgemeinen, richtigeren Prognosen hervorgehen.

Kann man Menschenkenntnis lernen? Ja; Mancher kann sie lernen. Aber nicht durch einen Lehrkurs, sondern durch «Erfahrung». –

Kann ein Anderer dabei sein Lehrer sein? Gewiß. Er gibt ihm von Zeit zu Zeit den richtigen Wink. – So schaut hier das «Lernen» und das «Lehren» aus. – Was man erlernt, ist keine Technik; man lernt richtige Urteile. Es gibt auch Regeln, aber sie bilden kein System, und nur der Erfahrene kann sie richtig anwenden. Unähnlich den Rechenregeln²³.

Zum besseren Verständnis dieser Art von Wissen durch Erfahrung lassen sich hier die *Letzten Schriften über die Philosophie der Psychologie* heranziehen:

Ein wichtiges Faktum ist hier, daß wir gewisses nur durch lange Erfahrung lernen und nicht durch einen Kurs in einer Schule. Wie entwickelt man z. B. einen Kennerblick? Er [der Kenner] mag nicht imstande sein, sein Urteil zu begründen.²⁴ Der *Kenner* könnte sich z. B. einer Jury nicht verständlich machen. D.h. sie würden seinen Ausspruch, aber nicht seine Gründe verstehen. Dem anderen Kenner kann er die Andeutungen geben, die dieser versteht²⁵.

Die Grammatik des Wortes ‚wissen‘ ist offenbar eng verwandt der Grammatik der Worte ‚können‘, ‚imstande sein‘. Aber auch eng verwandt der des Wortes ‚verstehen‘. (Eine Technik ‚beherrschen‘)²⁶.

Eine Fertigkeit erworben zu haben, etwas zu können, ist für Wittgenstein, etwas gelernt zu haben, was die Grenzen der propositionalen Ebene übersteigt. Dazu zählt also nicht nur, eine Sprache zu sprechen, sondern es wird auch ein breites Spektrum unterschiedlicher Fähigkeiten, darunter auch jene, welche das Feld der Emotionen betreffen, wie Liebesgefühle zu haben und bei Anderen erkennen zu können, oder zu lügen, berücksichtigt. Das Wissen durch Erfahrung, das Know-how, das Können, eine Art von Wissen, mit welchem sich auch Bertrand Russell und Gilbert Ryle²⁷ befassten, wird von Wittgenstein nicht behavioristisch eingeengt, sondern auf mentale Zustände ausgedehnt, welche (wie z. B. das Lügen) für ihn erlernbar sind²⁸.

²² Wittgenstein (1953), PU I, § 208, ss. 347-348.

²³ Wittgenstein (1953), PU II, ss. 574-575.

²⁴ Wittgenstein (1982), LS, § 925, ss. 469-470.

²⁵ Ivi, § 927, s. 470.

²⁶ Wittgenstein (1953), PU I, § 150, ss. 315.

²⁷ Z. B. hatte Gilbert Ryle sich im Kapitel «Knowing how and knowing that» [dt. Ü.: «Können und Wissen»] seines Buches *The Concept of Mind* (1949, ss. 25-61; dt. Ü. ss. 26-77) mit dieser Unterscheidung ausführlich auseinandergesetzt.

²⁸Aus Eric Kandel's Molekularbiologie des Lernens kommen konvergente Daten zu Wittgensteins Überlegungen; vgl. Kandel (2006), ss. 129-134.

3. Zur Frage des Fremdpsychischen oder das «other minds» Problem: Fremdzuschreibung mentaler Zustände durch «Gedankenerraten» oder «Gedankenlesen» oder wie können wir das Mentale, den Geist Anderer erkennen

Im ersten Teil der *Philosophischen Untersuchungen* setzt sich Wittgenstein mit dem Kriterium der Privatheit auseinander, indem er die Möglichkeit einer privaten Sprache erwägt, welche die «inneren Erlebnisse», die «unmittelbaren, privaten Empfindungen» der oder des Sprechenden, ausdrücken könnte:

Wäre aber auch eine Sprache denkbar, in der Einer seine inneren Erlebnisse – seine Gefühle, Stimmungen, etc. – für den eigenen Gebrauch aufschreiben, oder aussprechen könnte? – Können wir denn das in unserer gewöhnlichen Sprache nicht tun? – Aber so meine ich's nicht. Die Wörter dieser Sprache sollen sich auf das beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann; auf seine unmittelbaren, privaten, Empfindungen. Ein Anderer kann diese Sprache also nicht verstehen²⁹.

Wittgenstein wird die Möglichkeit einer privaten Sprache bestreiten, aber seine Frage betrifft die Möglichkeit des Verstehens nicht nur jener Sprache, in welcher die inneren Zustände der Anderen ausgedrückt werden, sondern auch der inneren Zustände selbst, der subjektiven Erfahrung der Anderen.

Eine klassische, vorläufige Lösung dieses Problems ist, zu argumentieren, dass es das Benehmen ist, welches uns erlaubt, das Mentale Anderer zu kennen, da das Verhalten beobachtet werden kann (und vom Standpunkt des Behaviorismus aus als beobachtbar gilt). So schreibt Wittgenstein zum Beispiel im zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen*: «Der Arzt fragt: ‚Wie fühlt er sich?‘ Die Krankenschwester sagt: ‚Er stöhnt.‘ Ein Bericht über's Benehmen»³⁰. Aber diese behavioristische Lösung erscheint Wittgenstein zu eng gefasst. In den «Aufzeichnungen für Vorlesungen über «privates Erlebnis» und «Sinnesdaten» hält er fest: «Sehen ist doch wohl etwas anderes als Zeigen, daß man sieht»³¹. Wenn das Sehen in der Tat durch entsprechendes Verhalten, durch eine Art «Pantomime» auch vorgetäuscht werden kann, beinhaltet das echte Sehen hingegen das Erlebnis des Sehens.

Im zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen* wird eine Bemerkung aus den vorbereitenden *Letzten Schriften über die Philosophie der Psychologie*³² präzisiert:

So handelt die Psychologie vom Benehmen; nicht von der Seele? Was berichtet der Psychologe? – Was beobachtet er? Nicht das Benehmen der Menschen, insbesondere ihre Äußerungen? Aber diese handeln nicht vom Benehmen³³.

Wittgenstein definiert seinen Zugang zum Philosophieren in einer Eigeninterpretation aus dem Jahre 1948 in den *Vermischten Bemerkungen* in einer Art und Weise, welche an die psychoanalytische Selbsterfahrung angenähert werden könnte: «Ich schreibe beinahe immer Selbstgespräche mit mir selbst. Sachen, die ich mir unter vier Augen sage»³⁴. Und in einem Selbstdialog erläutert er weiter seine jeden Behaviorismus sprengende Auffassung des Erlebnisses. Diesmal geht es um einfache Zahnschmerzen:

Habe ich definiert: «Zahnschmerzen sind das und das Verhalten?»
Aber vernachlässigst du hier nicht etwas – das Erlebnis oder wie du es nennen möchtest –?
Beinahe die Welt hinter den bloßen Worten?

Zurück zum «Vernachlässigen»! Es scheint, daß ich das Leben vernachlässige. Aber nicht das Leben im physiologischen Sinne, sondern das Leben als Bewußtsein. Und Bewußtsein nicht im

²⁹ Wittgenstein (1953), PU I, § 243, s. 356.

³⁰ Wittgenstein (1953), PU II, s. 498.

³¹ Wittgenstein (1968), s. 62.

³² Wittgenstein (1982), LS, § 351, p. 398.

³³ Wittgenstein (1953), PU II, s. 497; Wittgenstein (1982), LS § 351, s. 398.

³⁴ Wittgenstein (1977), VB, s. 560.

Das Problem des Fremdpsychischen: Wittgensteins Beitrag und die wissenschaftliche Forschung, insbesondere der Psychoanalyse

physiologischen Sinne oder von außen aufgefaßt, sondern Bewußtsein als das eigentliche Wesen der Erfahrung, der Erscheinung der Welt, der Welt³⁵.

Zur Frage der Evidenz des mentalen Zustands des Anderen in einem Wissen, das auf Erfahrung gründet, schreibt Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen*, dass diese Evidenz wohl erreichbar ist.

Wittgenstein unterscheidet dazu zwischen einer «unwägbaren» und einer «wägbaren» Evidenz. Die unwägbare Evidenz dient als erste Stufe des Wissens, welche dem Kenner selbst gewiss ist und ebenfalls allen anderen Kennern, die durch eine lange Erfahrung dieses Wissen erwerben konnten, gewiss und mitteilbar ist, welche aber für die Nichtkenner erst durch wägbare, messbare Evidenz untermauert, «objektiviert» werden muss.

Man kann wohl durch die Evidenz davon überzeugt werden, daß Einer sich in dem und dem Seelenzustand befinde, daß er z. B. sich nicht verstelle. Aber es gibt hier auch «unwägbare» Evidenz.

Die Frage ist: Was leistet die unwägbare Evidenz?

Denk, es gäbe unwägbare Evidenz für die chemische Struktur (das Innere) eines Stoffes, so müsste sie sich doch nun durch gewisse wägbare Folgen als Evidenz erweisen.

(Unwägbare Evidenz könnte Einen davon überzeugen, dies Bild sei ein echter... aber dies kann sich auch dokumentarisch als richtig erweisen.)

Zur unwägbaren Evidenz gehören die Feinheiten des Blicks, der Gebärde, des Tons³⁶.

Wittgenstein wählt als Beispiel den Blick der Liebe: hier können der echte und der verstellte, geheuchelte Blick voneinander wohl unterschieden werden und die unwägbare Evidenz kann durch eine wägbare bekräftigt werden. Trotzdem könnte der Unterschied im Urteil kaum beschreibbar sein:

Ich mag den echten Blick der Liebe erkennen, ihn vom verstellten unterscheiden (und natürlich kann es hier eine ‚wägbare‘ Bekräftigung meines Urteils geben). Aber ich mag gänzlich unfähig sein, den Unterschied zu beschreiben. Und das nicht darum, weil die bekannten Sprachen dafür keine Wörter haben. Warum führe ich denn nicht einfach neue Wörter ein? – Wäre ich ein höchst talentierter Maler, so wäre es denkbar, daß ich in Bildern den echten Blick und den geheuchelte darstellte.

Frag dich: Wie lernt der Mensch einen ‚Blick‘ für etwas kriegen? Und wie läßt sich ein solcher Blick verwenden?³⁷

Wittgenstein beschäftigt sich aber auch mit der Möglichkeit, den Geist, das Mentale Anderer durch «Erraten» oder «Lesen» zu erkennen, also mit der Möglichkeit, sich in eine Andere oder einen Anderen hineinversetzen zu können, ihre oder seine Gedankengänge entziffern zu können oder auch sich in sie oder ihn einzufühlen oder ihr oder ihm gegenüber empathisch zu sein:

«Was Einer zu sich selbst im Inneren spricht, ist mir verborgen» könnte freilich auch heißen, ich könne es zumeist nicht erraten, noch auch (wie es ja möglich wäre) aus den Bewegungen seines Kehlkopfs z.B. ablesen³⁸.

Es gibt ein Spiel: «Gedankenerraten».

Alles das wäre Erraten von Gedanken; und wenn es tatsächlich nicht geschieht, so macht dies den Gedanken nicht verborgener als den physischen Vorgang, den man nicht wahrnimmt.

³⁵ Wittgenstein (1968), ss. 72-73.

³⁶ Wittgenstein (1953), PU II, ss. 575-576.

³⁷ Ivi, s. 576.

³⁸ Ivi, s. 564. In Stanley Kubriks Film *2001: A Space Odyssey* aus dem Jahr 1968 - also etwa fünfzehn Jahre nach dem Erscheinen der PU - steuert HAL, ein Computer der Serie 9000, das Raumschiff Discovery One autonom und ist allein über den Zweck der Mission im Bilde. Als sich die zwei Astronauten in eine Raumkapsel zurückziehen, um die Lage ohne die Kontrolle des Computers HAL vertraulich besprechen zu können, ist HAL imstande, den Inhalt ihres Gesprächs aus ihren Lippenbewegungen herauslesen.

«Das Innere ist uns verborgen» – Die Zukunft ist uns verborgen. – Aber denkt der Astronom so, wenn er eine Sonnenfinsternis berechnet?

Wen ich, mit offenbarer Ursache, sich in Schmerzen winden sehe, von dem denke ich nicht: seine Gefühle seien mir doch verborgen³⁹.

Diese Passage weist auf zweierlei hin: erstens könnte eine wissenschaftliche Haltung, wie jene des Astronoms, helfen, nicht voreilig mit einem *ignorabimus* zu resignieren; zweitens schreibt man Anderen innere Zustände zu, weil man persönliche Erfahrung der eigenen mentalen Zustände hat⁴⁰.

Wie steht es aber mit dem Kriterium dafür, ob etwas darin ist oder nicht? Hier antworten wir: «Im eigenen Fall weiß ich, ob etwas darin ist. So kommt es, daß ich überhaupt von einem Inneren weiß und zu der Annahme gelange, auch der andere besitze es.»

Überdies neigen wir nicht zu der Behauptung, dass wir das Innere eines anderen nur bisher nicht kennengelernt haben, sondern wir wollen sagen, daß die Vorstellung dieser Kenntnis mit der Vorstellung meiner selbst verknüpft ist⁴¹.

Eine Bemerkung aus dem Jahre 1949 in den *Vermischten Bemerkungen* zeigt uns, dass Wittgenstein auch über das Fehlen der Empathie oder der Einfühlung reflektierte und sich fragte, wann dieser intersubjektive Prozess von Gedankenlesen oder Gedankenerraten nicht funktioniert: «Wie ist es denn, wenn Leute nicht den gleichen Sinn für Humor haben? Sie reagieren nicht richtig aufeinander. Oder wie ist es, wenn Einer den Geschmack des Andern gar nicht zu erraten versteht?»⁴² Weiters – in «Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*» – tadelt Wittgenstein Frazers fehlende Empathie, sein fehlendes «Gedankenlesen» oder *mindreading*: «Welche Enge des seelischen Lebens bei Frazer! Daher: welche Unmöglichkeit, ein anderes Leben zu begreifen, als das englische seiner Zeit!»⁴³

4. Der Beitrag der Wissenschaften zu Wittgensteins Fragenstellungen in der Philosophie der Psychologie

Der Wissenschaft gegenüber ist Wittgenstein zwar kritisch, er zeigt jedoch weit weniger Skepsis, als manche ihm zuschreiben möchten. Auf Grund seiner wissenschaftlich-technischen Ausbildung als Ingenieur ist Wittgensteins Art die Selbstverständlichkeit jemandes, der mit wissenschaftlichen Methodologien vertraut ist. In den *Letzten Schriften über die Philosophie der Psychologie* z. B. erwartet sich Wittgenstein von der Wissenschaft sehr wohl einen Beitrag zu philosophischen Fragen: «Nutzt der Fortschritt der Wissenschaft der Philosophie? Gewiß. Die entdeckten Wirklichkeiten erleichtern dem Philosophen die Aufgabe, Möglichkeiten zu erdenken»⁴⁴.

Wittgenstein formuliert hier ein Programm, das in der nicht-reduktiven Philosophie des Geistes und insbesondere von David Chalmers⁴⁵ praktiziert wird: Aufgabe der Philosophie ist es, sich mit den Annahmen zum Geist in den Kognitionswissenschaften und der Neurobiologie sowie mit deren experimentellen Methoden zur Erforschung des Geistes vertraut zu machen, um zu beschreiben, was sich (noch) nicht reduktiv erklären lässt. Wenn wir uns z. B. mit dem Phänomen der subjektiven Erfahrung oder des Erlebnisses philosophisch beschäftigen wollen, müssen wir auch genau wissen, was sich nicht bereits als computationale oder neurobiologische Mechanismen erklären lässt.

David Chalmers unterteilt die Probleme des Bewusstseins in «schwierige» und «einfache» Probleme. Die «einfachen» Probleme sind kognitive Leistungen und Funktionen, welche erklärt werden können, indem man Mechanismen spezifiziert, die

³⁹ Wittgenstein (1953), PU II, ss. 567–568.

⁴⁰ Antizipation der Annahme von Simon Baron-Cohens Theory of Mind (siehe unten).

⁴¹ Wittgenstein (1968), s. 53.

⁴² Wittgenstein (1977), VB, s. 567.

⁴³ Wittgenstein (1967a), p. 33.

⁴⁴ Wittgenstein (1982), LS § 807, s. 453.

⁴⁵ Chalmers (1996; 2018).

imstande sind, diese Leistungen und Funktionen durchzuführen. Unter den «einfachen» Problemen des Bewusstseins, die als computationale oder neurale Mechanismen durch die Standard-Methoden der Disziplinen des kognitiven Feldes beschrieben und erklärt werden können, spezifiziert Chalmers folgende Phänomene:

Manchmal sagt man, dass ein mentaler Zustand bewusst ist, wenn dieser verbal berichtbar ist, oder innerlich zugänglich. Manchmal wird ein System als bewusst betreffend gewisser Information genannt, wenn es auf der Basis dieser Information reagieren kann, oder, stärker, wenn es auf eine Information hört, oder wenn es jene Information integrieren kann und sie in einer hochentwickelten Kontrolle des Verhaltens verwerten kann. Wir sagen manchmal genau dann, dass eine Handlung bewusst ist, wenn sie vorsätzlich ist. Oft sagen wir, dass ein Organismus bewusst ist, um auf eine andere Weise zu sagen, dass er wach ist [dt. Ü. d. A.]⁴⁶.

Jedoch, wenn diese Phänomene die einzigen Fragen des Bewusstseins wären, wäre nach Chalmers das Bewusstsein kein schwieriges Problem, weil über die Standard Methoden der Kognitions- und Neurowissenschaften in absehbarer Zeit eine Erklärung dafür beschafft werden könnte. Das schwierige Problem des Bewusstseins besteht nach Chalmers eher in einer Zahl von Fragen darüber, wie und warum die Durchführung all der genannten Funktionen und Leistungen von subjektiver Erfahrung mit ihren phänomenalen Qualitäten begleitet wird.

Wittgensteins Intuitionen und Fragestellungen zum «Gedankenerraten» und «Gedankenlesen» werden durch die Ergebnisse der neurobiologischen Forschung im kognitiven Feld, wie er quasi geahnt hatte, untermauert: «Nur wenn man noch viel verrückter denkt, als die Philosophen, kann man ihre Probleme lösen»⁴⁷. Bei jenen Phänomenen, die den Austausch zwischen Subjekten in Interaktionen betreffen, konvergieren das Forschungsinteresse der Psychoanalyse und jenes der Kognitions- und Neurowissenschaften: die Empathie, die Fähigkeit, die Gedanken und das Verhalten des Anderen zu verstehen und zu antizipieren, ist eine Funktion des Geistes und seiner neurobiologischen Grundlagen⁴⁸.

Im zweiten Teil der «Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie» antizipieren Wittgensteins Gedankenexperimente die Beobachtungsmöglichkeiten in Hinsicht auf das Funktionieren des Nervensystems durch bildgebende Verfahren:

Denke. Leute könnten das Funktionieren des Nervensystems im Andern beobachten. Sie unterscheiden dann echte und geheuchelte Empfindung in sicherer Weise. Oder könnten sie doch wieder daran zweifeln, daß der Andere bei diesen Zeichen etwas spürt? – Man könnte sich jedenfalls vorstellen, daß, was sie da sehen, ihr Verhalten ohne alle Skrupel bestimmt. Und nun kann man dies doch auf das äußere Benehmen übertragen⁴⁹.

Die Menschen, die das Funktionieren der Nerven sehen können: Muß ich mir denken, das Innere könne sie doch zum besten haben? Das heißt aber: Kann ich mir nicht doch äußere Zeichen denken, die mir zum sicheren Urteil über das Innere ausreichend schienen?⁵⁰

Eine Version der Fragestellung betont den phänomenalen Aspekt (Empfindungen, Emotionen, körperliche Gefühle) der Ersten-Person-Perspektive. Im einflussreichen Text von Thomas Nagel «Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?» aus dem Jahr 1974 wird die Perspektivität ganz direkt als «wie es ist», als das subjektive Gefühl des Mentalen, als das Erste-Person-Gefühl verstanden: es ist irgendwie, sich in diesen Zuständen zu befinden: «Die Tatsache, daß ein Organismus *überhaupt* bewußte Erfahrung hat, heißt im wesentlichen, daß es irgendwie ist, dieser Organismus zu *sein*»⁵¹.

⁴⁶ Chalmers (2007), s. 225.

⁴⁷ Wittgenstein (1977), VB, s. 557.

⁴⁸ Gallese und Goldman (1998).

⁴⁹ Wittgenstein (1980), BPhPs II, § 702, s. 335; vgl. auch die Variante in Z § 557, s. 405.

⁵⁰ Ivi, § 704, s. 335.

⁵¹ Nagel (1974), s. 136.

Neben dem phänomenalen Aspekt, welcher von Nagel hervorgehoben wird, hat die Diskussion über die Erste-Person-Perspektive noch eine andere Seite, welche das Problem der intersubjektiven Transmission des subjektiven Charakters der Erfahrung kritisch hinterfragt und deren Möglichkeit Thomas Nagel verneint, weil dieser nur vom Standpunkt der Ersten-Person-Perspektive des Subjektes erfasst werden kann, wie er ausführt:

daß die meisten Fledermäuse [...] die Außenwelt primär durch Radar oder Echolotortung wahrnehmen, indem sie das von Objekten in ihrer Reichweite zurückgeworfene Echo ihrer raschen und kunstvoll modulierten Hochfrequenzschreie registrieren. [...] Obwohl das Fledermaus-Radar klarerweise eine Form von Wahrnehmung ist, ist es in seinem Funktionieren keinem der Sinne ähnlich, die wir besitzen. Auch gibt es keinen Grund zu der Annahme, daß es subjektiv so wie irgend etwas ist, das wir erleben oder das wir uns vorstellen können⁵².

Aus Thomas Nagels Schlussfolgerung ist das Echo der frühen Positionen Wittgensteins zur Frage des Fremdpsychischen, und zwar der solipsistischen, nicht zu überhören: «Wir glauben aber, daß diese Erlebnisse in jedem Fall auch einen bestimmten subjektiven Charakter haben, der jenseits unserer Fähigkeit liegt, uns einen Begriff davon zu machen»⁵³. Der einzige Weg könnte nach Nagel darin bestehen, «daß man die Perspektive einer Fledermaus übernehmen muß, um eine *Konzeption* davon zu entwickeln, wie es ist, eine Fledermaus zu sein (und *a fortiori* zu wissen, wie es ist, eine Fledermaus zu sein»⁵⁴. Man kann nicht die Perspektive eines Anderen kennen, ohne seine Perspektive einzunehmen.

Unter den naturalistisch orientierten Philosophen des Geistes der Gegenwart versucht Owen Flanagan, das Problem des Fremdpsychischen mit einem intuitiven Argument zu lösen:

Die Metapher von uns als mentale Detektoren ist eine kraftvolle. So wie ein Metalldetektor Metallobjekte unter dem Sand oder zwischen Grashalmen erkennt, so erkennen auch Mental-Detektoren unsichtbare mentale Zustände. Gute Mental-Detektoren verstehen sehr viel von der Lebensform, in der sie leben, und über Verhaltensregularitäten [dt. Ü. d. A.]⁵⁵.

Menschen verstehen sich gegenseitig, aber nicht, indem sie in das Sein des anderen eindringen, nicht, indem sie die Erfahrungen des anderen machen. Einen anderen zu verstehen bedeutet, die Erfahrungen des anderen zu verstehen [dt. Ü. d. A.]⁵⁶.

Flanagan schließt daraus: «Es gibt Fremdpsychisches, und wir haben davon Kenntnis. [dt. Ü. d. A.]»⁵⁷ Nach Ansicht von Flanagan gibt es keinen Grund, warum naturalistisch orientierte Forscherinnen und Forscher nicht sowohl die Existenz von Subjektivität als auch die subjektive Erste-Person-Perspektive anerkennen können, indem eine Beschreibung von diesen als Teil eines allgemeinen Projekts zum Verständnis des Geistes durchgeführt wird.

Simon Baron-Cohen nennt *mindreading*, also Gedankenlesen, die Fähigkeit, eigene und fremde mentale Zustände zu erkennen, sich diese repräsentieren und zuschreiben zu können, und *mindblindness* ihre Störung im Autismus⁵⁸.

Die Theorie des *mindreading* ist als Teil der entwicklungspsychologischen Theory of Mind [ToM] zu erwähnen, die ursprünglich vom Philosophen des Geistes Jerry Fodor⁵⁹ stammt. 1978 benannte Fodor mit dem Begriff der Theory of Mind die Fähigkeit, sich in

⁵² Ivi, ss. 138-139.

⁵³ Ivi, s. 140.

⁵⁴ Ivi, s. 136.

⁵⁵ Flanagan (1992), ss. 102-103.

⁵⁶ Flanagan (1992), s. 106.

⁵⁷ Ivi, s. 107.

⁵⁸ Baron-Cohen (1995).

⁵⁹ Fodor (1978).

Andere hineinzusetzen, um deren Gedanken, Absichten, Wünsche und Wahrnehmungen zu verstehen. Entwicklungspsychologisch definiert man ToM als die Gesamtheit der Begriffe, die Menschen gebrauchen, um sich selbst und Anderen mentale Zustände zuzuschreiben.

Zu Wittgensteins Frage: «Sind wir vielleicht voreilig in der Annahme, dass das Lächeln des Säuglings nicht Verstellung ist?»⁶⁰ tragen Neurobiologen wie Colwyn Trevarthen, der sich mit psychophysischer Entwicklung befasst, bei. Trevarthen erforscht die psychobiologische Ontogenese der Kognition und führte den Begriff des «virtuellen Anderen», die Repräsentation des Anderen, ein, welche vom Anfang an Intersubjektivität ermöglicht. Der Säugling repräsentiert sich die Gedanken und das Verhalten des Anderen und kann sie dank des neurobiologischen Mechanismus *innate motive formation* [IMF], der dem Anderen mentale Zustände, Absichten und Emotionen zuschreibt, antizipieren⁶¹. Dass es zu solchen Prozessen kommt, führen Trevarthen und Reddy⁶² auf das schon sehr früh in der Ontogenese angelegte Vermögen von Säuglingen, komplexe dynamische Emotionen und zwischenmenschlichen Bewertungen zu registrieren, zurück. Dem Säugling kann nach Trevarthen und Reddy noch keine theoretische Inferenz zur Erfassung fremdpsychischer Prozesse zugeschrieben werden. Im Rahmen der Debatten um ToM wird eher angenommen, dass eine Variante derselben, die Simulationstheorie, bei welcher das Spiegelneuronsystem eine tragende Rolle spielen könnte, ein vorprädikatives oder subpersonales Verstehen der Anderen ermöglicht⁶³.

Insbesondere mit der Theorie der Simulation setzt sich der Philosoph des Geistes und Kognitionswissenschaftler Pierre Jacob im Beitrag «First-person und third-person mindreading»⁶⁴ kritisch auseinander. Jacob reflektiert über weitere gegenwärtige Antworten auf das Problem des Fremdpsychischen im Bezugsrahmen der Philosophie des Geistes und der Kognitionswissenschaften, indem er sich dabei auf die bereits erwähnte entwicklungspsychologische Kognitionsforschung von Baron-Cohen beruft (Baron-Cohen 1995). Unter *mindreading* versteht Jacob somit jene kognitive Fähigkeit, die Präsenz und den Inhalt des Geistes, des mentalen Lebens zu erfassen. *First-person mindreading* ist ein Wissen um die eigenen mentalen Prozesse. *Third-person mindreading* ist ein Wissen um die mentalen Prozesse eines Anderen oder einer Anderen aus der Dritte-Person-Perspektive, also ein Erkennen des Fremdpsychischen. Den rezenten einflussreichen Ansatz, nach welchem alle Formen des *mindreading* mit Hilfe einer einfachen kognitiven Heuristik wie der mentalen Simulation erfasst werden können, lehnt Jacob ab: wenn sogar ein hinreichendes *third-person mindreading* weit außerhalb der Reichweite der mentalen Simulation liegt, so erscheint die mentale Simulation prinzipiell umso mehr ungeeignet, das *first-person mindreading* zu erklären.

Der Spiegelneuronen-Mitentdecker Vittorio Gallese befürwortet eine verkörperte Variante der Simulationstheorie. Er nimmt ein Zusammenspiel von subpersonaler, verkörperter Simulation vermittelt Spiegelneurone und theoretischer Inferenz im Sinne von Kognition an, da das Spiegelneuronen-System für sich alleine buchstäblich blind wäre⁶⁵. Das heißt, dass Gallese annimmt, dass die verkörperte, subpersonale Simulation mentaler Prozesse eines anderen Subjekts durch das Gehirn eher die neuronale Grundlage für Verstehen oder für das *mindreading* der mentalen Zustände anderer bildet. Was Spiegelneuronen nach Gallese leisten, ist das *attunement*, also eine subpersonale Abstimmung zwischen Subjekten, welche den Graben zwischen Erste- und Dritte-Person-Perspektive unterläuft⁶⁶.

⁶⁰ Wittgenstein 1953, PU I § 249, s. 358.

⁶¹ Trevarthen (1993; 2001).

⁶² Trevarthen und Reddy (2017).

⁶³ Betreffend die Simulationstheorie cf. auch Stefan (2019), s. 92-96.

⁶⁴ Jacob (2005), ss. 143-166.

⁶⁵ Gallese (2007), s. 661.

⁶⁶ Folgende zwei Absätze gründen auf der Lektüre von Vittorio Gallese und Shaun Gallagher seitens Stefan (2019), ss. 92-96, in welcher eine phänomenologische Position vertreten wird.

Betreffend ToM erscheinen dem Phänomenologen Shaun Gallagher sowohl die Theorie der theoretischen Inferenz (*theory theory*) als auch die Theorie der Simulation (*simulation theory*) nur begrenzt zur Erklärung intersubjektiver Prozesse geeignet⁶⁷.

Gallaghers eigener Vorschlag basiert auf einer Art direktem Wahrnehmungsrealismus im intersubjektiven Zusammenhang. Gallaghers alternative Interpretation der neurowissenschaftlichen Theorie der Spiegelneuronen legt nahe, dass wir, noch bevor wir in der Lage sind, mentale Zustände durch theoretische Inferenz oder Simulation zu begreifen oder vorherzusagen, bereits mit anderen interagieren und sie in Bezug auf ihre Ausdrücke, Gesten und zielgerichteten Bewegungen verstehen können. Gemäß Gallagher haben wir bereits spezifische direkte wahrnehmungsbasierte, nicht kognitiv repräsentierte Gewissheiten darüber, was andere fühlen, ob sie sich um uns kümmern oder nicht, wie sie sich uns und anderen gegenüber verhalten, ob ihre Absichten freundlich sind oder nicht, und so weiter⁶⁸.

Eine Konvergenz zwischen den psychoanalytischen Daten und den experimentellen Daten zu den erwähnten theoretischen Ansätzen, also sowohl zu ToM als zur Theorie der Spiegelneuronen⁶⁹, wurde sowohl von Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytikern⁷⁰ als auch seitens der Kognitions- und Neurowissenschaften, hervorgehoben⁷¹.

Wenn die Psychoanalyse im interdisziplinären Dialog und im wechselseitigen Austausch von den Nachbardisziplinen wie etwa der Kognitionspsychologie, den kognitiven Neurowissenschaften, der Neurobiologie, der Philosophie des Geistes oder der Linguistik lernen kann, könnten alltägliche klinische Phänomene und Beobachtungen, mit welchen jede Psychoanalytikerin oder jeder Psychoanalytiker vertraut ist, zur besseren Erklärung mancher Phänomene beitragen, welche in anderen Disziplinen noch als ein «Rätsel» gehandelt werden.

Die Tragweite des reichhaltigen Wissens der Psychoanalyse und der möglichen Auswirkungen für andere Wissenschaften wird von Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytikern oft selbst übersehen oder unterschätzt.

5. Erste-Person-Perspektive und Dritte-Person-Perspektive im klinischen Alltag der Psychoanalyse

Die Begriffe Erste-Person-Perspektive und Dritte-Person-Perspektive, wie diese in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes aufgefasst und gebraucht werden, können auch an die Psychoanalyse angewandt werden, da die psychoanalytische klinische Methode eine systematische Exploration der subjektiven Erfahrung ermöglicht⁷². Die Psychoanalyse ist die Wissenschaft, die in ihrem Zugang zur Untersuchung mentaler Zustände einen ganz wesentlichen Platz für die Erste-Person-Perspektive einräumt, diese aber nur in gewissen Schranken mit epistemischer Autorität und Privatheit versieht⁷³.

Da Freud derjenige war, der die Illusion der inneren Selbstwahrnehmung seiner Patientinnen und Patienten enthüllte, zu ihren unbewussten Gedanken durchdrang und dadurch den privilegierten Status der Selbsterkenntnis seiner Patientinnen und Patienten hinterfragte, erscheint ein neuer Definitionsversuch der Psychoanalyse als Wissenschaft, welche die Erste-Person-Perspektive integriert⁷⁴, zunächst wenig verständlich oder möglicherweise sogar widersprüchlich. Auch die tägliche klinische Erfahrung der Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker, welche die Erste-Person-

⁶⁷ Gallagher (2008).

⁶⁸ Gallagher (2017).

⁶⁹ Gallese (2006; 2007).

⁷⁰ Giampieri-Deutsch (2005); Olds (2006).

⁷¹ Gallese (2006).

⁷² Hingegen werden die diesbezüglichen klassischen linguistischen Untersuchungen der analytischen Philosophie, wie sie am Beginn des Beitrags erwähnt wurden, in der Folge nicht weiter berücksichtigt.

⁷³ Die vorliegenden Überlegungen stellen eine Wiederaufnahme und Fortsetzung von Gedankengängen der Autorin in Giampieri-Deutsch (2002, 2005, 2016) dar.

⁷⁴ Giampieri-Deutsch (2002), p. 64.

Autorität der Patientinnen und Patienten laufend in Frage stellen, sollte entsprechend mitberücksichtigt werden.

Zumindest zwei philosophische Traditionen, die sich auf Freud berufen, scheinen die Definition der Psychoanalyse als Wissenschaft der subjektiven Erfahrung in Frage zu stellen.

In der kontinentalen Philosophie bezeichnete Paul Ricœur bereits 1965 Freud – mit Nietzsche und Marx – als einen der drei Meister der «Schule des Zweifels»⁷⁵ – die uns lehren, dass uns die «Erste-Person-Perspektive» irreführt und gedeutet werden muss. Michel Foucault behauptete ähnlich 1967, dass nach Freud – wieder mit Nietzsche und Marx – «die Interpretation ein unendliches Ziel geworden ist [dt. Ü. d. A.]»⁷⁶. Unter den analytischen Philosophinnen und Philosophen zeigte Joseph Agassi ein ähnliches Verständnis Freuds: «Die Theorie des privilegierten Zugangs ist, dass ich die Autorität über alle meine Erfahrungen bin. [...] Die These wurde von Freud widerlegt (Ich kenne Deine Träume besser als Du.) [dt. Ü. d. A.]»⁷⁷. Die laufende klinische Erfahrung zeigt den Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytikern die Täuschungen der Ersten-Person-Perspektive beispielhaft in der Übertragung, dem psychophysischen Phänomen, bei dem sich die Erste-Person-Autorität am dramatischsten aufzulösen scheint. Dazu nun ein genauerer Blick auf dieses in seiner Bedeutung für die Psychoanalyse kaum überschätzbare Phänomen.

Nach der bewussten subjektiven Erfahrung der Patientin oder des Patienten in der Übertragung gelten ihre oder seine Gefühle und Gedanken ausschließlich oder vornehmlich ihrer oder seiner gegenwärtigen Beziehung mit der Psychoanalytikerin oder dem Psychoanalytiker. Die Patientin oder der Patient scheinen sich keineswegs bewusst, dass sie Gefühle und Gedanken aus einer bzw. verschiedener Beziehungen der Vergangenheit in der analytischen Situation wiederholen. Solange Wiederholungsprozesse im Gange sind, bleibt der Zugang zur genuinen Erfahrung für die Patientin oder den Patienten versperrt. Aber auf Grund der Intensität dieser Gefühle und Gedanken und der subjektiven Gewissheit der Patientin oder des Patienten, diese in einer gegenwärtigen und neuen Beziehung zu erleben, begegnen die Deutungsversuche seitens der Psychoanalytikerin oder des Psychoanalytikers, welche auf das Bewusstwerden dieser Wiederholung abzielen, einem heftigen unbewussten Widerstand.

Ist die Übertragung *qua* Vergangenheit *in vivo* das von Beginn an allgemein anerkannte Kennzeichen der Psychoanalyse, stellt die Gegenübertragung, als die Antwort der Psychoanalytikerin oder des Psychoanalytikers auf die Übertragung der Patientin oder des Patienten ein Werkzeug dar, das von jeder Richtung der Psychoanalyse allmählich als nicht weniger zentral anerkannt wurde. Bereits Freuds frühe Arbeit «Die Disposition zur Zwangneurose» zeugt von einer ersten Spur der Auffassung der Gegenübertragung. In diesem seminalen Werk bemerkt Freud, «daß jeder Mensch in seinem eigenen Unbewußten ein Instrument besitzt, mit dem er die Äußerungen des Unbewußten beim anderen zu deuten vermag [...]»⁷⁸ Anderswo⁷⁹ hat die Autorin des gegenständlichen Artikels nicht lediglich den frühen Beitrag zur Übertragung von Sándor Ferenczi ab 1909 rekonstruiert, sondern insbesondere Ferenczis technische Auffassung und Handhabung der Gegenübertragung bereits ab 1918 hervorgehoben und sie als eminenten Beitrag zur psychoanalytischen Standardtechnik der Gegenwart gezeigt, während in der gängigen Fachliteratur die Geburtsstunde der heutigen Auffassung der Gegenübertragung mit Heinrich Racker oder Paula Heimann⁸⁰ angegeben wird. Die Gegenübertragung der Psychoanalytikerin oder des Psychoanalytikers als ein vorerst unbewusstes, dann vorbewusstes und bewusstes Erleben der Übertragung der Patientin

⁷⁵ Ricœur (1965), s. 46.

⁷⁶ Foucault (1967), s. 187.

⁷⁷ Agassi (1975), s. 120, vgl. Giampieri-Deutsch (2005), ss. 30-31.

⁷⁸ Freud (1913i), s. 445.

⁷⁹ Giampieri-Deutsch (1995, Kapitel V, ss. 272-276 und Kapitel VI, ss. 277-280; 1996).

⁸⁰ Racker (1948) und Heimann (1950).

oder des Patienten stellt das mächtigste Instrument des Verständnisses der analytischen Situation und somit die *via regia* zu einer authentischen intersubjektiven Erfahrung dar.

Die Erzählung der Patientin oder des Patienten, die in Erste-Person-Termini gegeben wird, beschreibt eine Erfahrung, wie sie sich für ein Subjekt, das diese erlebt, anfühlt⁸¹. In der gegenwärtigen Diskussion wird die Erste-Person-Perspektive nicht mehr als eine Art Cartesianische Selbsttransparenz aufgefasst. Obwohl die Psychoanalyse die Erste-Person-Perspektive in Frage stellt, ist diese notwendig für sie. Die Psychoanalyse hat schon immer gewusst, was die gegenwärtige Philosophie des Geistes gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts mit ihren Mitteln entdeckt und deutlich gemacht hat: Mentale Zustände der Ersten-Person-Perspektive haben nicht nur einen epistemischen Gehalt, sie fühlen sich für das Subjekt auch auf eine besondere Art⁸² an. Ohne sie wäre die psychoanalytische klinische Methode, die auf freien Einfällen und der Einsicht des Subjekts beruht, nicht möglich.

Nicht zuletzt liefert die psychoanalytische Erfahrung einen Schlüssel zum philosophischen Verständnis der Ersten-Person-Perspektive selbst. In der psychoanalytischen Behandlung entsteht die Erkenntnis der Psychoanalytikerin oder des Psychoanalytikers aus der Ersten-Person-Perspektive in freischwebender Aufmerksamkeit im Rahmen der psychophysischen Phänomene der Gegenübertragung, ihrer Antwort auf die Übertragung der Patientin oder des Patienten. Jedoch können die Psychoanalytikerin oder der Psychoanalytiker innerhalb der klinischen Arbeit auch die Distanz der Dritten-Person-Perspektive einnehmen, wenn sie aus dem erlebenden Mitschwingen – mal mit der Patientin oder dem Patienten selbst, mal mit den Objekten der Gefühle der Patientin oder des Patienten – heraustritt, also wenn die Psychoanalytikerin oder der Psychoanalytiker aus dem unmittelbaren Verstehen eine Deutung herausarbeitet, sowie bei der narrativen Niederschrift ihrer Fallgeschichten und schließlich wenn die psychoanalytischen Prozesse in Supervisionen oder Intervisionen zu Erzählungen werden.

Die Einnahme der Dritten-Person-Perspektive seitens des Subjekts zu sich selbst hilft bei dieser Aufgabe: «Das ist die Fähigkeit, einen Schritt hinter sich selbst zurückzutreten und einen inneren Abstand zum eigenen Erleben aufzubauen»⁸³. Diese Distanz zu sich selbst zeigt sich laut dem Philosophen des Geistes Peter Bieri nicht nur beim Erkennen und Verstehen sondern auch bei der Bewertung des eigenen Erlebens.

Das Erzählen der Patientin oder des Patienten nimmt gewiss einen Gutteil der analytischen Situation ein. Es muss allerdings hinzugefügt werden, dass sich viel in einer Analyse wie in einer Art *silent movie* abspielt, weil die Patientin oder der Patient gewisse Anteile gegenüber der Psychoanalytikerin oder dem Psychoanalytiker offenbart, welche sie oder er jedoch nicht oder noch nicht zu verbalisieren vermag, und dass der nicht-verbale Teil bestimmt nicht den kleineren Anteil einer Analyse ausmacht. Aber selbst wenn sich der innere Schmerz wohl stumm ausdrückt und sich durch sprechende Mimik, Gestik und Handlungen eröffnet, kann uns die Psychoanalyse den Weg zum Verständnis und der Deutung auf meisterhafte Weise zeigen.

Mentale Zustände der Ersten-Person-Perspektive ermöglichen einen bestimmten epistemischen Zugang zu einigen «Wie-es-ist-Zuständen», nicht zuletzt durch intersubjektive reflexive Durcharbeitung.

Wenn die analytische Philosophie der Gegenwart die Erste-Person-Perspektive oft als solipsistischen und unerkennbaren inneren mentalen Zustand missversteht, ermöglicht hingegen die psychoanalytische Erfahrung einige Schritte vorwärts beim philosophischen Verständnis dieser Problematik.

⁸¹ Wittgenstein (1953) schrieb in der PU I, §302, p. 376, Hervorhebungen im Original: «Wenn man sich den Schmerz des Andern nach dem Vorbild des eigenen vorstellen muß, dann ist das keine so leichte Sache: da ich mir nach den Schmerzen, die ich *fühle*, Schmerzen vorstellen soll, die ich *nicht fühle*.»

⁸² Farrell (1950); Nagel (1974); Jackson (1982); Shoemaker (1993).

⁸³ Bieri (2011), s. 12.

Die intersubjektive psychoanalytische Arbeit in der Übertragung zeigt, dass sich die Erste-Person-Perspektive und die Dritte-Person-Perspektive nicht gegenseitig ausschließen. Die Psychoanalyse erscheint damit als der beste lebende Beweis einer Integration beider Perspektiven in einer wissenschaftlichen Disziplin.

6. Die Phänomene der Gegenübertragung und der projektiven Identifizierung sprechen gegen den Solipsismus

Eine besondere Form des Gegenübertragungsprozesses stellt das Phänomen der projektiven Identifizierung dar. Der Begriff der projektiven Identifizierung beschreibt, auf welche Art und Weise ein Subjekt, die Patientin oder der Patient, ein anderes Subjekt, ihre Psychoanalytikerin oder seinen Psychoanalytiker, dazu bringt, Aspekte oder Selbstanteile der Patientin oder des Patienten zu erfahren. In diesem Fall wird die Psychoanalytikerin oder der Psychoanalytiker gedrängt, auch körperlich in einer Art zu erfahren und zu fühlen, welche mit der Erfahrung der Patientin oder des Patienten kongruent ist⁸⁴.

Während meiner Arbeit an der Herausgabe der Korrespondenz zwischen Freud und Ferenczi ist mir ein Brief Ferenczis besonders aufgefallen. Schon 1911 hatte Ferenczi in einem Brief (198 Fer) an Freud vom 7. Februar 1911 «L'autre danger» erwähnt und die Gegenübertragung als Antwort auf ein «Induziertwerden» durch die Patientin oder des Patienten verstanden: «Nebst der Überwachung der Gegenübertragung muß man also auch auf dieses ‚Induziertwerden‘ durch die Patienten achtgeben. (Vielleicht handelt es sich dabei nur um eine Form der Gegenübertragung)»⁸⁵.

Ferenczi antizipiert mit dem Konzept des «Induziertwerdens» die Beiträge von Paula Heimann, die die Gegenübertragung der Psychoanalytikerin oder des Psychoanalytikers für eine «Schöpfung» der Patientin oder des Patienten bzw. eines Teils der Persönlichkeit der Patientin oder des Patienten hält⁸⁶.

Das von Ferenczi bereits im Jahr 1911 beschriebene Phänomen des «Induziertwerdens» seitens der Patientinnen oder der Patienten wird heute via Melanie Klein, die in Budapest Analysandin und Schülerin von Ferenczi gewesen war, als projektive Identifizierung definiert.

In der Psychoanalyse der Gegenwart kann kaum behauptet werden, dass der Begriff der projektiven Identifizierung zu einer spezifischen psychoanalytischen Richtung gehört oder sie charakterisiert, dennoch war es Melanie Klein, die ihn in der Schrift «Notes on some schizoid mechanism» einführte⁸⁷. Melanie Kleins wesentlicher Punkt ist, dass ein Subjekt nicht «auf» ein Anderes sondern in sie oder ihn «hinein» projiziert: «Zusammen mit diesen schädlichen Exkrementen, im Hasse ausgestoßen, werden auch abgespaltene Teile des Ichs auf die Mutter, oder, wie ich es lieber nennen würde, in die Mutter projiziert [dt. Ü. d. A.]»⁸⁸.

Die Psychoanalytikerin oder der Psychoanalytiker dienen somit nicht lediglich als Spiegel, in welchem sich die inneren Objekte der Patientin oder des Patienten im Laufe der Übertragung widerspiegeln können. Die Patientin oder der Patient projiziert ihre oder seine Gefühle und Phantasien nicht einfach «auf» die Psychoanalytikerin oder den Psychoanalytiker, sondern sie oder er «steckt» vielmehr diese in sie oder ihn «hinein».

Die erfahrene Klinikerin Elisabeth Bott-Spillius hält dazu fest:

Patientinnen oder Patienten können sich so verhalten, dass Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker dasjenige Gefühl erleben können, dass die Patientin oder der Patient aus welchem Grund auch immer nicht in sich selbst ertragen oder *containen* und auch nicht in

⁸⁴ Vgl. Ogden (1982), ss. 22-23.

⁸⁵ Freud und Ferenczi (1993), ss. 350-351.

⁸⁶ Heimann (1949), s. 83.

⁸⁷ Klein (1946).

⁸⁸ Ivi, s. 8.

irgendeiner Weise ausdrücken kann, außer indem sie oder er die Psychoanalytikerin oder den Psychoanalytiker dazu verleitet, selbst dieses Gefühl zu erleben [dt. Ü. d. A.]⁸⁹.

Das Ziel der Psychoanalytikerin oder des Psychoanalytikers ist es, sich selbst die Möglichkeit zu geben, solche Belastungen und deren Inhalte intern zu erfahren und darauf zu reagieren, damit dieses Material interpretiert werden kann, ohne jedoch zum groben Ausagieren gedrängt zu werden. Ein gewisses Maß an Agieren seitens der Psychoanalytikerin oder des Psychoanalytikers ist jedoch oft unvermeidlich in der Frühphase dessen, was die Patientin oder der Patient fühlt [dt. Ü. d. A.]⁹⁰.

Nach Bott-Spillius lehrt uns die klinische Erfahrung auch, dass «die Psychoanalytikerin oder der Psychoanalytiker durch die Projektionen der Patientin oder des Patienten bis zu einem gewissen Grad immer affiziert ist [dt. Ü. d. A.]»⁹¹.

Im Fall der projektiven Identifizierung handelt es sich um einen Abwehrmechanismus. Ein unerträgliches Gefühl oder ein mentaler Zustand wird von der Patientin oder dem Patienten abgewehrt, indem sie oder er diesen weitergeben muss. In der Behandlung schwerer Störungen wie Borderline-Fällen oder Psychosen ist dies ein verbreiteter Modus, unangenehme, intensive Zustände loszuwerden und diese gleichzeitig nichtverbal mitteilen zu können.

In der projektiven Identifizierung werden der Psychoanalytikerin oder dem Psychoanalytiker nicht nur Zustände zugeschrieben, wie es in der Projektion der Fall ist: «Sie sind jetzt ganz verärgert» oder «Sie sind jetzt ängstlich», sondern die Psychoanalytikerin oder der Psychoanalytiker beginnt sich plötzlich selbst aggressiv zu fühlen oder Angstgefühle zu verspüren, welche zwar «Gäste» oder «Eindringlinge» in ihrer inneren Landschaft sind, jedoch von ihr oder ihm nicht weniger intensiv erlebt werden.

Es handelt sich hier nicht lediglich um ein intrapsychisches, sondern auch um ein intersubjektives Geschehen,⁹² welches aus folgenden Schritten besteht: (1) aus der Unterbringung von Selbstanteilen, von «wie-es-ist-Zuständen» in der Psychoanalytikerin oder dem Psychoanalytiker; (2) aus der Ausübung von Druck auf die Psychoanalytikerin oder den Psychoanalytiker, der Projektion der Patientin oder des Patienten zu entsprechen; weiter (3) aus der Verarbeitung der «wie-es-ist-Zustände» durch die Antwort der Psychoanalytikerin oder des Psychoanalytikers auf diese erzeugten, induzierten Gefühle, welche diese ertragen, entschärfen und benennen können, und schließlich (4) aus deren Re-Internalisierung seitens der Patientin oder des Patienten, die diese entschärften «wie-es-ist-Zustände» jetzt schließlich annehmen und integrieren können.

Der wichtigste Punkt dabei ist, dass die Selbstanteile, die «wie-es-ist-Zustände», der oder des Anderen, von der Psychoanalytikerin oder dem Psychoanalytiker wirklich erlebt werden können, wie Ogden dazu bemerkt:

In der projektiven Identifizierung sieht der Patient den Therapeuten nicht nur in einer entstellten Art, die von den vergangenen Objektbeziehungen des Patienten determiniert ist, noch mehr wird ein Druck auf den Therapeuten ausgeübt, damit er sich konform mit der unbewussten Fantasie des Patienten erfährt. [. . .] Grundsätzlicher ist sie [. . .] eine Aussage über das dynamische Zusammenspiel des Intrapsychischen und des Intersubjektiven [dt. Ü. d. A.]⁹³.

Ein Phänomen, welches von der Ersten-Person-Perspektive der Psychoanalytikerin oder des Psychoanalytikers im klinischen Alltag erlebt wird, kann in der psychoanalytischen klinischen Forschung zu einem von der Dritten-Person-Perspektive methodisch

⁸⁹ Bott-Spillius (1992), s. 61.

⁹⁰ Ivi, p. 63.

⁹¹ Bott-Spillius (1992), s. 64.

⁹² Ogden (1979), s. 19.

⁹³ Ogden (1982), s. 23.

beobachtbaren Phänomen werden und kann dadurch zu verlässlichen Daten führen, wie Ogden ausführt:

Im Gegensatz zu vielen «Anschauungen» der verschiedenen Schulen des psychoanalytischen Denkens ist die projektive Identifizierung keine Hilfskonstruktion, die man aufgrund der Anziehungskraft einer Metapher akzeptiert oder ablehnt [...] Die projektive Identifizierung ist eine Konzeptualisierung auf klinischer Ebene mit drei phänomenologischen Referenzen, die alle vollständig im Bereich der beobachtbaren psychologischen und interpersonalen Erfahrung liegen: (1) die unbewussten Phantasien der oder des Projizierenden (beobachtbar durch Abkömmlinge wie Assoziationen, Träume, Fehlhandlungen usw.); (2) Formen des interpersonalen Drucks, die oft subtil, jedoch überprüfbar sind; und (3) Gegenübertragungserfahrung (eine reale, aber unzureichend genutzte Quelle für analysierbare Daten) [dt. Ü. d. A.]⁹⁴.

Psychoanalytische klinische Erkenntnisse sowie deren theoretische Implikationen wurden von der Philosophie des Geistes und den Wissenschaften noch nicht ausreichend berücksichtigt. Das Wissen der benachbarten Wissenschaften über die Psychoanalyse der Gegenwart ist noch ziemlich begrenzt und die neueren psychoanalytischen Ergebnisse bleiben von den Nachbardisziplinen weitgehend unbemerkt, nicht zuletzt weil klinische Daten als «schwache» also vernachlässigbare Daten gelten. Aus diesem Grund versucht die psychoanalytische empirische Forschung, Daten zu liefern, die aus der Sicht der Experimentalwissenschaften und der Philosophie des Geistes als harte Daten betrachtet werden können⁹⁵.

Bisherige Diskussionen in der Philosophie des Geistes identifizieren die Erste-Person-Perspektive vorwiegend mit dem Bewusstsein. Aus dem Vergleich von Philosophie des Geistes und klinischen psychoanalytischen Erfahrungen ergeben sich deshalb einige Fragen: Sollte beispielsweise die Erste-Person-Perspektive auch aus psychoanalytischer Sicht ausschließlich als Bewusstseinszustand betrachtet werden? Oder könnte diese nicht nur bewusst, sondern auch vorbewusst oder unbewusst sein? David Rosenthal, ein Philosoph des Geistes, der sich der Psychoanalyse angenommen hat, geht dieser Frage nach und argumentiert, dass phänomenale Zustände zwar bewusst sein können, aber nicht unbedingt bewusst sein müssen⁹⁶.

Schließlich stellt sich noch die Frage, ob die Erste-Person-Perspektive als ein rein mentaler Zustand oder eher als ein psychophysischer Zustand erfasst werden soll. Sofern man bereit ist, die Erste Person-Perspektive als psychophysischen Prozess anzusehen, lösen sich die vielleicht auf funktional-kognitiver Ebene scharfen Grenzen zwischen den Perspektiven auf.

So erscheint das Problem der Erkenntnis oder der Erfahrung fremder mentaler Prozesse vor dem Hintergrund der Ausführungen der klinischen Auffassungen der Übertragung und Gegenübertragung sowie der projektiven Identifizierung zumindest auf der phänomenalen Ebene nicht mehr unlösbar.

7. Peter Fonagys Reflective Functioning (RF): Ein Lösungsversuch seitens der psychoanalytischen empirischen Forschung

Einen weiteren Schritt zur Lösung des Problems des Fremdpsychischen bietet die psychoanalytische empirische Forschung der Gegenwart an. Als paradigmatisches Beispiel sind Peter Fonagys⁹⁷ zentrale Gedanken zur Mentalisierung, welche für die zu behandelnden Fragestellung relevant sind, anzuführen. Seine empirisch begründete Theorie der Mentalisierung nimmt ihren Ausgang aus der Forschung von Simon Baron-

⁹⁴ Ivi, pp. 45-46.

⁹⁵ Bereits «klassische» Untersuchungen zu den experimentellen Überprüfungen von Freuds Theorie und klinischer Methode sind z. B. die Studien von Fisher und Greenberg (1985, 1996, 2002).

⁹⁶ Vgl. David Rosenthal (2005), ss. 119-142.

⁹⁷ Bateman und Fonagy (2012; 2016).

Cohen mit Kolleginnen und Kollegen⁹⁸ und könnte als Lösungsversuch zur Frage des *mindreading* dienen:

«Das reflexive Funktionieren oder Mentalisierung ermöglicht es Kindern, die Gedanken anderer Menschen zu ‚lesen‘. Auf diese Weise wird für Kinder das Verhalten von Menschen sinnvoll und vorhersehbar [dt. Ü. d. A.]»⁹⁹.

Die Mentalisierung ist eine Fähigkeit im Bereich der sozialen Kognition, das Verhalten von anderen und sich selbst implizit oder explizit als absichtlich und somit auf mentale Zustände und Prozesse gründend, wahrzunehmen oder deuten zu können. Diese entwicklungsbezogene Aneignung erlaubt nicht nur die Antwort auf das Verhalten einer anderen Person, sondern auch auf ihre «Überzeugungen, Gefühle, Einstellungen, Wünsche, Hoffnungen, Wissen, Phantasie, Vortäuschung, Täuschung, Absichten, Pläne und so weiter [dt. Ü. d. A.]»¹⁰⁰.

Nicht lediglich für die diagnostische Arbeit der Psychoanalyse ist es laut Fonagy ganz wesentlich, mentale Prozesse im Sinne einer Mentalisierung zu verstehen, sondern überhaupt für das alltägliche und allgemeine Erleben anderer Menschen. Die Fähigkeit zu mentalisieren ist von großer Relevanz für die Wirkung von allen Psychotherapien, von den kognitiven Therapien bis zur Psychoanalyse. Fonagy bezieht den Begriff von Mentalisierung auf gängige klinische Begriffe wie «Introspektion», «Ich-Beobachtung», «Erkenntnis» und «Empathie».

Denken ist nicht dasselbe wie das Prädikat «ich denke», und meine Erkenntnis des Denkens kann schwer nur durch begriffliche Analyse vertieft werden. Wie bei der Auswertung des Grades des reflexiven Funktionierens (*Reflective Functioning*, RF) offensichtlich wird, ist die Verwendung von Worten oder mentalistischen Begriffen, die «reflektieren» oder «über etwas denken» meinen – wie die klassische analytische Philosophie angenommen hatte – nicht dasselbe wie Nachdenken, Reflektieren (das ein mentaler Prozess ist): «Wir sagen gewöhnlich ‚ich denke ...‘, und wir implizieren dabei sehr selten, dass wir tatsächlich über dieses Thema nachgedacht haben. So ist eine einfache Aufzählung von Begriffen von mentalen Zuständen nicht adäquat für die Operationalisierung des Mentalisierens [dt. Ü. d. A.]»¹⁰¹. Jemand kann das Wort «reflektieren» verwenden und sich benehmen, «als ob» sie oder er reflektieren würde, während sie oder er überhaupt nicht nachdenkt.

Das reflexive Funktionieren bezieht sich auf jene mentalen Prozesse, welche der Fähigkeit zu mentalisieren unterliegen. Reflexives Funktionieren ist Ausdruck jener mit der Repräsentation des Selbst verbundenen mentalen Fähigkeit, welche sowohl einen selbstreflexiven als auch einen interpersonalen Aspekt aufweist.

Das Mentalisieren, also, was Peter Fonagy auch reflexives Funktionieren (RF) nennt, ist «die Fähigkeit, sich selbst und Andere in Bezug auf mentale Zustände (Gefühle, Glauben, Absichten und Wünsche) wahrzunehmen und zu verstehen,[...] über das eigene und das Verhalten Anderer in Bezug auf mentale Zustände nachzudenken, also Reflexion [dt. Ü. d. A.]»¹⁰². RF entspricht nach Fonagy einem automatischen prozeduralen Wissen des Mentalen. Daher unterscheidet Fonagy RF von der Introspektion oder Selbstreflexion, die auf das Bewusstsein beschränkt sind und eher dem deklarativen Wissen über sich selbst oder einem Selbstbericht entsprechen, während RF sich auf die Fähigkeit, dem Verhalten eines Anderen Sinn zu verleihen und sich danach zu richten, bezieht. Die Skala des reflexiven Funktionierens (*Reflecting Functioning Scale*, RF-Skala) wurde ursprünglich von Peter Fonagy und Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für die Protokolle des Berkeley Erwachsenenbindungsinterviews (*Adult Attachment Interview*, AAI) entworfen¹⁰³ und auf diese angewandt¹⁰⁴. Die RF-Skala wird in der

⁹⁸ Baron-Cohen (1995); Baron-Cohen, Tager-Flusberg und Cohen (1993).

⁹⁹ Fonagy, Gergely, Jurist und Target (2002), s. 24.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Fonagy, Target, Steele und Steele (1998), s. 26.

¹⁰² Ivi, s. 7.

¹⁰³ *Ibidem*.

psychoanalytischen empirischen Forschung häufig zur Untersuchung der Auswirkungen psychoanalytischer Behandlungen auf die Fähigkeit, eigene mentale Zustände und mentale Zustände Anderer zu verstehen, eingesetzt.

Aber Fonagy und Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter stellen nicht nur eine beeindruckende Theorie zur Verfügung, sie begründen diese auch auf zwei Wegen: wenn das «Lesen» des Fremdpsychischen, von «other minds», kein Geheimnis mehr ist, sondern eher eine allgemeine Fähigkeit, welche in der normalen Entwicklung erworben wird, kann erstens die Entwicklung dieser Fähigkeit von der psychoanalytischen Entwicklungspsychologie und von der kognitiven Psychologie beobachtet werden; zweitens kann diese Fähigkeit nicht lediglich beobachtet, sondern mittels der Skala des reflexiven Funktionierens untersucht und ausgewertet werden.

8. Epilog

Ausgehend von der neuen Wittgensteins Lektüre der Autorin dieses Beitrages, welche ihn als Vorreiter der Philosophie des Geistes betrachtet, wird der Zugang zur Frage des Fremdpsychischen von diversen Wissenschaften des Geistes und des Gehirns gezeigt sowie daran anschließend einflussreiche Neuformulierungen des Problems und dessen Lösungsversuche dargestellt.

Zusammenhänge zwischen subjektiver Erfahrung, der Asymmetrie der Perspektiven der Ersten- und der Dritten-Person, der Anerkennung eines Wissens durch Erfahrung, der Modi der Transmission eines solchen Könnens in einer intersubjektiven Beziehung, in welcher auch eine nichtpropositionale Kommunikation in Form eines Gedankenerratens oder Gedankenlesens stattfindet, all das wird weit weniger unbegreifbar, als es früher erschien. Konvergente Schlussfolgerungen aus den Untersuchungsergebnissen – neben den psychoanalytischen Daten auch die Daten unterschiedlicher Forschungsansätze aus dem kognitiven und neurowissenschaftlichen Feld – erhärten Wittgensteins bahnbrechende Hinweise, der sich damit als Wegbereiter der gegenwärtigen Philosophie des Geistes erweist. Insbesondere die intersubjektive psychoanalytische Arbeit in der Behandlung und die empirische Forschung in der Psychoanalyse zeigen, dass das Fremdpsychische nicht opak und undurchdringlich bleiben muss. Da das mentale Leben ontogenetisch aus intersubjektiven Vorgängen emergiert, sind solche Prozesse mit der klinischen Behandlungstechnik der Psychoanalyse, welche auf die Analyse der Übertragung und Gegenübertragung sowie der projektiven Identifizierung zielt, erfassbar. Gerade die gesteigerte Aufmerksamkeit der psychoanalytischen klinischen und empirischen Forschung sowohl für kognitive wie auch für emotionale Aspekte des Fremdpsychischen, der «other minds», ermöglicht schließlich dessen Erkenntnis.

Die Paraphrase eines bekannten Satzes von Wittgenstein¹⁰⁵ liefert dabei einen passenden Kommentar: «Eine ganze Wolke von Philosophie kondensiert zu einem Tröpfchen Psychoanalyse».

PU: Wittgenstein, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe*, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.

Z: Wittgenstein, L. (1967b), *Zettel, Werkausgabe*, Band 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 259-443.

VB: Wittgenstein, L. (1977), *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987 und *Werkausgabe*, Band 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.

¹⁰⁴ Das Erwachsenenbindungsinterview ist ein halbstrukturiertes Interview, welches Erlebnisse wie Trennung, Krankheit, Zurückweisung und Verlust bezüglich der ersten Bezugspersonen erfragt, um die Qualität und den Grad der Bindung zu diesen bedeutenden Anderen auszuwerten, vgl. George, Kaplan und Main (1996).

¹⁰⁵ Wittgenstein (1953), PU II, «(Eine ganze Wolke von Philosophie kondensiert zu einem Tröpfchen Sprachlehre.)», s. 222.

- BPhPs: Wittgenstein, L. (1980), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Werkausgabe*, Band 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.
- LS: Wittgenstein, L. (1982), *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, Werkausgabe*, Band 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.

Bibliographie

- Agassi, J. (1975), *Science in Flux*, Reidel, Dordrecht.
- Baron-Cohen, S. (1995), *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Baron-Cohen, S.; Tager-Flusberg, H.; Cohen, D. J. (1993), *Understanding Other Minds: Perspectives from Autism*, Oxford University Press, Oxford.
- Bateman, A.-Fonagy, P. (eds.), (2012), *Handbook of Mentalization in Mental Health Practice*, American Psychiatric Association Publishing, Arlington.
- Bateman, A.-Fonagy, P. (2012), *Mentalization-based Treatment for Personality Disorders. A Practical Guide*, Oxford University Press, Oxford.
- Bieri, P. (2011), *Wie wollen wir leben?*, Residenz Verlag, St. Pölten.
- Block, N. (1995), *Eine Verwirrung über die Funktion des Bewußtseins*, dt. Ü. von B. Brinkmeier, in *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, 3. Auflage, hrsg. v. T. Metzinger, Mentis, Paderborn, München-Wien-Zürich, 1996, pp. 523-581.
- Bott-Spillius, E. (1992), *Clinical experiences of projective identification*, in Anderson, R. (ed.), *Clinical Lectures on Klein and Bion*, Routledge, London und New York, pp. 59-73.
- Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- Chalmers, D. (2018), "The meta-problem of consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 15, n. 9-10, pp. 6-61.
- Davidson, D. (1984), *First person authority*, in Id., *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford, 2001, pp. 3-14.
- Davidson, D. (1987), *Knowing One's Own Mind*, in Id. *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford, 2001, pp. 15-38.
- Farrell, B. A. (1950), "Experience", *Mind*, vol. 50, pp. 170-198.
- Fisher, S.-Greenberg, R. P. (1985), *The Scientific Credibility of Freud's Theories and Therapy*, Columbia University Press, New York.
- Fisher, S.-Greenberg, R. P. (1996), *Freud Scientifically Reappraised: Testing the Theories and Therapy*, Wiley, New York.
- Fisher, S.-Greenberg, R. P. (2002), *Scientific tests of Freud's theories and therapy*, in *The Freud Encyclopedia. Theory, Therapy and Culture*, hrsg. v. E. Erwin, Routledge, New York und London, pp. 509-514.
- Flanagan, O. (1992), *Consciousness Reconsidered*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Fonagy, P.-Target, M.-Steele, H.-Steele, M. (1998), *Reflective-Functioning Manual*, 5. Auflage, Unveröffentlichtes Forschungsmanual, University College London (UCL), London.
- Fodor, J. (1978), "Propositional' attitudes", *Monist*, vol. 61, n. 4, pp. 501-523.
- Foucault, M. (1967), *Nietzsche, Freud, Marx*, in *Nietzsche. Cahiers de Royaumont* [collectif], Minuit, Paris, pp. 183-192.
- Freud, S. (1913), "Die Disposition zur Zwangsneurose", in *Gesammelte Werke 8 (GW)* (1940-1987), eds. A. Freud-E. Bibring-W. Hoffer-E. Kris-O. Isakower-M. Bonaparte, 18 Bände mit einem nichtnummerierten Nachtragsband, Bde. 1-17, Imago Publishing Co., Ltd. London: 1940-1952 (nach 1960 Fischer, Frankfurt am Main) und Bd. 18 und Nachtragsband, Fischer, Frankfurt am Main, 1940. pp. 442-452.
- Freud, S.-Ferenczi, S. (1993), *Briefwechsel (1908-1911)*, Bd.1/1, hrsg. v. E. Brabant-E. Falzeder-P. Giampieri-Deutsch, Böhlau, Wien-Köln-Weimar.
- Gallagher, S. (2008), "Direct perception in the intersubjective context", *Consciousness and Cognition*, vol. 17, n. 2, pp. 535-543.

- Gallagher, S. (2017), *Enactivist Interventions. Rethinking the Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- Gallese, V. (2006), "Mirror Neurons and Intentional Attunement: Commentary on Olds", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 54, n. 1, pp. 47-57.
- Gallese, V. (2007), "Before and Below 'Theory of Mind': Embodied Simulation and the Neural Correlates of Social Cognition", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, vol. 362, pp. 659-666.
- Gallese, V.-Goldman, A. (1998), "Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading", *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 12, n. 2, pp. 493-501.
- George, C.-Kaplan, N.-Main, M. (1996), *Adult Attachment Interview*, 3. Auflage, Unveröffentlichtes Manuskript, University of California, Department of Psychology, Berkeley.
- Giampieri-Deutsch, P. (1995), "Ferenczis Beitrag zur Theorie des psychoanalytischen Prozesses anhand der Periodisierung seiner Schriften", *Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis* vol. 10, n. 3, pp. 259-291.
- Giampieri-Deutsch, P. (1996), "The influence of Ferenczi's Ideas on Contemporary Standard Technique", in P. Giampieri-Deutsch-P. L. Rudnytsky (eds.), *Ferenczi's Turn in Psychoanalysis*, New York University Press, New York, pp. 224-247.
- Giampieri-Deutsch, P. (2002), *Die psychoanalytische Theorie des Mentalen und die analytische Theorie des Geistes*, in Id. (ed.), *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Europäische Perspektiven*, Bd.1, Kohlhammer, Stuttgart, pp. 58-75.
- Giampieri-Deutsch, P. (2005), *Approaching Contemporary Psychoanalytic Research*, in Id. (ed.), *Psychoanalysis as an Empirical, Interdisciplinary Science. Collected Papers on Contemporary Psychoanalytic Research*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, pp. 15-53.
- Giampieri-Deutsch, P. (2009), *Lebensform und Erfahrung*, in Denker, C. (ed.), *Lebensform Wittgenstein: Bilder und Begriffe*, Passagen Verlag, Wien, pp. 93-99.
- Giampieri-Deutsch, P. (2011), "Ludwig Wittgenstein und die Frage nach der subjektiven und intersubjektiven Erfahrung. Zu den Anfängen der analytischen Philosophie des Geistes", *Wiener Jahrbuch für Philosophie 2010*, vol. 42, pp. 203-220.
- Giampieri-Deutsch, P. (2012), *Nicht-reduktive Zugänge zur subjektiven Erfahrung in der Psychoanalyse und der Philosophie des Geistes*, in Grießer, W. (ed.), *Reduktionismen - und Antworten der Philosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg, pp. 87-105.
- Giampieri-Deutsch, P. (2016), *Towards living subjective experience*, in Schoeller D.-Saller V. (eds.), *Thinking Thinking: Practicing Radical Reflectivity*, Verlag Karl Alber, Freiburg in Breisgau und München, pp. 226-237.
- Heimann, P. (1950), "On counter-transference", *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 31, pp. 81-84.
- Levine, J. (1983), "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 64, pp. 354-361.
- Jackson, F. (1982), "Epiphenomenal Qualia", *American Philosophical Quarterly*, vol. 32, pp. 127-136.
- Jacob, P. (2005), *First-Person and Third-Person Mindreading*, in Giampieri-Deutsch, P. (ed.), *Psychoanalysis as an Empirical, Interdisciplinary Science. Collected Papers on Contemporary Psychoanalytic Research*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, pp. 143-166.
- Kandel, E.R. (2006), *Psychiatrie, Psychoanalyse und die neue Biologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005.
- Kim, J. (2010), *Philosophy of Mind*, Third edition, Westwood Press, Boulder.
- Nagel, T. (1974), *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?*, in Frank, M. (ed.), *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, pp. 135-152.
- Ogden, T. H. (1979), "Die projektive Identifikation", *Forum der Psychoanalyse*, vol. 4, 1988, pp. 1-21.

- Ogden, T. H. (1982), *The Analytic Management and Interpretation of Projective Identification*, in Alexandris A.-Vaslamatzis G. (eds.), *Countertransference. Theory, Technique, Teaching*, Karnac Books, London, pp. 21-46.
- Olds, D. O. (2004), "Identification: Psychoanalytic and biological perspectives", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 54, n. 1, pp. 17-44.
- Racker, H. (1948), "A Contribution to the Problem of Countertransference", published (1953) *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 34, pp. 313-324; republished (1968) as "The Countertransference Neurosis", in *Transference and Countertransference*, Hogarth, London, pp. 105-126.
- Ricoeur, P. (1965), *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud Frankfurt am Main*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969.
- Rosenthal, D. M. (2005), "Consciousness, Interpretation, and Higher-Order-Thought", in Giampieri-Deutsch, P. (ed.), *Psychoanalysis as an Empirical, Interdisciplinary Science. Collected Papers on Contemporary Psychoanalytic Research*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, pp. 119-142.
- Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library, London [dt. Ü.: *Der Begriff des Geistes*, Reclam, Stuttgart 1982].
- Searle, J.R. (1992), *Die Wiederentdeckung des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996.
- Stefan, R. (2019), *Zukunftsentwürfe des Leibes*, MSc Thesis, Donau Universität, Krems.
- Trevarthen, C. (1993), "The Self Born in Intersubjectivity: The Psychology of an Infant Communicating", in Neisser, U. (ed.), *The Perceived Self: Ecological and Interpersonal Sources of Self-Knowledge*, Cambridge University Press, New York, pp. 121-173.
- Trevarthen, C. (2001), "Intrinsic Motives for Companionship in Understanding: Their Origin, Development, and Significance for Mental Health", *Infant Mental Health Journal*, vol. 22, n.1-2, pp. 95-131.
- Trevarthen, C.-Reddy, V. (2017), *Consciousness in Infants*, in Schneider S.-Velmans M. (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Second Edition, Wiley, Oxford, pp. 37-57.
- Tye, M. (1996), *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, MIT Press, Cambridge MA und London.
- Tye, M. (2017), *Philosophical Problems of Consciousness*, in Schneider S.-Velmans M. (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Second Edition, Wiley, Oxford, pp. 17-32.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen [PU]*, *Werkausgabe*, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.
- Wittgenstein, L. (1967a), "Bemerkungen über Frazers 'The Golden Bough'", *Synthese*, 17, pp. 233-253; nachgedruckt in *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hrsg. v. J. Schulte, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 29-46.
- Wittgenstein, L. (1967b), *Zettel [Z]*, *Werkausgabe*, Band 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 259-443.
- Wittgenstein, L. (1968), "Wittgenstein's notes for lectures on 'private experience' and 'sense data'", *Philosophical Review*, 7, pp. 275-320; nachgedruckt als d. Ü. Aufzeichnungen für Vorlesungen über, 'privates Erlebnis' und, 'Sinnesdaten', in *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hrsg. v. J. Schulte, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 47-100.
- Wittgenstein, L. (1977), *Vermischte Bemerkungen [VB]*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987 und *Werkausgabe*, Band 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 445-574.
- Wittgenstein, L. (1980), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie [BPhPs]*, *Werkausgabe*, Band 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 7-346.
- Wittgenstein, L. (1982), *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie [LS]*, *Werkausgabe*, Band 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 347-488.

Appunti per un discorso sull'intimità

Abstract: *Notes for a Discourse on Intimacy*

The present paper aims to analyze the diverse accents of the concept of “intimacy” through the linguistic, anthropological and literary nuances that constitute its rich meaning-framework, in order to reach an essential philosophical determination of this concept. This result is achieved through an initial exploration of the conceptual “geography” of the “dual”. Subsequently, the text focuses on the ways in which philosophy, and especially phenomenology, has tried to develop conceptual tools suitable for describing an area whose unavoidably emotional component seems to escape any conceptualization.

Keywords: Dual, Mundane, Relational, Emotionality, Intimacy

1. Il duale

In due testi dell'anno 1796 Johann Gottlieb Fichte propose la dimostrazione “trascendentale” dell'originaria dualità delle coscienze:

Il concetto dell'individualità è un concetto reciproco [*Wechselbegriff*], cioè tale che soltanto in relazione con un altro pensare può essere pensato, e condizionato da esso, anzi da un pensare uguale quanto alla forma. Un tal concetto è possibile in ogni essere razionale solo in quanto viene posto come portato a compimento in grazia d'un altro. Perciò esso non è mai *mio*, ma per confessione mia e per confessione dell'altro, è *mio* e *suo*, *suo* e *mio*: è un concetto comunitario [*gemeinschaftlicher Begriff*], nel quale due coscienze sono congiunte in una.¹

Poco più tardi, in un noto saggio del 1827, Wilhelm von Humboldt colse nell'essenziale dialogicità del pensiero il manifestarsi dell'originaria dualità della coscienza. Di ciò nella grammatica di alcune lingue, in cui accanto al singolare e al plurale sopravvive il duale, si trova l'attestazione storica. Il duale non ha una mera funzione numerativa, non registra che certe cose sono due anziché un qualsiasi altro numero, ma avverte che certe cose sono in coppia, per esempio le due mani, oppure che non si tratta di due persone l'un l'altra indifferenti (due *egli*, comunque due *non-io*), bensì di due dialoganti (reciprocamente *io* e *tu*). «L'uomo, persino quando è sovrappensiero, parla solo con un altro o con sé come se fosse un altro». Dunque «un irrevocabile dualismo è insito nell'essenza originaria del linguaggio». Il che è evidente nel gioco dei pronomi personali. «*Io* ed *egli* sono differenti oggetti reali e con essi si esaurisce tutto poiché, con altre parole, essi significano *io* e *non-io*. Invece *tu* non è un *egli* contrapposto a un *io*... Anche questo è un *non-io*, però non come l'*egli* nella sfera di tutti gli altri esseri, ma in quella del comune agire mediante un'influenza reciproca»².

L'antichissimo bisogno di duale si manifesta non solo nelle morfologie ma anche nei lessici. Ne è esempio nel greco attico antico il pronome indefinito corrispondente al nostro “altro”: ἄλλος dice l'“altro” tra molti; ἕτερος dice l'“altro” fra due. Questa volta la

* Professore emerito Università di Napoli Federico II.

¹ Fichte (1796a), pp. 47-48. Per una mia personale ragione affettiva cito dalla vecchia edizione, curata dal figlio J. H., e non dalla nuova *Gesamtausgabe* della Bayerische Akademie der Wissenschaften.

² Humboldt (1827), pp. 796-797.

distinzione si è conservata anche nel latino: *alius* è un “altro” tra molti, ma l’“altro” fra due è *alter*, il secondo di un primo. Così si giunge a dire che qualcuno è l’*alter ego* di un altro, il suo rappresentante o magari il suo doppio.

Recentemente una fine ammiratrice della lingua greca, Andrea Marcolongo, ha scritto:

Il duale è allo stesso tempo il numero dell’alleanza e dell’esclusione. Due non è solo la coppia. Due è anche il contrario di uno: è il contrario della solitudine. Come se ci fosse un grande recinto: chi vi è dentro, al numero duale, sa di esserlo. Chi vi è fuori ne resta escluso irrimediabilmente. Dentro o fuori.³

Tra i primi due e il terzo di questi testi, concettualmente non molto diversi, si avverte una profonda differenza di tono. Fichte e Humboldt si applicano con tranquillo distacco teorico a mettere in luce il vincolo che rende possibile qualsiasi cultura e la stessa universalità dell’umano: in altri termini il vincolo di una *comunione* originaria, presociale. La Marcolongo, non senza turbamento dinanzi alla potenza simbolica del duale, ne richiama l’ambiguo riferimento al contesto *societario*: la relazione più forte, l’*io-tu*, comporta per alcuni il privilegio di star dentro di essa e per altri l’esclusione, insomma l’inesorabile dualismo degl’inclusi e degli esclusi, che una volta erano, nella visione religiosa, i salvi e i dannati, ed oggi sono, laicamente, i vincenti e gli scarti. Sullo sfondo resta il fantasma della solitudine che diversamente minaccia gli uni non meno degli altri.

Si affaccia così, inquietante, il problema di un’ambiguità costitutiva della prima e più semplice relazione fra gl’individui umani, quella appunto che si esprime nel duale. La relazione fra due, per un verso, sembra funzionare da primo anello di una possibile maglia d’illimitate relazioni, in breve è l’apertura della *socialità*; per un altro verso, appare come il possibile luogo di fuga dalla socialità verso l’esclusivismo di una *comunità*, impenetrabile se i due si chiudono come nelle serrate valve d’una conchiglia.

La frase della Marcolongo «chi è dentro il duale, sa di esserlo» è un segnale decisivo. Essa addita la via da imboccare per comprendere fino in fondo il duale.

2. Paticità del fenomeno

Il «sa» vuole dire che lo star dentro il duale non significa l’occasionale collocazione, il *dove* di una cosa, ma una coscienza attuale, che prima di essere il “concetto” di Fichte o il “pensiero” di Humboldt, è esistenza pura, il saper di vivere, παθος.

Il verbo greco πασχειν (da una delle cui radici, παθ-, deriva il sostantivo παθος) vuol dire «vivere» in senso transitivo (per es., «ho vissuto una strana avventura»), insomma «provare», esser coscienza di ciò che capitando scuote. Se ciò che capita è una disgrazia, irrompe la domanda estrema «perché proprio a me?». Così linguisticamente, nelle forme della declinazione di «io», si determina il *chi* è sottoposto (*subjectus*, soggetto) all’urto del mondo. Il *ciò che si prova* è il *vissuto* (si badi, non il passato, *l’essere stato vissuto*, come comporterebbe la grammatica, ma il presente *venir vissuto*) ossia, nel bel tedesco di Wilhelm Dilthey, l’*Erlebnis*.

Se la coscienza è il *fenomeno* (il greco φαινόμενον, participio presente del verbo φαίνεσθαι, *manifestarsi*), nel cui orizzonte rientra ogni volta originariamente l’intero mondo del soggetto, il παθος non è *fenomeno* di «concetti», come per Fichte, o «pensiero», come per Humboldt, insomma di «intenzioni», come poi logicizzò Edmund Husserl; ma non è neppure il *fenomeno* «affettivo», che secondo Martin Heidegger «sempre e soltanto esprime l’essere».

Viktor von Weizsäcker, pubblicando nel 1939 una complessa ricerca di patologia neurologica e insieme di filosofia biologica, iniziò la liquidazione della pretesa competenza ontologica sul *fenomeno*. Egli richiamò l’attenzione sull’originarietà del puro «emozionale», di quel limite in cui l’esistenza sperimenta l’inevitabile esposizione all’urto

³ Marcolongo (2016), p. 57.

dell'estraneo e patisce la crisi della sua stabilità. «Concetti come [...] attesa, sorpresa, pericolo, minaccia [etc.] esprimono la maniera di esistere che noi riassumiamo come il *patico* [*Pathisch*]. Esso non indica l'essere, ma il patire [*das Leiden*]»⁴.

Il patire, nel significato forte del provare, è appunto il *fenomeno patico*. Esso non è una specie di *fenomeni* accanto ad altre, come la logica o l'affettiva, ma è l'immancabile fondo di tutti i *fenomeni*: quel moto della vita, l'irresistibile esser mosso, l'*e-mozionarsi*, senza di cui neppure *fenomeni* di pensiero e di affetti potrebbero darsi, né potrebbe cogliersi un qualche senso nel nostro vivere. Nulla si sente, né pertanto v'è *sensu*, dove l'irrompere di differenza non scompiglia l'insignificante monotonia della ripetizione e non scuote il vivente dall'anestesia dell'abitudine.

Come il *patico* sia il fondo d'ogni fenomeno, splendidamente si coglie in due luoghi vichiani: nell'uno si esalta il «divino piacere», che si prova nel pensare la storia ideale eterna; nell'altro si depreca il «forte dolor della mente colpita dalle sfacciate menzogne»⁵.

È chiaro. Né astratto pensiero né sua negazione si danno, che non siano nel fondo *παθος*, coscienza *scossa*, più o meno *turbata*. Con un termine di Alcifrone, epistografo del II secolo d.C., l'umano potrebbe dirsi *ανθρωποπαθεια*.

Qui si presenta una difficoltà estrema. Se il *vissuto* resta angusta pertinenza del singolo sé, e mai si eleva a fenomeno dell'umanità, a luogo frequentabile del nostro «spirito», come si può concepire la socievolezza dell'uomo? Come può comprendersi la sua storicità?

Il fatto è che, se chiuso in se stesso è il *vissuto*, chiusa non è mai la vita che in esso si vive. Non il *vissuto*, ma il vivente è avvinto con mille fili ai viventi che costituiscono il suo *mondo*, e con loro scambia le più varie influenze, d'ordinario comunicando con gesti, sistemi simbolici, convenienti pratiche. Il *vissuto* è incomunicativo. Ma ogni volta quel che, dentro sé, nella sua incomunicatività, esso diviene, lo fanno divenire gli incontri e gli scontri del vivente con altri viventi. Il vivente è «gettato» nel mondo: ciò vuol dire che il *vissuto* nell'incomunicatività di emozionante immaginazioni cripta conoscibili vicende in cui sono coinvolti suoi gesti e parole e viceversa in gesti e parole traduce impenetrabili pensieri.

I fenomeni patici, le *fenomeno-patie*, non si originerebbero senza il giocare del vivente in una pluralità di rapporti bio-psico-culturali con altri. Solo nell'intensità dei metaforici «inviti» (appelli, pro-vocazioni) o dell'ineludibile «incontrarsi», della vivente reciprocità della «cura», fioriscono potenziali «universalità», ideali «valori».

3. Mondo e familiarità

Il duale è certamente tema d'interesse *fenomenologico*, perché è *fenomeno*. Lo è in quanto è un *sapersi coinvolto* (*io*) in un'originaria reciprocità con un altro *sapersi coinvolto* (altro *io*). L'uno non sarebbe senza l'altro: questo vuol dire il duale. Però ognuno d'essi è il *suo* *sapersi*, a ognuno tocca il suo *vissuto*. *Scossa* e *turbamento* non sono astratti concetti, generiche rappresentazioni, ma eventi ogni volta unici, *incomunicativi*: infatti io posso dirvi d'essere scosso, ma non possi farvi sentire la scossa che mi colpisce.

Un qualsiasi numero *rappresenta* una pluralità di cose che si trovano insieme, e così rende possibile il calcolarle. Nel duale invece chiaramente traspare il doppio vincolo che il *vissuto* comporta: il riconoscersi *io*, nella relazione con sé; e l'irresistibile volgersi dell'*io* ad *altri*, come l'eliante al sole.

Questo duale è riconosciuto a chiare lettere da Platone: il *pensare* è «il discorso che l'anima svolge con se stessa»⁶.

Nel vertiginoso gioco di questo doppio vincolo balena il fascino dell'*intimità*, la più ambita e sfuggente possibilità delle nostre inquiete giornate. Poiché, come prima s'è

⁴ von Weizsäcker (1968), p. 258. L'A. trattò specificamente il tema del "patico" nel volume von Weizsäcker (1956).

⁵ Vico (1774), pp. 450 e 956; Vico (1729), pp. 356-357.

⁶ Platone (1971), 189 e 4-7, p. 153.

detto, nessun *fenomeno patico* si attua, se il vivente non è connesso con altri, se non è *nel mondo*, è evidente che l'*intimità* non è senza un qualche rapporto con la *mondanità*.

La metafora della *mondanità*, preferita dai grandi moralismi, è il teatro. Si può cominciare con la riflessione stoica del II secolo a.C. L'uomo vive nel mondo come in una rappresentazione teatrale, in cui deve recitare la sua parte, manifestando il suo ruolo sociale, la sua pubblica e stabile identità, mediante la *maschera* (lat.: "persona") con cui nasconde la malcerta realtà privata del suo volto. La saggezza sta allora nel partecipare alla vita sociale con l'animo dell'attore. Costui non si isola dalla vita in una sterile, se mai questa fosse possibile, purezza contemplativa; ma, recitando la sua parte come una favola drammatica, la vive, sapendo bene che la sua è soltanto una recita. Similmente l'*ἄπαθος* è al riparo delle passioni, non perché le abbia soppresse, così isterilendo la vita stessa, ma perché, come attore calandosi nel suo personaggio, agisce le azioni e patisce le passioni, senza dimenticare che sta recitando, sicché dall'inquieto moto delle azioni e delle passioni, in cui per la parte che gli tocca è immerso, non cessa mai di mantenersi interiormente a distanza e di contemplarlo come da un osservatorio d'imperturbabile quiete⁷.

All'ironia dell'antichità stoica fa da contrappunto il cinismo della modernità illuministica. Una osservazione di Denis Diderot è assai penetrante: «Si dice nei salotti che una certa persona è un grande attore; con ciò non s'intende dire che provi forti sentimenti, ma che è un maestro nel simularli»⁸.

Nel Moderno come nell'Antico, la metafora della teatralità del mondo sembra dire che nella *mondanità* l'esistenza può salvare la sua autenticità solo con l'*ipocrisia*, con la *finzione* propria dell'attore (*ὑποκριτής*). Dal *mondo*, ossia dalla società, l'individuo non può uscire. Deve starci, ma non lo può se non recitando, cioè sistematicamente *fingendo*.

Purtroppo un ininterrotto recitare stanca: è alienante, porta cioè la coscienza a perdersi nella falsificazione di sé, al rompersi della sua relazione con il sé.

Tutto ciò suggerisce che la salvezza dell'identità della coscienza con se stessa (identità, si badi bene, dialettica e storica), non può avvenire se non ci si toglie la maschera, fuori dalla *scena* teatrale, cioè fuori della *mondanità*. S'insinua forse a questo punto il miraggio di un *altrove*, in cui sia possibile rifugiarsi? Ma, se l'identità della coscienza non è sostanziale, bensì dialettica e storica, come potrebbe essa salvarsi in un luogo che non è né dialettica né storia?

Sul punto della possibile liberazione dalla finzione mondana, metaforizzata nella teatralità, si è dibattuto vivacemente nell'etnologia novecentesca. In tempi recenti di ciò si è occupato in particolare Francesco Remotti.

Mi sembra utile riassumerne il complesso discorso⁹. La modernità, egli esordisce, si apre con Cartesio, il quale «indica che il luogo della ragione non è la società ma l'io, concepito come interiorità naturale, dove non si recita... Coloro però [come Clifford Geertz], che nelle scienze umane del Novecento si servono della metafora drammaturgica, sollevano dubbi circa la possibilità di sottrarsi davvero al vincolo della recitazione». Ma c'è anche chi, come Erving Goffman, immagina oltre la *ribalta* un *retroscena*. Alla *ribalta* si recita, nel *retroscena* «l'attore smette di recitare, esce dal suo ruolo, e si rilassa». Insomma «il retroscena costituisce per l'attore "un luogo sicuro", che si può descrivere anche in termini di "intimità" e di "rifugio"». Dalla *scena* della *mondanità* non si può uscire, però non mancano momenti e spazi, *retroscena*, intervalli della recita, in cui ci si può rifugiare. Qui, a proposito della funzione più propria della società primitiva, lo «scambio» delle donne, entra in campo il termine «intimità». Come osserva Claude Lévi-Strauss, nei gruppi tribali delle culture povere di organizzazione «l'"avventura angosciosa" dello scambio, questo dare fuori e questo ricevere da fuori, con l'*inquietudine* che i suoi rischi comportano, viene sedata e superata nell'*intimità*», che assicurano i

⁷ Vegetti (1983), pp.19-40.

⁸ Diderot (1968), p. 381.

⁹ Remotti (2012), pp.17-36. Dell'A. si veda anche il recentissimo libro Remotti (2019), dove conclusivo è il discorso sul "con-dividuo".

matrimoni tra membri di gruppi diversi. Però lo stesso Lévy-Strauss più tardi avverte che «l'intimità familiare tende a lasciare fuori da sé lo scambio sociale», sicché tra intimità familiare e società si mantiene un'incessante tensione. Certo «lo scambio, come la recitazione, è stressante». Dunque anche lo scambio, come la recitazione, «richiede che vi siano luoghi e momenti di sosta, di riparo, di rilassamento. Chiamiamo "intimità" questi spazi e questi tempi... L'intimità è una necessità ineludibile e fondamentale, funzionale a ciò che invece avviene sul piano storico e sociale, ovvero nell'esteriorità».

Lo studio di Remotti mostra come nell'etnologia del Novecento si siano consolidate due determinazioni assai rilevanti. Primo: è possibile il temporaneo *riposo* dalla finzione sociale, non il liberarsi di essa. Secondo: l'intimità, in quanto pausa della *mondanità*, non è che una sua funzione complementare.

Quando poi si nota che Lévy-Strauss chiude pateticamente *Les structures élémentaires de la parenté*, evocando «la dolcezza, in eterno negata all'uomo sociale, di un mondo in cui si possa vivere *entre soi*», «tra sé», senza scambio e inclusione di *estranei*, si chiarisce l'equivoco che si nasconde nell'uso che gli etnologi fanno del termine "intimità": costoro in effetti con esso intendono essenzialmente la "familiarità".

L'etnologia, sapere propriamente *sociologico*, pensa il fenomeno della familiarità come il rilassante rifugio temporaneo fuori dal tumulto mondano, quindi come risolto interno della stessa mondanità.

"Familiarità" è trovarsi tra persone con cui si ha qualche vincolo di sangue o di affinità e per lo più si convive. Con esse perciò si è in "confidenza", si può parlare quasi del tutto apertamente, «tra di noi», appunto «in famiglia», dove tra l'altro senza vergogna «si lavano i panni sporchi». Così «familiarità» può esservi anche tra persone sinceramente legate da medesimi gusti o passioni o attività, oppure da comuni ideali: è il caso delle forti «comunioni» (κοινωνιαί) che, come Platone nel *Simposio* evoca, «soprattutto l'amore riesce a suscitare».

In un'altra pagina del medesimo testo si legge: «Amore ci svuota di estraneità e ci riempie di familiarità» (Ἔρος ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοί, οικειότητος δὲ πληροί)¹⁰. Οικεία è casa. Οικειότης è l'essere di casa, l'essere domestico, la *familiarità*. Ἀλλοτριότης è l'opposto, la non appartenenza alla casa, ossia alla famiglia: è l'*estraneità*. Qui, si badi, il filosofo non parla di amore sessuale, di coppia, che nella famiglia ha il suo centro, ma in genere della benevolenza che ognuno può nutrire per altri. Quest'amore infatti è descritto come la forza che «induce a reciprocamente incontrarsi, e guida feste, cori, sacrifici, favorendo la mitezza e avversando la rozzezza...», perciò la *familiarità* è il suo prodotto.

La *familiarità* insomma si riferisce alla piccola o meno piccola *pluralità* d'individui partecipi di una parentela, o comunque di una comune quotidianità, di una medesima cerchia affettiva, persa nel grande spazio del *mondo*, cioè della vita *sociale* affollata di reciproche indifferenze.

Familiarità è il fenomeno dello stare con altri, con cui "ci si sente a casa", "ci si mette comodi", "si è in confidenza", "non si è in soggezione". Insomma non si è fuori del sociale, ma fuori di gran parte dei suoi rituali e delle sue convenzioni limitative della comunicazione spontanea. La socialità qui è caratterizzata dalla massima prossimità relazionale tra le persone incluse. In effetti vi è all'opera una potente funzione selettiva d'inclusione/esclusione, che entro lo spazio della società istituzionalizzata concorre a rinforzare l'identità del gruppo di fronte all'illimitata vastità del mondo di "estranei". Su questa base si produce nelle società mature il fondamentale dualismo privato/pubblico.

La familiarità non ha nulla a che vedere con il duale. Essa si forma innanzitutto tra conviventi, non solo consanguinei, ma pure occasionali. Paradossalmente, occasioni pubbliche per lo più determinano privatezze familiari. Dovunque situazioni pubbliche di abituale contatto (scuola, lavoro, ricerca, pratica religiosa, sport, guerra, etc.), suscitano coinvolgimenti affettivi di più persone. Lo attestano, per esempio, alcune parole come

¹⁰ Platone (1995), 197 d/1., pp. 84/8.

“camerati” e “compagni”, allusive la prima, com'è ben noto, al condiviso uso di dormitori collettivi, l'altra alla condivisione del pane nei difficili cibarsi.

È evidente che l'abitudine come fattore di familiarità mette in gioco il tempo. Infatti sono le esperienze in comune, protratte per un tempo più o meno lungo, che rendono reciprocamente abituali le persone, le familiarizzano.

Si tratta di un tempo non come differenza e invenzione, ma ripetizione e adattamento.

La *durata* della convivenza è la condizione temporale della familiarità.

4. La relazione, il fra, l'intimo

La relazione di coppia innanzitutto, in natura, come durevole accordo di uomo e donna nella cura di prole, è il nucleo generativo della famiglia e con ciò il luogo originario della familiarità. Questa relazione subisce nella storia delle culture sociali le più varie ritualizzazioni ma pure, nella storia dei costumi e nelle vite delle persone, innumerevoli sfregi.

D'altra parte, coppia non è solo quella coniugale, né è necessariamente su base sessuale. Nelle lingue morte o vive, in cui c'è il duale, esso si addice perfettamente agli amanti, ma non meno alle mani, ai buoi aggiogati, ad amici esclusivi. Tuttavia solo nella coppia umana c'è relazione, perché soltanto tra persone può esserci relazione, e la relazione di coppia è il modello di tutte le relazioni possibili.

È utile qui una precisazione lessicale. Spesso si usano con indifferenza i due termini “relazione” e “rapporto”. Ma si tratta di una semantica grossolana. A rigore “rapporto” è la funzione logica, con cui si determina l'entità di una cosa, la sua grandezza, misurata con l'entità di un'altra cosa. In aritmetica, il rapporto tra due numeri significa il numero di volte che, al contarli, l'uno entra nell'altro. Esso è la rappresentazione di un ordine di grandezze, cioè di quantità, e perciò pure la rappresentazione più astratta, quindi più generalmente valida, di cose confrontabili con altre, insomma di *oggetti*. Così dunque si è nella sfera dell'*oggettività*.

Tutt'altro significa “relazione”: essa vuol dire una *prossimità* fra persone, fra pazienti-pensanti, un riferirsi reciproco, non posto da altri, non misurato né misurabile, non oggettivo, bensì esclusivamente vissuto da ciascuno nel suo pensare il suo vivere. Si è nella sfera della *soggettività*.

Il “rapporto” risulta da una ben controllata operazione. La “relazione” invece costituisce un *fenomeno* spontaneo, il manifestarsi di *un* uomo a se stesso nell'appassionato provare accordi con il suo prossimo. Non altri che io, proprio io, sono quest'uomo, io soltanto essendo questo *vissuto*, mio esclusivo momento di vita. Vivere un *fenomeno*, certamente non è comprenderlo a fondo, ma io non posso non tentare, se non di *dirlo* ad altri, il che ben so impossibile, almeno di *dirne*, risolvendone gli echi nell'illimitato immaginario, con cui tutti noi, i pazienti-pensanti, nei millenni abbiamo arricchito di simbolicità la cultura, i modi del nostro tentare d'intenderci.

Sopraggiunge a proposito un'altra sia pur minore avvertenza. Nel parlare corrente le preposizioni “tra” e “fra” si usano indifferentemente, salvo a scegliere l'una o l'altra per motivi eufonici. Io credo che nessuna differenza lessicale vada sprecata e, se c'è, vada utilizzata per esprimere differenze concettuali. Per evidenziare graficamente il diverso senso del “rapporto” e della “relazione”, conviene scrivere «rapporto tra» e «relazione fra»: in latino *inter*, da cui deriva il nostro “tra”, indica lo stare «nel mezzo»; *infra* invece, da cui viene il nostro “fra”, indica lo stare «sotto», nel profondo. Se il “tra” è calzante al *rapporto* astratto, oggettivo, di due cose reciprocamente indifferenti, il “fra” è invece appropriato alla *relazione* come vincolo vissuto, più o meno profondo, da soggetti.

Si può in proposito provare a prendere le mosse dal nostro vivo parlare. Sentir dire, di due persone sentimentalmente legate, che tra di loro c'è “familiarità”, sarebbe stonato. A parlare invece appropriatamente, si dice che fra di loro c'è “intimità”.

La parola “intimità” suona pressoché identica in tutte le grandi lingue europee, di ceppo romanzo non solo, ma anche sassone, germanico e slavo.

Modello del termine è il latino *intimus*, un superlativo a fianco di un comparativo *interior*, ambedue dalla preposizione *inter*. Le due forme, *intimus* e *inter*, si trovano usate insieme e così caricate della massima forza semantica nella celebre espressione di S. Agostino, che dice esser Dio *interior intimo meo*, «più interno a me del mio punto più interno». Dal V secolo d.C. in poi il fascino spirituale e l'autorevolezza filosofica del vescovo d'Ipbona hanno alimentato la lettura interioristica dell'"intimo". Il significato dell'"intimità" qui sta tutto nell'idea di una trascendenza immanente nell'anima: la trascendenza dell'anima a sé, dentro se stessa, e intanto, dentro di lei, la trascendenza di Dio.

L'ontologia emanatistica del pagano Plotino, per cui ogni grado della realtà trascende l'inferiore che ne deriva e tuttavia rimane presente in esso, si è così trasformata in una teologia personalistica.

Se si risale all'etimo e all'uso precristiano di *intimus*, si rileva che la preposizione *inter* innanzitutto segnala la condizione dello "stare tra", o "esser medio", o "fungere da mediatore" tra due estremi o polarità o momenti; o, moralmente, lo stare sospeso tra due stati d'animo opposti, come per esempio *inter spem et desperationem haesitare*. La consolidata estensione di *intimus* (da *inter*) al significato di "star quanto più dentro, o addirittura nel profondo", supplisce all'impossibilità di usare *infimus* (da *infer*), ridotto per lo più a indicare "il più basso" in senso spregiativo.

Intimus ci riporta legittimamente nell'area del duale, che, come si è detto all'inizio di questo discorso, non ha la neutralità di un qualsiasi numero, non registra un mero effetto di conta, ma esprime l'essere in coppia, in una relazione di perfetta reciprocità che appunto, per essere perfetta, non può essere che fra due.

Nell'*intimus* poi gioca anche l'idea dello "stare nel mezzo, tra i due elementi di una coppia", da mediatore e quasi garante della loro relazione ossia, per usare la locuzione francese in uso in italiano, *trait-d'union*, ciò che di due fa uno, senza farli cessare di essere due.

In conclusione il termine *intimus* ha una pregnanza semantica tale, che solo a partire da esso si può iniziare il lavoro ermeneutico su quello straordinario *fenomeno*, cui per lo più si allude con la parola "intimità".

5. L'assioma fenomenologico

Intimità comporta la distinzione tra un "dentro" e un "fuori". Il "dentro", restando precluso al "fuori", delimita l'esclusivamente *proprio*, il privatissimo.

Ogni privatissimo, è un *vissuto: fenomeno, manifestarsi*, accorgersi di stare nel mondo, immediato *saper-si, io*. Qui interviene l'osservazione innanzi formulata a proposito del duale. Nella coppia traspare il doppio vincolo dialettico implicito nel *vissuto*. Questo momento di vita nel suo provarsi si sa come *io*, e un *io* non c'è, se non in relazione almeno con il suo *sé*. Un *io* però è anche irresistibilmente rivolto verso *altri*, anela ad una relazione assoluta, desidera la *comunione*. Poichè questa si mostra impossibile, all'*io* non resta che la *relazione* con *sé*, un *sé* vuoto d'*altri*, la solitudine radicale.

Di tale condizione la fenomenologia classica, ricalcando l'avvertimento critico di Kant, fornì il riconoscimento "scientifico". Io lo chiamerei *l'assioma fenomenologico*. Husserl lo formulò con completezza e precisione: «Io posso esperire me stesso "direttamente", ma per principio non posso esperire la mia forma intersoggettiva di realtà: per questo ho bisogno delle mediazioni dell'*Einfühlung*»¹¹. Alla lettera, *Einfühlung* è «penetrazione nel sentire» di un altro. Se Husserl avesse usato il termine con tale significato, avrebbe evidentemente contraddetto l'assioma fenomenologico. Invece egli si limita a intendere l'atto intellettuale che, senza pretesa di penetrare nell'altrui vissuto, ma indirettamente, *per analogia*, permette di comprendere la soggettività dell'altro. «Tutto ciò che può presentarsi e riconoscersi in originale, questo sono io stesso, appartiene a me come il mio proprio. Ciò che viene esperito [...] in modo non originale e autentico, ma solo colto

¹¹ Husserl (1952), p. 595.

conseguentemente per indizi, è *estraneo*. Esso dunque è pensabile solo come un *analogo* dell'essere mio proprio»¹².

Qui è detto tutto. Io non posso penetrare nel *vissuto* altrui, così come nessuno, se pur io lo volessi, può penetrare nel mio. Eppure l'*io* stesso, con tutto il suo mondo spirituale, non si costituirebbe senza la relazione con altri *io*, cioè senza l'intersoggettività. Assai povero sarebbe il mio mondo, se esso si riducesse a ciò che io esperisco direttamente, in originale, non altro cioè che le sensazioni del mio corpo e i pensieri elementari della mia mente. Invece l'umanità come mondo storico, incessante sviluppo culturale, universo delle coscienze, suppone che io sia in una catena di possibili relazioni con gli altri, che a loro volta sotto il nome di "io" ascrivono a sé le loro sensazioni e i loro pensieri.

Nonostante il ricorso di Husserl all'*Einfühlung*, il tribolo della filosofia moderna non si attenua: anzi, sempre più forte appare il contrasto tra l'impenetrabile internità dell'*io* da una parte e l'indispensabile comunicabilità tra gli *io*, dall'altra parte.

L'*assioma fenomenologico* qui domina. Nel 1943 J. P. Sartre scriveva: «L'unità con l'altro è di fatto irrealizzabile. Ma lo è anche di diritto, in quanto l'assimilazione del per-sé e dell'altro in una stessa trascendenza [cioè in un medesimo fenomeno, in un'unica coscienza] comporterebbe la scomparsa del carattere d'alterità dell'altro», e dunque la scomparsa della pluralità dei soggetti¹³. Icastica è la battuta di un personaggio del teatro sartriano: «Non capisco perché noi siamo due, e perché vorrei essere in te pur rimanendo me stesso». Ridotti a uno, ancora «saremo soli»¹⁴.

L'esperienza estrema di questa contraddizione la segnalò Maurice Merleau-Ponty nel libro incompiuto del 1964, valorizzando una particolarissima osservazione di Husserl. La mia mano, per quanto tocchi un corpo d'altri, lo sente, ma non può sentire il sentirsi toccato dell'altro; il mio *vissuto* non può essere vissuto dall'altro; la mia *coscienza* non può essere la *coscienza* d'altri¹⁵. Jacques Derrida, riprendendo il filo del discorso da Emmanuel Lévinas, suggellò: «In fondo, niente è possibile, niente è raggiunto e niente è toccato da una carezza»¹⁶.

A monte di tutto ciò, non si può non ricordare che la scoperta cristiana dell'interiorità e il suo avviarsi a transitare nel cuore del pensiero moderno balenarono nel teologico poetare di Dante. Soltanto «Dio vede tutto». Ogni anima beata vede tutto, soltanto se «s'inluia» in Dio, così potenzialmente inluinandosi in ogni altra anima¹⁷. Con l'inedito verbo "inluiarsi" si esprimeva allora con rigore l'idea che una coscienza umana, soltanto se per grazia stesse *dentro* la coscienza divina, potrebbe stare *dentro* un'altra coscienza umana.

6. Intimità in gioco

Oggi, nella "società dello spettacolo", il "fuori scena" viene spinto al centro della scena, esaltato nel suo essere "osceno". Si coltiva non più la riservatezza ma la spasmodica esibizione; l'intimità sembra emarginata, se non esclusa dall'orizzonte umano. Zygmunt Baumann parlò argutamente di "società confessionale". In essa si è dominati da una perversa voluttà di rivoltare "come un calzino" la propria privatezza, mettere in pubblico il privato di sé, finora gelosamente nascosto.

Negli scritti attualmente dedicati all'intimità, la si analizza per lo più sociologicamente come comunicazione, e la si riduce alla banale familiarità; oppure psicologicamente la si confonde nella pervasività dell'erotica. Sulla riduttiva identificazione con eros si gioca anche in qualche speculazione di tarda derivazione fenomenologica.

¹² Husserl (1950), p. 165.

¹³ Sartre (2002), p. 415.

¹⁴ Sartre (1963), pp. 474, 517. Qualche decennio prima Georg Simmel aveva scritto: «Proprio quando si è in coppia si è soli: perché allora si è separati, si è "di fronte", si è l'altro. E quando ci si fonde in un'unità, di nuovo si è soli, perché non c'è più quello che avrebbe potuto annullare la solitudine dell'essere soltanto uno» (Simmel, 2001, p. 207).

¹⁵ Merleau-Ponty (1964), pp. 619-621.

¹⁶ Derrida (2007), p. 120.

¹⁷ Dante Alighieri, *La divina Commedia, Paradiso*, canto IX, v. 73.

Una rara riflessione filosofica, tanto originale da costituire una seria provocazione, si svolge in un intrigante libro di Francois Jullien¹⁸.

Il libro introduce l'ardua questione con la forza metaforica di una «storia fatalmente semplice», *Il treno* di Georges Simenon. Sono di scena un uomo e una donna durante il drammatico esodo della popolazione dal Nord della Francia sotto l'incombere della invasione tedesca. I treni sono presi d'assalto. Nella confusione uno di essi, per un'errata manovra viene diviso in due: così un *lui* perde il contatto con moglie e figlia, e una *lei* da poco uscita di prigione, senza bagaglio, nello spazio strapieno gli si trova accanto. Sono del tutto estranei. Uno sguardo, qualche parola, una bottiglia da riempire d'acqua a una fermata. Non si sa dove si va. Durante la notte, in un angolo, tra i corpi accalcati, «*lui* si distende a fianco di *lei*. Con gesto netto, non brutale, *lei* acconsente, *lui* la penetra». La spontanea intimità li isola dal mondo abituale, tra di loro ormai estromesso. «L'intimità, in cui ben presto scivolano per salvarsi, non è in concorrenza né in rivalità con niente, perché a niente è paragonabile»¹⁹.

La nota più evidente dell'intimità è subito richiamata: la non mondanità, il fuori scena. I due «hanno finalmente abbandonato, di colpo, le rive della normale socievolezza»²⁰. In una recensione si è sottolineato che «i due protagonisti decidono tacitamente di costruire uno spazio alternativo e privato senza utilizzare parole, solamente attraverso gli sguardi, dispensando la loro intimità dalle chiacchiere»²¹.

Subito però la cosa si complica. I due *decidono*, o non piuttosto *sono decisi*? Anzi non è forse *uno* dei due che *decide*, forzando l'altro? Jullien infatti insiste: «Il gesto intimo [...] opera come un'intrusione nei confronti dell'altro [...] una penetrazione»: una «intrusione in quel campo di appartenenza, che chiamerò "privatezza"». Non si può negare che questo «sconfinamento imposto [...] inizialmente è sempre un po' un atto di forza»²². Tra parentesi, non si tocca qui l'antica, mai risolta questione sul difficilmente decidibile limite tra seduzione e violenza? La pur metaforica «penetrazione», che secondo Jullien inaugura l'intimità, non può evidentemente essere che un gesto maschile, il quale per sua natura mai si limita ad essere seduttivo ma sempre in qualche modo è violento. Insomma qui, come in vari passaggi del libro, l'intimità appare un'azione maschile.

L'agilità dialettica di Jullien è pari al suo preziosismo letterario. Così ogni affermazione è vera proprio nella sua ambiguità. Il tema della «penetrazione» ritorna: «Come nel *Treno* di Simenon l'atto di penetrazione è non tanto l'appagamento di una pulsione quanto piuttosto un modo di coinvolgersi nella vita dell'Altro (o diciamo altrettanto?) e associarvi in modo indelebile la propria, comunicando un più dentro che fa sorgere un fronte comune contro il Fuori e la sua minaccia. È l'atto più simbolico e anche più reale. Esso indica e realizza al tempo stesso il superamento della frontiera e la sua abolizione»²³. Che la penetrazione sia simbolica, non esclude che sia reale: è l'ambiguità, il doppio registro simultaneo che fa la forza ma anche la debolezza del discorso di Jullien. Egli se ne serve per ciò che gli interessa: superare, infine anzi abolire la frontiera *fra* i due, e così, «valorizzare questo "tra"» ben più come saldatura in uno che come vincolo tra i diversi²⁴. La contraddizione però non è sanabile. Fin quando il «tra» è «tra», funziona cioè da medio, connette ma non apre, vuol dire che i due ancora sono due: la frontiera per quanto sottile, c'è, e la relazione rimane imperfetta, non si è annullata in fusione o, all'opposto, perduta in radicale solitudine.

Jullien stesso avverte la difficoltà, e cerca includendola di superarla. Afferma perciò l'esigenza «di promuovere lo scarto tra di noi perché un *tra* emerga e ci sia ancora da condividere». Così, frugando tra letture lacaniane, ne estrae il neologismo «extimità», e

¹⁸ Jullien (2013).

¹⁹ Ivi, p. 191.

²⁰ Ivi, p. 14.

²¹ Ivi, p. 125.

²² Manfredi (2015).

²³ Jullien (2013), pp. 39-40.

²⁴ Ivi, p. 150.

l'utilizza per analogia. Nel linguaggio di Lacan la voce *extime* (opposta a *intime*) significa, nel piacere sessuale, «quel [freno] intimo, che io sono costretto a non riconoscere se non al di fuori»²⁵. Similmente «si entra in intimità attraverso un “rovesciamento”: dal fuori dell'indifferenza o dell'ostilità al dentro condiviso»²⁶. Eros esige il contrario dell'intimità, «reclama quella violenza di cui ha bisogno il desiderio». L'«extimità» è «il modo voluto e risoluto di rimettere un'esteriorità nell'intimità; di ristabilire una frontiera nel “tra” aperto dall'intimità e di mostrarla», anzi di esibirla, cioè metterla alla prova del fuori²⁷.

Il ricorso all'oscura nozione di “extimità” sembra in sostanza l'estremo tentativo che il filosofo fa per mostrarsi consapevole dell'assurdità di un'idea d'intimità assoluta (che sarebbe una non-relazione, quindi una non-intimità) e tuttavia ancor più fermo nella tensione *etica* verso l'ideale dell'intimità tra due come «reinvenzione del vivere».

Tuttavia, sol perché «l'intimità non può essere che indivisa, non soltanto reciproca ma anche impossibile da dissociare», Jullien si spinge temerariamente a concludere che «la frontiera qui è davvero abolita, e la divisione tra “tu” e “io” cancellata!» Ora l'assioma fenomenologico è apertamente violato.

Alla fine, dinanzi all'inconciliato gioco del libro tra l'insistita distinzione dell'intimità dall'eros e il persistito pensarla con le categorie proprie dell'eros, in chi legge s'insinua il sospetto che la dissimulata intenzione sia la dichiarazione d'amore, sofisticatissima, di un uomo ad una donna. Peraltro un segno autentico c'è: il libro è dedicato a una donna, «a colei che vi si riconosce». In sostanza, per Jullien l'intimità è l'amore stesso, però non disturbato e falsato dal «frastuono del mondo».

7. Solitudini compagne

L'intimità vista *dall'esterno* non è l'intimità, ma soltanto il fatto narrabile che c'è una relazione fra due *io* declinati in terza persona, ossia fra due *egli*. Infatti se ne parla: “Caio e Livia hanno una relazione”.

Cose e animali possono essere guardati soltanto *da fuori*; le relazioni umane sia *da fuori* che *da dentro*. L'intimità invece solo *da dentro* la si sa, nella immediatezza del suo venir vissuta, esclusiva pertinenza di un *io*.

L'intimità è irrapresentabile. Essa o è vissuta in prima persona, o non è. Quando si dice che tra due “c'è dell'intimità”, non si dice nulla di ciò che intimamente passa fra i due: si segnala semplicemente ciò che è sotto gli occhi di tutti, lo speciale comportarsi di due tra di loro e con gli altri²⁸. Il modo relazionale dell'intimità non rientra nel “sociale”, come invece nella stessa fenomenologia husserliana si pensa. In una relazione a due, non distratta cioè dalla presenza di terzi, ognuno può trovarsi nella massima vicinanza al *vissuto* dell'altro, essergli propriamente *prossimo*. Irresistibile ora incalza il desiderio di penetrarlo. Ma poi si scopre che ciò è impossibile. D'improvviso si è colpiti dalla consapevolezza della propria solitudine: non potrò mai far sentire all'altro, per quanto amato, il mio sentirmi, né potrò mai sentire io il sentirsi dell'altro. Qui dunque la solitudine è radicale: non dipende dall'assenza occasionale di altri, ma dall'intrinseca incomunicatività del sentirsi. Eppure io sto nel mondo, dico molte parole e moltissime ne ascolto. Ogni individuo umano, cioè persona, *io* incarnato, porta in sé l'insanabile scissione tra l'indicibilità del *vissuto* e gl'innumerabili commerci dello stare nel mondo.

Spesso, per effetto di una tale dolorosa frustrazione, la relazione si rompe. Se invece nei due protagonisti prevale un'appassionata intelligenza, e ognuno comprende che, come lui, anche l'altro è segnato dalla solitudine, la relazione può acquistare nuova forza, fare un salto di qualità.

In questo caso ognuno dei due intuisce che la radicale solitudine egli può nascondersela solo se prende a cuore la solitudine dell'altro, solo se se ne dà *cura*.

²⁵ Ivi, p. 152.

²⁶ Lacan (2019), p. 221.

²⁷ Jullien (2013), p. 160.

²⁸ Ivi, p. 184. Nota argutamente Jean-Luc Nancy (2009), p. 54: «Quando una coppia si ama, anche se nasconde il suo amore, lascia trasparire qualcosa».

Paradossalmente la solitudine è il nerbo stesso della relazione. Ognuno dei due la prova in proprio; il suo *vissuto* non è il *vissuto* dell'altro. Ma che ognuno s'interessi alla solitudine dell'altro e se ne dia *cura*, proprio ciò li *accomuna*. Essi costituiscono così una *comunità* di solitudini. Qui ovviamente "comunità", come non ho mai smesso di chiarire contro tutti gli ostinati fraintendimenti sociologistici, non significa una realtà – naturale, istituzionale o ideale –, ma è semplicemente un nome con cui si segnala che due persone si *accompagnano* nel vivere la propria individuale solitudine. In questo rigoroso senso si deve riconoscere che il modo relazionale dell'intimità non rientra nella categoria del sociale, ma è un esemplare caso di relazione *comunitaria*.

Qui il duale mostra tutta la sua significatività. Se la lingua italiana lo avesse comportato nella sua grammatica, duale sarebbe splendidamente stato il *noi* della celebre coppia dantesca. Francesca, avvinta al suo Paolo, piange e dice: «Amor condusse *noi* ad una morte... *Noi* leggevamo un giorno per diletto... »!

Di figurazioni *comunitarie* è costellata la grande letteratura d'ogni tempo, non solo in forma poetica. Nel *Simposio*, per esempio, a proposito di «coloro che passano tutta la vita insieme», Platone osserva: «Nessuno può credere che siano i piaceri amorosi la causa della gioia immensa che provano nella reciproca convivenza. È chiaro che l'anima di *ognuno-dei-due* [ἐκάτερου] tende a qualcosa d'altro che non è capace di esprimere e di cui tuttavia ha un'oscura comprensione»²⁹. L'aggettivo ἐκάτερος, "ognuno dei due, ciascuno per sé", ha un'evidente funzione duale: designa la singolarità del vissuto nel comune della relazione.

Va a questo punto chiarito che l'intimità non è il privilegio della coppia erotica, come per lo più con enfasi piace credere. Anzi Eros con l'irruenza del desiderio sfrenato non aiuta: troppo spesso accende furori, e i furori accecano. Tra gli amanti, nell'insofferenza dei loro *vissuti*, si scatenano emozioni che, al di là di un certo limite, diventano guerra. Ed è una guerra di religione, anzi tra due confessioni della medesima religione, la guerra più feroce: Dio è unico, dunque il mio Dio o il tuo! Allora l'amore si tramuta in odio. Se pur c'era all'inizio, l'intimità si rovescia in irriducibili rinfacci.

Ben più ferma è, vorrei dire, la *laica* intimità dell'amicizia, la quale non è turbata dal *sacro* furore di Eros. Ne riconoscono infatti il valore tutte le grandi civiltà: essa anzi è il centro dei loro miti e delle loro etiche.

Ma in tal caso, se non si tratta di Eros, perché ancora *due* e non più?

Intimità è, sia alla lettera sia metaforicamente, *guardarsi negli occhi* senza minaccia o imbarazzo, sottratti al disturbo d'interferenze estranee. Lo sguardo di terzi riuscirebbe obliquo e, anche senza carica ostile, distrarrebbe l'uno dall'altro i due sguardi amici, ne turberebbe l'intesa.

Nell'intimità non v'è "scambio", che è la categoria economica del sociale. Ci si *associa* per avere e per dare al fine di avere: cose, favori, sesso, obbedienza contro tutela, comunque sempre convenienze. Perfino il dono, ritualizzato, allude al contraccambio di un bene ricevuto o all'attesa di esso.

Tra intimi invece ognuno dà all'altro e da lui riceve nell'attimo, senza un prima ed un poi, senza misurabile durata: una vita o un giorno, per il duale fa lo stesso. L'intimità non è in nessun senso un'istituzione, è un evento. Così capita che, senza pesi di doveri e diritti, crediti e debiti, mediazioni e negoziati, richieste e rifiuti, finzioni e recite, i gesti e le parole d'ognuno *s'accompagnano* senza riserve con i gesti e le parole dell'altro.

Fra *due*, restano l'un all'altro impenetrabili e indicibili i propri *vissuti*, ma le solitudini si fanno compagne: esse vivono insieme nel mondo e nella storia, come se ne fossero fuori: i *due* sperimentano «come essere soli insieme»³⁰.

Ognuno di loro, ciascuno per sé (ἐκάτερος), assapora la compagnia dell'altro. Così ai *due* arride la grazia dell'intimità³¹.

²⁹ Platone (1995), 192 c 4 – d 2, p. 75.

³⁰ Dumm (2010), p. 181.

³¹ L'intimità non è un fatto di *società*, pubblico; ma di *comunità*, privatissimo. Tuttavia si consenta l'indiscrezione di una domanda *politica*. In un mondo sempre più sconnesso, dove gl'individui sono

Bibliografia

- Derrida, J. (2007), *Toccare. Jean-Luc Nancy*, trad. it. a cura di A. Calzolari, Marietti, Genova-Milano.
- Diderot, D. (1968), *Paradoxe sur le comédien*, in *Oeuvres esthétiques*, Garnier, Paris.
- Dumm, T. (2010), *Apologia della solitudine*, trad. it. a cura di C. D'Amico, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fichte, J. G. (1796a), *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in *Sämmtliche Werke*, Berlin 1845-1846, vol. III, pp. 1-385.
- Husserl, E. (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, Martinus Nijhoff, Haag (Husserliana, vol. I); trad. it. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane e I discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1960.
- Husserl, E. (1952), *Ideen einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, libro II, a cura di M. Biemel, Nijhoff, Haag (Husserliana, vol. IV); trad. it. di E. Filippini, libri I, II, III in unico volume, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965.
- Jullien, F. (2013), *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Grasset et Fasquelle, Paris; trad. it. a cura di R. Prezzo, *Sull'intimità. Lontano dal frastuono dell'amore*, Cortina, Milano 2014.
- Lacan, J. (2019), *Seminario XVI. Da un Altro all'altro*, intr. e trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino.
- Manfredi, C. (2015), "Sull'intimità, lontano dal frastuono dell'amore (2014) di F. Jullien", *State of Mind*, n. 1.
- Marcolongo, A. (2016), *La lingua geniale. 9 ragioni per amare il greco*, Laterza, Roma.
- Merleau-Ponty, M. (1964), *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris; trad. it. a cura di A. Bonomi, ed. it. a cura di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2017.
- Nancy, J.-L. (2009), *Sull'amore*, intr. e trad. it. a cura di M. Bonazzi, Bollati Boringhieri, Torino.
- Platone, *Teeteto*, trad. it. di M. Valgimigli, in *Opere complete*, Laterza, Bari 1971, vol. 2.
- Patone, *Simposio*, trad. it. a cura di F. Zanatta, Feltrinelli, Milano 1995.
- Remotti, F. (2012), "La ricerca dell'intimità", in *Fogli campostrini*, n. 3, pp.17-36.
- Remotti, F. (2019), *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Bari-Roma.
- Sartre, J. P (1963), *Teatro*, Mondadori, Milano.
- Sartre, J. P. (2002), *L'essere e il nulla*, trad. it. a cura di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano.
- Simmel, G. (2001), *Filosofia dell'amore*, a cura di M. Voza, trad. it. di P. Capriolo, Donzelli, Roma.
- Vegetti, M. (1983), "La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica", in *Aut-aut*, n. 195-196, pp. 19-40.
- Vico, G. B. (1729), *Vici Vindiciae*, XVI, in *Opere filosofiche*, a cura di Badaloni-Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971.
- Vico, G. B. (1774), *Scienza nuova*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 2005.
- von Humboldt, W. (1827), *Über den Dualis*, a cura di J. Trabant, Franke, Tübingen; trad. it. a cura di G. Moretto e F. Tessitore, *Sul duale*, in *Scritti filosofici*, UTET, Torino 2004, pp. 775-800.
- von Weizsäcker, V. (1956), *Pathosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- von Weizsäcker, V. (1968⁴), *Der Gestaltkreis*, Georg Tieme, Stuttgart; trad. it. a cura di P.A. Masullo, *La struttura ciclomorfa*, E.S.I., Napoli 1995.

pressantemente spinti a *estraniarsi*, a non più dialogare con se stessi, l'intimità è soltanto una difesa residuale dell'originaria dualità dell'io? O, ben più attivamente, ogni centro di intimità autentica è come un punto di attiva resistenza alla dilagante *estraniamento*?

**Una “natura” in ansia: l’identità umana alla prova della tecnica e della
globalizzazione.
Una glossa sul lessico dell’alterità**

Abstract: *A “Nature” in Anxiety: Human Identity Undergoing Technique and Globalization Tests. A Gloss on the Lexicon of Otherness*

The contribution intends to reflect on the marginalization of the human, which in different forms is implemented by the progress of an increasingly technologized and globalized society. In dialogue with authors such as Bauman, Anders and Heidegger, the paper focuses on the main situations in which, in contemporary society, technique and globalization make the human being peripheral to himself. This marginalization strongly challenges the meaning and value of human dignity through dynamics that are often all the more insidious as they are not immediately noticeable. Faced with this scenario, the refuge of philosophy in an anthropology that merely describes a dimension beyond the human seems unable to recover the primitive link between the human being and his world, that is between the human being and his situation of being.

Keywords: Globalization, Technique, Human, Otherness, Nature

Alius, alia, aliud (gen. *alius*), nella sua forma arcaica *alis, alid* (gen. *alis*), vale – come è noto – in latino “altro” fra molti, mentre *alter* equivale a “l’altro”, fra due; è voce che si riconnette al greco ἄλλος, η, ο (ἄλιος), che vale “un altro” nel senso della distinzione numerica, ma anche “altro” nel senso di differente, d’altra sorte, vale a dire nel senso della distinzione qualitativa; se si aggiunge che ad ἄλλος si riconnette il greco ἄλλά, la congiunzione avversativa “ma”, il latino *at, sed, verum* in funzione – all’interno della proposizione – della pura opposizione, di un’opposizione intensiva, o restrittiva, abbiamo un campo di significati della parola “altro”, che può ben funzionare da avvio dell’orizzonte di pensabilità del suo concetto. *L’altro* è un altro e l’altro, ciò che è fatto diversamente, e in quanto tale è differente, il rimanente, il restante, anche nel senso di quel che eccede, che si oppone all’identità di ciò rispetto a cui si predica l’alterità, anche nel senso più sottile di un rimando speculare, “l’uno dei due”, *l’alter ego*, il proprio doppio.

Quest’intrico di rapporti riguarda non solo il piano del “qualcuno”, bensì anche il piano del “qualcosa”: noi siamo altro non solo rispetto all’altro come noi, ma anche rispetto all’altro che non è come noi, che è difforme da noi. L’ente che è altro da me può essere l’ente che differisce da me restando tuttavia a me conforme, un altro che è come me, per quanto avversato o amato; l’altro di questa alterità, di questo concetto dell’alterità, individua lo spazio del “noi”. Ovvero l’ente che è altro da me differisce nel senso che non mi è conforme, che è da me difforme e questo nella forma percepibile della natura come ciò che in generale si manifesta, del *Deus sive natura*, come la totalità includente di ciò che resta a parte me, e me come noi. Ovvero l’“ente” che è altro è l’“Altro” che è difforme da me nella cifra del “totalmente altro” da ciò che mi è conforme e da ciò mi è difforme, e che è così difficile per il pensiero oggettivante tenere lontano dalla maschera rappresentativa di un “Superente”, rispettarlo nella libertà con cui prende, se vuole, la parola.

Queste tre dimensioni dell’alterità – classicamente potremmo dire “Dio, uomo, mondo”, dove il concetto di Dio ora è fatto equivalente a mondo nel senso suddetto di *Deus sive*

* Università di Napoli Federico II.

natura ora a Dio nel senso di una Trascendenza personale che rivela di sé liberamente quanto vuole – hanno tradizionalmente costituito lo spazio fondativo, più o meno perspicuo, dell'identità di ciò che è umano. Hanno da sempre costituito l'alterità dell'identità, l'alterità “in radice” della nostra identità, che ci incontra e ci traversa costituendoci in ciò che siamo, che fa di me ciò che sono e ciò che non sono. L'altro come altro e altri, e gli altri, è la mia “circostanza”: dall’“ultrapotenza del Tutto” che mi gemina (di cui sono un’“e-voluzione”, nel carattere di “salto di stato” – nell'essere – della “coscienza”, dove l'identico con sé di un “qualcosa” si scopre come tale e si fa “qualcuno”) alla prossimità abitabile del mio esser-ci, l’“altro” è sostanza della mia “natura” umana come si natura, si fa quello che è¹.

Nel mondo della tecnica, però, un’“etimologia”, e un “lessico” dell'uomo, in discussione – nella sconnessione che la tecnica è in grado di operare nel “fondamento alteristico” della natura umana, nella riduzione alla “poieticità intenzionale” dell’*anthropos* dell’“altro” naturale e storico (biosociale) di cui fin qui l'esserci umano si è sostanziato, o almeno dei modi che fin qui si sono dati di questo sostanziarsi. Un'alterazione dell'alterità naturale e storica sui cui fin qui si è retta la natura dell'esserci dell'uomo vocata alla riduzione dell'antropogenesi alla tecnogenesi, un cambio di paradigma nella struttura “alteristica” sul piano ontologico di quel che è fin qui stata la natura dell'uomo, il regime della sua stessa “identificazione”, della costruzione bio-psico-socio-storica della sua “identità”.

Un nodo problematico già chiaro al *focus* antropologico della questione della tecnica del '900 nell'ormai classica tesi di Heidegger che la questione della tecnica non era tanto l'uso che se ne potesse fare (pacifico o distruttivo), ma l'abitabilità del mondo nuovo che metteva in produzione come inaudita “provocazione” a venire all'essere nell'ente di un “reale” in natura non disponibile *prima facie*, perché ciò che veniva messo in questione con la tecno-scienza contemporanea era ormai l'uomo stesso, almeno quale fin lì si era conosciuto. La sua “natura” conosciuta, fondamentale nei modi in cui era stata “ricevuta”². Nella formulazione che ne darà Anders, che l'uomo fosse diventato “antiquato”³.

A capire però fino in fondo, oggi, la sconnessione della “natura” dell'uomo in atto nell'epoca conclamata della tecnica, alla “tecnica” è necessario aggiungere un addendo. Della tecnica la più evidente conseguenza, o se si vuole espansione, storico-mondiale: la “globalizzazione”. “Tecnica e globalizzazione” è il nesso, pressoché un'endiadi, che dice al meglio il nostro mondo, e l'essere in bilico in esso della “natura umana”. Perché è lo sviluppo della scienza e della tecnica che ha reso possibile la globalizzazione; ai suoi livelli più sofisticati, ormai quasi una simultaneità di tempo e spazio.

Una transazione in tempo reale tra Londra e Shanghai, la finanziarizzazione dell'economia che ne discende; una “moda”, una percezione sociale diffusa a livello globale, generata sulla rete, di che cosa va ascoltato o indossato; una *chat* che surroga in *Skype* l'esistenzialità della presenza, ne sono gli indici più evidenti, più ancora degli incrementi statistici degli “scambi” di merci, servizi, persone e della sempre più stringente interconnessione geopolitica (ambientale, economica, politico-militare) del pianeta.

Ma è proprio qui, in questo nesso sempre più vincolante di tecnica globalizzata e globalizzazione tecnica, che c'è, portato all'evidenza di dettaglio dalle analisi sociali, il punto di domanda socio-antropologico sulla tenuta dell'umano, almeno dell'umano conosciuto, della sua “identità”, nel mondo della tecnica, già individuato nella “questione della tecnica” classica postasi a ridosso della fine della seconda guerra mondiale, con Hiroshima e Nagasaki. Classicità che si legava all'angoscia dell'apocalisse nucleare, alla situazione-limite di un'autodistruzione totale dell'umanità, di cui Jaspers parlava alla

¹ Su questo lessico dell'alterità e sulla sua progressiva riduzione antropocentrica nel pensiero moderno, cfr. Mazzarella (2004).

² M. Heidegger (1976), pp. 11 ss.

³ Cfr. Anders (2007).

radio nel '56 e poi in un libro famoso, mentre nel '53 scoppiava, inavvertita rispetto all’atomica, con la scoperta dell’elica del DNA da parte di Watson e Crick, la nuova bomba che poteva mettere in questione la presenza dell’uomo sulla terra, quella biologica, nelle vesti più dimesse di una scoperta pacifica, ben diversa da quella della fissione dell’atomo, che da subito era apparsa necessitare di essere domesticata dalla responsabilità umana.

Il tempo ci ha reso edotti che anche la fissione degli acidi nucleici bisognava di essere domesticata, e che il problema non fosse l’uso distruttivo o pacifico della tecnica, ma la tecnica in quanto tale, la tecnica nella sua “essenza”, la sua capacità di porre in questione l’uomo e la società che la maneggiavano, magari nell’illusione di dominarla – giusta la lezione di Heidegger nella ricordata conferenza del '53, che nella *Seinsfrage* avrebbe segnato uno spartiacque, ufficializzando il confronto, a lungo preparato negli anni '30 e '40, della questione dell’essere con la questione della tecnica.

Questo potenziale ansiogeno della tecnica ha trovato nella globalizzazione un moltiplicatore che è difficile sottostimare. Ogni dimensione della vita, non solo la possibilità della sua autodistruzione sulla terra, è entrata nella zona di pericolo della situazione-limite. La vita in sé è diventata una situazione-limite, uno stare sul limite dove è più chiaro ciò che sta alle spalle, ciò che si perde, che il guadagno possibile di ciò che ci sta davanti.

In sostanza la modernità che abitiamo, la modernità della tecnica e della globalizzazione, il *modus hodiernus* del nostro stare al mondo, è un aperto stato di crisi di quel costruito bio-socio-storico che è la “natura” umana; qualcosa di più dell’ennesima storicamente accertabile crisi dei vissuti esistenziali (individuali) e sociali (collettivi) di un inedito riassetto sociale storico culturale (tecnico) in un passaggio epocale di quella o questa civilizzazione umana.

Le influenti metafore della società e della modernità liquide di Bauman, le analisi della “società del rischio” di Beck sulle antinomie della radicalizzazione del “principio” moderno dell’individualità nei processi di “individualizzazione” della società post-industriale, hanno reso intuitivo questo stato di crisi. Che però non è solo la messa in crisi della “natura” “sociale” dell’uomo nei suoi ultimi fondativi vissuti comunitari, già di per sé inedita, su cui hanno sostanzialmente l’occhio le sociologie di Bauman e Beck, sotto la pressione della globalizzazione e delle dinamiche di mercato, sociali, economiche e produttive, che vi si connettono, ma della sua stessa “natura” “naturale”. Il che ovviamente aggiunge ansietà ad ansietà.

All’ansietà dei vissuti sociali in un’inedita transizione – la globalizzazione – che dissolve il legame con la storia come accadere localizzato (un tempo-spazio di cui ci sia sedimentata esperienza di riferimento per le identità singole e collettive), si somma l’“ansia identitaria” generata dalla tecnica, che dissolve il legame con la natura per il tramite di una sua integrale manipolabilità sociale – nel regime più pieno del “biopolitico”. E questo grazie all’inedita possibilità della tecnica di poter intervenire sulla “natura” già biologica dell’umano; possibilità che promette o minaccia a questa natura una sua determinazione integralmente sociale, non più in debito, o sempre meno in debito, di vincoli naturali; fondamentalmente, sempre meno in debito ad “altro” da sé, almeno dal “sé sociale”, dall’“intelligenza operativa del genere”.

Una determinazione integralmente biopolitica, che ovviamente manda in crisi l’idea stessa di nessi sociali trascendentali, perché a base naturale, della socializzazione storica delle società che fin qui ci accerta l’indagine antropologica e storico-culturale; l’idea stessa cioè di “valori”, i nessi sociali di cui sopra, come parametri di funzionamento “organico” della società come mondo certo dell’artificio, ma che fa con arte ciò che la natura, in ultima istanza, e fondativamente, consente. Nella sconnessione tra sessualità e filiazione, e più ancora nella teoria del *gender*, dove non è più tanto in questione l’emancipazione sociale dell’orientamento sessuale, ma l’emancipazione dell’orientamento sessuale, anche dell’orientamento omosessuale, dalla sua “naturalità”; nella possibilità di mettere le mani sulla linea germinale dell’umano, non in termini riparativi della sua

“fisiologia”, ma in termini progettuali-potenziativi (dove in realtà la fisiologia già non c’è più perché è tutta a decidersi) c’è questo nodo incandescente della produzione e riproduzione dell’umano fin qui conosciuto, nella pretesa di determinare a tavolino quella che prima sembrava determinarci: la sociobiologia dell’umano, una qualche sua indisponibile “naturalità” fisica e culturale⁴.

Insomma tecnica e globalizzazione cooperano al dissolvere il legame con la tradizione come ciò che ci è tradito nella nostra struttura onto(bio)-(socio)storica, dove nell’indecisione di ciò che possiamo essere non c’è più la riserva di senso, di direzione – la sicurezza in ultima istanza – di come si è sempre fatto e di come è sempre stato, di come in definitiva “si è sempre stati”. L’obiezione dialettica che una “natura” umana non c’è mai stata, perché siamo “cultura” è un’obiezione ingenua, e fundamentalmente autoconsolatoria. Perché se “natura di cosa è nascita”, la nostra natura è il modo in cui veniamo a noi, e vi articoliamo la nostra vicenda: natura, “sostanza” di una cosa, è il modo in cui “funziona”; anche di quella cosa che siamo noi, la struttura bio-socio-storica dell’umano. Questa “natura”, questa “sostanza”, questa “funzione” è in un’inedita situazione di *stress*, è in ansia per se stessa; un’evidenza dei vissuti individuali e collettivi della società della tecnica e della globalizzazione. Contestando l’idea di “natura” umana, sulla base di una sua lettura nella versione pur di successo delle “verità eterne” della tradizione platonico-cristiana, rischiamo di contestare l’evidenza di questa “natura”, che “c’è”, si dà a vedere e che impieghiamo ogni volta che maneggiamo l’umano. E già l’antropologia strutturale di Levy-Strauss aveva ricordato, alle fanfare storicistiche che l’uomo è nient’altro che storia, e il suo progresso nella storia, che l’opposizione di natura e cultura non è un dato primitivo e oggettivo dell’ordine del mondo, ma una costruzione artificiale della cultura a fini difensivi identitari; una costruzione oggi, nella sua radicalizzazione, a rischio di essere esiziale per le stesse ragioni dell’“identità” che voleva stabilire e proteggere⁵.

Questa modernizzazione ansiogena, agita dalla tecnica e dalla globalizzazione, si sviluppa lungo il filo conduttore dell’individualizzazione, in un modello generale per leggere questa civilizzazione. E questo, nell’articolazione datane da Beck, secondo una triplice “individualizzazione”: la dimensione dell’“affrancamento” (vale a dire lo “sganciamento” da forme e vincoli sociali storicamente precostituiti, nel senso di contesti tradizionali di dominio e di sostegno); la dimensione del “disincanto” (la “perdita delle sicurezze tradizionali” in riferimento alla conoscenza pratica, alla fede e alle norme-guida); la dimensione del “controllo” o della “reintegrazione”, un nuovo tipo di legame sociale in cui il processo di individualizzazione si ribalta nel suo opposto – nella cui cornice e nella cui coercizione è la singola persona a diventare l’unità di riproduzione del sociale nel mondo della vita⁶. Socialmente un ossimoro, perché persona, qui, non è propriamente più persona, ma deraglia ad atomo, o meglio elettrone sociale esposto a salti quantici dal suo stato, il cui disordine potenziale è insieme indotto e gestito da un potere coercitivo sempre più sistemico e diffuso fatto di stato centralizzato, concentrazioni dei capitali e intreccio sempre più fitto di divisioni del lavoro e relazioni di mercato, mobilità, e consumo di massa, controllo e stoccaggio in poche mani della produzione e dei flussi del sapere sociale. È come se il sistema si riprendesse, perché non può più funzionare, la “libertà” che era stata dislocata, rispetto alle società organiche, tradizionali, presso gli individui.

Tecnica e globalizzazione, vale in dire, in concreto, per l’individuo “possibilità fattuali” e “possibilità valoriali”, presuntivamente a sua disposizione, ma molto di più a disposizione delle prescrizioni istituzionali e biografiche di un’individualizzazione “mercatoria” – nelle mani del mercato – della società del rischio, aprono, secondo la formula di Beck, lo scenario inedito di una combinazione biografica *à la carte*, di una transizione sempre più spinta dalla “biografia standard alla biografia elettiva”; dove

⁴ Su questi temi, Mazzarella (2017), pp. 17-71.

⁵ Levy-Strauss (2010), p. 20.

⁶ Beck (2013), pp. 186-188.

emerge il tipo conflittuale e senza precedenti storici della “biografia fai-da-te”⁷. Quando, ovviamente, è possibile scriverla un’autobiografia. Quando la “soggettivizzazione” della vita spintasi fino alle sue radici nel “comune”, nel “nesso di comunità” che la teneva insieme, non alzi il velo, nel suo fallimento, sullo “*shock antropologico*” in cui sono immersi i nativi della “società mondiale del rischio” (Beck) ovvero della “modernità liquida” (Bauman) in cui vive immersa questa società. Perché la “biografia del fai da te” è al tempo stesso una “biografia a rischio”, anzi una “biografia funambolica”; in uno stato (ora palese, ora celatamente) di pericolo permanente, esposta a degenerare rapidissimamente in una “biografia del fallimento”, in una solitudine impaurita che si rifugia presso l’uniformità di un “se stesso” apprestato dalle leggi del mercato – qualcosa che vincola senza neanche più la familiarità nativa dei vincoli tradizionali di cultura, di *status* sociale, di sesso, di genere – o, in modo reattivo, altrettanto irreflessivo, presso le uniformità della tradizione⁸.

Un divario crescente – tra le promesse di autoaffermazione della modernità sentite come diritto e le capacità di controllo degli ordinamenti sociali che rendono tale autoaffermazione fattibile o irrealistica – che ha effetti di immediato rilievo politico – sia macrosociali, nella conflittualità sociale e nella collisione tra culture che genera, che microsociale, nel sempre più diffuso spaesamento dell’io e nelle sofferenze degli individui. E chiede alla “politica” del “biopolitico” – che non ne è capace – un *welfare* che va oltre le sue tradizionali prestazioni per assumere i tratti, richiesti, di un vero e proprio “*welfare esistenziale*”.

Uno scenario in cui è facile riconoscere i tratti di quella modernizzazione aberrante di cui a Monaco nel 2004 Habermas parla in un famoso dialogo con Ratzinger⁹, riconoscendo ai vissuti religiosi, dopo tanto illuminismo, una qualche capacità – sensibilità per – di medicare le lacerazioni, il disagio, le esistenze ferite. Un dialogo in cui un teorico della modernizzazione scopriva *apertis verbis* le riserve di senso della tradizione, l’inedito bisogno – per le liberaldemocrazie – di un dialogo con il *depositum fidei* antropologico della tradizione, vale a dire con i vissuti valoriali nativi comunitari che reggono, o quanto meno mantengono in salute, ogni infrastrutturazione politica della società, anche il formalismo costituzionale liberaldemocratico (questione già segnalata negli anni ’60 dal notissimo paradosso di Böckenförde¹⁰).

Un’esigenza tanto più stringente in uno scenario tecno-sociale dove avanza sempre più il verbo dell’intelligenza artificiale, la macchina intelligente, che ci medierà il rapporto con il mondo. Con il che chi ha presente la dialettica hegeliana servo-padrone, dove alla fine è il servo, cui è in capo il legame con la realtà, il vero signore, e quindi l’orizzonte della liberazione umana, dialettica cui si sono affidate le aspettative strutturali di emancipazione, di liberazione dell’umano di due secoli della modernità industriale, intuirà subito che il servo che sta prendendo sempre più il potere è un servo non umano, e quindi il potere non sta passando a una nuova classe, la libertà non sta passando di mano tra gli uomini, dai pochi ai molti, ma se si vuole dai molti a nessuno, all’*automaton* sociale, alla macchina intelligente che non ha patema; al più ce lo devi mettere a correggere la dittatura dell’algoritmo. E al più il potere, se sta passando a qualcuno e non a qualcosa, sta tornando alla restrizione “signorile” dei grandi consigli di amministrazione.

⁷ Ivi, p. 195.

⁸ Un punto di riferimento sono le influenti analisi dell’“individuo sotto assedio” della “società liquida” di Zygmunt Bauman, per cui si vedano almeno Bauman (2002) e (2006). E in Italia le analisi di Magatti (2009). Ed è tuttavia lo stesso Beck, che pure ha una diagnosi più fiduciosa, richiamando per altro Bauman, ad aver ben presente, sul punto, che la trasformazione della biografia normale in “biografia della scelta”, in “biografia riflessiva”, in “biografia del fai da te” è «al tempo stesso una “biografia a rischio”, anzi una “biografia funambolica”... in parte palesemente, in parte celatamente [in] uno stato di pericolo permanente [...] la biografia del fai da te può degenerare molto rapidamente in una biografia del fallimento», Beck (2012), p. 6. Sullo *shock antropologico* dell’individuo nella società del rischio, Beck (2011), p. 368.

⁹ Cfr. Habermas, Ratzinger (2005).

¹⁰ Böckenförde (2006), p. 68.

Quando Bergoglio parla di periferie dell'umano non ha solo in mente le sempre più numerose *bidonville* dei paesi poveri e/o ancor più impoveriti dalla globalizzazione, ma la generale possibilità – anche nelle società già affluenti o che si candidano ad esserlo – per ogni uomo di essere esposto dalla tecno-scienza (macchine e conoscenze, due dei classici fattori di produzione marxiani) e dai rapporti di produzione, dai rapporti di forza sociali, ad essere scarto e rifiuto sociale: un essere lasciati indietro su quale che sia aspetto della *fitness* (economica, biologica, valoriale) socialmente stabilita che può riguardare chiunque. Il rischio che la tecnica e la globalizzazione ci rendano periferici a noi stessi; ci gettino fuori da un centro dell'umano sempre più sfigurato, sempre meno riconoscibile nell'album di famiglia, così faticosamente costruito, della dignità umana; dignità umana come concreta possibilità per tutti, che rischia di essere, se va avanti così, un episodio concettuale di un paio di secoli. Caso di studio di una storia dell'utopia a venire.

Ora è vero che le dinamiche ansiogene della società della tecnica e della globalizzazione non hanno però il carattere di una pressione idrostatica uniforme in tutti i punti del sistema. E che allo stato dell'arte, quest'ansietà preme soprattutto sulle società entrate per prime nella dinamica della modernizzazione. Dove la modernizzazione è a fine corsa di quel che poteva dare all'uomo occidentale; e che effettivamente gli ha dato, per altro in un vantaggio geopolitico dell'Occidente sempre più in discussione; società in arretramento, in decrescita, sui raggiungimenti "progressivi" della tecnica e della globalizzazione. E preme ovviamente sugli sradicati delle società tradizionali. Ma le società e i ceti sociali che vivono il *mood* positivo delle magnifiche sorti e progressive del combinato disposto tecnica-globalizzazione hanno meno ansie, perché per loro lo *stress* è in positivo, è un'ansietà che vede davanti a sé un futuro migliore. Ma è del tutto intuitivo che questo sia il *trend*, inarrestabile, del sistema-mondo tecno-globalizzato; a fine della transizione sistemica – demografica, economica, geopolitica – in atto a livello mondiale di questo mondo il plausibile tratto unitivo.

Il motivo per cui, al netto di questa riserva sociologica e geopolitica, un problema di tempi della globalizzazione tecnica, chi si voglia interrogare oggi sull'uomo e il suo posto nel mondo non può non fare i conti con quest'ansietà dell'umano, sul come l'uomo sta al mondo oggi nel venir meno della "resistenza" alla sua stessa azione di una sua "natura" bio-socio-storica come natura "data". Di un umano caduto in una perplessità ontologica come perplessità radicale di destino, potendo questo risolversi in nient'altro che le occasioni che esso dà a se stesso; fondamentalmente non più un destino, ma la pura occasione di sé, di un accadere della vita sempre più esposto al vuoto di confinamento (limiti, condizioni) cui sono esposte sue decisioni. Un progredire senza protezione possibile nelle cose e dalle cose, perché la minaccia da cui guardarsi, da cui ripararsi non gli si para davanti, ma gli viene da sé; o meglio quel che gli si para davanti gli viene da sé, da come ha deciso di trattare o considerare la sua "essenza", sempre meno "confinata", e rassicurata nel senso di assicurata a, da una "natura data".

Siamo nel regime della pura astrazione dell'essenza, come sua estrazione/ astrazione dalla "natura". Il che spiega a iosa perché in uno scenario sociale dove la tecnica, dell'uomo, inquieta la sua natura "fisica" e la globalizzazione la sua natura "sociale", si faccia avanti sempre di più – in forme più reattive che proattive – un bisogno di protezione nel "passato", nel confinato di una tradizione, di un gruppo, di un luogo, da ciò che ci viene incontro dal futuro, sempre più visto non più come futuro del presente, ma come suo pericolo imminente, imminente stare nel pericolo.

La lotta sui "valori", sul riconoscimento sociale di questa o quella opzione di vita, l'accanirsi sui "diritti", sulla richiesta di protezione sociale nel diritto di ogni aspetto o condizione della vita, sia soggettiva (una scelta, una preferenza di vita) che oggettiva (un contesto: dall'ambiente, a un *milieu*, a un *humus* culturale della vita), il diritto ad avere diritti, la dice lunga sul fatto come in questa temperie nulla sia più "dovuto" a niente e nessuno *physei*, "per natura", sia essa la natura naturale, che la natura socialmente naturata nel fondo bio-sociale della cultura, la natura trädita della tradizione. E tutto sia *thesei*, debba cioè istituirsi e conquistarsi nella convenzione sociale e nella sua alea.

Una temperie dove ciò che sembra venir meno è la “circostanza” – interna ed esterna – da sempre abitata dall’umano, o almeno quella cui nei millenni l’umano si è con relativo successo acclimatato; e la vita si pone come tutta decidibile, sia sul versante del dato culturale che del dato naturale, da una biopolitica integrale dell’umano. Tutta cioè socialmente “qualificabile come deve essere”. Con il che però, in questo regime del biopolitico, salta anche l’argine di resistenza della “nuda vita” – il suo concetto – come fonte di “doverosità” della vita verso se stessa; salta la sacralità intangibile della vita come viene a se stessa nell’infinita gratuità del suo essere come in debito ad altro e ad altri che non sia l’operabilità sociale che la pone in essere come deve essere; e questo grazie alla capacità della tecnica di ri-naturalizzare in laboratorio, a partire dalle basi naturali date, le stesse basi biologiche della struttura bio-socio-storica dell’umano.

Ma in una vita dove non c’è più protezione da se stessa presso nessuna sua natura “santa”, un altare presso cui non poter essere toccati, in una vita che non conosce più protezione da se stessa, il tema si fa, di quest’agorafobia della libertà, di come reggerne l’angoscia. Di come reggere l’angoscia di un’esposizione della vita a se stessa, davanti a cui non c’è altro giudizio che il suo fallimento o il suo “successo”, letteralmente il suo continuare a “succedere”, a restare presso di sé come vita della mente, vita della coscienza – presenza “saputa” della vita a se stessa. Perché questo “siamo” nel bozzolo dell’io che la vita ha filato da sé. E in questa temperie di ansietà, aggiornamento dell’antica angoscia dell’indominabile, un indominabile che ormai viene da noi, il punto – la salvezza o la sua illusione – è sempre “trascendere” l’uomo inevitabile che siamo, la nostra “mortalità”. Ancora una volta dare corpo, magari dandogli un corpo per sempre, o evaderne la friabilità biologica, al desiderio sotteso al dispositivo metafisico platonico-cristiano; anche dopo la sua morte in “teoria”, a motivo di un Dio che nessuno “vede” più perché “è morto”.

In questo nuovo platonismo per il popolo, qualcosa di umano troppo umano, che Dilthey rileggerà come il bisogno metafisico eterno della persona, continua a prendere la parola, affidata questa volta all’escatologia della tecnica. Nell’orizzonte della “morte di Dio”, di una trascendenza che ha esaurito la sua capacità oppiacea, l’unico orizzonte immaginario per le masse, la tecnica, di un’assoluta “autopoieticità” dell’umano, da cui all’umano possa essere promessa la vita eterna, o meglio in cui l’uomo può promettersi la vita eterna. O, quanto meno, una vita non dolente, iperpotenziata, quale che sia la sua scansione temporale, capace di ripararsi dal caso di sé non riuscito; o, meglio ancora, capace di riprogettarsi già al riparo da se stessa quale si conosce: friabile, limitata, finita, e magari anche dalla sua mortalità, divenuta pura data di scadenza di un prodotto perfetto.

A costo di nominare il proprio erede nell’intelligenza artificiale, in un’intelligenza finalmente evasa dal corpo, se al corpo non ci sia rimedio, anche quando fosse ridotto alla mera sopravvivenza di consapevolezza di reti neurali su supporti diversi dalla deperibilità del biologico. Un’intelligenza che tutto potrebbe essere meno che umana, perché dell’intelligenza umana mai potrebbe esibire – perché non lo fa l’artificio – la prestazione fondativa, *l’intus legere*, il guardarsi dentro, l’essere coscienza. Con il che è proprio il concetto di mondo, attorno a cui l’antropologia esistenziale del ’900 aveva ripristinato dell’umano una differenza non evolutiva dall’animale, a venir meno, a venir meno nella “macchina”.

Il sogno del “fittizio” in cui l’uomo della tecnica crede di poter trovar riparo al repentaglio, all’ansietà cui è esposta la sua “natura” nel mondo della tecnica, con cui crede di poter avere i mezzi per “stabilirsi” nella “natura” che si sarà scelto. Un immaginario che ha la sua letteratura e i suoi sacerdoti filosofici, ma la cui prova di realtà, più che dalle sue promesse all’individuo, verrà da ciò che al fondo del vaso di Pandora da cui pullulano: il rischio che la “titolarità” della natura umana, la sua “libertà”, sempre più faticosamente in capo agli individui, trasmigri nelle funzioni di controllo e reintegrazione sociale della reingegnerizzazione sociale della tecnica, che quella “natura” ormai è in grado produrre. Un paradossale esonero, nel macchinico

intelligente, dalla libertà conquistata dall'organico dell'animale uomo, restituito nella macchina intelligente a uno stringente vincolo sistemico, questa volta non più organico ma artificiale; vincolo sistemico che proprio l'artificio, nell'organico e dall'organico, aveva nell'uomo liberato, messo in dialogo, nella cesura della libertà, con la sua responsabilità.

Uno scenario che si regge sull'illusione che grazie alla tecnica sia giunto finalmente il tempo per l'*anthropos* di pareggiarsi – grazie alla “disvelatività poetica” della sua “natura”, la tecnica – “transustanzandosi” in essa, all’“autodisvelatività” della *physis*, potendo mettere le mani su questa a lui trascendente finora (in lui e fuori di lui) disvelatività. Uno scenario in cui ciò che è in gioco è l'identità stessa dell'umano a venire, proiettato a definirsi non incontrando, nella sua “circostanza” esistenziale, nient'altro che se stesso. Una “circostanza” che crede di poter dare integralmente a se stesso sia sul versante della natura, che sul versante della storia – su base artificiale quanto alla natura e su base convenzionale, quanto alla società. Ridurla a un puro “voluto” della sua volontà, credendo così di poter porre rimedio allo scandalo di non essersi (questa volontà, il nostro esserci) voluta. Una metafisica del disagio, che ha avuto in Nietzsche la sua risentita tristezza, e nei suoi epigoni la nevrosi di una libertà “per” che non sa più “da” che liberarsi e quindi per che cosa e per chi essere libera.

Antropologicamente un passaggio che non ha precedenti, e che chiederebbe alla filosofia oggi – piuttosto che offrire cascami ideologici all'immaginario post-umanista di una meta-antropologia – di raccogliersi su una frase di Ortega delle *Meditazioni del Chisciotte*, che è un'illuminazione: «Io sono io e la mia circostanza, e se non salvo lei, non salvo nemmeno me stesso»¹¹. Scritta un secolo fa – nel 1914, un anno in cui alla luce di oggi il mondo oltre che in una guerra, nella sua “mobilitazione totale” entrava in guerra con se stesso – quella frase oggi sembra dirci che l'antico compito della filosofia di “salvare i fenomeni” – “ciò” che appare e, con loro, “chi” appare – nel mondo tecnoglobalizzato passa per la capacità dell'*anthropos* di tener viva la “consustanzialità” del suo “apparire” all’“apparire del mondo” quale da sempre, come “natura e storia”, gli appare, gli si fa mondo. Che la mia “circostanza”, “un noi ambientato”, oggi come ieri è – dell'io – il “comunitarismo” inevitabile (una solidarietà ontologica) con gli altri e con il mondo, con quelli che sono con me nella “circostanza-mondo”, nella natura e nella storia, e che solo se salvo la mia circostanza, che resta questa e nessun'altra, salvo me stesso – salviamo l'uomo inevitabile che siamo.

Bibliografia

- Anders, G. (2007), *L'uomo è antiquato*, trad. it. a cura di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino.
- Bauman, Z. (2002), *Modernità liquida*, trad. it. a cura di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman, Z. (2006), *Vita liquida*, trad. it. a cura di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari.
- Beck, U. (2011), *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, trad. it. a cura di C. Sandrelli, Laterza, Roma-Bari.
- Beck, U. (2012), *I rischi della libertà*, trad. it. a cura di S. Mezzadra, Il Mulino, Bologna.
- Beck, U. (2013), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, trad. it. a cura di W. Privitera, Carocci, Roma.
- Böckenförde, E.-W. (2006), *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, trad. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia.
- Habermas, J.-Ratzinger, J. (2005), *Ragione e fede in dialogo*, trad. it. a cura di Giancarlo Bosetti, Marsilio, Venezia.
- Heidegger, M. (1976), *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, pp. 5-27.
- Levy-Strauss, C. (2010), *Le strutture elementari della parentela*, trad. it. a cura di A. M. Cirese e L. Serafini, Feltrinelli, Milano.

¹¹ Ortega y Gasset (2000), p. 44.

- Magatti, M. (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano.
- Mazzarella, E. (2004), *Vie d’uscita. L’identità umana come programma stazionario metafisico*, il melangolo, Genova.
- Mazzarella, E. (2017), *L’uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet, Macerata.
- Ortega y Gasset, J. (2000), *Meditazioni del Chisciotte*, trad. it. a cura di B. Arpaia, Guida, Napoli.

CATERINA RESTA*

**Il diritto dell'ospitalità.
Cittadini e stranieri nell'età globale**

Abstract: *The Right to Hospitality. Citizens and Foreigners in the Global Age*

One of the characteristics of the global age, alongside the creation of a world market and the free circulation of goods and information, is a new impulse for migration processes. Huge masses of migrants move on Earth along winding and risky escape routes, pushed to move away from war and poverty, in search of better conditions of existence. We need to go back to thinking about the ambiguous status of the foreigner, oscillating between the figure of the enemy (*hostis*) and that of the guest (*hospes*). In our time, the foreigner who asks for hospitality poses a challenge to Nation-States that cannot be evaded by mere rejection-policies. In the general decline of the State-form and its functions, an irremediable contradiction is revealed, which takes the form of a real “world civil war” between the principles of State-sovereignty and national citizenship and the supranational principle of the right to migrate (*ius migrandi*), as a fundamental human right, to which a universal right to hospitality and citizenship should correspond. This later right shall be payable beyond the Nation-States' borders.

Keywords: Migrations, Foreigner, Guest, Hospitality, Nation-State

1. *Stranieri alle porte*

Lo straniero ti permette di essere te stesso,
facendo di te uno straniero.

(E. Jabès, *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*)

Uno degli ultimi libri di Zygmunt Bauman, tra i più acuti interpreti del fenomeno della globalizzazione¹ e dei suoi contraddittori effetti, reca un titolo che suona come un campanello d'allarme: *Strangers at Our Door*². L'allusione più diretta è a quel diffuso sentimento di insicurezza di fronte alla crescente ondata migratoria che, soprattutto in Europa, viene per lo più avvertita come una minacciosa “invasione”, in grado di distruggere la sua millenaria civiltà e quel relativo benessere di cui godono la maggior parte dei suoi cittadini. Per rispondere a questi timori, spesso fomentati, enfatizzati e “cavalcati” da movimenti e partiti populistici e sovranisti in cerca di facili consensi elettorali, per rassicurare quanti vedono nei flussi migratori solo un pericolo da scongiurare in tutti i modi, reso ancor più temibile dalla crisi economica, che ha colpito soprattutto i paesi strutturalmente più fragili del Vecchio Continente e i ceti più deboli, non si trova altro espediente che quello della *chiusura* e del *respingimento*. I porti vengono chiusi per non consentire l'approdo dei naufraghi, si provvede a sigillare i confini, ovunque sorgono nuove barriere e si costruiscono muri³ lungo le vie di fuga dei

*Università di Messina.

¹ La bibliografia sulla globalizzazione è ormai sterminata, anche a causa dei suoi numerosi aspetti: economico, sociologico, geo-politico, ecc. Mi limito a segnalare solo alcuni testi, divenuti ormai un riferimento obbligato, che più di altri ho ritenuto interessanti in questo contesto: Bauman (1999, 2002, 2003, 2007, 2013), Beck (1999, 2000, 2001, 2011).

² Bauman (2016).

³ Sul ritorno dei muri: Brown (2013), Quétel (2013), Razac (2017), Novosseloff - Neisse (2007).

migranti per impedirne il passaggio, nel tentativo di trasformare l'Europa in una fortezza inespugnabile. E ciò accade ovunque, anche nel resto del mondo.

Se le migrazioni⁴, sin dai tempi più remoti, hanno scandito la storia dell'umanità, rispondendo all'esigenza della ricerca di condizioni di vita migliori, non vi è dubbio che quelle attuali, che non riguardano solo l'Europa, ma investono l'intero globo, sono l'effetto, certo non secondario, di una globalizzazione selvaggia, la quale, lungi dal mantenere le sue iniziali promesse di un più diffuso benessere e di una progressiva democratizzazione, come alcuni, con eccessivo ottimismo, si erano affrettati a pronosticare⁵, ha provocato esiti *opposti*. Mai come nel nostro tempo la forbice della disuguaglianza tra ricchi e poveri è stata così ampia, e non solo in termini economici, ma anche dal punto di vista complessivo dei diritti sociali e civili. Mai come nel nostro tempo, lacerato da guerre locali di portata globale, l'ordine internazionale è apparso più instabile e fragile. Non senza stridente contraddizione, in un mondo in cui si propugna la libera circolazione di tutto, si vogliono condannare all'*immobilità* ingenti masse di dannati della terra, imprigionandoli nella loro miseria, in territori spesso devastati dalla guerra e dal terrore, in carceri dove sono esposti ad ogni tipo di violenza, in campi e tendopoli, dai quali è pressoché impossibile fuggire, in cui sono obbligati a stazionare a vita, dal momento che da nessuna parte viene loro offerta più dignitosa accoglienza.

La globalizzazione, dunque, va compresa come un movimento intrinsecamente *contraddittorio*: per un verso essa abbatte muri e barriere, procedendo ad una rapida unificazione del mondo, ma, come contraccolpo, essa ha generato – e continua a generare – un movimento *contrario*. Accanto alla globalizzazione “liquida” dei flussi finanziari, delle merci, delle informazioni e delle comunicazioni, vi è una contro-globalizzazione “solida” dei muri, degli argini protettivi, delle barriere difensive, che tenta di fermare i flussi di persone non autorizzate a spostarsi, poiché nessuno Stato è disposto a ospitarle. Se da un lato la globalizzazione produce un movimento di de-localizzazione e di de-territorializzazione, che mette in crisi la sovranità dei singoli Stati-Nazione, a partire dal controllo sui loro confini territoriali, continuamente scavalcato da poteri economici e finanziari extra-territoriali e trans-nazionali, dall'altro si tenta in tutti i modi di fermare gli spostamenti di ingenti masse di disperati, attratti dal benessere dei paesi occidentali e spesso ignari che ormai anche in essi l'ideologia neo-liberale – il pensiero unico del mondo globale – ha quasi ovunque smantellato ogni forma di diritto e di protezione sociale. L'assoluta precarietà⁶ e il rischio⁷ sono divenuti ormai la condizione “normale” degli abitanti del globo.

È in questa cornice epocale che bisogna oggi tornare a interrogare la figura dello Straniero⁸, una figura che, occorre ricordarlo, è di per sé inquietante, anzi è la personificazione stessa di quell'inquietante estraneità [*das Unheimliche*], che Freud analizzò in un suo celebre saggio⁹.

Chi è dunque lo Straniero di cui, a torto o a ragione, molti europei temono oggi la presenza?

Forse il miglior modo per avvicinarci a questa ambigua figura è quello di rievocare, per sommi capi, la preziosa analisi etimologica che svolge Émile Benveniste nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*¹⁰. Il termine latino *hostis* nomina originariamente

⁴ Sui movimenti migratori: Caloz-Tschopp (2019), Dal Lago (1999), Mezzadra (2001), Mezzadra (ed.) (2004), Sassen (1999).

⁵ Esempio il caso di Fukuyama (1992).

⁶ Cfr. Butler (2004).

⁷ Si deve soprattutto a Ulrich Beck (1999, 2000, 2001, 2011) l'aver sottolineato questo aspetto.

⁸ Sulla figura e sulla condizione dello straniero e del migrante, anche in riferimento alla contemporaneità, mi limito a segnalare: Cacciari (2003), Caloz-Tschopp (2004), Cotesta (2003²), Curi (2010), Di Cesare (2017), Kristeva (2014), Nail (2015). Da un punto di vista fenomenologico e sociologico: Cotesta (2012), Dal Lago (1998), Perrone (2005), Schütz (2013), Simmel (1998), Theunissen (1977²), Waldenfels (2008). Più in generale, sul motivo dell'estraneo, a partire da Schmitt, Freud, Heidegger e Levinas, rinvio a Resta (2008).

⁹ Freud (1977).

¹⁰ Benveniste (1976). Cfr. anche Galli (1998).

quello straniero che, a differenza del *peregrinus*, è ammesso a godere del medesimo diritto del cittadino romano; con lui si istituisce perciò uno stretto legame di uguaglianza e di obbligazioni reciproche. È solo in un secondo momento, quando la politica imperiale sarà maggiormente preoccupata della definizione dei propri confini, che il termine *hostis* comincia ad essere investito da una tensione che ne provocherà un importante slittamento semantico: lo straniero rivela il proprio volto minaccioso, assumendo una valenza sempre più marcatamente *ostile*, fino a ricoprire l'esclusivo significato di 'nemico'. Per indicare lo straniero non ostile, comparirà allora un altro termine, sempre derivato da *hostis*, *hospes* (*hosti-pet*), colui che, in quanto straniero inoffensivo, diventa l'ospite. Oscillando tra le figure del nemico e dell'ospite, lo Straniero si annuncia perciò, sin dall'inizio, nel mondo romano, con tutta la sua inquietante ambiguità e intrinseca ambivalenza: l'estraneo dal quale devo difendermi, quando assume il volto temibile del nemico, o l'ospite che sono pronto ad accogliere, quando non rappresenta una minaccia. Un'oscillazione che investe, seppure in forma più ridotta, anche l'arco semantico dello *xenos* greco, originariamente utilizzato con il significato di ospite e solo successivamente con quello di straniero, senza tuttavia mai arrivare ad assumere anche il significato di nemico. Questa indecidibilità, che attraversa e taglia in due la figura dello Straniero, scindendola in quelle del nemico e dell'ospite, l'accompagnerà sempre, come un'ombra, fin dalla sua prima apparizione.

Sia per i greci che per i romani l'ospite è sacro¹¹, così come per ebrei e cristiani¹² il dio biblico «ama lo straniero e gli dà pane e indumenti» (*Dt* 10,18-19), e ricorda costantemente al suo popolo quando, in terra d'Egitto, anche gli Ebrei vissero la condizione di stranieri. Il cristianesimo compirà un passo ulteriore, procedendo ad una *universalizzazione* della condizione dello straniero, che assurge a *conditio humana* di cittadinanza cosmopolitica: «Mai più stranieri né meteci, ma concittadini degli uomini consacrati e della casa di Dio» (*Ef* 2,19-20).

Ciò non ha tuttavia comportato in nessun caso la sparizione della figura dello Straniero-nemico che, ad esempio, per la cultura greca, era qualificato come *barbaros*, a partire cioè dalla differente lingua parlata, e per quella cristiano-medievale come "infedele", e quindi nemico teologico.

Se l'etimologia ci aiuta a comprendere come lo Straniero, in quanto 'altro', vada accolto come un dio, ma può anche rappresentare una seria minaccia e trasformarsi nel peggiore dei nemici, è stato soprattutto Simmel, agli inizi del secolo scorso, in pagine tornate oggi estremamente attuali, a identificare nella figura dello "straniero interno" il tipo di Straniero che più di ogni altro ci inquieta. Non si tratta del «viandante che oggi viene e domani va»¹³, del turista o del visitatore occasionale, ma di chi attraversa un confine con l'intenzione di restare, come fa «colui che oggi viene e domani rimane»¹⁴, mettendo davvero in tensione il rapporto tra vicino e lontano, dentro e fuori. Ma, soprattutto, con la sua irruzione e il suo ingresso nel *mio* spazio, lo straniero interno vi introduce la sua estraneità e con ciò rischia di produrre una temibile *alterazione* della mia stessa identità. Lo "straniero alle porte" è il fantasma di questa minaccia, quella dello "straniero residente", di un intruso che si installa presso di me, senza essere stato invitato, all'interno di quel che considero il mio *proprio* spazio.

Si deve a Carl Schmitt, alla sua teoria del fondamento polemico e conflittuale del Politico, in quanto dialettica amico-nemico – e tale prospettiva ancora oggi gode di grande popolarità, sembrando l'unico possibile paradigma del Politico – il tentativo di privare la figura dello Straniero di ogni ambiguità, identificandola senza mezzi termini

¹¹ Per la sacralità dell'ospite nel mondo antico si vedano: Baslez (1984), Gioia (1998), Schérer (1993).

¹² Per la tradizione ebraica e cristiana: Bianchi (2012), Del Signore (1996), Di Sante (2002), Filoramo (1999).

¹³ Simmel (1998), p. 580.

¹⁴ *Ibidem*.

esclusivamente con quella del nemico¹⁵. Perché una decisione sia *politica*, è necessario innanzitutto riconoscere il nemico e separarlo recisamente dall'amico, in modo da creare un duplice fronte polemico e identitario al tempo stesso, quello che vede contrapporsi Noi e Loro. Un nemico è dunque indispensabile non solo per sapere *contro chi* dobbiamo combattere, ma soprattutto per capire *chi siamo noi*, per potersi identificare con se stessi, per riuscire a riappropriarsi di sé.

Ma chi è il nemico, come si fa a riconoscerlo in quanto tale? Il nemico «è semplicemente l'altro, lo straniero [*der Fremde*] e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero»¹⁶. Basta dunque l'alterità dello straniero a fare di lui un nemico, in quanto essa, *di per se stessa*, ancor prima di tradursi in concreta minaccia per la mia vita, risulta minacciosa per la mia identità e per quella della mia comunità di appartenenza. Perciò Schmitt sostiene che lo Straniero è, in quanto tale, un nemico «dal quale sia necessario difendersi e combattere, per preservare il proprio, peculiare, modo di vita»¹⁷. La sua *intrusione*, lungi dall'essere *integrabile*, rischia di *disintegrare* la stessa comunità, attentando alla sua presunta identità con se stessa. L'*ostilità escludente* diviene allora il paradigma del Politico, rivelando il carattere *identitario* del conflitto¹⁸, in quanto lotta per l'affermazione di sé contro l'altro, difesa di una identità che si sente minacciata dall'altro nella sua purezza.

L'«arrivante» – come lo ha chiamato Derrida¹⁹ –, è colui che osa attraversare la soglia, che oltrepassa il confine della nostra casa, di ciò che riteniamo “nostro”, e li intende rimanere, rivendicando un diritto di ospitalità, malgrado nessuno lo abbia invitato né a entrare, né tantomeno a restare. Questi “stranieri alle porte” attenterebbero alla nostra ‘proprietà’, non ci fanno più sentire “padroni a casa nostra”, minacciano di espropriarci di quell'appropriazione di sé che costituisce il sogno di un'identità ormai conquistata. È per questo che, sbrigativamente, preferiamo respingerli come nemici, non farli entrare presso di noi, chiuderli *fuori* dai nostri confini, impedire loro in tutti i modi l'accesso in uno spazio che riteniamo essere di nostra assoluta, indiscutibile, esclusiva proprietà. E con questa ermetica *chiusura* speriamo di evitare ogni contaminazione, di preservare un'identità supposta integra e non soggetta alla trasformazione e al mutamento.

Per questo occorre chiudere tutte le porte, sigillare e trincerare i confini che, da soglie di attraversamento, si trasformano in muri invalicabili²⁰. Di non altro lo Straniero è figura *intollerabile*, se non della necessità, per ogni identità, di confrontarsi con l'altro da sé e, a partire da questo confronto radicale, di scoprire l'altro che ha *in sé*²¹, un'alterità che la abita e la altera sin dall'inizio, impedendole di chiudersi su se stessa, di coincidere perfettamente con sé. Egli rivela la struttura alter-egologica di ogni ipseità, portando alla luce una verità inconfessabile, difficile da tollerare, che ci fa tremare, poiché ci fa sentire estranei a noi stessi. Se allora lo Straniero è rivelazione della nostra “improprietà”, dell'impossibile identità di noi stessi, dell'inappropriabilità di ogni proprio, già da sempre espropriato dall'estraneo, se egli è la più eloquente testimonianza del nostro già da sempre essere aperti all'altro, della nostra costitutiva *ospitalità*²², prima ancora d'averla

¹⁵ Per una decostruzione di questo tenace paradigma: Derrida (1995). Mi permetto di rinviare anche a Resta (2008).

¹⁶ Schmitt (1972), p. 109.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Secondo Derrida, la dialettica schmittiana del riconoscimento attraverso l'ostilità comporta una «*doppia identificazione*», ossia «l'*identificazione* con cui lo si identifica, lui, e ci si identifica, sé» (Derrida, 1995, p. 132).

¹⁹ Cfr., ad esempio, Derrida (1999c), pp. 29-31.

²⁰ Non a caso, ormai da alcuni anni, le riflessioni sui confini e sulle frontiere si moltiplicano. Senza pretesa di esaustività, mi limito a segnalare soltanto alcuni studi: Amilhat Szary (2015), Balibar (2001), Cacciari (2000), Cella (2006), Foucher (2007, 2016), Graziano (2017), Mezzadra (2016), Nail (2016), Sordi (ed.) (1987), Zanini (1997). Con particolare riferimento all'Europa: Balibar (2007, 2016).

²¹ Cfr. Kristeva (2014).

²² Come icasticamente ha affermato Levinas: «il soggetto è un ospite» (Levinas, 1980, p. 308).

offerta all'altro, allora lo Straniero è l'espressione della nostra più radicale inquietudine, e alla domanda ineludibile che ci rivolge noi dobbiamo rispondere.

Non deve dunque sorprendere la contropinta che caratterizza l'attuale fase della globalizzazione. Se, come abbiamo detto, per un verso essa ha decretato la fine di quella che Derrida ha chiamato la "topolitica" moderna, caratterizzata dallo Stato-Nazione e da una «sovranità legata al dominio di un territorio»²³, circoscritto entro netti confini, in grado di assicurare l'unificazione territoriale, politico-giuridica, culturale, religiosa, insomma l'identità e il senso di appartenenza di una comunità *omogenea*, dall'altro gli Stati agonizzanti tornano ad avanzare pretese di sovranità assoluta, proprio quando maggiormente appare evidente il declino del loro potere²⁴.

Tanto più permeabili risultano le frontiere, tanto più, reattivamente, per contenere la minaccia di sconfinamenti, si alzano nuovi argini, si fortificano le zone più esposte, aumenta l'ossessione della sicurezza. Neo-nazionalismo e sovranismo rivendicano pieni poteri per uno Stato che non è più in grado di esercitarli, capace solo di escogitare forme sempre più esasperate e violente di rigetto e di esclusione, da cui discendono i nuovi rigurgiti di razzismo e xenofobia che ovunque si diffondono. Paradossalmente, proprio nell'epoca dell'abbattimento delle frontiere e dell'apertura dello spazio-mondo, torna in auge la logica del recinto, del muro, della barriera, della barricata, del confine. Da luogo di transito e di passaggio, la frontiera diviene luogo di interdizione: le cortine di ferro si moltiplicano, così come i confini diventano intransitabili. La loro sorveglianza e blindatura diviene il primo punto all'ordine del giorno di politiche xenofobe di intransigente chiusura. Dopo il clamoroso crollo del muro di Berlino, che divideva il mondo in due blocchi ideologicamente contrapposti, da cui ha preso avvio la globalizzazione, abbiamo assistito al moltiplicarsi dei muri della vergogna, e molti altri, anche invisibili, sono già stati innalzati, primo tra tutti quello che separa i due bordi del Mediterraneo, tra i quali passa il confine dell'Europa. Seguendo la logica dell'*apartheid*, nascono nuovi ghetti nelle periferie urbane e si moltiplicano, dentro e fuori dall'Europa, campi profughi, centri di identificazione, tendopoli e baraccamenti più o meno temporanei. Una civiltà in profonda crisi di identità, come quella europea, ha bisogno di vedere nello Straniero il nemico, del tutto dimentica di sé, del fatto che essa è stata la culla del diritto e che dalla sua millenaria cultura giuridica dipende la sua invenzione forse più straordinaria, quella dei diritti dell'uomo.

Occorre invece prendere atto che la sovranità incondizionata e indivisibile, già a partire dall'ipseità di un io che si pensa autonomo e padrone di sé a casa propria, è solo un fantasma, una delirante volontà di onnipotenza auto- ed etero -distruttiva.

2. Etica e politica dell'ospitalità

Dimorare [...] è un raccoglimento, un venire verso di sé, un ritiro a casa propria come in una terra d'asilo, che risponde ad un'ospitalità, ad un'attesa, ad un'accoglienza umana.
(E. Levinas, *Totalità e infinito*)

²³ Derrida-Stiegler (1997), p. 87. La connessione tra *Ortung* e *Ordnung* è al centro della fondamentale opera del 1950 di Schmitt (1991); più in generale sulla spazialità politica: Galli (2001). Sul concetto di sovranità e la sua storia, che segna tutta l'Età moderna, fino alla sua crisi, provocata dai processi della globalizzazione: Ferrajoli (1995), Galli (2019), Quagliani (2004).

²⁴ Sulla crisi dello Stato-Nazione, già analizzata da Arendt (1996) in pagine fondamentali, tornate oggi di grande attualità, a causa dell'accelerazione impressa dalle dinamiche della globalizzazione, che ha prodotto una disarticolazione crescente nel rapporto tra confine, territorio e cittadinanza, elementi costitutivi dello Stato-nazione, cfr. Badie (1996), Butler-Spivak (2009), Galli (2001), Habermas (1999), Ohmae (1996), Sassen (2008). Sul ritorno reattivo di rigurgiti nazionalistici e sul nuovo sovranismo: Badie-Foucher (2017), Brown (2013).

Nella sua genealogia dell'ospitalità, Benjamin Boudou ha rilevato una «depoliticizzazione contemporanea dell'ospitalità, considerata come l'altro nome dell'etica»²⁵ e ha opportunamente riconosciuto come una rinnovata riflessione su questo concetto sia molto debitrice nei confronti di Jacques Derrida, aggiungendo che, tuttavia, all'interno della sua riflessione, «l'ospitalità diventa un'astrazione filosofica che non perviene a rendere conto del suo radicamento politico»²⁶. In effetti Boudou non è il solo ad esprimere queste riserve, che però, come cercherò di mostrare, a mio avviso non colgono nella sua complessità la sfida, al tempo stesso etica e politica, che Derrida ha inteso lanciare pensando l'ospitalità come *impossibile*, il che, come in altri casi analoghi, non significa affatto che essa sia *impraticabile*, rimandando, piuttosto, ad una *possibile esperienza*, per quanto essa si annunci nel registro dell'aporia, del pervertimento e dello spergiuro²⁷.

In effetti, non solo quella che Derrida chiama *hostipitalité*²⁸ comporta un'ambigua indecidibilità tra ostilità e ospitalità nei confronti dello Straniero, come pure l'analisi etimologica di Benveniste ha fatto emergere, ma il concetto stesso di ospitalità è attraversato da una insanabile antinomia tra l'istanza *etica* e quella *giuridico-politica*. Mentre la prima, sulla scorta di Levinas, corrisponde all'ingiunzione, sempre *singolare* e *unica*, di un'ospitalità *incondizionata*, che proviene dal principio "anarchico" di una giustizia che si colloca sempre *al di là* e *prima* del diritto, la seconda, quella di un'ospitalità *condizionata*, deve trovare, sul piano del diritto e della politica, una pratica attuazione. Non si tratta, tuttavia, come vedremo, di una semplice *applicazione*, che renderebbe agevole il passaggio dall'una all'altra. Ed è a causa di questo *non* passaggio, di questa *aporia*, di questa interruzione e di questo incolmabile iato²⁹ tra etica e politica, giustizia e diritto, che l'ospitalità è *impossibile* in un duplice senso e per un duplice aspetto. Impossibile innanzitutto perché, in quanto assoluta, pura e *incondizionata*, dovendo rispondere solo ad una giustizia "fuorilegge", non può che risultare, in quanto tale, *impraticabile*; ma impossibile anche perché, nel momento stesso in cui essa, per attuarsi sul piano giuridico e politico, deve tradursi in norme, regole, ecc., deve cioè tener conto di una serie di *condizionamenti*, è costretta a vagliare, a scegliere, a filtrare, a escludere, si perverte a tal punto da dover rinnegare persino il proprio nome: «l'ingiustizia, una certa ingiustizia, cioè un certo spergiuro, comincia subito, a partire dalla soglia del diritto all'ospitalità»³⁰.

Che l'ospitalità sia *impossibile*, nel senso che abbiamo cercato di spiegare, non significa dunque che, semplicemente, non esiste o che, con tale termine, non indichiamo altro che un ideale irrealizzabile. Neppure sottintende che l'ospitalità si limita ad essere un gesto *puramente* etico, dell'ordine della carità, come una "grazia" gratuitamente concessa. Se davvero l'ospitalità fosse riconducibile *solo* a questo, avrebbero ragione quanti sostengono che, in fin dei conti, il pensiero derridiano dell'ospitalità è inevitabilmente destinato all'irrilevanza politica.

Vorrei piuttosto provare a mostrare come esso, invece, rappresenti non solo un originale tentativo di *ri-politicizzazione* di questa categoria declinata per lo più *eticamente*,

²⁵ Boudou (2017), p. 18. Sulla crescente rilevanza politica del concetto di ospitalità: Boudou (2018), Miller (2016), Nail (2015).

²⁶ Boudou (2017), p. 18.

²⁷ Per una contestualizzazione del tema dell'ospitalità, in rapporto anche a quello del nesso diritto-giustizia e al concetto di «messianico senza Messia», strettamente connessi nel pensiero di Derrida, rimando a Di Martino (2001) e Resta (2008). Sulla particolare declinazione del concetto di 'impossibile', Di Martino (2009) e Resta (2016).

²⁸ Derrida (1999a).

²⁹ Lo iato che Derrida scorge nel rapporto tra etica e politica, a partire da un serrato confronto con il pensiero di Levinas, svolto in un testo di fondamentale importanza per comprendere il pensiero derridiano dell'ospitalità (Derrida, 1998), impedisce certo una mera trasposizione dell'una nell'altra; esso tuttavia *impone* non solo un'etica, ma anche delle *politiche* dell'ospitalità, oltre che una costante revisione del diritto. Ha messo opportunamente in risalto questo aspetto, decisivo per comprendere le implicazioni *politiche* del pensiero di Levinas, Fulco (2013).

³⁰ Derrida - Dufourmantelle (2000), p. 70.

ma costituisca anche un altrettanto e ancor più originale tentativo di pensare *altrimenti* il Politico, al di là del paradigma schmittiano, dunque non a partire dall'*ostilità*, ma dall'*ospitalità*, capace di scardinare l'ipseità di un Soggetto che si pretende identico a sé. Ma lasciamo la parola allo stesso Derrida:

Tutto avviene come se l'ospitalità fosse impossibile: come se la legge dell'ospitalità definisse l'impossibilità stessa, come se non si potesse fare a meno di trasgredirla, come se la legge dell'ospitalità assoluta, *incondizionata*, iperbolica, come se l'imperativo categorico dell'ospitalità ordinasse di trasgredire tutte *le* leggi dell'ospitalità, cioè le condizioni, le norme, i diritti e i doveri che s'impongono agli ospiti, tanto a chi offre quanto a chi riceve accoglienza. Viceversa, tutto accade come se *le* leggi dell'ospitalità consistessero – segnando limiti, poteri, diritti e doveri – nello sfidare e trasgredire *la* legge dell'ospitalità, secondo la quale è obbligo offrire *a chi giunge* un'accoglienza incondizionata. [...] Ci sarebbe *antinomia*, un'antinomia insolubile, un'antinomia non dialettizzabile tra *La* legge dell'ospitalità da una parte, la legge incondizionata dell'ospitalità illimitata (offrire a chi giunge la propria casa e il proprio sé, offrirgli ciò che ci appartiene senza domandargli nome o contropartita, senza che sottostia ad alcuna condizione) e, dall'altra parte, *le* leggi dell'ospitalità, i diritti e i doveri sempre condizionati e condizionanti, così come li definisce la tradizione greco-latina, ovvero giudaico-cristiana, tutto il diritto e tutta la filosofia del diritto fino a Kant e Hegel in particolare, attraverso la famiglia, la società civile e lo Stato. Quest'aporia è davvero un'antinomia³¹.

Tra *La* legge incondizionata dell'ospitalità e *le* leggi condizionate si instaura dunque un'antinomia che non può trovare una conciliazione, sfociando così in un'aporia³². Tuttavia, benché non si dia passaggio, ma *interruzione*, tra l'una e le altre, ciò non produce un arresto o una paralisi, ma, al contrario, genera una tensione costante tra due istanze contraddittorie, ma *non simmetriche*, poiché «*La* legge sta al di sopra *delle* leggi»³³. Proprio a causa di questa asimmetria e di questa gerarchia non si tratta di una mera opposizione escludente, né di una semplice contrapposizione o di un contrasto³⁴, ma di un rapporto più complesso, poiché l'antinomia non genera *antagonismo*, ma mette in evidenza l'*eterogeneità* e, al tempo stesso, l'*indissociabilità* di due leggi incommensurabili, di cui l'una ha *costitutivamente* bisogno dell'altra ed è implicata nell'altra. Pur riconoscendo che l'ospitalità incondizionata è *al di sopra* delle leggi dell'ospitalità, Derrida non ritiene infatti che si possa rivendicarne il primato *assoluto*, come se essa potesse sussistere autonomamente. È lo stesso Derrida a premunirsi rispetto ad una inevitabile accusa di astrattezza, oltre che di ineffettualità:

pur tenendosi al di sopra delle leggi dell'ospitalità, *la* legge incondizionata dell'ospitalità ha bisogno delle leggi, *le* *esige*. Tale esigenza è costitutiva. Non sarebbe davvero incondizionata, la legge, se *non dovesse diventare effettiva*, concreta, determinata, se tale non fosse il suo essere come dover-essere. Rischierebbe di essere astratta, utopica, illusoria, e dunque di trasformarsi nel suo contrario. Per essere ciò che è, *la* legge ha bisogno *di* leggi che la neghino, la minaccino, talvolta la corrompano o la snaturino. E deve sempre poterlo fare. Infatti la possibilità di snaturamento è essenziale, irriducibile, anzi necessaria. La perfettibilità delle leggi è a questo prezzo. E dunque la loro storicità³⁵.

D'altra parte, anche *le* leggi dell'ospitalità non possono prescindere da un riferimento costante a *La* legge incondizionata dell'ospitalità, da cui devono lasciarsi *ispirare*. Se perdessero il loro ancoraggio in essa, verrebbe meno quella spinta a diventare sempre più giuste e ospitali. Antinomiche ed eterogenee, queste leggi sono dunque, al tempo stesso,

³¹ *Ivi*, pp. 83-84.

³² Sul rapporto tra antinomia e aporia si veda Derrida (1999c), pp. 15-17.

³³ Derrida - Dufourmantelle (2000), p. 85.

³⁴ Mi sembra questo il limite della pur attenta e rigorosa analisi di Raffoul (2012), che enfatizza l'aspetto di *contrasto* dell'antinomia tra i due tipi di leggi, ma non sottolinea abbastanza la loro gerarchizzazione e soprattutto il fatto che esse, per quanto eterogenee, sono anche *indissociabili*. Come sempre, anche in questo caso, Derrida intende decostruire la logica stessa dell'*opposizione*.

³⁵ Derrida - Dufourmantelle (2000), pp. 85-86.

inseparabili. Perciò Derrida non è – come spesso si afferma – l'irresponsabile o l'utopico (a seconda dei casi) sostenitore politico di un'ospitalità *incondizionata*, la quale, essendo puramente *etica* (e non politica), in quanto tale, di per sé, è *impossibile*, ma l'assertore della necessità di tradurre – e dunque anche di tradire – questa incondizionatezza nella condizionalità *politica* e *giuridica* di leggi dell'ospitalità, attraverso una “negoiazione” (la quale non va intesa né come una conciliazione, né come un compromesso) caso per caso; queste leggi condizionate saranno tanto più ospitali, quanto più sapranno fare l'impossibile, lasciandosi guidare dall'incondizionato. Solo se si avverte la costante inadeguatezza delle leggi rispetto a *La legge incondizionata*, esse potranno essere cambiate, perfezionate, migliorate, nella direzione di leggi sempre più ospitali:

Tra una legge incondizionata o un desiderio assoluto di ospitalità da una parte e, dall'altra, un diritto, una politica, un'etica condizionati, c'è distinzione, eterogeneità radicale, ma anche indissolubilità. L'una richiama, implica o prescrive l'altra. Dando per buona l'ospitalità incondizionata, come dar luogo a un diritto, a un diritto determinato, limitato e delimitabile, in una parola calcolabile? Come dar luogo a una politica e un'etica concrete, che comportino una storia, delle evoluzioni, delle rivoluzioni effettive, dei progressi, insomma una perfettibilità? Una politica, un'etica, un diritto che rispondano così alle nuove ingiunzioni di situazioni storiche inedite, che vi corrispondano effettivamente, cambiando le leggi, determinando diversamente la cittadinanza, la democrazia, il diritto internazionale eccetera? Intervenendo dunque realmente nella condizione dell'ospitalità in nome dell'incondizionale, anche se tale incondizionalità pura sembrasse inaccessibile, e inaccessibile non soltanto come idea regolatrice, un'idea nel senso kantiano e infinitamente remota, sempre inadeguatamente avvicinata, ma inaccessibile per ragioni strutturali, ostacolata dalle contraddizioni interne che abbiamo analizzato?³⁶.

La responsabilità *politica* e *poetica*, al tempo stesso, consisterebbe dunque nel trovare, nell'*inventare*, volta per volta, «la migliore condizionalità, la migliore legge possibile a un'ospitalità che si vuole la più grande possibile»³⁷, nel nome dell'incondizionato e dell'impossibile.

Lungi dal condividere una prospettiva irenistica, Derrida non nasconde il carattere minaccioso di un'ospitalità senza condizioni: il neologismo *hostipitalità* nomina nell'ospite il possibile nemico sempre in agguato; ma questo rischio fa parte dell'ospitalità, del suo carattere di evento impadroneggiabile, dell'irruzione dell'estraneo e dello straniero, la cui venuta non ha il carattere dell'*invito*, ma della *visitazione*. Rifiutarsi di correre questo rischio, che è proprio di ogni apertura e di ogni esposizione all'altro, significa che più nulla potrà mai davvero accadere. Ancor prima di contrapporsi ad una politica dell'ostilità, o ad una concezione del Politico in quanto ostilità, che riduce lo Straniero a nemico, la politica dell'ospitalità si contrappone alle politiche dell'identità, decostruisce il fantasma della sovranità³⁸, la logica del proprio, dell'appropriazione e della padronanza di sé. Ospitare l'estraneo significa infatti spodestare il *despota*, il sovrano, colui che ritiene di essere il padrone di casa; significa, per chi accoglie, scoprirsi ospite di chi viene ospitato: «Il padrone è in casa propria, tuttavia giunge a entrare in casa propria grazie all'ospite – che viene da fuori. Il padrone entra perciò da dentro *come se venisse da fuori*. Entra in casa propria grazie al visitatore, mercé il suo ospite»³⁹. La legge dell'ospitalità comanda di trasformare il mio a-casa in una dimora che sono chiamato a condividere con l'altro, la trasforma in una “terra d'asilo” nella quale già da sempre tutti soggiorniamo come ospiti. Fa di me uno straniero residente al pari di tutti gli altri.

³⁶ *Ivi*, pp. 127-128.

³⁷ Derrida (1999b), p. 101.

³⁸ La radicale decostruzione della sovranità, che investe tanto il suo aspetto politico, che quello relativo all'ipseità e all'istanza di un Soggetto autonomo, capace di un'assoluta padronanza di sé, è uno dei motivi-cardine del pensiero di Derrida, che pervade e attraversa tutta la sua vasta opera ed è al centro degli ultimi due corsi tenuti all'EHESS: Derrida (2009, 2010). Si vedano anche, almeno, Derrida (2003 e 2008).

³⁹ Derrida - Dufourmantelle (2000), p. 114.

3. Al di là della cittadinanza dello Stato-Nazione

Fare l'elogio dell'ospitalità, e metterla in atto malgrado tutto, non significa [...] rifugiarsi nel moralismo [...], ma vuol dire al contrario lavorare senza sosta, in quanto cittadini di un certo stato e del mondo, a fare in modo che l'incondizionato, che è semplicemente l'umano, entri nella realtà. Significa fare politica, e ricreare la politica. [...] Questa ospitalità riceve dall'altro una lezione di umanità e di universalità, più di quanto non la impartisca. In un mondo dove nessuno sarà mai più assolutamente "diverso" da un altro, senza per questo fondersi in una sola ed unica "identità", si tratta di ritrovare un'antica tradizione di rispetto di sé e degli altri e di attualizzarla.
(É. Balibar, *Elogio dell'ospitalità*)

Rilanciando, sulla scorta di Derrida, la legge incondizionata dell'ospitalità, Étienne Balibar ha riconosciuto e rivendicato il carattere *politico* e *giuridico* dell'ospitalità, giungendo ad auspicare «una rifondazione del diritto internazionale, orientato verso il riconoscimento dell'ospitalità come "diritto fondamentale" che imponga agli stati degli obblighi»⁴⁰. Superando il monopolio dello Stato-Nazione, l'unico in grado di garantire protezione e diritti, ma solo ai cittadini residenti entro il proprio territorio, escludendo tutti gli altri, Balibar ritiene che si debba «limitare l'arbitrio degli stati, opponendo dei contro-poteri legittimi, internazionalmente riconosciuti»⁴¹ e che sia necessario dar corpo

a un *diritto dell'ospitalità*, il cui principio è che gli erranti (e coloro che portano loro soccorso) possono rivendicare obblighi dello stato "sovrano" stesso, di modo che la loro dignità e sicurezza non siano, come oggi, sistematicamente schiacciate. [...] Il principio dei principi è che i migranti in situazione di erranza godano di diritti concreti che possono opporsi alle leggi e regolamenti statali. [...] Bisogna sviluppare il *diritto dell'ospitalità*, attività civica in pieno sviluppo, a causa dell'urgenza della situazione. Andando al di là della proposta kantiana di un "diritto cosmopolita" limitato al diritto di visita, ne generalizzerebbe la norma fondamentale: *gli stranieri non devono essere trattati come nemici*»⁴².

Nella guerra civile mondiale contro i migranti, che conta ormai un numero rilevante di morti, tutti da una sola parte, occorre innanzitutto riconoscere che a scontrarsi sono il *principio di sovranità*, difeso a oltranza da stati ormai agonizzanti, gelosi custodi e giudici non imparziali di un diritto di cittadinanza che dovrebbe riguardare tutti gli uomini *in quanto tali*, e il *principio di un'ospitalità*, che travalica i confini delle nazioni, in quanto va riconosciuto come diritto fondamentale dell'uomo, che *precede* ed *eccede* quello della cittadinanza statale⁴³.

Il diritto di emigrare, sancito dalla *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948, per poter essere realmente esercitato, *deve* trovare il suo necessario completamento nel diritto di *immigrare*, nel *diritto* di essere accolto come *cittadino* (e non di essere respinto come un criminale, come oggi accade in tutto il mondo), il che si traduce nel *dovere* di ospitare lo Straniero. Finché il diritto di cittadinanza sarà *esclusivo* appannaggio della sovranità statale, finché *unicamente* ad essa sarà demandato il compito di accogliere o di respingere, il diritto di cittadinanza non cesserà di funzionare come strumento non solo

⁴⁰ Balibar (2018).

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Sulla necessità di ripensare la cittadinanza al di là dei confini dello Stato: Archibugi (2009), Benhabib (2006, 2008), Beck (2003), Castles - Davidson (2000), Di Cesare (2017), Ferrajoli (2001, 2017, 2018), Habermas (1998, 1999), Mezzadra (2000, 2001), Vitale (2004).

di inclusione, ma soprattutto di esclusione. Solo a partire dal riconoscimento *universale* di una cittadinanza *sovrana* ed *extraterritoriale* possono scaturire politiche dell'ospitalità che, avendola come presupposto *incondizionato*, potranno di volta in volta trovare le condizioni migliori per attuare concrete politiche di accoglienza e di integrazione, che vadano al di là del diritto d'asilo e delle sue limitazioni, come pure del kantiano diritto di visita. Solo se nessuno si sente a casa propria e se ciascuno avverte come illegittima l'*esclusiva* proprietà della terra sarà possibile riconoscere il diritto fondamentale e universale dell'ospitalità in un mondo che, pur solcato da confini e plurale nelle sue differenze, tuttavia non li trasforma in barriere insormontabili per le persone, consentendo anche agli esseri umani, come già accade per tutto il resto, di attraversarli.

Lo scontro epocale, tuttora in corso e più che mai crudele e violento, che attraversa e divide il mondo globale in cui viviamo, provocando al suo interno un'insanabile contraddizione, è dunque quello tra *residenti* e *migranti*, tra *cittadini* e *clandestini*, tra chi vede riconosciuto il proprio diritto di cittadinanza e coloro che, non potendo usufruire neppure del diritto di asilo, si trovano di fatto respinti nell'illegalità, presi-*fuori* dalla legge che li considera *fuori-legge*. La più intollerabile e vistosa contraddizione della globalizzazione è dunque quella tra la *mobilizzazione totale* dei flussi di denaro, merci, informazioni, che liberamente circolano da un capo all'altro della terra, e la pretesa di *immobilizzazione totale* dei flussi migratori che, imprigionando i migranti nei loro territori di appartenenza, di fatto si traduce in una condanna alla disperazione e alla morte. L'unica condizione che la *zoopolitica* globale ha previsto per quanti intendono sfidare la sorte è quella *disumana* del *clandestino*⁴⁴, di colui che non è neppure più considerato un uomo, ma solo "nuda vita", esposta alla violenza di chi la sfrutta come manodopera a basso costo o di chi la utilizza per traffici illeciti.

È su questo confine, tra *cittadino* e *clandestino*, tra chi è *dentro* e chi deve restare *fuori*, tra chi ha diritto di vivere e chi può essere lasciato morire, tra chi è titolare di diritti e chi non ne ha nessuno, che si sta combattendo una guerra per decidere chi può far parte dell'umanità e chi ne viene escluso. La posta in gioco è dunque quella della cittadinanza, perché *di fatto* essa si è sempre di più trasformata da strumento di coesione e di *inclusione* a strumento di *esclusione* e di discriminazione, che respinge l'uomo *hors l'humanité*.

Nella *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948 non viene *esplicitamente* codificato un diritto di *immigrazione*, ossia un diritto incondizionato all'ospitalità, ma solo il diritto universale e inalienabile all'*emigrazione*⁴⁵ e alla protezione umanitaria: si tocca qui certamente il *limite* di questa *Dichiarazione* che, malgrado significativi sforzi, non riesce a superare del tutto il principio di *sovranità assoluta* degli Stati.

Nel drammatico momento storico che stiamo attraversando, in cui non solo viene negato il diritto di ospitalità, ma diventano sempre più restrittive le condizioni per fruire del diritto d'asilo, occorre *andare oltre* la cittadinanza statale, subordinata all'arbitrio di stati più o meno "sovranisti", e istituire, sulla base delle convenzioni internazionali già esistenti, anche se ancora prive di garanzie, una cittadinanza universale, «superando la dicotomia *diritti dell'uomo/diritti del cittadino* e riconoscendo a tutti gli uomini e le donne del mondo, in quanto semplicemente persone, i medesimi diritti fondamentali»⁴⁶. Come di recente ha scritto Ferrajoli, si deve

assumere il fenomeno migratorio come l'autentico fatto costituente dell'ordine futuro, destinato, quale istanza e veicolo dell'uguaglianza, a rivoluzionare i rapporti tra gli uomini e a rifondare, nei

⁴⁴ Su questa figura e sulla sua invisibilità, si veda Di Cesare (2017), pp. 139-142.

⁴⁵ Come ha osservato Benhabib (2008), p. 43: se, da un lato, la *Dichiarazione* riconosce la libertà di movimento attraverso le frontiere, il diritto di emigrare, d'altro canto tace rispetto al «diritto a immigrare, cioè il diritto a entrare in un paese. [...] La Dichiarazione universale non dice nulla sugli *obblighi* degli Stati a garantire l'ingresso agli immigrati, ad accordare il diritto di asilo, e a concedere la cittadinanza ai residenti».

⁴⁶ Ferrajoli (2017), p. 147.

tempi lunghi, l'ordinamento internazionale. Il diritto di emigrare equivarrebbe, in questa prospettiva, al *potere costituente* di questo nuovo ordine globale [...]. Una politica informata all'uguaglianza e alla garanzia della dignità e dei diritti fondamentali di tutti dovrebbe avere il coraggio di vedere nel popolo meticcio ed oppresso dei migranti, con le sue infinite differenze culturali, religiose e linguistiche, la prefigurazione dell'umanità futura quale unico popolo globale, inevitabilmente meticcio perché formato dall'incontro e dalla contaminazione di più nazionalità e di più culture, senza più differenze privilegiate né differenze discriminate, senza più cittadini né stranieri perché tutti accomunati dalla condivisione, finalmente, di un unico *status*, quello di persona umana, e dal pacifico riconoscimento dell'uguale dignità di tutte le differenze⁴⁷.

Nella folla di migranti che chiedono ospitalità è dunque possibile scorgere il *popolo costituente* di un nuovo ordine mondiale, è custodita la possibilità di pensare a un'umanità futura più inclusiva, per la quale la cittadinanza non dovrà più conoscere limiti o confini, vincoli o condizioni, e potrà così perfettamente coincidere, per ciascuno e per tutti, con la propria stessa appartenenza al genere umano e con l'essere tutti coabitanti della medesima terra che ci ospita.

Bibliografia

- Amilhat Szary, A.-L. (2015), *Qu'est-ce qu'une frontière aujourd'hui?*, PUF, Paris.
- Archibugi, D. (2009), *Cittadini del mondo. Verso una democrazia cosmopolitica*, il Saggiatore, Milano.
- Arendt, H. (1996), *Le origini del totalitarismo*, trad. it. a cura di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano.
- Badie, B. (1996), *La fine dei territori. Saggio sul disordine internazionale e sull'utilità sociale del rispetto*, trad. it. a cura di M. Cadorna, Asterios, Trieste.
- Badie, B.-Foucher, M. (2017), *Vers un monde néo-national?* CNRS Ed., Paris.
- Balibar, É. (2001), *Che cos'è una frontiera?* In Id., *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano, pp. 206-212.
- Balibar, É. (2007), *Europa, paese di frontiere*, trad. it. a cura di M. Montanari e I. Scarcelli, Pensa Multimedia, Lecce.
- Balibar, É. (2011), "Elogio dell'ospitalità", *Il Manifesto*, 28 aprile.
- Balibar, É. (2016), *L'Europa-frontiera e la sfida migratoria*, in Id., *Crisi e fine dell'Europa?*, trad. it. a cura di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 158-171.
- Balibar, É. (2018), "Per un diritto internazionale dell'ospitalità", *Il Manifesto*, 12 agosto.
- Baslez, M. F. (1984), *L'Etranger dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, Paris.
- Bauman, Z. (1999), *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, trad. it. a cura di O. Pesce, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman, Z. (2002), *Modernità liquida*, trad. it. a cura di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman, Z. (2003), *La società sotto assedio*, trad. it. a cura di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman Z. (2007), *Vite di scarto*, trad. it. a cura di M. Astrologo, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman Z. (2013), *Danni collaterali. Diseguaglianze sociali nell'età globale*, trad. it. a cura di M. Porta, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman, Z. (2016), *Stranieri alle porte*, trad. it. a cura di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari.
- Beck, U. (1999), *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, trad. it. a cura di E. Cafagna e C. Sandrelli, Carocci, Roma.
- Beck, U. (2000), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, trad. it. a cura di W. Privitera, C. Sandrelli, G. C. Brioschi e M. Mascarino, a cura di W. Privitera, Carocci, Roma.
- Beck, U. (2001), *La società globale del rischio*, trad. it. a cura di F. Pagano, Asterios, Trieste.

⁴⁷ Ferrajoli (2018), p. 6.

- Beck, U. (2003), *La società cosmopolitica. Prospettive dell'epoca post-nazionale*, trad. it. a cura di C. Sandrelli, Il Mulino, Bologna.
- Beck, U. (2011), *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, trad. it. a cura di C. Sandrelli, Laterza, Roma-Bari.
- Benhabib, S. (2006), *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, trad. it. a cura di S. De Petris, Cortina, Milano.
- Benhabib, S. (2008), *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, trad. it. a cura di V. Ottonelli, il Mulino, Bologna.
- Benveniste, É. (1976), *L'ospitalità*, in Id., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, I. Economia, parentela, società*, trad. it. a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino.
- Bianchi, E. (2012), *Ero straniero e mi avete ospitato*, Rizzoli, Milano.
- Boudou, B. (2017), *Politique de l'hospitalité*, CNRS, Paris.
- Boudou, B. (2018), *Le dilemme des frontières. Éthique et politique de l'immigration*, EHESS, Paris.
- Brown, W. (2013), *Stati murati, sovranità in declino*, trad. it. a cura di S. Liberatore, a cura di F. Giardini, Laterza, Roma-Bari.
- Butler, J. (2004), *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, trad. it. a cura di AA. VV., a cura di O. Guaraldo, Meltemi, Roma.
- Butler, J.-Spivak, G. C. (2009), *Che fine ha fatto lo stato-nazione?*, trad. it. a cura di A. Pirri, Meltemi, Roma.
- Cacciari, M. (2000), "Nomi di luogo: confine", *aut aut*, n. 299-300, pp. 73-79.
- Cacciari, M. (2003), *Stranieri in patria*, in A. Folin (a cura di), *Hospes. Il volto dello straniero da Leopardi a Jàbes*, Marsilio, Padova, pp. 107-112.
- Caloz-Tschopp, M.-C. (2004), *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, La Dispute, Paris.
- Caloz-Tschopp, M.-C. (2019), *La liberté politique de se mouvoir. Desexil et création: philosophie du droit de fuite*, Kimé, Paris.
- Castles, S.-Davidson, A. (2000), *Citizenship and Migration. Globalization and the Politics of Belonging*, Routledge, New York.
- Cella, G. P. (2006), *Tracciare confini. Realtà e metafore della distinzione*, il Mulino, Bologna.
- Cotesta, V. (2003²), *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'Altro nella società globale*, Laterza, Roma-Bari.
- Cotesta, V. (2012), *Sociologia dello straniero*, Carocci, Roma.
- Curi, U. (2010), *Straniero*, Cortina, Milano.
- Dal Lago, A. (1998), *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Lo straniero e il nemico. Materiali per l'etnografia contemporanea*, trad. it. a cura di A. Dal Lago, Costa & Nolan, Genova-Milano, pp. 5-23.
- Dal Lago, A. (1999), *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano.
- Del Signore, G. (1996), *Vivere come stranieri. L'estraneità nell'Antico Testamento*, La meridiana, Molfetta.
- Derrida, J. (1995), *Politiche dell'amicizia*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Cortina, Milano.
- Derrida, J.-Stiegler, B. (1997), *Ecografie della televisione*, trad. it. a cura di L. Chiesa, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1998), *Addio a Emmanuel Lévinas*, trad. it. a cura di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1999a), *Hospitalité*, in F. Keskin e Ö. Sözer (a cura di), *Pera Peras Poros: atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida*, YKY, Istanbul, pp. 17-44.
- Derrida, J. (1999b), *Une hospitalité à l'infini* (pp. 97-106); *Responsabilité et hospitalité* (pp. 111-124); *Accueil, éthique, droit et politique* (con M. Wieworka) (pp. 143-155), in *Manifeste pour l'hospitalité – aux Minguettes. Autour de Jacques Derrida*, a cura di M. Seffahi, Paroles d'Aube, Paris.

- Derrida, J. (1999c), *Aporie. Morire – attendersi ai “limiti de la verità”*, trad. it. a cura di G. Berto, Bompiani, Milano.
- Derrida, J.-Dufourmantelle, A. (2000), *Sull’ospitalità*, trad. it. a cura di I. Landolfi, Baldini & Castoldi, Milano.
- Derrida, J. (2003), *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, tr. it. di L. Odello, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2008), *Incondizionalità o sovranità. L’Università alle frontiere dell’Europa*, tr. it. a cura di S. Regazzoni, Mimesis, Milano-Udine.
- Derrida, J. (2009), *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, trad. it. a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2010), *La Bestia e il Sovrano II (2002-2003)*, trad. it. a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano.
- Di Cesare, D. (2017), *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Di Martino, C. (2001), *Oltre il segno. Derrida e l’esperienza dell’impossibile*, Angeli, Milano.
- Di Martino (2009), *Figure dell’evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini, Milano.
- Di Sante, C. (2002), *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull’ospitalità*, Città aperta, Troina.
- Ferrajoli, L. (1995), *La sovranità nel mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari.
- Ferrajoli, L. (2001), *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari.
- Ferrajoli, L. (2017), *Iura paria. I fondamenti della democrazia costituzionale*, trad. it. a cura di D. Ippolito e F. Mastromartino, Editoriale scientifica, Napoli.
- Ferrajoli, L. (2018), “La questione migranti: Italia incivile, Europa incivile”, *Critica Marxista*, n. 5, pp. 9-15.
- Filoramo, G. (1999), *Civitas peregrina. Radici cristiane dell’idea di straniero*, trad. it. a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia.
- Foucher, M. (2007), *L’obsession des frontières*, Perrin, Paris.
- Foucher, M. (2016), *Le retour des frontières*, CNRS Ed., Paris.
- Freud, S. (1977), *Il perturbante*, in *Opere (1917-1923). L’Io e l’Es e altri scritti*, vol. 9, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino.
- Fukuyama, F. (1992), *La fine della storia e l’ultimo uomo*, trad. it. a cura di D. Ceni, Rizzoli, Milano.
- Fulco, R. (2013), *Essere insieme in un luogo. Etica, politica, diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano-Udine.
- Galli, C. (1998), “Cittadino, straniero, ospite”, *Filosofia e teologia*, vol. 12, n. 2, pp. 223-243.
- Galli, C. (2001), *Spazi politici. L’età moderna e l’età globale*, il Mulino, Bologna.
- Galli, C. (2019), *Sovranità*, il Mulino, Bologna.
- Gioia, F. (1998), *Pellegrini e forestieri nel mondo antico*, Mondadori, Milano.
- Graziano, M. (2017), *Frontiere*, il Mulino, Bologna.
- Habermas, J. (1998), *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, trad. it. a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano.
- Habermas, J. (1999), *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, trad. it. a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano.
- Jabès, E. (1991), *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, trad. it. a cura di A. Folin, SE, Milano.
- Kristeva, J. (2014), *Stranieri a noi stessi. L’Europa, l’altro, l’identità*, trad. it. a cura di A. Serra, Donzelli, Roma.
- Levinas, E. (1980), *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, trad. it. a cura di A. Dell’Asta, Jaca Book, Milano.
- Mezzadra, S. (2000), “Cittadini della frontiera e confini della cittadinanza. Per una lettura politica delle migrazioni contemporanee”, *aut aut*, n. 298, pp. 133-153.
- Mezzadra, S. (2001), *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, Verona.

- Mezzadra, S. (ed.) (2004), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, DeriveApprodi, Roma.
- Mezzadra, S. (2016), *Terra e confini. Metamorfosi di un solco*, manifestolibri, Roma.
- Miller, D. (2016), *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration*, Harvard University Press, Cambridge (USA).
- Nail, T. (2016), *Theory of the Border*, Oxford University Press, Oxford.
- Nail, T. (2015), *The Figure of the Migrant*, Stanford University Press, Stanford.
- Novosseloff, A.-Neisse, F. (2007), *Des murs entre les hommes*, Documentation Française, Paris.
- Ohmae, K. (1996), *La fine dello Stato-nazione. L'emergere delle economie regionali*, trad. it. a cura di E. Angelini, Baldini & Castoldi, Milano.
- Perrone, L. (2005), *Da straniero a clandestino. Lo straniero nel pensiero sociologico occidentale*, Liguori, Napoli.
- Quagliani, D. (2004), *La sovranità*, Laterza, Roma-Bari.
- Quérel, C. (2013), *Muri. Un'altra storia fatta dagli uomini*, trad. it. a cura di M. Botto, Bollati Boringhieri, Torino.
- Raffoul, F. (2012), "Chez lui chez l'autre", *Les Temps Modernes*, n. 669-670, pp. 133-156.
- Razac, O. (2017), *Storia politica del filo spinato: genealogia di un dispositivo di potere*, trad. it. a cura di G. Morosato e I. Bussoni, Ombre corte, Verona.
- Resta, C. (2003), *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Resta, C. (2008), *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il Melangolo, Genova.
- Resta, C. (2016), *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, il Melangolo, Genova.
- Sassen, S. (1999), *Migranti, coloni, rifugiati. Dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa*, trad. it. a cura di M. Gregorio, Feltrinelli, Milano.
- Sassen, S. (2008), *Territorio, autorità, diritti: assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, trad. it. a cura di N. Malinverni e G. Barile, Bruno Mondadori, Milano.
- Schérer, R. (1993), *Zeus Hospitaliter. Éloge de l'hospitalité. Essai philosophique*, Collin, Paris.
- Schmitt, C. (1972), *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggio di teoria politica*, trad. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna, pp. 101-166.
- Schmitt, C. (1991), *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum Europaeum»*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Schütz, A. (2013), *Lo straniero. Un saggio di psicologia sociale*, trad. it. a cura di A. Izzo, Asterios, Trieste.
- Simmel, G. (1998), *Excursus sullo straniero*, in Id., *Sociologia*, trad. it. a cura di G. Giordano, Comunità, Torino, pp. 580-599.
- Sordi, M. (ed.) (1987), *Il confine nel mondo classico*, Vita e pensiero, Milano.
- Theunissen, M. (1977²), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlin-New York.
- Vitale, E. (2004), *Ius migrandi. Figure di erranti al di qua della cosmopoli*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Waldenfels, B. (2008), *Fenomenologia dell'estraneo*, trad. it. a cura di F. G. Menga, Cortina, Milano.
- Zanini, P. (1997), *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Bruno Mondadori, Milano.

FORUM

Lo straniero interiore. Il religioso come esperienza di alterità tra modernità e secolarizzazione

Abstract: *The Inner Stranger. The Religious Space as an Experience of Otherness*

Moving from the idea of religiosity as a transcendental structure of consciousness, the essay aims to document the thesis that religiosity itself shows itself, especially in the time of Modernity, as an experience of radical alterity and eccentricity: otherness that precedes, exceeds, bypasses the man, without ever being able to completely come to terms with it, and without the historical religions themselves being able to fully master their origin.

Keywords: Experience, Religion, Pluralism, Otherness, Transcendental

1. Tra “provenienza” ed “evenienza”: il “luogo” e il “corpo” dell’esperienza

Qualche riflessione preliminare sulla nozione di esperienza può bene introdurre al plesso problematico fissato nel titolo. È noto che “esperienza” discende dal latino *experior*, *experiri*, parola che, nel suo interno articolarsi etimologico, custodisce l’idea del *per-ire*, del «passare attraverso» provenendo da una «direzione» (*ex-*). Esperienza, in tal senso, allude a un attraversamento, a un andare attraverso uscendo (*ex-*) da un luogo di provenienza. La stessa derivazione del termine latino *experientia* dal sostantivo greco *peira* e dal verbo *peirao* ci ricorda, d’altronde, il passare da parte a parte, l’attraversamento, confermato dalla parola tedesca *Er-fahrung*, in cui vive il verbo *fahren*, così da indicare che l’uomo esperto è colui che ha viaggiato, che conosce il mondo non per sentito dire ma per averlo visitato, vissuto. Esperienza, dunque, come qualcosa che viene acquisito nell’attraversare il mondo.

Anche l’altro vocabolo tedesco che definisce l’esperienza, ossia *Erlebnis*, per quanto alluda maggiormente all’intima assimilazione delle intersezioni del vissuto storico che si avvitano, diltheyanamente, attorno alla connessione individuale come l’universo attorno alla monade leibniziana, non nega il senso di uno sviluppo, di un processo mediato dal *Verstehen* che, nel circolo virtuoso che instaura con l’*Erlebnis*, assicura spessore all’immediatezza mediandola e alimentandola nelle oggettivazioni della vita e nei mondi storici. La durata scorre sotto l’*Erlebnis*, sorreggendone il flusso e tessendone il notturno reticolo. Così, il senso del viaggiare permane, ma è come se avvenisse in stratificazioni annodate nel presente di una topografia interiore. Nell’*Erlebnis* si viaggia, ma non è il viaggio di Platone a Siracusa. È un viaggiare piuttosto sulla «navicella della vita»¹, come Dilthey si esprime, in vista della costituzione di un mondo che si sposta con noi e che cresce con noi, analogamente a quanto accade nella monade leibniziana, in cui si contrae l’intero universo seppur «confusamente», esplicandosi solo in parte in modo chiaro e distinto.

Nell’*Erlebnis*, così come nella monade, si potrebbe dire, pur rifiutando Dilthey la matrice «analitica» dell’individuo-sostanza leibniziano fondata sul «*praedicatum inest*

* Università di Genova.

¹ Cfr. Dilthey (1982), p. 296. Una riflessione teoretica che muove dall’etimologia di “esperienza” è quella di A. Fabris (1977), pp. 13-28. Cfr. inoltre la densa trattazione di A. Tagliapietra (2017). Si rinvia inoltre sul tema al volume a cura di V. E. Russo (1991). Sul piano sociologico-antropologico, in relazione all’esperienza moderna, cfr. P. Jedlowski (1989, 1994), (su *Erlebnis-Erfahrung*, pp. 81 ss.). Su esperienza e modernità, un’acuta ricognizione è inoltre quella di G. Agamben (1978), pp. 3-62. Prezioso anche M. Berman (1985). Mi permetto di rimandare infine al mio saggio (2005), pp. 341-354.

subiecto», *accade* il mondo: luogo di un transito infinito, di uno scorrere di rimandi dove a muoversi, a viaggiare, è essenzialmente il nostro “centro” mentale. Il ben noto esempio diltheyano del viaggio di Goethe, che «sente ogni momento presente, a Lipsia, a Strasburgo, a Francoforte, ripieno e determinato dal passato, e nello stesso tempo estendentesi alla formazione del futuro»², pare quanto mai eloquente: prossimo all’esemplificazione del viaggio tra Parigi e la Germania che Leibniz, in una lettera ad Arnauld, connetteva *a priori* in base al principio di inerenza della sostanza individuale, ma insieme remotissimo da esso quanto alla soluzione³.

Nel suo abitare la provvisorietà del *metaxù*, dello *Zwischen-sein*, intorno all’*experiri* come transito che resta sul crinale dell’incompiuto, fonte di novità (kantianamente di sintesi), dunque di possibilità e di non-necessità, nonché di pericolo (anche *periculum* discende da *péira*), si potrebbe osservare che esso vive all’incrocio di due processi che, nel loro intrecciarsi, concorrono a sostanziarne il plesso. Processi che definiscono la natura *originariamente* storica dell’esperienza: si allude a un’origine come *Herkunft*, o *provenienza* da cui si esce, e a un’origine come *Entstehung*, come *emergenza* o *evenienza*, che segna una cesura, un’ultravalenza rispetto al già-dato, sia esso il *traditum* e la sua autorità, il senso comune, l’ovvio.

Sono queste, come si sa, le due parole tedesche (*Herkunft-Entstehung*) che dicono i due sensi di origine che, per Michel Foucault, in un noto saggio dedicato a Nietzsche⁴, definiscono l’asse genealogico di una ricerca, quale quella nietzschiana, che proprio per istituirsi genealogicamente, si vuole ignara di *Ursprünge*. Così, prendendo liberamente a prestito le due parole in questione per adattarle al nostro tema, si potrebbe dire che l’*experiri* appare l’incrocio sinergico di una *Herkunft* e di una *Entstehung*: di una *provenienza* che dà spessore al presente in atto e di una *evenienza* che lacera il tessuto connettivo del già-dato in vista di una *novitas* per nulla ricompresa nel seme di quel dato.

La catena, o somma, dei singoli strati di provenienza riceve forza nella misura in cui essi vengono assorbiti, assimilati nell’*Augenblick* evenemenziale attuale, in cui si raccolgono come tanti fili a comporre una fune, tanto più robusta quanto maggiore è il numero dei fili stessi annodati. Così si potrebbe descrivere la struttura e il “corpo” dell’esperienza.

È lecito dire: il “corpo” dell’esperienza è nativamente *storico*, al punto che su di esso sono incisi gli stigmi, le cicatrici di quell’incrociarsi di provenienza ed evenienza, che si compongono in grumi di eventi innestati, incapsulati, annodati l’uno nell’altro a formare sintesi inedite e pronti a esplodere in eventi innovatori che, rispetto a quanto ricevuto ed ereditato, come si diceva, segnano un’invenzione e una discontinuità. Come se quegli stigmi, fissati da una provenienza memorabile sul corpo dell’esperienza, impigliati nella rete dell’unità individuale, urtandosi, preparassero sotteraneamente l’evenire del nuovo, cospirassero come un sostrato di micro-stimoli impercettibili all’esplosione di evenienze che, quasi picchi eruttivi, spezzano le forme, torcono e deviano l’esperienza in direzioni imprevedibili. Un’evenienza, del resto, è sempre dentro una provenienza, sia che

² Dilthey (1982), p. 304.

³ Ecco il testo della lettera ad Arnauld del 4/14 luglio 1686, dove Leibniz avanza l’esempio di un individuo che abbia viaggiato in diversi luoghi, per porre il problema di che cosa renda possibile asserire che l’“io” che ora è in Germania sia lo stesso che si trovava in passato a Parigi: «Bisogna anche che vi sia una ragione *a priori* (indipendente dalla mia esperienza) a far sì che io dica veridicamente che sono io ad essere stato a Parigi, e che sono ancora io, non un altro, ad essere ora in Germania, e di conseguenza bisogna che la nozione di me leghi o comprenda questi stati differenti. Altrimenti si potrebbe affermare che non sia lo stesso individuo, benché sembri esserlo» (Leibniz, 2000, p. 324). Su Leibniz, anche per questi aspetti, ci permettiamo di rinviare alla nostra monografia (2004).

⁴ Foucault (1977), pp. 29-54. Sulla distinzione tra *Ursprung*, *Herkunft*, *Entstehung*, acute riflessioni legate allo statuto dello storicismo “critico-problematico” si trovano in F. Tessitore (1995), pp. 18 ss.; (1998a), p. 244; (2002), pp. 434-435. Sull’idea di *evenienza*, che l’epoca moderna esemplarmente configura quale campo di forze contrastanti e interagenti in cui il nuovo innova e però non annulla il vecchio pur nella preparazione dell’avvenire», cfr. ancora Tessitore (1998b), pp. 90-91.

essa si distenda in avanti, sia che si inarchi verticalmente alla ricerca del rapporto con Dio, e il senso dell'*experiri* si gioca tutto negli equilibri, sempre precari, sempre transeunti, tra passato e futuro, ossia nella frontiera mobile che di volta in volta essi istituiscono.

Ciò vale, come si accennava, anche nel dominio del religioso, la cui esperienza è originariamente storica e, come tale, implica un pro-venire da un *traditum* e un e-venire che, nell'impennarsi verticale della pulsione esperienziale, nell'*Augenblick* si schiude, come dono, grazia, *revelatio*, dentro le profondità della propria individuale provenienza, che si raggrumano, come l'universo nella monade leibniziana, in un plesso osmotico «carico di passato e gravido di avvenire». Ed è qui che, nel fatto religioso, entra in gioco la questione della *libertà*.

Nessuno, forse, come Leibniz, nella filosofia moderna, precorrendo gli esiti dello storicismo, o degli storicismi, ha definito il corpo storico dell'esperienza, descritta, nella vita della monade, come «materia-forza» ogni istante pronta vulcanicamente a scaricarsi, capace di produrre i fenomeni sensibili secondo un dinamismo eruttivo, o di emissione, che in una lettera a Gilles Filleau des Billettes (4/14 dicembre 1696), Leibniz paragona a «un vento che soffia e che domanda tempo» e a una scarica di un'«infinità di archibugi a vento». Gilles Deleuze ha scritto, in questo senso, che Leibniz ha un'idea «muscolare» della materia e del corpo dell'esperienza: quasi, tale corpo, fosse una molla compressa, caricata da micro-stimoli che si accumulano impercettibilmente fino a scaricarsi esplosivamente, impetuoso come «vent qui souffle», capace di un decorso asincronicamente fatto di accelerazioni, intensificazioni quanto di pause, arresti, a diversa densità, carica di passato e gravida, proprio perché compressa, di avvenire⁵.

I caratteri di radicamento, da un lato, e di forza eruttiva, pulsionale, desiderativa, creativa, propri dell'*ex-perire*, determinano dunque il senso di un *ex-odus* da un luogo di provenienza ereditato in vista di un attraversamento, sia in senso orizzontale (gli altri) sia verticale (la Trascendenza). Ora, l'età moderna ha impresso a tale dinamica «esodale» dell'esperienza una curvatura peculiare. Che ne è - possiamo chiederci - dell'*experiri* dove si pieghi all'avverbio «modo», al «quasi modo geniti», come recita *1Pt 2,2*, da cui deriva, com'è noto, il termine «moderno»? Qui incrociamo il tema del religioso come *esperienza di alterità*.

2. Alle origini del moderno religioso: Cusano e il *De pace fidei*. Il plurale e l'alterità come «*deinos*»

Se c'è un tratto peculiare dell'esperienza religiosa moderna, questo è proprio l'*incontro con l'alterità*, nella forma dell'esperienza del Due, del plurale. Incontro traumatico, carico di timore, com'è nell'etimologia di Due (da *deido*, provo timore, ho paura, e *deinos*, tremendo, spaesante).

C'è un momento in cui la coscienza moderna prende traumaticamente coscienza della pluralità delle fedi, della irriducibilità, o incommensurabilità anche, della fede dell'altro, dello straniero. Lo si potrebbe fissare, tale momento, nel celebre opuscolo filosofico-teologico intitolato *De pace fidei* che Niccolò Cusano scrive all'indomani della presa di Costantinopoli da parte dei turchi di Maometto II, nel 1453. Per molti versi, si tratta del documento da cui inizia il moderno religioso, nell'atto stesso in cui viene al linguaggio, per così dire, il problema del plurale, perciò dell'altro, della fede straniera.

Soccorre qui la tesi di un compianto maestro negli studi filosofico-religiosi in Italia - alludiamo a Marco M. Olivetti - che in alcune pagine di grande acume storico-teoretico

⁵ «Se il mondo è cavernoso all'infinito - osserva G. Deleuze commentando il testo epistolare a G. Filleau des Billettes -, se esistono dei mondi anche nei corpi infinitesimali, è perché vi è «dappertutto una molla nella materia», che non testimonia soltanto della divisione infinita delle parti, ma della progressione nell'acquisizione e nella perdita del movimento, pur realizzando il mantenimento della forza. La materia-piega è una materia-tempo, i cui fenomeni sono come la scarica continua di un'«infinità di archibugi a vento». E anche in questo si percepisce l'affinità della materia con la vita, nella misura in cui è quasi una concezione muscolare della materia che pone una sorta di molla dappertutto» (Deleuze, 1990, pp. 10-11).

ha fissato l'*Entstehung*, il punto di cesura del moderno in senso religioso nella «categorizzazione della religione» in senso autonomo. Per Olivetti, l'evenienza dell'età moderna sul piano religioso è legata a un «sisma concettuale»: quello segnato dalla dissociazione e distinzione tra «religio» e «fides christiana», dal non immediato assorbimento della prima nella seconda, ciò che conduce alla suddetta categorizzazione della religione, la quale inizia a farsi termine di ricerca *überhaupt*, *res* problematica in sé distinta dalle varietà delle fedi storiche.

La si vede affiorare in germe, tale dissociazione, nella formula che è il *focus* dell'opera, ossia «una religio in rituum varietate»: indizio - questa stessa formula - di una *dissociazione* o *iato* tra i termini suddetti e sintomo di un processo di categorizzazione autonoma della religione. Sintomo, per dirlo con le parole di Olivetti,

di una situazione culturale in cui l'assorbimento senza residui della religione nel cristianesimo in quanto 'vera religione' [...] non ha più luogo, e, anzi, è sostituito da un movimento contrario il quale porta a distinguere i due termini - la 'religione' e la *fides christiana* - e a confrontarli fra di loro⁶.

In tale prospettiva, prosegue Olivetti,

l'età moderna [...] si presenta - dal punto di vista donde la stiamo considerando - come quella in cui si distinguono e si differenziano *religio* e *fides christiana* [...], quella in cui ha luogo la categorizzazione della religione insieme con la costituzione del relativo sapere specializzato⁷.

Il «sisma concettuale» che nell'opuscolo cusaniano si evidenzia concerne dunque la distinzione tra *religio* («una religio», «una fides orthodoxa») e *fides christiana*, non più identificate, assorbite l'una nell'altra, ma separate da un diaframma, da un'intercapedine sottile quanto insanabile, che rende possibile una comparazione e una commisurazione⁸. Si potrebbe in questo senso fissare qui, come uno degli effetti principali di tale «sisma», l'origine della dialettica e dei complessi intrecci intercorsi tra la religione come *res* concettuale a sé stante, sulla cui essenza si inizierà a interrogarsi, e le religioni storiche.

⁶ Cfr. M. M. Olivetti (1995), p. 153.

⁷ *Ivi*, pp. 153-154.

⁸ Olivetti parla, a proposito del suddetto «terremoto concettuale», di «un violento oscillare tra singolare (*religio*) e plurale (*religiones*), tra sensi assolutamente nuovi e sensi antichi, ma radicalmente rinnovati per il fatto di venir sciolti da millenarie connessioni semantiche e da tradizionali associazioni di idee, per ricombinarli e associarli con i sensi nuovi» (*ivi*, p. 154). Ma si potrebbe anche ricordare che, dieci anni prima circa del *De pace fidei*, Lorenzo Valla nel *De professione religiosorum* dava luogo a un analogo sommovimento concettuale contestando sul piano filologico l'identità tra *religio* e condizione dei membri degli ordini religiosi, finendo per porre religiosi e laici sullo stesso piano: tutti coloro che vivono la *pietas* cristiana autenticamente sono religiosi, e non coloro che giuridicamente appartengono a una istituzione monastica. Così, la religione finisce per essere scorporata dall'elemento istituzionale per identificarsi con la vita etica personale. Già qui, com'è evidente, si distinguono una religiosità esistenzialmente vissuta, ancorché identificata con l'essere cristiano, e una religione in senso oggettivo. Ciò che Erasmo riprenderà col suo «*Monachatus non est pietas*» nell'*Enchiridion militis christiani*. Cfr. Erasmo da Rotterdam (2004), p. 123. Si legge nella chiusa dell'opera in questione, riferendosi al suo destinatario: «La vita monastica non è la pietà, ma un genere di vita utile o inutile in base al fisico e al carattere. Ad essa non ti esorto, né ti distolgo. Ti avverto soltanto di non fondare la pietà né sul cibo, né sui vestiti, né su alcuna cosa visibile, ma sulle cose che ti ho insegnato». Cfr. L. Valla (1986); (1953), pp. 386 ss. «E infatti - si legge in quest'opera - cos'è essere religioso se non essere cristiano e veramente cristiano?» p. 387. Conferma e compendia autorevolmente D. Cantimori (1975, p.147), in proposito: «Lo scritto più arrischiato del Valla, il *De professione religiosorum*, che contiene tutti i motivi poi riassunti da Erasmo nel suo famoso «*Monachatus non est pietas*», si serve di argomenti filologici per mostrare come, secondo l'umanista romano, i membri degli ordini religiosi non possano avere alcuna ragione di preminenza sugli altri buoni cristiani per il solo fatto dei voti e delle particolari osservanze cui si sottopongono: l'argomentazione principale del Valla posa infatti sulla affermazione che la parola «*religiosus*» da «pio e devoto» era venuta a significare membro di un ordine, del clero regolare; onde solo costoro dovevano venire considerati veramente «*religiosi*», o religiosi per eccellenza, escludendo gli altri. La confusione e la deviazione dei significati delle parole hanno portato a privilegi che sono immeritati, poiché tutti i buoni cristiani sono «*religiosi*», e il fatto di appartenere a un ordine non ha alcuna importanza speciale».

Dialettica modulabile nei termini di una logica religiosa del “doppio registro”, di un rapporto cioè aperto e problematico tra la *transcendentalità* del religioso, nella forma di un processo spirituale interiore *indipendente* dalle rivelazioni storiche – si chiami religione dello spirito, *religio mentis* o religione naturale – e la *storicità* delle fedi, che si incarna nelle molteplici figure storiche⁹. Dialettica, in cui sta uno snodo cruciale un nodo cruciale della modernità religiosa: il rapporto, fattosi problematico, tra *coscienza* e *istituzione*, o tra *religione* e *storia*.

3. Al culmine del moderno. Il trascendentale religioso come esperienza di alterità nei Discorsi sulla religione di Schleiermacher

Di fronte al Due, dunque, al plurale, esperito nella forma traumatica della guerra religiosa, del *polemos* privo di possibile armonia, Cusano pone il grande problema trascendentale di uno spazio comune che possa tenere insieme i distinti, così da formare una *concordia discors*, un'unità nella varietà. Cusano, in realtà, pone il problema filosofico di fronte al molteplice, e lo fa attraverso le categorie a lui familiari della tradizione platonica, neoplatonica e mistica.

In fondo, trasferito nell'orizzonte monoteistico, Cusano ripropone il problema che Socrate nell'*Eutifrone* aveva posto nel contesto della religione mitica: cosa costituisce la pluralità delle divinità olimpiche come un insieme, così che il loro confliggere, che Socrate critica nella forma tramandata dai racconti mitici, sia pensabile come un'unità *nella distinzione*? Il lungo argomentare socratico conduce il rappresentante del mito, Eutifrone, sino alle soglie di quell'unità ultima che rende pensabile i molti: alle soglie, perché quello spazio resta innominato, e il suo nome sarà esplicitato nel Libro II della *Repubblica*: si tratta dell'*Agathon*, del sommo bene, di Dio come sommo bene, fonte di soli beni e non di mali (*Rep.* II, 379 A ss.).

Nel *De pace fidei*, l'operazione è analoga: l'«una religio» appare come lo *spazio trascendentale* che rende i distinti pensabili nell'unità, nell'armonia discorde in cui il confliggere nelle diversità non è guerra. Ora, non sarebbe difficile tracciare una coordinata che dal *De pace fidei* giunge all'età dei Lumi, proprio definita dal filo conduttore del *principio trascendentale religioso*, che si stacca dal corpo delle fedi storiche ponendo mediante un *principio di alterità* una logica del doppio livello o doppio registro religioso.

Se prendiamo l'autore in cui quell'*autonomia trascendentale del religioso* celebra la sua piena affermazione, ossia F.D.E. Schleiermacher e i suoi *Discorsi sulla religione* (1799), appare chiaro che l'*Erlebnis* religioso che, nella seconda *Rede* dedicata all'essenza della religione, è descritto attorno ai due poli dell'intuizione (*Anschauung*) e del sentimento (*Gefühl*), si mostra come una *legge di alterità*, fonte di un'esperienza di *disappropriazione*, *spossessamento*, *squilibrio* verso un altrove, verso una zona dove ogni logica calcolante o di interesse è sospesa e si è afferrati da un «interesse ultimo», da «qualcosa di incondizionato», per usare parole di Tillich¹⁰.

In realtà, non c'è nulla di meno antropocentrico, antropolatrico, utilitaristico, dell'esperienza religiosa in quanto *struttura di alterità* incapace di riposare in sé. Ugualmente, non c'è nulla di meno soggettivistico, immanentistico, psicologistico, per riecheggiare le accuse “canoniche” con cui la teologia dialettica, da Barth, Bultmann,

⁹ Sulla dialettica trascendentalità-storicità del religioso cfr. A. Caracciolo (1990, pp. 21-42) e (1999, 2000). Cfr. anche sugli stessi temi R. Garaventa (2012).

¹⁰ Cfr. Tillich (1972), p. 87: «[...] la religione non è soltanto un sistema di simboli, riti ed emozioni particolari rivolti ad un essere supremo; la religione è l'interesse ultimo, lo stato di chi è afferrato da qualcosa di incondizionato, sacro e assoluto». Vale la pena di sottolineare che anche in Tillich il concetto di religione assume una duplice valenza: prima di essere una specifica e settoriale funzione della vita spirituale, essa è una dimensione profonda che attraversa e segna tutte le funzioni, dal momento che «das Unbedingte», l'incondizionato, filtra di sé ogni momento e ogni ambito dello spirito. C'è religione dovunque l'uomo, in qualsiasi forma del suo agire, tocca le sue profondità ultime, la sua preoccupazione suprema. Ciò congeda il solco tra sacro e secolare, perché la religione, appunto, dilaga nel dominio secolare. Fondamentale sul tema Tillich (1959). Cfr. T. Manfredini (1977), pp. 169 e ss.; S. Bianchetti (2002), pp. 68-73.

Brunner, ha colpito la teologia liberale e il suo riconosciuto “padre fondatore” Schleiermacher.

Riesce difficile comprendere perché filosofia della soggettività e filosofia della rivelazione debbano essere necessariamente contrapposte, perché trascendentalismo debba essere sinonimo di soggettivismo, negazione di storicità, di Trascendenza, o, per richiamare un'altra accusa classica, sinonimo di panteismo. L'intuizione religiosa è una *soprannatura* operante nella *natura* che solo un'astratta chirurgia intellettualistica può separare, distinguendo due piani, in un gesto teologicamente perentorio quanto arbitrario che, nel sospendere ogni metessi, ogni osmotica continuità tra natura e soprannatura, ha come effetto di confiscare la gestione di quest'ultima – della soprannatura – da parte di teologie e Chiese, generando pretese di assolutezza. Come se una religione potesse dirsi fornita di una *soprannaturalità al secondo grado, alla seconda potenza*, per così dire, tale da staccarsi dalle altre forme di rivelazione, che decadono a rivelazioni qualitativamente inferiori, fonte di errore perseguibile anche con la violenza. Ne discende la risoluzione del soprannaturalismo ortodosso nel moto di elevamento che sale dalla soprannaturalità universalmente attingibile da ogni uomo: frutto, anziché di un'artificiosa ripartizione di piani, di una osmosi sinergica tra umano e divino, di un sinolo tra immanenza e Trascendenza.

All'assolutezza della rivelazione, Schleiermacher oppone il *plesso teandrico*, goethianamente demonico, né solo divino né solo umano, quale spazio originario del religioso. All'esclusivismo si sostituisce il libero atto ermeneutico, *naturaliter* «eretico», come «l'imperativo» che per Peter L. Berger domina la modernità¹¹. La voce di Dio è udibile solo attraverso il sentimento religioso, ed è sempre termine di una diuturna, faticosa lettura. La quale, tuttavia, per quanto fallibile, non necessita di un potere di mediazione, ma va esercitata nell'*autonomia* della *coscienza del singolo*.

La stessa indole *ricettiva* e insieme *normativa*, creatrice, dell'*Erlebnis* religioso smentisce ogni soprannaturalismo esclusivo. Esso non è solo una risorsa naturale desiderativa (*desiderium naturale videndi Deum*), non è cioè solo ricettività, passività, ma generatività, creazione, in una connaturalità tra natura e rivelazione, pulsione desiderante e potenza poieticamente attiva, che ne fa *ab origine* un *sinolo* di *revelatio* e atto ermeneutico, di *rivelazione* e *interpretazione*. Eventuandosi nello spazio intermedio umano-divino, divino-umano, la rivelazione è *già da sempre* anche interpretazione, in una *cooriginarietà* che esclude la posteriorità di uno dei due fattori. Non c'è *prima* rivelazione pura e *poi* interpretazione, ma la rivelazione si pone sin dal suo accadere come ermeneuticamente filtrata, ritagliata dalle facoltà intellettuali e morali in una forma o figura, perciò *storicamente* qualificata. Anche in ciò *trascendentalismo* e *storicità* formano un plesso unitario, a istituire le strutture portanti e il paradigma mediante cui la modernità ha cercato di ospitare il Dio dell'altro, il *Dio straniero*. Un paradigma, formatosi tra *Aufklärung* e *Romantik*, che resta oggi ancora da pensare.

Bibliografia

- Agamben, G. (1978), *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino.
- Berger, P. L. (1987), *L'imperativo eretico. Possibilità con-temporanee di affermazione religiosa*, trad. it. a cura di M. Marchetto, A. Altera, Elledici, Leumann-Torino.
- Berman, M. (1985), *L'esperienza della modernità*, trad. it. a cura di V. Lalli, Il Mulino, Bologna.
- Bianchetti, S. (2002), *Paul Tillich*, Morcelliana, Brescia.
- Cantimori, D. (1975), *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Einaudi, Torino.

¹¹ Cfr. P. L. Berger (1987). Sull'illustre sociologo della religione rinvio al mio saggio (2014), pp. 215-233.

- Caracciolo, A. (1990), *Il trascendentale religioso*, in Id., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, Il Melangolo, Genova.
- Caracciolo, A. (1992), *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Il Nuovo Melangolo, Genova.
- Caracciolo, A. (2000), *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Il Melangolo, Genova.
- Celada Ballanti, R. (2004), *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G. W. Leibniz*, Liguori, Napoli.
- Celada Ballanti, R. (2005), "L'ombra di Epimeteo. Riflessioni su previsione, tecnica ed esperienza nel pensiero occidentale", in *Gli insegnamenti linguistici nel nuovo Ordinamento: lauree triennali e specialistiche dell'area economico-giuridica*, XIII Incontro del Centro linguistico Università Bocconi, 27 novembre 2004, a cura di L. Schena, C. Preite, S. Vecchiato, Milano.
- Celada Ballanti, R. (2014), *Dalla «sacra volta» all'«imperativo eretico». Fenomenologia e sociologia della religione in Peter L. Berger*, in Id., *Religione, Storia, Libertà*, Liguori, Napoli, pp. 215-233.
- Dilthey, W. (1982), *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in Id., *Critica della ragione storica*, trad. it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino, pp. 293-384.
- Deleuze, G. (1990), *La piega. Leibniz e il Barocco*, trad. it. a cura di V. Gianolio, Einaudi, Torino.
- Erasmus da Rotterdam (2004), *Il pugnale del soldato cristiano*, in *Scritti religiosi e morali*, trad. it. a cura di C. Asso, Einaudi, Torino, pp. 5-123.
- Fabris, A. (1977), *Esperienza e mistica*, in *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, trad. it. a cura di A. Molinaro e E. Salmann, Centro Studi S. Anselmo, Roma.
- Foucault, M. (1977), *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica potere. Interventi politici*, trad. it. a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino, pp. 29-54.
- Garaventa, R. (2012), *Religiosità senza dogmi. Ambiguità e prospettività delle religioni storiche*, Orthotes, Napoli.
- Jedlowski P. (1989), *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano.
- Jedlowski P. (1994), *Il sapere dell'esperienza, Fra l'abitudine e il dubbio*, Carocci, Milano.
- Leibniz, G.W. (2000), *Scritti filosofici*, vol. I, UTET, Torino.
- Manfredini, T. (1977), *La filosofia della religione in Paul Tillich*, EDB, Bologna.
- Olivetti, M. M. (1995), *Filosofia della religione*, in Id., *La filosofia*, vol. I, a cura di P. Rossi, Le filosofie speciali, Torino, pp. 137-220.
- Russo, V. (1991), *La questione dell'esperienza*, Ponte alle Grazie, Firenze.
- Tagliapietra, A. (2017), *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Cortina Editore, Milano.
- Tessitore, F. (1995), *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. I: *Tra storicismi e storicità*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Tessitore, F. (1998a), *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. IV: *La questione dello storicismo oggi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Tessitore, F. (1998b), *Introduzione a Meinecke*, Laterza, Roma-Bari.
- Tessitore, F. (2002), *Lo storicismo come filosofia dell'evento*, in Id., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 429-470.
- Tillich, P. (1959), *Theology of Culture*, R. C. Kimball, New York.
- Tillich, P. (1972), *L'era protestante*, trad. it. a cura di F. Giampiccoli, Claudiana, Torino.
- Valla, L. (1986), *De professione religiosorum*, a cura di M. Cortesi, Antenore, Padova.
- Valla, L. (1953), *Dialogo intorno alla professione dei religiosi*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di G. Radetti, Sansoni, Firenze.

**L'altro altrimenti possibile: sul pensare contro se stesso.
Un dialogo tra Primo Levi e Theodor W. Adorno**

Abstract: *The Other Otherwise Possible: On Thinking Against Oneself. A Dialogue between Primo Levi and Theodor W. Adorno*

In the time between *If This is a Man* and *The Drowned and the Saved*, Primo Levi becomes aware of how much he has been a witness of the failure of culture, the failure of which Auschwitz represents its emblem. The present reconstructs some pages of Levi – pages of testimony those of 1947, pages of reflection those of 1986 – and interprets them in the development of critical theory elaborated by Horkheimer and Adorno during the 1930s and the mid-1940s. Horkheimer's refusal of Hegelian reconciliation of subject and object (I and Other) in the identity of the State and of the bourgeois *Kultur* – refusal that leads Horkheimer first to clarify the current state of the philosophy of society (1931) and then to elaborate a critical and philosophical theory of society, which is capable of analyzing the betrayal of bourgeois (instrumental) reason and of the authoritarian state (1937) – presents an important implication in the analysis of anti-Semitism and in the explanation of National Socialism, as historical expressions of the catastrophe of reconciliation. This, together with Adorno's subsequent reflections on the failure of *Kultur*, his many questions about the meaning of post-Auschwitz, his questions about ideological reification as a reaction of the false conscience with respect to failure, to his investigation into the liquidation of individual as a nullification of the logic of recognition of the I and of the Other, can be an important contribution to the reflection, that not only accompanies those of Levi, but may be able to respond to some of its requests unmasking, at the same time, the hypocrisy and the falseness of the self-preservation of a subjectivity that has nullified the Otherness in an apparent conciliation.

Keywords: Reason, *Kultur*, Conciliation, Barbarism Auschwitz

A Primo Levi *in memoriam*
nel centenario della nascita.

1.

Quanto tempo occorre per demolire un uomo? E quanto tempo per accorgersi di essere arrivati al fondo? Per giungere all'inferno ci sono voluti quattro giorni; per accorgersene è bastato arrivare all'alba del quinto. Così racconta Primo Levi nell'*incipit* di *Se questo è un uomo*. La secca narrazione delle prime pagine, che raccontano di un viaggio verso l'ignoto con uno stile protocollare vicino a quello kafkiano (stile che caratterizza molte parti del testo), si arresta un primo momento nell'atmosfera sospesa di una camera grande e vuota in cui non succede niente: così deve essere l'inferno ai nostri giorni, ha pensato Levi in quel momento.¹ Il ricordo è costellato di non casuali dettagli, accompagnati da lucide considerazioni; una delle prime si trova nel capitolo intitolato *Sul fondo* là dove Primo Levi descrive il “luogo” in cui è giunto come *una grande macchina*; una macchina del vilipendio atta a deridere e a condurre alla morte chiunque creda di poterla manovrare, o minimamente intenderla, con gli strumenti del razionamento e della morale². La macchina – il Lager – è un “luogo” in cui si diventa matti, così egli giudica sentendo cosa ha da dire il prigioniero Flesch. Un “luogo” in cui si incontrano individui

* Università di Napoli Federico II.

¹ Levi (2009a), p. 16.

² Ivi, p. 18.

incomprensibili che dicono *cose strane e folli*; una *macchina curiosa*³ e indecifrabile che mette fuori gioco ogni abituale ragionamento e ogni significato consueto, fino a incidere sul corpo del prigioniero la propria condanna senza che questi ne venga a conoscenza in anticipo o ne sappia alcunché: un'ignota colpevolezza che non può essere messa in discussione⁴.

Il linguaggio manca di parole che possano esprimere la *demolizione di un uomo*, scrive Levi, e alla fine mancherà anche il *nome*, là sul fondo: «In un attimo, con intuizione quasi profetica, la realtà ci si è rivelata: siamo arrivati al fondo. Più giù di così non si può andare: condizione umana più misera non c'è, e non è pensabile. Nulla è più nostro [...] Ci toglieranno anche il nome: e se vorremo conservarlo, dovremo trovare in noi la forza di farlo, di fare sì che dietro al nome, qualcosa ancora di noi, di noi quali eravamo, rimanga»⁵. Da qui una prima rapida conclusione a cui lo stesso Levi giunge nella medesima pagina: *la grande macchina* demolisce gli uomini fino a ridurli a uomini vuoti, ridotti a sofferenza e bisogno, dimentichi di dignità e discernimento, uomini dei quali si può decidere della vita o della morte in base a “un puro giudizio di utilità” scevro da ogni senso di umanità. Di essi non si pronuncia neppure più il nome: l'uomo Primo Levi è diventato *Häftling* 174517.

La grande macchina non si ferma e, pur se nel suo imperscrutabile disegno, lascia trasparire le sue regole illogiche. Una di queste Levi la apprende nel momento in cui, spinto dalla sete, sta per appropriarsi di un ghiacciolo pendente fuori dalla finestra della baracca. Appena preso, un omone grande e grosso glielo strappa di mano: “Warum?” – gli chiede Levi – “Hier ist kein Warum!” – gli risponde l'omone con uno spintone⁶. La domanda, posta per ottenere spiegazioni, non solo non ne ottiene alcuna, ma non ha motivo di essere posta. Non si tratta solo del fatto che non vi siano spiegazioni: queste possono pure essere date o trovate o immaginate, ma non è questo il punto. Qualsiasi significato si possa dare per una spiegazione qualsiasi, esso non poggia su alcuna ragione: non ha senso porre la domanda, non ha senso chiedersi o interrogarsi, cercare un qualche motivo. *Se non ha senso il domandare allora qualsiasi risposta è del tutto priva di senso, anche quella giusta*. In preda alla fame cronica e alla messa al bando di ogni ragionevolezza, iniziando a percepire il corpo come non più il proprio⁷, Levi dà prova di aver compreso l'insensatezza di ogni risposta a fronte del “kein Warum”: è il colloquio con Steinlauf. Il già sergente dell'esercito austro-ungarico Steinlauf si lava vigorosamente ogni giorno con l'acqua putrida della latrina per portare testimonianza dello sforzo di non ridursi a una bestia, per reagire contro la *grande macchina del Lager* (qui Levi ripete il concetto) nello sforzo di salvare almeno lo scheletro, l'impalcatura, l'apparenza di una forma di civiltà, e per restare vivi. Questa è la tesi di Steinlauf, uomo di volontà buona – scrive Levi – ma che non lo convince: non lo convince perché Levi ha già capito quale sia la radicalità del “kein Warum”: «no, la saggezza e la virtù di Steinlauf, buone certamente per lui, a me non bastano. Di fronte a questo complicato mondo infero, le mie idee sono

³ Così Kafka descrive la macchina per le torture all'inizio del racconto *Nella colonia penale* (1914), in Kafka (1995), p. 285.

⁴ Ivi, p. 291. Sul rapporto tra Primo Levi e Franz Kafka facciamo riferimento a un'intervista a *il manifesto* del 5 maggio 1983 in occasione dell'uscita della sua traduzione de *Il processo* in una collana Einaudi – intervista contenuta in Levi (1997), pp. 188-194 e intitolata *Un'aggressione di nome Franz Kafka*. In quella intervista Levi spiega di avere sempre avuto una mancanza di affinità con Kafka, un po' per difesa e un po' per paura, pur ammirandone la sua capacità di presagire il tempo a venire. Levi sostiene che la mancanza di affinità con la scrittura kafkiana stia nel suo sforzo di spiegare che lo differenzia dallo scrittore praghese: Kafka non porge mai la mano al lettore lasciando inspiegati i significati che emergono dal racconto. Ma c'è un punto su cui ritorneremo nell'ultima parte di questo saggio: Levi dice che al tempo della scrittura di *Se questo è un uomo* si sentiva stupidamente ottimista e nella sua scrittura si respirava un sereno cammino verso l'alto che faceva da contraltare alle cose terribili lì descritte. Ora, nel 1983, Levi non si sente più così ottimista: anzi, pensa tutt'altro in virtù della convinzione che l'esperienza del Lager possa ripetersi (ivi, p. 192). Ci torneremo più avanti.

⁵ Levi (2009a), pp. 20-21.

⁶ Ivi, p. 23.

⁷ La fame è ossessione, scrive Robert Antelme in Antelme (1997), p. 98; lo ribadisce Jorge Semprùn in Semprùn (2005), pp. 17-18.

confuse; sarà proprio necessario elaborare un sistema e praticarlo? O non sarà più salutare prendere coscienza di non avere sistema?»⁸. Il pessimismo di Levi si rovescia in fatale accettazione dello stato di cose: non è *amor fati*, né l'attesa di Giobbe in una speranza ultima dopo il discernimento, ma lo scaturire di una primitiva resistenza al Leviatàn come *reazione senza speranza* in chi ha compreso la nullità del "kein Warum": «e allora diventa chiaro che non ritorneremo [...] noi non ritorneremo»⁹. Dal suo punto di osservazione Levi non vede alcun sistema: la macchina è *totale*; essa è un'infernale macchina caotica quale totalità della quale è impossibile distinguere le parti, così come porre domande su di essa o entro di essa.

Che reazione è possibile seppur priva di speranza? Forse quella di Alberto, il suo amico migliore: «non ha che ventidue anni, due meno di me, ma nessuno di noi italiani ha dimostrato capacità di adattamento simili alle sue. Alberto è entrato nel Lager a testa alta, e vive in Lager illeso e incorrotto. Ha capito prima di tutti che questa vita è guerra; non si è concesso indulgenze, non ha perso tempo a recriminare e a commiserare sé e gli altri, ma fin dal primo giorno è sceso in campo. Lo sostengono intelligenza e istinto: ragiona giusto, spesso non ragiona ed è ugualmente nel giusto. Intende tutto al volo [...] Lotta per la sua vita, eppure è amico di tutti. "Sa" chi bisogna corrompere, chi bisogna evitare, chi si può impietosire, a chi si deve resistere»¹⁰. Nella descrizione di Alberto, Primo Levi indica la via per la sospensione di ogni consueta considerazione morale. Quella del Lager è stata «una gigantesca esperienza biologica e sociale»¹¹ attraverso la quale sono stati ridotti al silenzio molte consuetudini e molti istinti sociali, e questo perché l'uomo demolito sopravvive solo in base ai propri bisogni e a fronte di assillanti disagi fisici. La biologia determina la relazione sociale, la mera vita è la base del comportamento sociale. Se nel mondo civile, là dove le forme sociali del dominio si raccolgono in un qualche sistema, l'azione è esercitata in base alla legge e al senso morale nel tentativo di cercare un possibile equilibrio tra gli individui – scrive Levi – nel Lager ciò non accade e l'esistenza si conduce altrimenti: «qui la lotta per sopravvivere è senza remissione, perché ognuno è disperatamente ferocemente solo»¹².

È da questa osservazione che Levi trae quella che possiamo considerare la *prima norma della barbarie* che regola la grande macchina del Lager: «a chi ha, sarà dato; a chi non ha, a quello sarà tolto»¹³. L'individuo demolito è ridotto al suo *meccanismo primordiale*, un meccanismo che seleziona il candidato a sopravvivere in quanto dotato di una *miracolosa e selvaggia pazienza e astuzia*: colui che troverà il modo di evitare un lavoro pesante; che avrà l'arte di trovare qualche grammo di pane in più; che manterrà il segreto di questa arte e, per questo, sarà stimato e temuto; colui che trarrà da tutto questo il proprio giovamento si dimostrerà il più adatto e, per questo, sarà più forte e rispettato. Questo individuo sarà il candidato a sopravvivere poiché obbedisce al meccanismo primordiale che lo domina senza mediazioni e ne persegue lo scopo, quello della demolizione. La grande macchina ha lo scopo di demolire gli individui e a farli agire secondo la norma della barbarie, e ciò che resta di essi si dispone a perseguire tale scopo, siano essi *Muselmänner* o *Prominenten*: entrambi sopravviveranno se sapranno adattarsi alla loro stessa demolizione, se troveranno una forma di convivenza con la barbarie primitiva.

Il *Muselman* è colui che ha seguito il pendio fino in fondo, che ha eseguito gli ordini ricevuti e ha mangiato nient'altro che la sua razione, che si è attenuto alla disciplina del campo pensando fosse la cosa più semplice da fare; è l'individuo che ha seguito istintivamente il corso delle regole per carattere gregario o antico senso civile e, perciò, è colui che soccombe. I *Muselmänner* sono gli uomini demoliti privi di storia: «Entrati in campo, per loro essenziale incapacità, o per sventura, o per qualsiasi banale incidente,

⁸ Levi (2009a), p. 35.

⁹ Ivi, p. 49.

¹⁰ Ivi, p. 51.

¹¹ Ivi, p. 83.

¹² Ivi, p. 84.

¹³ *Ibidem*.

sono stati sopraffatti prima di aver potuto adeguarsi; sono battuti sul tempo, non cominciano a imparare il tedesco e a discernere qualcosa nell'infernale groviglio di leggi e di divieti, che quando il loro corpo è già in sfacelo, e nulla li potrebbe più salvare dalla selezione o dalla morte per deperimento. La loro vita è breve ma il loro numero è sterminato; sono loro, i *Muselmänner*, i sommersi, il nerbo del campo; loro, la massa anonima, continuamente rinnovata e sempre identica, dei non-uomini che marciano e faticano in silenzio, spenta in loro la scintilla divina, già troppo vuoti per soffrire veramente. Si esita a chiamarli vivi: si esita a chiare morte la loro morte, davanti a cui essi non temono perché sono troppo stanchi per comprenderla»¹⁴.

Questo lungo passo di Levi dice tanto sul lato "sommerso" dell'uomo demolito: descrive come meglio non si potrebbe il destino di colui che, non disponendo più di sé, scivola inesorabilmente verso il fondo perseguendo involontariamente lo scopo della grande macchina fino a confondersi nella massa anonima dei non-uomini, né vivi né morti. Ma questi non-uomini sono solo un lato degli uomini demoliti: il passo citato dice tanto, ma non tutto. L'altro lato degli uomini demoliti è composto dai Prominenten: anche loro sono uomini distrutti che incarnano l'altra faccia dell'inumanità della grande macchina. Essi sono i funzionari del Lager, i *Lagerältester*, i *Kapos*, le guardie, i sovrintendenti alle latrine e alle docce, e i prominenti ebrei verso i quali Primo Levi rivolge uno sguardo lucido di fredda analisi impietosa: «essi sono il tipico prodotto della struttura del Lager tedesco: si offra ad alcuni individui in stato di schiavitù una posizione privilegiata, un certo agio e una buona probabilità di sopravvivere, esigendone in cambio il tradimento della naturale solidarietà coi loro compagni, e certamente vi sarà chi accetterà. [...] Quando gli venga affidato il comando di un manipolo di sventurati, con diritto di vita e di morte su di essi, sarà crudele e tirannico, perché capirà che se non lo fosse abbastanza, un altro, giudicato più idoneo, subentrerebbe al suo posto. Inoltre avverrà che la sua capacità di odio, rimasta inappagata nella direzione degli oppressori, si riverserà, irragionevolmente, sugli oppressi: ed egli si troverà soddisfatto quando avrà scaricato sui suoi sottoposti l'offesa ricevuta dall'alto»¹⁵. Ecco l'altra faccia del non-uomo: anch'esso scivolato inesorabilmente sul fondo, mostra il volto irragionevole di colui che si è assoggettato crudelmente al dominio totale della macchina distruttrice secondo la norma della barbarie. Anch'esso assoggettato alle potenze eterogenee di una razionalità distruttiva che si serve di lui come di uno strumento ad uso adeguato contro l'altro compagno prigioniero: la sua neutralizzazione è solo il preludio di una disposizione contro se stessi e i suoi simili quale risultato della logica "meccanica" del Lager. Essa indirizza, articola e sostiene *l'umana propensione al male*. Ma deve essere chiaro un punto: nessuna identificazione tra vittima e carnefice da un punto di vista morale. Sebbene entrambi, per strade diverse, siano soggetti della demolizione dell'umano, sebbene esista una linea sfumata di divisione tra carnefice-vittima e vittima-carnefice, la *a posteriori* differenza morale non può essere annullata¹⁶.

La stessa logica della distruzione ha trovato la sua acme nell'organizzazione dei *Sonderkommandos*, l'estremo della "zona grigia". Oggi ne sappiamo di più grazie alle poche testimonianze e alle attente ricerche storiografiche¹⁷, e alle rare riflessioni di qualità¹⁸: ma Primo Levi era da tempo giunto a una conclusione intorno a quest'altro lato della demolizione dell'uomo. Partendo dalle considerazioni scritte in *Se questo è un uomo*, riguardo alla situazione di odio e rivalità tra gli assoggettati all'oscura razionalità del Lager, Levi conclude ne *I sommersi e i salvati* che coloro che hanno vissuto nella "zona grigia" sono anch'essi il risultato del «delitto più demoniaco del nazionalsocialismo»¹⁹: quello di avere distrutto non solo i corpi e le anime delle vittime, ma anche di coloro che

¹⁴ Ivi, p. 86.

¹⁵ Ivi, p. 87.

¹⁶ Levi (1997), pp. 216-217.

¹⁷ Tra queste quelle di Miklos Nyiszli, Tomasz Blatt, Filip Müller, Shlomo Venezia, Salmen Gradowski, Enrico Vanzini.

¹⁸ Su tutte, al momento, quella di Georges Didi-Huberman (2005).

¹⁹ Levi (2009b), p. 1031.

sono stati costretti a esercitare il “lavoro” delle squadre speciali. Levi spiega come il carnefice può distruggere un individuo facendolo diventare suo complice, trascinandolo sul fondo insieme a lui, come può uccidergli l’anima spingendolo verso situazioni estreme e senza uscita. L’esperimento concettuale che Levi suggerisce al lettore intende far capire quale sia la condizione che distrugge un uomo giunto allo *stato di costrizione conseguente a un ordine (Befehlnotstand)*: «immagini, se può, di aver trascorso mesi o anni in un ghetto, tormentato dalla fame cronica, dalla fatica, dalla promiscuità e dall’umiliazione; di aver visto morire intorno a sé, ad uno ad uno, i propri cari, di essere tagliato fuori dal mondo, senza poter ricevere né trasmettere notizie; di essere infine caricato su un treno, ottanta o cento per vagone merci; di viaggiare verso l’ignoto, alla cieca, per giorni e notti insonni; e di trovarsi infine scagliato fra le mura di un inferno indecifrabile. Qui gli viene offerta la sopravvivenza, e gli viene proposto, anzi imposto, un compito truce ma imprecisato»²⁰. Ma lo stato di costrizione conseguente a un ordine rientra oppure no nell’umana propensione al male? O è un aspetto dell’umana vigliaccheria e della conseguente incapacità di vivere una vita eroica?

2.

Dunque, la demolizione dell’uomo ha due lati: l’annientamento dei *Muselmänner* e l’assoggettamento dei *Prominenten*; a ciò si aggiunge il corollario di coloro che sono stati coinvolti nell’estremo stato di costrizione dei *Sonderkommandos*. L’esito di Primo Levi sull’intera questione è chiaro quanto irredimibile: «un ordine infero, qual era il nazionalsocialismo, esercita uno spaventoso potere di corruzione da cui è difficile guardarsi. Degrada le sue vittime e le fa simili a sé, perché gli occorrono complicità grandi e piccole»²¹. Ciò che in quella pagina Levi riferisce a Chaim Rumkowski, il presidente del ghetto di Łódź, è valido per ogni livello e grado della “zona grigia”, dilatando nelle dimensioni dell’umano la sfera distruttiva dell’inumano: «in Rumkowski ci rispecchiamo tutti, la sua ambiguità è la nostra, connaturata, di ibridi impastati di argilla e di spirito; la sua febbre è la nostra, quella della nostra civiltà occidentale che “scende all’inferno con trombe e tamburi”, ed i suoi orpelli miserabili sono l’immagine distorta dei nostri simboli di prestigio sociale»²².

Questi squarci sui testi di Primo Levi ci invitano a riportare la questione dell’inumanità dei Lager nell’ambito dell’umano e dello spettro più o meno comprensibile delle sue condizioni estreme; a ritenere ancora una volta che il male radicale si manifesti nella quotidianità sottratta alle regole comuni e alle massime della morale, e che se ciò è stato effettivamente possibile, quindi reale, allora questa realtà si identifichi con una condizione che ha sottratto agli uomini ogni senso o ragione o spiegazione. Una condizione in cui l’inumanità è data dalla condizione umana “kein Warum”; la condizione umana dell’inumano che conduce all’imperscrutabilità (*unerforschbarkeit*) delle ragioni del male radicale di kantiana memoria²³. In altre parole, ciò che è implicito nella visione di Primo Levi è un nuovo fallimento della teodicea – dopo quello portato a termine da Kant nei confronti di Leibniz²⁴ – causato dalla caduta sul fondo della logica di non-contraddizione e, soprattutto, della totalità sistematica che, almeno nelle sue pretese apparenti, ci consegnava un mondo oscillante tra bene o male, vero o falso, bello o brutto, ma non abissalmente sprofondato nel funzionamento “kein Warum” della *macchina totale*. Se l’ordine infero del Lager non ha più niente a che vedere con un *sistema* – l’impalcatura o l’apparenza di una forma di civiltà (vedi il confronto con Steinlauf) – allora la *macchina totale* del Lager è un *prodotto umano* che ha *realizzato* l’imprescrutabile condizione del male radicale, annullando ogni pretesa della teodicea di

²⁰ Ivi, p. 1036.

²¹ Ivi, p. 1043.

²² *Ibidem*.

²³ Kant (1989), p. 96.

²⁴ Ricoeur (1993), pp. 29-32.

offrire una ragione alla logica della demolizione dell'uomo compiuta storicamente con la Shoah.

Naturalmente qui non è in questione l'annosa vicenda, legata in particolare alla pubblicazione de *La banalità del male* di Hannah Arendt, della dissimulata differenza tra carnefici e vittime, o dell'ignobile accusa rivolta agli ebrei di aver avuto parte nel genocidio.²⁵ Quest'ordine del problema qui non ci interessa e lo riteniamo sbagliato, così come non interessava affatto a Primo Levi porre la questione in questi termini. Piuttosto il problema è sempre lo stesso – Come è stato possibile? Che cosa significa? – ma posto su un piano completamente diverso rispetto alla dimensione dell'incomprensibile, dell'indicibile e dell'ineffabile. Tali dimensioni del problema sono errori che allontanano lo sforzo di comprendere la drammatica esperienza storico-umana della Shoah, errori che monumentalizzano la memoria e allontanano ogni possibilità di comprensione relegando questa esperienza storica in un'ineffabile sfera mistica dell'incomprensibile – in una metafisica del male che non fa i conti con la *realtà* del male radicale – che mina l'esercizio del dovere della comprensione filosofica. Con tale dovere ci si confronta proprio a partire dalla posizione espressa da Primo Levi: la considerazione che la non-ragione, l'irragionevolezza dell'inferno del Lager, la caduta sul fondo senza alcun perché, la demolizione sistematica e amministrata di un uomo, la riduzione di un individuo ai bisogni primitivi, il suo annientamento psico-fisico e materiale, sono tutti elementi e fatti che delineano le condizioni estreme dell'umano. Essi hanno ragioni che per qualche motivo convivono con altre ragioni del tutto differenti o opposte; sono il risultato di azioni, decisioni, valori, convincimenti, teorie, credenze che costituiscono un orizzonte di senso in grado di agire crudelmente su altri uomini privandoli del senso che ne condizionava l'esistenza. *L'estremo* ha a che fare con l'uomo in carne e ossa, con il suo libero arbitrio e con la sua storicità, e l'inumano è solo l'altro lato, dialettico, di ciò che intendiamo per "umano". L'inumano è tutt'altro che incomprensibile, ci insegna Primo Levi, e forse è proprio ciò che vale la pena comprendere fino in fondo per poter rimanere umani²⁶.

²⁵ Arendt (1997). Sulla polemica innescata dal libro di Arendt vi è una vastissima bibliografia che qui trascuriamo per ovvie ragioni di spazio. Tuttavia vale la pena ricordare il carteggio con Gershom Scholem, in Arendt (2009), nel quale Scholem rimprovera ad Arendt il modo con cui lei tratta le reazioni e i comportamenti degli ebrei prominenti, in particolare dei membri dei Consigli ebraici. L'obiezione di Scholem mostra analogie con la posizione di Primo Levi in una lettera che egli scrive alla Arendt da Gerusalemme il 23 giugno 1963: «consideriamo ad esempio gli *Judenräte* [...] Vi appartenevano anche molte persone del tutto simili a noi, che erano obbligate a prendere decisioni terribili in circostanze di cui noi non possiamo nemmeno abbozzare un quadro o una ricostruzione. Non so se avessero ragione o torto, né ho la pretesa di giudicare. Io non c'ero», ivi, p. 2018. L'argomento di Scholem è analogo a quello di Levi con l'importante differenza che egli parla da commentatore, mentre Levi parla da testimone. Bisogna capire come sono andate *effettivamente* le cose e quali *reali* comportamenti hanno avuto gli uomini nelle condizioni *reali* in cui si sono trovati per poter formulare un giudizio, scrive Scholem: qualsiasi altra considerazione è speculazione fatta senza un'analisi materiale della realtà. D'altra parte la stiletta di Scholem alla Arendt in cui le dice che dietro al suo libro c'è una derisione del sionismo piuttosto che una ricerca della verità del problema, indica che il libro su Eichmann – che chi scrive considera in linea di massima sbagliato – nasconde altre intenzioni proprie di Hannah Arendt non direttamente legate all'affare Eichmann. La sua risposta da New York del 24 luglio in cui lei scrive di non amare gli ebrei e di non credere in loro, ma di essere semplicemente una di loro, dice tutto.

²⁶ La storia della relazione con Lorenzo, descritta da Levi come fosse una storia perduta in un tempo remoto, parla della *predisposizione al bene* – usiamo ancora la terminologia kantiana – di contro alla *propensione al male*, come forma di sopravvivenza dell'umano di fronte all'inumano. Così scrive Levi: «La storia della mia relazione con Lorenzo [...] si riduce a poca cosa: un operaio civile italiano mi portò un pezzo di pane e gli avanzi del suo rancio ogni giorno per sei mesi; mi donò una sua maglia piena di toppe; scrisse per me in Italia una cartolina, e mi fece avere la risposta. Per tutto questo non chiese né accettò alcun compenso, perché era buono e semplice, e non pensava che si dovesse fare il bene per un compenso. [...] io credo che proprio a Lorenzo debbo di essere vivo oggi». Nello scrivere con l'angoscia del salvato, Levi riconosce che se egli è sopravvissuto grazie a Lorenzo, non è stato solo per l'aiuto materiale, ma perché gli ha ricordato «con la sua presenza, con il suo modo così piano e facile di essere buono, che ancora esisteva un mondo giusto al di fuori del nostro, qualcosa e qualcuno di ancora puro e intero, di non corrotto e non selvaggio, estraneo all'odio e alla paura; qualcosa di assai mal definibile, una remota possibilità di bene, per cui tuttavia metteva conto di conservarsi», Levi (2009a), pp. 117-118.

3.

Quale orizzonte di senso possiamo aprire e quali strumenti abbiamo da poter utilizzare nel nostro sforzo di comprensione, ossia per la comprensione filosofica dell'esperienza dell'inumano? Se il male radicale realizzato dalla macchina totale del Lager, come risultato della condizione umana "kein Warum", è interamente una questione umana – ossia non è circoscrivibile nella mistica dell'ineffabile – allora l'affermazione dell'umanità dell'uomo farebbe tutt'uno con la sua inumanità e con il male radicale a cui l'uomo è propenso? Se restiamo alle parole di Kant, l'inumanità dell'uomo manifestata nella macchina totale del Lager si deve far risalire alla causa imperscrutabile (*unerforschbar*) del male morale che determina il fondamento soggettivo della propensione al male. In questo caso, se Dio è innocente allora la sua innocenza si rovescia nella sua non esistenza e questa è, in fondo, la conclusione di Primo Levi: la caduta dell'uomo sul fondo, insieme alla sua umanità trascina con sé la caduta di Dio, con la sua onnipotenza e assoluta libertà. Se però proviamo a scrutare l'imperscrutabile seguendo le argomentazioni di Schelling, allora lo sguardo filosofico si posa su un *fondo irregolare* – privo di regola, ordine e forma – quale condizione originaria e inafferrabile della realtà, «il residuo che non scompare mai, cioè che, per quanti sforzi si facciano, non si lascia mai risolvere in intelletto, ma rimane sempre sullo sfondo»²⁷, pronto tutto a un tratto a ricomparire. Questo residuo inafferrabile e originario *non si lascia mai risolvere nel concetto, rimanendo sul fondo oscuro* dell'irrazionale da cui è nato l'intelletto stesso: «Senza questa oscurità antecedente, la creatura non ha alcuna realtà: la tenebra è il suo retaggio necessario»²⁸.

Sembra quasi, a tener dietro le parole di Schelling, che il fondo su cui è caduto l'uomo demolito descritto da Levi abbia a che fare con il fondo oscuro dell'irrazionale, irriducibile e nello stesso tempo ineliminabile, pronto a ricomparire in ogni momento nella coscienza dell'individuo così come nella sua dimensione storica; il fondo irrazionale che è condizione della razionalità e dell'umanità, ma anche della sua limitata creaturalità, la cui legge segue il mero volere particolare fatto di appetiti e desideri: la legge biologico-sociale del meccanismo primordiale del Lager. Così scrive Schelling: «anche nel male continua a sussistere il primitivo legame delle forze, il fondamento della natura. Ma poiché tuttavia non vi può essere una vera vita, al di fuori di quella che poteva risultare soltanto dalla connessione originaria, così sorge bensì una vita singola, ma falsa, una vita della menzogna, una germinazione di inquietudine e di distruzione»²⁹.

A questo punto siamo sulla soglia di un bivio: prendere la strada della teodicea o quella dell'antropologia. Di una teodicea senza fondamento, come quella di Luigi Pareyson (lucido interprete dello Schelling delle *Ricerche*), o un'antropologia senza Dio, come quella di Primo Levi. La teodicea senza fondamento di Pareyson si concentra sulla *situazione tragica dell'uomo*, da un lato inchiodato alla realtà incontestabile dell'angosciosa presenza del male in Dio, dall'altro sospeso alla speranza finale di una vittoria sul male da operare nella storia³⁰. Il "male in Dio", per Pareyson, allude all'ambiguità divina; alla duplicità della libertà, insieme positiva e negativa, nella quale il male sussiste come retroscena della positività e possibilità occulta, ma disponibile; allude al Dio come origine del male, ma non come suo realizzatore poiché questo compito spetterebbe all'uomo sul piano della storia: «In Dio si origina non solo il bene ma anche il male, non nel senso ch'egli ne sia l'autore, ma nel senso ch'egli nell'insondabile abisso della libertà dà luogo, anzi cede il posto alla libertà umana, sì che autore del male è l'uomo e soltanto l'uomo»³¹. Perciò bisogna abbandonare, scrive Pareyson, il concetto di Dio come fondamento «perché egli è libertà e abisso, ch'è come dire molto più che fondamento»³². Di fronte al Dio come abisso e non come fondamento, in cui tutto è

²⁷ Schelling (1990), p. 97.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, pp. 101-102.

³⁰ Pareyson (1995), pp. 181-182.

³¹ Ivi, p. 183.

³² *Ibidem*.

abissale (libertà, volontà, desiderio di esistere, positività, amore), sta l'uomo con la sua libertà, esercitata negativamente, e la sua storia. La tesi di Pareyson è che l'uomo, esercitando la libertà negativa con disobbedienza e rivolta, ha introdotto il male del mondo conducendo al fallimento l'intera creazione. Come dire: l'uomo non è stato all'altezza del residuo oscuro e irrazionale posto al fondo di se stesso e di Dio; non è stato in grado di illuminare nella storia la tenebra che porta in sé come retaggio necessario. Per Pareyson l'uomo non è solo colpevole all'inizio, con la caduta, ma nella storia, ossia ogni volta che ha avuto a che fare, e ha agito, con i momenti parziali del suo abisso, nei frammenti temporali della sua storia abissalmente sospesa tra la distruzione e la speranza nell'apocatastasi. Ma con ciò, si può aggiungere, il fallimento dell'uomo conduce al fallimento della stessa creazione, del progetto creaturale di Dio: conduce al fallimento di Dio.

4.

Per l'ateo Primo Levi il fondo oscuro dell'irrazionale, lo schellinghiano sfondo inafferrabile della realtà quale residuo ineliminabile, ma che ricompare nella storia col suo carattere distruttivo, era e rimane irrazionale: continua a non risolversi in intelletto, permanendo in una cecità che coinvolge ogni possibile riflesso di Dio nella storia, compreso quello del perdono³³. Levi insiste. Quando ormai è diventato un vecchio Häftling è saggio al punto che sa che non vale alcunché lo sforzo di capire, di immaginare il futuro o il giorno in cui tutto sarà finito: *non porre e non porsi domande*³⁴. Sa che la preghiera di ringraziamento di Kuhn al suo Dio per non essere stato scelto durante una selezione è una pura insensatezza, un gesto vuoto schiacciato sul mero presente: «Non sa Kuhn che la prossima volta sarà la sua volta? Non capisce Kuhn che è accaduto oggi un abominio che nessuna preghiera propiziatoria, nessun perdono, nessuna espiazione dei colpevoli, nulla insomma che sia in potere dell'uomo di fare, potrà risanare mai più?»³⁵. Per poi concludere con queste parole: *Se io fossi Dio, sputerei a terra la preghiera di Kuhn*. «Ma non sono Dio, direbbe Levi, né condivido più con lui la tenebra nella quale sono caduto e che mi ha fatto capire come l'esperienza del fondo oscuro dell'umano si concretizza all'interno della macchina per la demolizione sistematica e amministrata degli uomini». Per Levi, il Lager è la dimostrazione, attraverso ciò che è accaduto nel suo spazio, che *da sempre* l'uomo può giungere fino a tanto nella capacità di distruzione del proprio simile e nel raggiungimento del proprio abisso e, perciò, *da sempre* fallito abitante della tenebra quale suo sfondo necessario.

Primo Levi sa, perché lo ha sperimentato, che «nei Lager si perde l'abitudine di sperare, e anche la fiducia nella propria ragione. In Lager pensare è inutile, perché gli eventi si svolgono per lo più in modo imprevedibile; ed è dannoso, perché mantiene viva una sensibilità che è fonte di dolore, e che qualche provvida legge naturale ottunde quando le sofferenze sorpassano un certo limite»³⁶. Nel Lager quel residuo tenebroso e irregolare che condiziona la realtà, come direbbe Schelling, si affaccia visibile mantenendo il suo aspetto caotico e irrazionale, resiste a ogni risoluzione intellettuale, anzi: minaccia ogni tentativo di riporre nuova fiducia nella ragione rendendolo dannoso, insopportabile e doloroso. Spezza l'ambigua sospensione tra la distruzione dell'umano e la speranza in una *restitutio in integrum*. Dissolve quel fondamento di libertà umana nella demolizione dell'uomo e nella sua riduzione al meccanismo primordiale, operate dalla grande macchina totale «kein Warum». Sembra che Levi faccia sua la nota frase di Kafka pronunciata durante un colloquio con Max Brod: «C'è molta speranza, infinita speranza,

³³ «Capire sì, è giusto. Da 40 anni io sono in giro per capire i tedeschi. Capire come abbia potuto succedere è per me uno scopo di vita. [...] Perdonare non è un verbo mio. [...] Posso perdonare un uomo e non un altro; mi sento di dare un giudizio solo caso per caso. Se avessi avuto davanti a me Eichmann, lo avrei condannato a morte. [...] Io non sono un credente, per me non ha senso preciso l'absolvo te»; *Capire non è perdonare* (1986), in Levi (1997), p. 144.

³⁴ Levi (2009a), p. 112.

³⁵ Ivi, p. 126.

³⁶ Ivi, p. 167.

ma non per noi”. Anche l’esperienza della relazione con Lorenzo, il testimone di una remota possibilità di bene, ricorda a Levi che tale testimonianza costituisce la prova che si può uscire dalla macchina totale di distruzione solo con un “salto” in un totalmente altro, che può essere il ricordo del passato che non c’è più, la disperazione di non poterlo più ripresentare, l’insensatezza di pensare il futuro, la morale di un mondo passato e irrimediabilmente perduto. Un “salto” che manifesta una discontinuità profonda tra la totalità della macchina della distruzione e il ricordo del mondo beato della vita di un tempo. Che illusione quella di redimere col ricordo la vita banale del quotidiano, che normalmente giudicheremmo con sofferenza! Ma l’esperienza del Lager è stata anche questo: il riscatto (fittizio) della banalità quotidiana data l’estremità in cui è stata gettata la condizione umana. Il Lager non è il campo del male metafisico, non è la colpa della caduta dalla beatitudine eterna alla sofferenza dell’esistenza: è lo spazio umano dell’umana sofferenza che fa riapparire la totale insensatezza che giace sul fondo oscuro di ogni singola esistenza e, attraverso questo riapparire, ristabilisce le antiche verità tragiche che la falsa speranza avevano fatto dimenticare. Il Lager, per Levi, ha mostrato che la mera vita umana, al centro come all’estremo, è una totalità senza residui metafisici, da scontare interamente.

5.

Nelle parole di Primo Levi si legge quanto sia irredimibile questo “salto”: ogni ricordo del mondo esterno al Lager è inutile e dannoso, è un’ulteriore spinta verso il fondo, un’accelerazione in direzione dell’abisso. Anche l’esperienza del Canto di Ulisse, ricordato a brandelli nell’incontro con Jean il Pikolo, dimostra la vanità dello sforzo di dare un senso a ciò che non solo non rientra più nelle categorie etico-culturali di un tempo, ma che ha messo alla prova la realtà più nuda di quelle stesse categorie. *Fatti non foste a viver come bruti, / Ma per seguir virtute e conoscenza*, sono i versi che illuminano per un attimo il cammino di Levi e Pikolo nella corvée quotidiana del rancio. Ma è solo un attimo di dimenticanza: «la dimenticanza di chi sono e dove mi trovo ora», scrive Levi, nell’intuizione di un attimo nel quale si presenta il lampo di qualcosa di gigantesco: «forse il perché del nostro destino, del nostro essere oggi qui...»³⁷. Solo un attimo, poi più nulla: *Infin che l’ mar fu sopra noi rinchiuso*; conclude Levi questa illuminazione, grandiosa quanto dolorosa. Può la poesia redimere il momento abissale? Può essere pronunciata nel Lager facendo leva sulle categorie che determinano la condizione umana e la cultura che la nutre? Può accompagnare una redenzione morale all’interno della barbarie reale soddisfacendo, solo in parte, i residui della memoria di un tempo apparentemente beato, cui corrisponde un presente inumano? La cultura è soltanto memoria?

Dopo quattro decenni la riflessione di Primo Levi torna sul punto. «Noi sopravvissuti – scrive – siamo una minoranza, siamo quelli che non hanno toccato il fondo ma, per abilità o prevaricazione, ci siamo fermati un attimo prima». Sono i *Muselmänner*, i sommersi, i testimoni integrali, i testimoni muti, «coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale».³⁸ Ma, di nuovo, la demolizione dell’uomo investe anche il lato del carnefice: la demolizione del carnefice è il rovescio di quella della vittima sul piano opposto della morale. Il carnefice, il torturatore, deve degradare la vittima per alleviare il suo senso di colpa: per rendere sopportabile a se stesso il ruolo di carnefice. È l’unica utilità della violenza inutile, scrive Levi³⁹. La degradazione come passo verso la demolizione, attraverso lo svuotamento di senso di ogni rapporto “io-tu”, “soggettività-alterità”, “me-te”. Ma mentre il carnefice rifiuta l’umanità nell’altro per sopravvivere schiavo della macchina della distruzione – e con ciò affermare la condizione più bassa della dignità sociale di esistere – la vittima torturata e annientata perde ogni barlume di

³⁷ Ivi, p. 111.

³⁸ Levi (2009b), p. 1056.

³⁹ Ivi, p. 1090.

speranza nel mondo esterno (il mondo di ieri) e nell'altro (sia esso compagno o carnefice) per non cedere al dolore di questa perdita irrimediabile.

Levi qui parla di Jean Améry: «Ammesso che dell'esperienza della tortura rimanga una conoscenza [...] si tratta di una grande meraviglia e di un senso di estraneità dal mondo che non potranno essere equilibrate da nessuna successiva comunicazione umana. Con stupore il torturato ha sperimentato che in questo mondo l'altro può esistere in quanto sovrano assoluto; il suo dominio si è rivelato essere la facoltà di infliggere dolore e di annientare». L'altro è esperito come lo strumento di annientamento dell'altro e, insieme, l'annientamento di sé. Améry parla di stupore come reazione all'assenza di speranza: «Stupore per l'esistenza dell'altro che nella tortura si impone senza limiti e stupore per ciò che si può diventare: carne e morte. Il torturato non cesserà mai più di meravigliarsi che tutto ciò che, a seconda delle inclinazioni, si può definire la propria anima, il proprio spirito, la propria coscienza o la propria identità, risulta annientato quando nelle articolazioni delle spalle tutto si schianta e frantuma». Ecco la descrizione dell'uomo sul declino della demolizione da parte della grande macchina totale, fino al dolore della sua inumana condizione materiale. La conclusione di Améry è la disperazione kafkiana: «Chi ha subito la tortura non può più sentire suo il mondo. L'onta dell'annientamento non può essere cancellata. La fiducia nel mondo crollata in parte con la prima percossa, ma definitivamente con la tortura, non può essere riconquistata. Nel torturato si accumula lo sgomento di avere vissuto i propri simili come avversi: da questa posizione nessuno riesce a scrutare verso un mondo in cui regni il principio della speranza»⁴⁰.

La riflessione di Jean Améry parte dalla *Entwürdigung*, dalla degradazione e umiliazione. Améry, pseudonimo di Hans Mayer, era un ebreo viennese, scrittore e saggista. A differenza di Levi, Améry era cresciuto nell'humus della cultura tedesca assimilata: «un intellettuale ebreo di formazione culturale tedesca»⁴¹. Ne *I sommersi e i salvati*, Primo Levi si confronta con il testo di Améry – *Intellettuale a Auschwitz* – con qualche distinguo rispetto a esso, relativamente alla domanda: «Essere un intellettuale era a Auschwitz un vantaggio o uno svantaggio?»⁴² Levi condivide con Améry la risposta a questa domanda: «in generale l'uomo colto stava in Lager molto peggio dell'incolto»⁴³. Tuttavia Levi racconta di avere avuto un rapporto diverso con il pesante lavoro manuale o con l'idiota routine della vita nella baracca rispetto a Améry: questi lo ha vissuto, da intellettuale, come una chiara forma di degradazione; Levi ha accettato la degradazione come una forma di resilienza. Più accentuata è la differenza che Levi riscontra in rapporto alla lingua tedesca: per Levi il tedesco del Lager era la lingua dei sordomuti, da afferrare al volo se non si voleva essere puniti o per non rimanere senza cibo; era una lingua elementare fatta di segni di un codice di sopravvivenza. Per Améry il tedesco del Lager procurava una sofferenza spirituale: la lingua che egli amava come filologo era diventata un gergo barbarico, una lingua che lui non capiva, il segno del processo di *distruzione delle coordinate dei tradizionali sistemi di riferimento*⁴⁴. In questo senso Améry concludeva che la lingua muore «ogni qual volta una realtà pretende di essere totalità». La macchina totale del Lager dissolveva ogni gioco linguistico-intellettuale rendendo insensati i nessi sociali e fallimentari la catena associativa e la reminescenza estetica⁴⁵. La parola dell'uomo, nel Lager, spogliata di ogni significato, era ricondotta al puro fonema delle parole, al grugnito animale delle frasi sottratte a ogni involucro concettuale.

La differenza tra la riflessione di Levi e quella di Améry non sta in una disparità di grado nelle sofferenze patite (per ciò non esiste un'unità di misura che abbia valore), ma nell'approccio e nella reazione che entrambi hanno avuto rispetto all'esperienza concentrazionaria dovuta, anche, al diverso atteggiamento nei confronti della cultura. Levi riconosce che tra lui e Améry v'è una distanza motivata dal fatto che, sebbene

⁴⁰ Tutte le citazioni qui riportate sono tratte da Améry (1987), pp. 81-82.

⁴¹ Améry (1987), p. 38.

⁴² Levi (2009b), p. 1094.

⁴³ Ivi, p. 1095.

⁴⁴ Améry (1987), p. 54.

⁴⁵ Ivi, pp. 38 e 40.

entrambi avessero esperito il crollo del mondo umano entro il quale erano cresciuti e diventati uomini, Améry segnala un ulteriore fallimento: quello della cultura nella quale è vissuto e in cui ha creduto. «Se anch'io mi fossi visto crollare il mondo addosso; se fossi stato condannato all'esilio e alla perdita dell'identità nazionale; se anch'io fossi stato torturato fino a svenire e oltre, avrei imparato a rendere il colpo, e nutrirei come Améry quei "risentimenti" a cui egli ha dedicato un lungo saggio pieno d'angoscia»⁴⁶. Per Améry la constatazione del fallimento della cultura a Auschwitz è motivata dalla presa d'atto del fallimento della cultura tedesca, e della *Bildung* personale e collettiva, nella quale è vissuto e si è formato: «il patrimonio spirituale e estetico era ormai divenuto indiscussa e indiscutibile proprietà del nemico [...] Credo che in quello stesso periodo Thomas Mann laggiù negli Stati Uniti abbia affermato: "Dove sono io è la cultura tedesca". L'ebreo tedesco detenuto a Auschwitz non avrebbe potuto avanzare una tesi tanto ardita, nemmeno se per caso fosse stato Thomas Mann [...] Ad Auschwitz il singolo individuo isolato doveva cedere anche all'ultima SS tutta la cultura tedesca [...] lo spirito alla fine necessariamente doveva dichiararsi impotente di fronte alla realtà»⁴⁷.

Sia Améry che Levi si pongono la stessa domanda di fondo: «la cultura e il sostrato intellettuale nei momenti decisivi sono stati di ausilio al prigioniero del campo? L'hanno aiutato a resistere?»⁴⁸; e «Questi gli evidenti svantaggi della cultura ad Auschwitz. Ma non c'erano proprio vantaggi?»⁴⁹ Rispetto a Améry, Levi risponde con favore nei riguardi dell'utilità della cultura nel Lager: «A me la cultura è stata utile; non sempre, a volte forse per vie sotterranee ed impreviste, ma mi ha servito e forse mi ha salvato [... i ricordi] Allora e là valevano molto. Mi permettevano di ristabilire un legame col passato, salvandolo dall'oblio e fortificando la mia identità. Mi convincevano che la mia mente, benché stretta dalle necessità quotidiane, non aveva cessato di funzionare»⁵⁰. Ma Levi, come ammette egli stesso, era un chimico e il suo atteggiamento "naturalistico" lo distingue da Améry, filosofo e uomo dello spirito «a cui le forze della storia hanno tolto la patria e l'identità»⁵¹. A leggere con attenzione, tuttavia, Levi specifica la sua posizione e, nel farlo, introduce quella che possiamo chiamare *la seconda norma della barbarie* che regola la grande macchina del Lager: *non cercare di capire*. Pur riconoscendo che la cultura lo ha aiutato a non dimenticare la sua umanità, Levi ammette che tali momenti costituivano un mero abbellimento di qualche ora atto a mantener viva la mente, ma non erano assolutamente in grado di orientare o capire la condizione del Lager: «La ragione, l'arte, la poesia, non aiutano a decifrare il luogo da cui esse sono state bandite. Nella vita quotidiana di "laggiù", fatta di noia trapunta di orrore, era salutare dimenticarle [...] una relegazione in quel solaio della memoria dove si accumula il materiale che ingombra»⁵².

L'impotenza e l'inutilità della ragione o dell'arte conducono Levi alla seconda norma della barbarie: *non cercare di capire, impedirsi di domandare, sforzarsi per non comprendere*: «Logica e morale impedivano di accettare una realtà illogica e immorale; ne risultava un rifiuto della realtà che di regola conduceva rapidamente l'uomo colto alla disperazione»⁵³. La conclusione di Levi è che per sopravvivere si rendeva necessario imbarbarirsi, semplificarsi, buttare via la cultura e imparare il più in fretta possibile un rozzo e elementare mestiere manuale. *Non cercare di capire* voleva dire *fare proprio*

⁴⁶ Levi (2009b), p. 1099. Va sottolineato che nel momento in cui scrive *I sommersi e i salvati*, nel 1986, Levi fa una considerazione sul suicidio di Jean Améry, avvenuto il 17 ottobre del 1978, riguardo all'ipotesi di fondo che lo avrebbe spinto a compiere il gesto estremo. Levi scrive che proprio il risentimento non risolto e il vivere facendo a pugni col mondo intero potrebbero essere elementi per interpretare il suo suicidio: il prezzo da pagare per il risentimento incessante. Evidentemente almeno questo argomento potrebbe essere escluso nel caso si volesse interpretare il suicidio di Primo Levi, avvenuto l'11 aprile del 1987, nemmeno un anno dalla pubblicazione di queste pagine dedicate a Améry, e poco meno di 9 anni dopo il suo suicidio.

⁴⁷ Améry (1987), pp. 38-39.

⁴⁸ Ivi, p. 34.

⁴⁹ Levi (2009b), p. 1099.

⁵⁰ Ivi, pp. 1100-1101.

⁵¹ Ivi, p. 1102.

⁵² Ivi, p. 1103.

⁵³ *Ibidem*.

l'imbarbarimento allo scopo di fronteggiare la dura realtà; di obbedire al regresso, al primitivo e alla legge biologica; di considerare finalmente concreta la logica delle SS accanto a quella formale e al senso comune. Mentre Levi riconosce che una fede, quale che essa sia, poteva far vivere meglio e far coltivare una speranza, la cultura era arretrata fino a scomparire di fronte alla logica dell'orrore, dominante rispetto a quella un tempo tradizionale. Per questo, andando a fondo delle rispettive riflessioni, le posizioni di Primo Levi e Jean Améry sulla questione della cultura nel Lager non sono poi molto distanti, come entrambi hanno creduto, se non per la netta distinzione – che Levi sottolinea a più riprese – tra l'essere un intellettuale tedesco e l'essere un intellettuale votato alle scienze della natura: tra colui che ha sistematicamente perduto ogni traccia della propria identità culturale per ritrovarsi sul fondo della condizione inumana del Lager, e colui che ha sistematicamente perduto ogni traccia della propria umanità nell'ingranaggio della macchina totale per ritrovarsi al limite estremo della demolizione, scampato all'ultimo passo fatale.

C'è ancora un punto prima del passaggio finale. Nell'intervista su Kafka del 1983, Primo Levi dichiara di non essere più ottimista come un tempo. Dall'esperienza del lager non può nascere un mondo migliore: «Penso che dal Lager non possa nascere che il Lager, che non possa nascere che male da quell'esperienza»⁵⁴. La macchina totale del Lager, la *grande macchina*, è il risultato di un processo sociale e culturale che appartiene interamente all'umano: la sua disumanità è frutto della tenebra come retaggio necessario della condizione umana che riappare togliendo ogni speranza. Una condizione umana che ha trasmutato la metafisica, e la natura, in storia: il progressivo dominio sulla natura prosegue e si trasferisce sulla storia come movimento totale oggettivo divenendo ideologia (normatività naturale della società). Il Lager realizza il potere materiale della natura trasformandolo in modello della storia: la natura diventa metafora irresistibile della prigionia cercando, falsamente, di occultare che il destino storico del singolo sia casuale e senza senso⁵⁵. La macchina totale del Lager, come esperienza radicale della mera vita, può comprendersi solo nella sua radicale caducità storica, come elemento del processo storico e sua rovina, come secolarizzazione della metafisica. Levi lo scrive così: «Dopo aver verificato come uno Stato moderno, organizzato, tecnicizzato abbia potuto partorire Auschwitz, non si può non pensare con spavento alla possibilità che quell'esperienza si rinnovi. Quell'esperienza può rinnovarsi, non dico che debba rinnovarsi, ma che lo possa sì, questo lo vedo e lo temo»⁵⁶.

6.

Nell'Introduzione ai *Minima Moralia*, Adorno annuncia che le briciole di filosofia che sta presentando si riferiscono a un campo che questa, un tempo, ha coltivato come proprio: la dottrina della retta vita. Ma la vita, scrive Adorno, si è oramai ridotta a vita privata, a campo del mero consumo quale appendice «del processo materiale della produzione, senza autonomia e senza sostanza propria»⁵⁷. Il sogno schellinghiano dell'originaria connessione è oramai infranto. Che può fare, dunque, la filosofia di fronte alla vita immediata ridotta alla forma alienata che ha trasformato gli individui in «pezzi di un macchinario come se fossero ancora in grado di agire come soggetti, e come se dal loro agire dipendesse ancora qualcosa?»⁵⁸ Come salvare insieme filosofia e individuo, dall'ideologia che ha trasfigurato lo sguardo sulla vita nascondendola dietro un incantesimo che oscura del tutto il fatto che non c'è più alcuna vita? La ribellione nei confronti dell'incantesimo dell'ideologia sta nel contrastare la produzione che degrada la vita a sua mera manifestazione inessenziale: «Solo nel contrasto con la produzione, solo in quanto non sono ancora del tutto controllati e assorbiti dall'ordine, gli uomini sono in

⁵⁴ Levi (1997), p. 192.

⁵⁵ Adorno (1975), pp. 323-324.

⁵⁶ Levi (1997), p. 192.

⁵⁷ Adorno (1979a), p. 3.

⁵⁸ *Ibidem*.

grado di creare un ordine più umano»⁵⁹. Tuttavia un ordine più umano, in conflitto con il sistema di produzione finalizzato al consumo, deve fare i conti col fatto che la vita si è ridotta a mera apparenza e che il soggetto non è più *in sé*, pur restando ancora *per sé*: «Esso si crede ancora certo della propria autonomia; ma la nullità dimostrata ai soggetti nei campi di concentramento investe ormai la forma stessa della soggettività»⁶⁰.

L'argomento attraversa la riflessione adorniana fino a raccogliersi nell'insieme di scritti della prima metà degli anni Sessanta. Quello su cui qui intendiamo ritornare è il tema della *liquidazione dell'individuo, pendant* della demolizione dell'uomo di cui parla Primo Levi. Nella quattordicesima lezione del corso sulla metafisica del semestre estivo del 1965, Adorno è esplicito nel dire che «il mondo *dopo* Auschwitz, cioè il mondo in cui Auschwitz fu possibile, non può più essere lo stesso di quello di prima. [...] e che] ha la sua importanza decisiva appunto la coscienza di vivere in un mondo in cui ciò è possibile – *di nuovo* possibile e *anzitutto* possibile»⁶¹. La questione che il mondo non può essere come lo era prima è la stessa che muove Adorno al rimprovero nei confronti di una generazione di filosofi che hanno ritenuto di dover costruire un senso *a ogni costo* dopo la rivelazione del non-senso del mondo e dell'esistenza provata dall'esperienza di Auschwitz. Filosofi che hanno professionalmente costruito un senso *come se niente fosse accaduto*, facendo rinascere la *Kultur*, insieme al pensiero metafisico, non tenendo conto che tale rinascita costituisce il campo della trasformazione della stessa metafisica in ideologia, ossia in vuota consolazione e senso menzognero⁶². Il fatto che il pensiero metafisico – il *pensiero di pensiero* nella sua unità di vero-bene-bello – si sia infranto contro l'esperienza intramondana della macchina totale, risultando incompatibile con essa, costituisce il cambiamento più radicale della sostanza dell'io: la sua liquidazione, o spersonalizzazione, a partire dalla perdita di conciliazione nella morte, trascina con sé tutti i più profondi problemi della metafisica «poiché questo stesso io, come incarnazione del principio di autoconservazione, è coinvolto nel più profondo nel contesto di colpa della società»⁶³. In altri termini, il principio stesso che misura la differenza tra il bene e il male è coinvolto esso stesso nella dinamica storica che ha condotto alla liquidazione dell'io: la tenebra come retaggio necessario della creatura si è calato nella storia intramondana, assorbendo la forza dell'io – l'autoconservazione – fino a ridurlo a *esemplare*: «ciò che muore nei Lager non è più realmente l'io, ma solo *l'esemplare*, quasi come nella vivisezione, solo quell'individuo riducibile al corpo, o secondo la parola di Brecht, torturabile»⁶⁴.

In questo senso l'assassinio burocratico di milioni di persone ha tolto la paura legata al *principium individuationis* dell'autoconservazione, al punto che ormai non c'è più nulla da temere di fronte all'indifferenza della vita di ogni singolo individuo, e questo perché la metafisica si è fusa con la cultura nella dimensione ideologica della cultura risorta⁶⁵. L'esperienza di Auschwitz, la macchina totale, riguarda tutti, scrive Adorno, non solo chi vi è stato detenuto e torturato, o annientato: riguarda anche chi è sopravvissuto o l'ha scampata, o chi vive la posterità dell'evento. Ma colui che si trova a vivere dopo Auschwitz deve poterlo fare neutralizzando l'ideologia della cultura risorta che attesta il fallimento della *Kultur*; deve sciogliere l'antinomia tra la liquidazione dell'individuo e la riduzione dell'io a nullità, da una parte, e l'atomizzazione della coscienza individuale reificata come mezzo per il fine della sua autoconservazione feticizzata, dall'altra⁶⁶. Se,

⁵⁹ Ivi, p. 4.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Adorno (2006), p. 125.

⁶² Il tema della cultura risorta è presente fin dallo scritto *La cultura risorta* della fine del 1949, anno in cui Adorno fa ritorno in Germania per la prima volta dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale; si veda Adorno (2017). Ricordo, *en passant*, che il 1949 è anche l'anno della pubblicazione di *Critica della cultura e società*, mentre il riferimento adorniano alla trasformazione della metafisica in ideologia è proprio di quei primi anni Sessanta, in particolare in Adorno (1989).

⁶³ Adorno (2006), p. 130.

⁶⁴ Ivi, pp. 130-131.

⁶⁵ Adorno (1975), pp. 327 e 332.

⁶⁶ Adorno (2006), pp. 132-133.

come scrive Adorno, «Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura. Il fatto che potesse succedere in mezzo a tutta la tradizione della filosofia, dell'arte, delle scienze illuministiche»⁶⁷, fa sì che la cultura dopo Auschwitz assuma la forma dell'*ideologia* in quanto cultura risorta dopo il suo restauro. Questo non vuol dire affatto concedersi ai favori della barbarie che nega la cultura, ma risolvere la precedente antinomia attraverso il riscatto dell'*altrimenti possibile* proprio dell'arte: «Ammetterei volentieri che dopo Auschwitz *non* si possa più scrivere *alcuna* poesia – frase con cui ho voluto indicare il vuoto della cultura risorta – d'altra parte, *si debbono però* ancora scrivere delle poesie, nel senso della frase dell'*Estetica* di Hegel secondo cui finché tra gli uomini c'è una coscienza del dolore, ci deve essere appunto anche l'arte come forma oggettiva di questa coscienza»⁶⁸. Questo fa tutt'uno *non* con il riconoscimento della banalità del male, ma con quello che *il banale è il male*, «cioè la forma della coscienza e dello spirito che si adegua al mondo come è, che ubbidisce al principio d'inerzia. E questo principio d'inerzia è veramente il male radicale»⁶⁹. In questo modo il male radicale può perpetuarsi anche nelle pieghe della *Kultur* risorta: nel fatto che essa reifica i tradizionali valori del vero, del buono e del bello come se niente fosse successo, prendendo le sembianze della spazzatura davanti alla quale cerca di sfuggire e assomigliando «alle macerie che essa rimuove e sulle quali si è così alla meno peggio e miseramente di nuovo installata»⁷⁰.

Solo un pensiero che si misura con l'estremo e si sforza di *pensare l'assolutamente impensabile* per avere ancora il diritto in quanto pensiero è, di nuovo, un pensiero in grado di reggere e comprendere il mondo dopo Auschwitz: *un pensiero che pensa contro se stesso*⁷¹. La morale stabilita da questo pensiero che pensa contro se stesso si fonda su un principio extra-logico: il riconoscimento del momento dell'orrore per il dolore fisico, l'identificazione con il dolore insopportabile, là dove la morale è in grado di sopravvivere sulla base di un principio metafisico schiettamente materialistico, una metafisica che trova la sua giustificazione ricorrendo alla realtà materiale, corporea e fisica⁷². La grande filosofia dopo Auschwitz avrebbe, perciò, il compito di non allontanarsi più, con l'astrazione e la purezza, dal puzzo della carogna e dalla putrefazione dei corpi, né dall'annientamento e dalla demolizione dell'umano, ma quello di gettare finalmente lo sguardo sull'inumano fino a ora impensato e impensabile: proprio su ciò da cui è scappata portandosi sulle spalle l'intera *Kultur* e rifiutando di parlarne. Il fallimento della *Kultur* è attestato non solo dal fatto che Auschwitz è stato, ma che non è stata una sorpresa, e che dopo Auschwitz il pensiero ha continuato a pensare come se Auschwitz non fosse accaduto, continuando a pensare il pensabile piuttosto che l'impensabile, la luce dell'uomo risorto piuttosto che la tenebra dell'inumano che è al fondo della condizione umana. Solo *il pensare contro se stesso del pensiero* potrebbe sciogliere l'antinomia tra chi si batte in favore della conservazione della *Kultur* rendendosi complice della sua falsità ideologica, e chi reclama il suo azzeramento favorendo la barbarie sulla quale la stessa *Kultur* si è innalzata. Solo il pensare contro se stesso del pensiero rimane ancora un pensiero in grado di sconfiggere il rinnovarsi della barbarie all'interno della *Kultur* reificata.

Lo stesso discorso vale per l'arte. In che modo l'arte si oggettiva per reagire all'antinomia della *Kultur* e alla liquidazione dell'Io? Non certo attraverso il suo restauro; non certo attraverso la sua reificazione nella vuota celebrazione della civiltà; nemmeno grazie alla sua feticizzazione all'interno della dialettica tra cultura alta e cultura di intrattenimento: e assolutamente non nell'*arte serena* di schilleriana memoria, preludio

⁶⁷ Adorno (1975), p. 331.

⁶⁸ Adorno (2006), p. 133.

⁶⁹ Ivi, p. 139.

⁷⁰ Ivi, p. 144.

⁷¹ *Ibidem* e Adorno (1975), p. 329.

⁷² Adorno (2006), pp. 140-141.

del carattere borghese dell'arte⁷³. Per mezzo della serenità dell'arte la soggettività ha assunto consapevolezza e coscienza di sé, si è posta come fondamento creativo dell'astrazione artistica e della sublimazione estetica feticizzandosi nel concetto borghese di arte pura, prima di lasciare il campo al rovesciamento ideologico operato dall'arte di intrattenimento quale testimonianza diretta del fallimento della cultura⁷⁴. La falsa autonomia dell'arte matura nell'astrazione dell'arte borghese che, nella serenità, crede di essere scampata alla realtà pur essendo compenetrata da essa⁷⁵. Risucchiata nell'industria culturale, l'arte ha assunto una falsa e sintetica serenità. Dopo Auschwitz, scrive Adorno nel 1967, «non si può più immaginare un'arte serena»⁷⁶, ma neppure un'arte seria: il dualismo si è sciolto definitivamente a motivo delle forze storiche che hanno prodotto l'orrore derivante dalle stesse strutture della società in sé⁷⁷. Resta, dunque, l'opera *disperata* come *reazione senza speranza* e come risultato della caduta dell'individuo che ha trascinato con sé sia la costruzione dell'esistenza borghese, sia la natura affermativa dell'arte serena. Un'arte ancipite, in quanto autonoma e in quanto *fait social*; un'arte che «deve volgersi contro ciò che costituisce il suo proprio concetto [enfatico]»⁷⁸; un'arte *asociale* nel suo porsi contro ogni conciliazione con il meramente vigente e, nello stesso tempo, *sociale* perché rappresenta gli irrisolti antagonismi della realtà come suoi problemi immanenti, avrà ragione, per Adorno, dell'antinomia posta dalla *Kultur* fallita, dalla liquidazione dell'Io, così come dalla demolizione dell'uomo e dalla sua mancata reificazione nell'altro: un'opera *incerta* e, insieme, *disperata* che si affianca al *pensare contro se stesso del pensiero*⁷⁹. Appare questa, adornianamente, la via per esercitare il dovere della comprensione e per, malgrado tutto, continuare sul difficile cammino di noi sopravvissuti.

Bibliografia

- Adorno, T.W. (1975), *Dialettica negativa*, trad. it. a cura di C. A. Donolo, Einaudi, Torino.
- Adorno, T.W. (1979a), *Minima Moralia*, trad. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino.
- Adorno, T.W. (1979b), *È serena l'arte?*, in Id., *Note per la letteratura, 1961-1968*, trad. it. a cura di E. De Angelis, Einaudi, Torino, pp. 271-280.
- Adorno, T.W. (1989), *Il gergo dell'autenticità*, trad. it. a cura di R. Bodei, Bollati Boringhieri, Torino.
- Adorno, T.W. (2006), *Metafisica. Concetti e problemi*, trad. it. a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino.
- Adorno, T.W. (2009), *Teoria estetica*, trad. it. a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Einaudi, Torino.
- Adorno, T.W. (2017), «La cultura risorta», *MicroMega*, n. 8, a cura di L.V. Distaso, pp. 155-173.
- Améry, J. (1987), *Intellettuale a Auschwitz*, trad. it. a cura di E. Ganni, a cura di C. Magris, Bollati Boringhieri, Torino.
- Antelme, R. (1997), *La specie umana*, trad. it. a cura di A. Cavaglion, Einaudi, Torino.
- Arendt, H. (1997), *La banalità del male*, trad. it. a cura di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano.

⁷³ «E se oggi la Musa, questa libera dea del canto e della danza, modestamente rivendica il vecchio diritto tedesco alla rima, non biasimatela! Siatele anzi grati se traspone il cupo aspetto della verità nel regno sereno dell'arte, e confessa essa stessa, sinceramente, l'illusione che crea, e non v'inganna sostituendo le sue parvenze alla realtà. Seria è la vita, ma serena è l'arte», Schiller (1969), p. 481.

⁷⁴ Adorno (2009), pp. 24-25 e 304.

⁷⁵ Adorno (1979b), p. 275.

⁷⁶ Ivi, p. 277.

⁷⁷ Ivi, p. 278.

⁷⁸ Adorno (2009), p. 4.

⁷⁹ Insieme all'opera di Beckett, di Kafka, di Schönberg quali esempi di tale visione dell'arte in Adorno, mi permetto di rinviare alle analisi che ho formulato intorno alla musica di Terezín nel saggio *Opera incerta e opera disperata*, in Distaso-Taradel (2014), pp. 89-163.

- Arendt, H. (2009), *Ebraismo e modernità*, trad. it. a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano.
- Didi-Huberman, G. (2005), *Immagini malgrado tutto*, trad. it. a cura di D. Tarizzo, Raffaello Cortina, Milano.
- Distaso, L.V.-Taradel, R., (2014), *Musica per l'abisso*, Mimesis, Milano.
- Kafka, F. (1995), *Nella colonia penale*, trad. it. a cura di R. Paoli, in *Racconti*, a cura di E. Pocar, Meridiani Mondadori, Milano, pp. 283-318.
- Kant, I. (1989), *La religione nei limiti della semplice ragione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano, pp. 65-216.
- Levi, P. (1997), *Primo Levi. Conversazioni e interviste 1963-1987*, trad. it. a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino.
- Levi, P. (2009a), *Se questo è un uomo*, in *Opere*, vol. 1, trad. it. a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino, pp. 3-201.
- Levi, P. (2009b), *I sommersi e i salvati*, in *Opere*, vol. 4, trad. it. a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino, pp. 995-1153.
- Pareyson, L. (1995), *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino.
- Ricoeur, P. (1993), *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, trad. it. a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia.
- Schelling, F.W.J. (1990), *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, trad. it. a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano.
- Semprún, J. (2005), *Vivò col tuo nome, morirà con il mio. Buchenwald, 1944*, trad. it. a cura di P. Collo e P. Tomasinelli, Einaudi, Torino.
- Schiller, F. (1969), *Wallenstein*, in *Teatro*, ed. a cura di H. Mayer, Einaudi, Torino.

SILVANO FACIONI*

**La parola scissa.
Certeau e Barthes interpreti di Ignazio di Loyola**

Abstract: *The Split Word. Certeau and Barthes Interpreters of Ignatius of Loyola*

Michel de Certeau and Roland Barthes studied Ignazio di Loyola's *Spiritual Exercises* by different perspectives, but the results of their investigations converge on a point: the writing of the *Exercises* constitutes a practice of interlocution in which otherness is investigated as extraneous in comparison to the order of the discourse. A real topic of the other is unfolded in the *Exercises* argumentative speech: the discourses create a space in which the other, who is at the same time desired and absent (or rather desired because absent and absent because desired), imposes himself as a menace and as a promise. Therefore, a comparison between Certeau and Barthes, allows to open a first path in which the other is, first of all, a performative writing, which invokes an interpretation beyond the ideologies.

Keywords: Other, Text, Desire, Absence, Writing, Reading

Curvata verso direzioni talvolta insospettate del pensiero, l'alterità a dispetto del nome si sottrae sempre e comunque alla presa concettuale, all'irrigidimento categoriale, alla cattura ontologica che vorrebbero trasformarla in "qualcosa", in un *tode ti* su cui o a partire da cui produrre una ri-flessione, un "ri-piegamento" teorico che proprio nella torsione, nella "piega" recupererebbe un "ritorno", la clausola di una circolarità, l'approdo dopo il vagabondaggio ermeneutico. Ma la sottrazione, la fuga dall'artiglio del concetto, producono anche l'apertura di uno spazio in cui è possibile chiedere e offrire ospitalità all'inatteso, alla configurazione magari insolita ma non per questo meno intensa di traiettorie del pensiero in cui l'alterità si modula come "testo", vale a dire come corrugazione semantica in cui si incontrano/scontrano due ingiunzioni: il desiderio e la legge. Desiderio dell'altro (che è forse l'unica approssimazione non appropriante alla nozione di "testo") e legge dell'altro (che è forse l'unica "proprietà" non approssimabile del "testo"). Uno/molteplice, senza derivazioni, senza gerarchie, senza opposizione, perché non c'è estraneità maggiore di quella che un testo offre (a chi lo scrive come a chi lo legge) e, insieme, non c'è ospitalità più grande di quella che un testo sempre offre (e, di nuovo, a chi lo scrive come a chi lo legge).

"Estraneità" e "ospitalità", dunque, oltre alla dimensione propriamente etica o politica, dilatano i loro già articolati orizzonti semantici per divenire "caratteri" che nominano, scambiandosi reciprocamente il posto, testi e lettori, scritture e interpretazioni, pratiche ermeneutiche e produzioni di senso.

1. Turbolenze

Dobbiamo all'insuperato magistero di Roland Barthes l'idea secondo cui un testo è, anzitutto, "differenza" (per esempio rispetto a una struttura) e che essa

evidentemente non è una qualità piena, irriducibile (secondo una concezione mitica della creazione letteraria), non è ciò che designa l'individualità di ogni testo, ciò che lo nomina, lo firma, lo sigla, lo termina; è, al contrario, una differenza che non si ferma, e che si articola sull'infinità dei testi, dei linguaggi, dei sistemi: una differenza di cui ogni testo è il ritorno¹.

* Università della Calabria.

¹ Barthes (1973), p. 9.

All'inizio degli anni Settanta, subito dopo le proteste che avevano scosso il mondo dal punto di vista culturale, politico, accademico, Roland Barthes pubblica un testo (di cui abbiamo citato le battute iniziali), frutto di un seminario svoltosi proprio durante gli anni 1968 e 1969 presso l'École Pratique des Hautes Études e dedicato alla lettura della novella *Sarrasine* di Balzac, che verrà presto riconosciuto come un capolavoro (il 22 marzo 1970, J. Derrida scriverà a Barthes: «[...] rispetto a nessun altro testo, oggi, mi sento così *assolutamente* d'accordo, coinvolto. Tutto nell'impaginazione, nel montaggio di S/Z dovrebbe costituire quanto, secondo un vecchio codice, si sarebbe chiamato un modello, o un metodo o un riferimento esemplare»)²: al di là del dibattito critico spesso intrappolato nelle maglie di periodizzazioni statiche, S/Z costituisce una sorta di testo di "svolta" (o testo matrice) nella produzione del semiologo francese, mentre le vicende del Maggio '68 rappresentano il fondale (un fondale per Barthes oscuro, criticamente percepito) e, forse, senza indugiare su tanto presunte quanto ingiustificate supposizioni, una delle ragioni di tale svolta³. È in quest'opera che, oltre alla pluralità di un testo («il testo unico vale per tutti i testi della letteratura, non in quanto li rappresenti (li astragga e li uguagli), ma in quanto la letteratura stessa non è che un testo solo»)⁴, il semiologo francese teorizza la pluralità della lettura: «leggere il testo come se fosse già stato letto»⁵ significa non preoccuparsi di ordini e sequenze, cronologie interne e ideologie che gerarchizzerebbero secondo un "prima" e un "dopo" una lettura per così dire "diretta" (la "prima" lettura) e una "indiretta" (la lettura "seconda" in cerca di significati più o meno latenti), ma lasciare che il gioco delle ripetizioni e dei ritorni, dei supplementi e delle artificiosità, produca «il testo plurale: uguale e nuovo»⁶. L'opera di Barthes, seppure in un quadro culturale già segnato da quanto verrà chiamato "strutturalismo", inaugura una pratica di lettura del testo (letterario, filosofico, religioso, politico) destinata a marcare significativamente non soltanto un'epoca storica, ma, più ancora, l'abbandono di un'istanza che si potrebbe definire "tematica", tutta rivolta ad identificare un significato che renda ragione della specificità di un testo o di un'opera: la valorizzazione degli aspetti formali di un testo lo apre ad una polisemia che, seppure non immune dalla ricerca di un significato⁷, prende il posto di una critica in cui la pretesa di dominarne la totalità finisce inevitabilmente con l'abraderne il "non-detto". Ma, come il semiologo non mancherà di sottolineare, più che individuare sensi possibili (cosa questa che ne farebbe solo una variante dell'ermeneutica), più che identificare le condizioni di possibilità della verità di un testo, l'indagine strutturale considera «il senso non una possibilità, non *un* possibile, ma *l'essere stesso del possibile*, l'essere della pluralità (e non uno o due o vari possibili)»⁸.

In questo stesso volgere di anni, Michel de Certeau, dopo la pubblicazione, nel 1970, di *La possessione di Loudun*⁹, che a partire dal suo esergo – «La storia non è mai sicura» – destinava le discipline storiche a rovesciare gli assetti tradizionalmente accreditati del loro lavoro, intensifica quella che il suo biografo ha chiamato «la traversata semiologica»¹⁰ e, insieme a Greimas (nella cui *équipe* di ricerca è presente fin dal 1967), inizia a lavorare sui nuovi metodi di indagine esegetica in vista di un grande convegno di biblisti francesi previsto a Versailles nel 1968 (e svoltosi un anno dopo). La produzione di Certeau è intensa come pure (e questa è una delle ragioni che rendono fondamentali le sue ricerche) l'intreccio disciplinare e metodologico che la caratterizza: oltre alla semiologia, dunque, sempre in questi anni si fa sentire con maggior peso il confronto dell'indagine

² Citato in Samoyault (2015), p. 468.

³ Samoyault (2015), pp. 429-476; Gil (2012), pp. 313-324.

⁴ Barthes (1973), p. 17.

⁵ Ivi, p. 20.

⁶ Ivi, p. 21.

⁷ Derrida (1989), pp. 356-357: «[La polisemia] propone sempre le sue molteplicità, le sue variazioni nell'*orizzonte*, almeno di una lettura integrale e senza rottura assoluta, senza scarto insensato, orizzonte di una parusia finale del senso finalmente decifrato, rivelato, divenuto presente nella ricchezza ricomposta delle sue determinazioni».

⁸ Barthes (1991), p. 146.

⁹ de Certeau (2011).

¹⁰ Dosse (2002), pp. 296-316.

storica con la psicoanalisi (la partecipazione ai seminari di Lacan è costante, come pure lo scambio con i principali protagonisti di questo «ritorno a Freud») e, ancora, dal 1967, la collaborazione con il comitato di *Études* dopo l'abbandono della condirezione della rivista *Christus* (a seguito delle polemiche successive all'articolo di François Roustang «Le troisième homme» pubblicato nell'ottobre del 1966)¹¹ che, come noto, aveva inaugurato una feconda e articolata riflessione sul rapporto tra l'epoca contemporanea e la spiritualità (in particolare ignaziana) all'insegna delle spinte conciliari, ma anche del rinnovamento in corso nei dibattiti storiografici, come emblematizzato da un insegnamento di Raymond Aron che Certeau cita in uno dei suoi lavori apparso sul numero di *Christus* (1966) il cui tema monografico era *Se dire aujourd'hui jésuites*: «Ogni società ha la sua storia e la riscrive a mano a mano che essa stessa cambia. Il passato non è definitivamente fissato che quando non c'è più avvenire»¹².

La rivoluzione che si svolge intorno alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso, dunque, investe i tanti «agonisti» (proto- o anta-) convocandoli anzitutto intorno alla necessità di ripensare il rapporto tra «storia» e «memoria»: rivoluzione «simbolica», scriverà Certeau¹³, in cui la parola, lungi dal lasciarsi neutralizzare nell'ordine della «comunicazione», «designa lo spazio creato dalla distanza che separa i rappresentati e le loro rappresentazioni, i membri di una società e le modalità del loro associarsi. [...] Esce al di fuori delle strutture, ma per indicare ciò che *manca* loro, ossia l'adesione e la partecipazione dei sottomessi»¹⁴.

Anche Roland Barthes, nonostante lo smarrimento provocato dalle proteste, interverrà su quanto stava scuotendo la Francia con un articolo pubblicato sulla rivista *Communications* in cui, dopo essersi chiesto come sia possibile «scrivere un evento», identifica l'originalità storica di quanto accaduto nella separazione «rigorosa» dei concetti di parola e di scrittura: mentre la prima □ «selvaggia», «missionaria», «funzionalista» □ ha dominato i dibattiti e le prese di posizione¹⁵, la seconda «è integralmente “ciò che è da inventare”, la rottura vertiginosa con il vecchio sistema simbolico, il cambiamento di tutto un settore del linguaggio»¹⁶.

Gli eventi che hanno segnato la «rivoluzione» del '68, dunque, più e prima ancora che decisioni politiche, ingiungono una radicale revisione delle pratiche di interpretazione, degli approcci critici, della ricerca di un senso in quanto la storia ha depositato: si tratta, in altri termini, di riconsiderare l'idea stessa di «tradizione», forse a torto considerata solo come un condizionante fardello di cui liberarsi, e di assumere le «rotture» che ne hanno articolato la formazione come l'aporetico «proprio» capace di generare nuove configurazioni o nuove possibili determinazioni di senso. È in questo movimentato scenario che Roland Barthes e Michel de Certeau rivolgono la loro attenzione ad un testo scaturito in un momento storico considerato dagli storici come un'epoca di grandi mutazioni culturali, politiche, sociali, teologiche: gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola.

2. Prima lettura: Roland Barthes ovvero l'alterità del linguaggio

È stato Hugo Rahner, in una monografia dedicata ad Ignazio di Loyola e da molti storici ritenuta ancora fondamentale¹⁷, a dichiarare che «è storicamente provato da lungo tempo che la personalità e il pensiero di Ignazio di Loyola hanno trovato la loro più chiara

¹¹ Roustang (2019): le polemiche suscitate da questo articolo sul Concilio Vaticano II (che spingeranno Paolo VI a chiedere al generale dei gesuiti Pedro Arrupe di far dimettere Roustang dalla direzione della rivista) costituiscono un interessante capitolo di storia ecclesiastica (che vede in prima linea anche Michel de Certeau) che non verrà affrontato in questa sede.

¹² Aron (1965) citato in Certeau (2006), p. 62.

¹³ Certeau (1994), pp. 29-39.

¹⁴ Ivi, p. 38 (corsivo dell'autore).

¹⁵ Merita forse un rapido accenno il fatto che Barthes (1988), ad un certo punto del suo articolo, scriva che la rivolta universitaria è stata una «Presa della Parola (come si dice Presa della Bastiglia)» (pp. 162-163): l'articolo di Certeau dal titolo «Prendre la parole» (1994) inizia esattamente con questa frase: «Nel maggio scorso, si è presa la parola come nel 1789 è stata presa la Bastiglia» (p. 40).

¹⁶ Barthes (1988), pp. 165-166.

¹⁷ Jedin (1977), p. 546.

espressione nel libro degli *Esercizi spirituali* e che dal mondo concettuale di questo libro è uscito fuori e continua a prender forma il suo ordine»¹⁸.

Dopo essere stati esaminati dal cardinale di Burgos, dal vicario generale di Roma Archinto e da Egidio Foscarari, Maestro dei Sacri Palazzi, gli *Esercizi spirituali* vengono approvati il 31 luglio 1548 (appena otto anni prima della scomparsa di Ignazio). Considerati di volta in volta come un testo “interno” alla Compagnia di Gesù, come opera la cui teologia emblemizza tematiche proprie della Controriforma cattolica, come libro di spiritualità “barocca”, ecc.¹⁹, gli *Esercizi spirituali* hanno attraversato le epoche storiche e, nel nostro tempo, sono usciti dall’ambito strettamente “religioso” (spirituale o teologico) in cui venivano studiati ed hanno investito le discipline filosofiche o letterarie: sono divenuti, in senso stretto, “testo”, ossia “tessuto” semantico (dunque simbolico, culturale) non più o non soltanto ancorato ai “contenuti” che trasmette. Forma che mette in campo, problematizzandolo, un sapere (in questo caso quello della possibilità di una comunicazione tra l’umano e il divino attraverso «mozioni» e «decisioni») e una “scrittura” che, ad un tempo, eccede e manca l’ordine dei “contenuti” e si offre ad un’analisi, per così dire, metasemantica o, secondo una terminologia oggi considerata *d’antan*, strutturale, vale a dire rivolta al costituirsi del testo e, dunque, alle sue pieghe, ai ritmi, agli scarti rispetto alle acquisizioni del tempo, alle tracce che dissemina invece che a quelle che raccoglie e, “insieme”, alla lettura che, proprio perché individua tracce e insegue pieghe e angoli del discorso, diviene a sua volta “scrittura”: al di là della separazione “empirica”, al di là del contingente prodursi secondo temporalità scandite da un “prima” (la scrittura) e da un “dopo” (la lettura), l’analisi del testo accomuna in un unico gesto lettura e scrittura.

Nel lungo studio di Roland Barthes dedicato agli *Esercizi spirituali*, l’autore dichiarerà nella *Prefazione* che l’attenzione verso Ignazio di Loyola (insieme a Sade e a Fourier che sono gli altri protagonisti dello studio)²⁰, scaturisce dal fatto che si ha a che fare con un “Logoteta”, vale a dire un fondatore di lingua che ha attraversato la lingua cosiddetta “naturale” ma che pure ha fatto ricorso a quattro operazioni che, almeno nell’idea di lingua elaborata dal semiologo, presiedono sempre il costituirsi di una nuova lingua: «isolare», «articolare», «ordinare» e «teatralizzare»²¹. Nel caso degli *Esercizi*, queste quattro operazioni si riferiscono direttamente al «ritiro», nel quale il vuoto e la solitudine generano lo spazio in cui si svilupperà la lingua; al «corpo spezzato» in cui si combinano i misteri legati alla figura di Cristo ed i cinque sensi attraverso i quali si elabora la «decisione» dell’esercitante; alla figura del direttore del ritiro spirituale che, appunto, ordina il discorso “sintattico” per garantire l’interlocuzione divina; infine la «teatralizzazione», momento fondamentale perché più strettamente connesso con il divenire “scrittura” (ossia metrica, stile, volume) della lingua, e che ritrova forse una sua lontana traccia in un appunto di Georges Bataille (non citato da Barthes) in cui, a proposito dell’«esperienza interiore», si parla di «drammatizzazione»:

A questo punto, vediamo il senso secondo della parola drammatizzare: è la volontà, che si aggiunge al discorso, di non attenersi, limitarsi all’enunciato, di costringere a sentire il gelo del vento, a essere nudi. [...] A tal proposito, è un errore classico l’attribuire gli *Esercizi* di Sant’Ignazio al metodo discorsivo: essi si rimettono al discorso che regola tutto, ma sul modo drammatico. Il discorso esorta: rappresentati, dice, il luogo, i personaggi del dramma, e comportati come uno di loro; dissipa – tendi a tal fine la tua volontà – l’abitudine, l’assenza cui le parole inclinano²².

¹⁸ Rahner (1949), p. 11.

¹⁹ Nisi (2019), pp. 315-341 in cui è presentato un ampio spoglio bibliografico relativo agli *Esercizi spirituali*.

²⁰ Barthes (1977). È però importante segnalare che lo studio dedicato a Ignazio di Loyola era già apparso nell’estate del 1969 sul numero 38 della rivista *Tel Quel* con il titolo *Comment parler à Dieu?*

²¹ Barthes (1977), pp. X-XII.

²² Bataille (1978), p. 44 (cfr. anche pp. 175; 178).

Nonostante l'orizzonte teorico di Bataille, nell'*Esperienza interiore*, sia impegnato nella categorizzazione di forme della razionalità capaci di sovvertire gli impianti, gli assetti e le movenze prodotte dalla storia, nel passaggio citato è indubbiamente interessante l'attenzione rivolta alla forma del discorso "drammatizzato" che sarebbe all'opera negli *Esercizi* e che, da ultimo, volgerebbe verso «l'assenza cui le parole inclinano»: nel cuore del discorso ignaziano che, come noto, si produce anche come progressiva "essenzializzazione" delle immagini e delle mozioni, ci sarebbe un'«assenza» in cui proprio il metodo discorsivo si dissolve. Se volessimo congiungere l'intuizione di Bataille con quanto detto da Barthes relativamente alla *logothesis*, non potremmo non concludere che la lingua, la sua intima finalità o *telos*, tende alla cancellazione di sé nel momento in cui si produce: il teatro degli *Esercizi* procede per dissolvimenti che sono lo stigma, il carattere dell'interlocuzione divina, perché l'alterità (di Dio rispetto all'uomo e dell'uomo rispetto a Dio) nell'interlocuzione si afferma negandosi, dissolvendo le "stazioni" a cui pure dà luogo. L'ordine del discorso, allora, modulato attraverso le quattro settimane, si impone con particolare forza proprio in virtù dei "transiti", dei "passaggi", degli "abbandoni" che produce: Dio, ossia il "terzo", l'altro per eccellenza, si insinua tra il direttore spirituale e l'esercitante come forza "dissolvente" che impedisce qualunque appropriazione in nome di una "passività" che altro non è che "ospitalità". Come ha scritto pertinentemente Mark Rotsaert, «gli *Esercizi* presuppongono l'alterità. Non sono un libro di lettura di cui ci si possa appropriare: essi si ricevono»²³, ed è questa non appropriabilità (che, in fondo, riverbera o "oggettiva" il "non-proprio" degli *Esercizi*) a costituire il *dran*, l'"agire" del "dramma" letteralmente re-"citato" e "re"-citato dagli attanti del discorso ignaziano. Nel suo commento al testo di Ignazio, Roland Barthes assume il problema del rapporto tra "immagini" e "immaginazione" che, come noto, vertebrava gli *Esercizi* ancorando ad esso le "decisioni", e sottolinea come proprio tale problema provochi una significativa modifica dell'assunto di base della Chiesa fondato sull'ascolto (il noto *fides ex auditu* della *Lettera ai Romani* 10,17 che giocherà un ruolo di fondamentale importanza nella controversia tra Roma e la Riforma protestante)²⁴, ma, questa la novità anche rispetto alle resistenze mostrate da alcuni mistici (come Giovanni della Croce) per i quali «lo scopo dell'esperienza è la privazione di immagini»²⁵, per Ignazio l'immagine diviene una sorta di "unità linguistica" che, al pari del linguaggio, articola i processi attraverso i quali si elabora il percorso deliberativo dell'esercitante²⁶.

È dunque nell'idea di "immagine" come "unità linguistica" e, dunque, degli *Esercizi spirituali* come "invenzione" di un linguaggio che la lettura di Barthes trova la sua originalità: definendo il campo del testo di Ignazio come «campo del segno scambiato», il semiologo identifica tale costruzione di linguaggio come una «mantica», ossia «l'arte della consultazione divina»²⁷, ed una delle possibili fonti dell'identificazione tra "mantica" e testo, anche se Barthes non la nomina, potrebbe essere il *De defectu oraculorum* di Plutarco, in cui è scritto che «la mantica è come una tavoletta non scritta e di per sé illogica e indeterminata, ma che può accogliere suggestioni fantastiche e presentimenti, e, senza sillogismi, aderisce al futuro, soprattutto quando si scolla dalla contingenza»²⁸. Nel «*grammateion agraphon kai alogon kai aoriston*» plutarco riposa il "proprio" della mantica che, allora, si presenta come una vera e propria *tabula rasa* in grado di accogliere una scrittura (e dunque un linguaggio) i cui segni saranno «suggestioni fantastiche e presentimenti» («*phantasion pathesi kai proaistheseon*»): anche negli

²³ Rotsaert (2012), p. 88 (trad. it. mia).

²⁴ La rigida contrapposizione tra «vista» e «udito» (o «immagine» e «parola») alla base del cristianesimo e dell'insegnamento della Chiesa è fondata forse più su un pregiudizio che su una reale "evidenza" storica e le posizioni dovrebbero essere quantomeno sfumate. La questione non può essere affrontata in questa sede, ma, in merito, cfr. Finney (1994), pp. 5-10 e l'importante raccolta di studi curata da Guastini (2014) che, proprio perché si riferisce al cristianesimo antico, riesce a mostrare come l'iconopoiesi cristiana non sia affatto contrapposta al linguaggio verbale, ma ne costituisca una fondamentale articolazione.

²⁵ Barthes (1977), p. 55.

²⁶ Ivi, pp. 56-57.

²⁷ Ivi, p. 35.

²⁸ Plutarco (2017), p. 811 (par. 40).

Esercizi, secondo Barthes, «le vedute, le rappresentazioni, le allegorie, i misteri (o aneddoti evangelici), continuamente suscitati dai sensi immaginari, sono le unità costitutive della meditazione»²⁹ e non più il tramite di una via unitiva (come accadeva ancora alla mistica pre-moderna nonostante la diffidenza verso le immagini) e si configurano, dunque, come «le unità di un linguaggio»³⁰. Linguaggio che nel momento in cui si articola diventa un codice, ossia, «un legame col mondo: l'energia di linguaggio (di cui gli *Esercizi* sono uno dei teatri esemplari) è una forma □ la forma stessa di un desiderio del mondo»³¹.

Linguaggio e desiderio: genetico chiasma in cui, al pari dei cromosomi omologhi che presentano le stesse informazioni genetiche ma con informazioni diverse, i due elementi, combinandosi tra di loro, formano nuove combinazioni “genetiche”, nuove «mozioni» di cui gli *Esercizi* sono espressione. Interrogativa espressione.

3. Seconda lettura: Michel de Certeau ovvero l'alterità del desiderio

La conclusione del testo di Barthes (il «desiderio del mondo») è l'inizio dell'analisi di Certeau: nell'articolo apparso la prima volta nel 1973 su *Christus* (quando la collaborazione alla rivista era ormai sporadica) e intitolato «Lo spazio del desiderio o il “fondamento” degli *Esercizi spirituali*»³², il testo ignaziano viene fatto orbitare intorno ad un'assenza: «[Gli *Esercizi*] forniscono solo un insieme di regole e di pratiche relative a esperienze che *non* sono descritte né giustificate, che *non* sono introdotte nel testo, e di cui in *nessun* modo è presente la rappresentazione [...]»³³. Il testo si regge su un vuoto, su un insieme di negazioni che, contrariamente a quanto un primo sguardo lascerebbe supporre, svuotano come dall'interno tutto l'immaginario celeste e terrestre, beatifico e infernale che pure lo intrama e lo trasformano in uno spazio “transitabile”, definito esclusivamente dalla “percorribilità”, dall’“attraversamento”, dalla “veicolarità” di contenuti che non sono preventivamente comunicati, ma che fanno appello alla volontà dell'esercitante (e anche, in un certo senso, a quella del direttore degli esercizi).

Al pari delle consonanti che permettono alla lingua di articolare le vocali e, in questo modo, di generare le parole³⁴, gli *Esercizi* articolano il desiderio attraverso le «procedure» che mettono in gioco e che dovrebbero condurre l'esercitante verso quelle «decisioni» che altro non sono se non la “scrittura” stessa degli *Esercizi*: movimento circolare in cui si declina la circolarità del desiderio il cui “più proprio”, lungi dal consistere in “qualcosa”, risiede piuttosto nel “passaggio”, nel movimento che innesca e da cui è innescato, sempre in anticipo o in ritardo rispetto al suo stesso accadere. Come Certeau non cessa di sottolineare, il testo ignaziano «è un discorso di luoghi una serie articolata di *topoi*» che però, ed è questo il discriminante, si fonda su «un *non-luogo* designato come “il fondamento”»³⁵: vero teatro barocco, il testo si articola ed articola un'assenza che è la condizione di possibilità del suo letterale “aver-luogo” che, pur non trovando “spazio” negli *Esercizi*, nondimeno ne struttura il loro accadere (un accadere storico, contingente, sempre legato al “singolo” esercitante).

Definire «fondamento» un «non-luogo» è sicuramente paradossale, ma è proprio tale paradossalità a costituire il carattere precipuo dell'esperienza spirituale che, scriverà altrove Certeau, «una delle prime cose che insegna è il carattere illusorio di questa topologia psicologica. [...] Forse il punto di partenza di un'esperienza spirituale è trovare un *luogo*, ma è impossibile restarvi»³⁶: assenza di luogo significa soprattutto impossibilità di identificarlo con una qualche “verità” o, comunque, significa impossibilità di una “consistenza” ontologica che finirebbe inevitabilmente con il calcificare il percorso,

²⁹ Barthes (1977), p. 55.

³⁰ Ivi, p. 56.

³¹ Ivi, p. 57.

³² Certeau (2018), pp. 237-247.

³³ Ivi, p. 237 (corsivi miei).

³⁴ Facioni (2017), pp. 38-41.

³⁵ Certeau (2018), p. 238 (i corsivi sono dell'autore).

³⁶ Certeau (2010), p. 4 (corsivo dell'autore).

mentre si tratta (almeno nel cristianesimo, ma altre esperienze “spirituali” potrebbero essere individuate) di (ac)cogliere la «sorpresa» (vero carattere identificante l’evento, ossia lo straniero, l’altro) nel «sapere», nella consapevolezza che «Dio si comunica “derubandoci”. Si rivela sviandoci»³⁷. Il gioco dei rovesciamenti e delle sottrazioni intesse il testo ignaziano secondo quella che sarebbe comunque inesatto definire una “teologia dell’immagine”, perché ognuna delle immagini verso cui l’esercitante viene indirizzato fa appello alle sue «mozioni», ossia alla sua volontà, e non può dunque essere preventivamente stabilita come fosse un catalogo dal quale attingere: la volontà dell’esercitante riverbera la volontà divina che «è un punto di fuga rispetto all’ordine del mondo»³⁸: come in Dio la sua volontà rimane inconoscibile (se Dio lo volesse, il mondo potrebbe essere altro da come è), così nell’uomo le «mozioni» costituiscono l’irruzione di un’alterità che, attraverso il “dis-ordine” che introducono nell’ordine costituito (assetti valoriali e quadri assiologici), aprono alla possibilità di una vita “nuova”.

Il carattere del “Fondamento”, dunque, è senza dubbio legato più al “disancoramento” che allo “stanziamento”, come attesta l’immagine dell’«albero rovesciato» adottata da Pierre Favre (uno dei primi compagni e interlocutori di Ignazio), il quale con questa immagine elabora una «teologia dell’esperienza [in cui] l’“essenza” della vita spirituale è fondamentalmente la stessa per tutto il suo sviluppo: l’“essere” non è altro che questa “radice”»³⁹: ragione (e dunque, in un certo senso, radice) di un movimento sempre alla rincorsa di se stesso, sempre “oltre” (come accade ai rami di un albero che crescono verso l’alto), il “Fondamento” è, ad un tempo, la condizione di possibilità della produzione di “luoghi” e “immagini” e il loro superamento.

È forse questa la ragione della “sagomatura” che Certeau ritaglia nel testo ignaziano: il “Fondamento”, preambolo o anacrusi del discorso, «non è l’esposizione di una verità universale. [...] Effettua uno scollamento relativo alle aderenze che identificano il desiderio a un oggetto, un ideale, a uno stato di vita o a un linguaggio religioso»⁴⁰, e questo permette di determinare gli *Esercizi* non come un “metodo” volto alla direzione delle anime ma, al contrario, come la traiettoria che, rispetto all’ambito delle deliberazioni e delle scelte valoriali, mette in discussione l’idea stessa di “metodo”, vale a dire l’idea secondo cui la medesima “via” (questo il significato letterale del termine “metodo”) possa essere percorsa da ogni esercitante: la “serialità” del percorso tracciato dagli *Esercizi* è l’unica garanzia della “singolarità” di chi decide di sperimentarli e, viceversa, solo la decisione “singolare” di seguire gli *Esercizi* permette a questi ultimi di prodursi come “quadro” o cornice dentro cui procedere per produrre “decisioni”. Il “Fondamento” situa il “desiderio” proprio perché lo strappa alle determinazioni oggettuali, parziali, ancora solo “rappresentative”, ed apre in esso lo spazio di un’“ulteriorità”: una delle procedure che organizzano il testo ignaziano, scrive Certeau, è «la pratica dello scarto»⁴¹ che è il nome della “differenza” delle differenti composizioni o dei differenti “luoghi” che organizzano le quattro settimane durante le quali si svolge il ritiro e che “lavorano” dentro le meditazioni come «passo *in più* da fare»⁴², ossia come abbandono (da qui lo «scarto») delle rappresentazioni in cui tende a solidificarsi l’oggetto della volontà (l’*id quod volo* di cui, in *Fabula mistica I*, si dice che è un «performativo assoluto» che «si definisce grazie al dileguarsi dei suoi oggetti») ⁴³.

A dispetto della loro inscalfibile “organizzazione”, gli *Esercizi* sono chiamati a produrre una successione di «scissure» tra luoghi che (si) aprono e «indicano il *posto dell’altro*, fuori testo»⁴⁴: a differenza di quanto sottolineato da Barthes, in cui il discorso ignaziano non prevede nessuna “extra-testualità” rispetto alla *logothesis*, alla fondazione linguistica

³⁷ Ivi, p. 207.

³⁸ Certeau (2018), p. 240.

³⁹ Certeau (2014), p. 85.

⁴⁰ Certeau (2018), p. 243.

⁴¹ Ivi, pp. 244-245.

⁴² Ibidem (corsivo dell’autore).

⁴³ Certeau (2017), p. 192 (ma è fondamentale l’intero paragrafo: pp. 189-203).

⁴⁴ Certeau (2018), p. 246 (corsivo dell’autore).

che esprime, per Certeau lo spazio del desiderio che organizza il testo di Ignazio «funziona come un'attesa dell'altro»⁴⁵ senza sostituirsi ad esso e, dunque, diviene una «pratica» totalmente dipendente dal suo destinatario il quale, a sua volta, è mosso da un Altro, e l'intreccio delle alterità (vera e propria «trama» testuale) è a tal punto strutturante che il testo, se l'Altro mancasse, sarebbe «soltanto un oggetto inerte quando il visitatore che esso attende non arriva e se l'Altro non è che un'ombra»⁴⁶.

4. «Esercizi» di lettura

Gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola hanno attraversato i paesaggi culturali dei secoli XVI e XVII e vi hanno lasciato una traccia che presto, insieme ad altre esperienze religiose e culturali, è divenuta punto di non ritorno. Osservato, studiato più o meno da vicino, circondato da pregiudizi o sospettato di eterodossia, il testo di Ignazio è stato precocemente individuato come un testo capace di emblemizzare un'epoca fatta di inquietudini di tipo politico, sociale, scientifico, filosofico e, ovviamente, teologico: la sua composizione e, soprattutto, come acutamente rilevato da Ludovico Nisi, la dinamica complessiva degli *Esercizi spirituali*, concepita affinché il soggetto possa deliberare sulla propria esistenza,

consiste nel subordinare il processo deliberativo del meditante al manifestarsi delle cosiddette «mozioni interiori»: con questa espressione, Ignazio è solito indicare quei movimenti psichici che *si presentano* «internamente», che *si offrono* alla coscienza del soggetto, agitandola e sollecitandola in differenti direzioni, secondo forme e modalità che eccedono il suo dominio cosciente. Con una formula enigmatica e ricca di implicazioni, Loyola scrive che tali mozioni – segni ambigui ed alterni dello «spirito buono» e di quello «maligno» – entrano nel soggetto provenendo in lui «dall'esterno». Le *mociones*, dunque, risultano al contempo «interiori» ed «esteriori»: interiori perché appaiono «*en mí*», esteriori perché vengono «*de fuera*». [...] A rigore, dunque, non è il soggetto meditante a decidere, ma *un altro soggetto* che rivela «in lui» il volto dell'«elezione»⁴⁷.

Nel testo di Ignazio, allora, è sempre un «altro» a parlare: altro dal e nel soggetto esercitante, ma anche altro nel senso del direttore spirituale chiamato a «predicare» gli *Esercizi* e, ancora, Altro (con l'iniziale maiuscola) che è la «*divina voluntad*» sempre inconoscibile ancorché «fondamento» del desiderio non oggettuale: alterità che, come vuole Barthes, si «comunica» in un linguaggio la cui instabilità è inversamente proporzionale alla rigida codificazione che pure produce; alterità, come vuole Certeau, che è il nome di un desiderio che eccede i «luoghi» in cui si configura.

Perturbante e inattesa, l'irruzione dell'inconoscibile nell'individuo prova a dotarsi di un «metodo» capace di orientarne l'esistenza, e scopre che non c'è «discorso» capace di restituire quanto instancabilmente viene cercato: la volontà di tornare al «principio» (in ogni senso del termine), scrive Certeau, equivale a «confessare, [...] un desiderio estraneo all'ideale o ai progetti vagheggiati. È accettare di ascoltare il rumore del mare»⁴⁸. Il «rumore del mare» – nel saggio dedicato agli *Esercizi spirituali* – rimane sospeso, senza ulteriori indicazioni, e potrebbe essere considerato come una semplice immagine retorica: si tratta, in realtà, di un'espressione di Jean-Joseph Surin (definito da Certeau «uno dei più grandi mistici cattolici del XVII secolo») ⁴⁹ che, nelle sue *Question sur l'amour de Dieu*, ricorre all'immagine del mare per descrivere una «pace» dell'animo che, chiosa Certeau, «è una pace insieme furiosa e appagata, suscitata al tempo stesso dall'attesa e dall'accoglienza», ed è uno dei nomi segreti della «grazia divina». Surin prova a descrivere tale pace come qualcosa che arriva da lontano, come il rumore del mare di cui forse anche gli *Esercizi spirituali* sono una lontana eco:

⁴⁵ *Ibidem* (corsivo dell'autore).

⁴⁶ Ivi, p. 247.

⁴⁷ Nisi (2019), p. 9.

⁴⁸ Certeau (2018), p. 240 (corsivo dell'autore).

⁴⁹ Certeau (2010), p. 13.

Questa pace entrante fa quel che non è proprio dell'uomo, che è delle impetuosità grandissime, e non appartiene che alla pace di Dio fare ciò. È essa sola che può avanzare in questo equipaggio come il rumore del mare che viene non per devastare la terra ma per riempire lo spazio del letto che Dio gli ha dato; il mare viene ruggendo come belva feroce benché sia tranquillo. Solo l'abbondanza delle acque crea questo rumore, e non il loro furore, giacché le acque non sono agitate dalla tempesta ma dalle acque stesse nella loro più grande calma naturale, quando non c'è un soffio di vento⁵⁰.

Bibliografia

- Aron, R. (1965), *Dimensions de la conscience historique*, Plon, Paris.
- Barthes, R. (1973), *S/Z*, trad. it. a cura di L. Lonzi, Einaudi, Torino.
- Barthes, R. (1977), *Sade, Fourier, Loyola. La scrittura come eccesso*, trad. it. a cura di L. Lonzi, Einaudi, Torino.
- Barthes, R. (1988), *La scrittura dell'evento*, in Id., *Il brusio della lingua*, trad. it. a cura di B. Bellotto, Einaudi, Torino, pp. 161-166.
- Barthes, R. (1991), *L'analisi strutturale del racconto. A proposito di Atti degli Apostoli 10-11*, in *L'avventura semiologica*, trad. it. a cura di C. M. Cederna, Einaudi, Torino.
- Bataille, G. (1978), *L'esperienza interiore*, trad. it. a cura di C. Morena, Dedalo, Bari.
- Certeau de, M. (1994), *Une révolution symbolique*, in *La prise de paroles et autres écrits politiques*, Seuil, Paris.
- Certeau de, M. (2006), *Il mito delle origini*, in Id., *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, trad. it. a cura di S. Morra, Città Aperta, Troina, pp. 47-66.
- Certeau de, M. (2010), *Lo straniero o l'unione nella differenza*, trad. it. a cura di M. Porro, Vita e Pensiero, Milano.
- Certeau de, M. (2011), *La possessione di Loudun*, trad. it. a cura di R. Lista, Clueb, Bologna.
- Certeau de, M. (2014), *Pierre Favre*, trad. it. a cura di A. Loaldi, Jaca Book, Milano.
- Certeau de, M. (2017), *Fabula mistica I. XVI-XVII secolo*, trad. it. a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano.
- Certeau de, M. (2018), *Lo spazio del desiderio o il "fondamento" degli Esercizi spirituali*, in Id., *Il luogo dell'altro. Storia religiosa e mistica*, trad. it. a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano, pp. 237-247.
- Dosse, F. (2002), *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, Paris.
- Facioni, S. (2017), "Tra mutoli e scilinguati: una rapsodia", *Atque*, vol. 123, pp. 33-51.
- Finney, P. C. (1994), *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, Oxford University Press, Oxford.
- Gil, M. (2012), *Roland Barthes. Au lieu de la vie*, Flammarion, Paris.
- Guastini, D. (ed.) (2014), *Genealogia dell'immagine cristiana. Studi sul cristianesimo antico e le sue raffigurazioni*, La casa Usher, Firenze-Lucca.
- Jedin, H. (1977), *Storia della chiesa*, vol. VI (Riforma e Controriforma - XVI-XVII secolo), Jaca Book, Milano.
- Nisi, L. (2019), «Come se fossi presente». *Immaginazione, desiderio e decisione negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola*, tesi di dottorato in Filosofia, XXXI ciclo, Università "La Sapienza" di Roma, inedita.
- Plutarco (2017), *Tutti i Moralia*, a cura di E. Lelli e G. Pisani, Bompiani, Milano.
- Rahner, H. (1947), *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Verlag Anton Pustet, Graz-Salzburg-Wien.
- Rotsaert, M. (2012), *Les Exercices spirituels. Le secret des jésuites*, Lessius, Bruxelles.
- Roustant, F. (2019), *Le troisième homme. Entre rupture personnelle et crise catholique*, Odile Jacob, Paris.
- Samoyault, T. (2015), *Roland Barthes*, Seuil, Paris.
- Surin, J.-J. (2008), *Questions sur l'amour de Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris

⁵⁰ Surin (2008), p. 142 (trad. mia).

L'alterità dell'altra. Levinas, il femminile, l'umanità dell'umano

Abstract: *The Otherness of the Other (Woman). Levinas and the Feminine*

In Levinas' thought the feminine otherness assumes different connotations and is shrouded in ambiguity. Initially it is assumed as a paradigm of the otherness, then Levinas in *Totality and Infinity*, especially in the pages about *The Dwelling*, which have been rightly criticized, attaches a 'disfigured' face and a too intimate and familiar relationship with the other (man) to it. According to Jacques Derrida, the most interesting aspect of the strategy by Levinas, which is put in place to reach the radical 'deposition' of the Subject, is the hyperbolic revival of some female stereotypes (welcome, vulnerability, maternity), which are assumed in order to characterize the humanity of the Human as such. The otherness of the other (woman) becomes, therefore, the key to the deconstruction of subjectivity and to the understanding of the Human.

Keywords: Emmanuel Levinas, Otherness, Feminine, Gender difference, Politics

1. L'altra, l'eros, l'inafferrabile

Levinas è un pensatore dell'alterità. Tuttavia non è un pensatore a cui ricorrere per una ricerca che abbia come scopo prioritario la decostruzione degli stereotipi di genere né, tantomeno, è un pensatore della differenza sessuale¹. Ciò non vuol dire che, nel suo pensiero, non si possano trovare alcune tesi importanti per ripensare in modo originale il maschile e il femminile. Gli studiosi e le studiose che hanno lavorato sulla concezione della donna in Levinas, infatti, ne hanno rilevato le stridenti aporie, fatte di importanti guadagni teorici sul fronte della decostruzione di una certa tradizione fallogocentrica, ma anche di imbarazzanti ritorni a stereotipi – che Levinas, in certi contesti, sembra avallare – derivati da quella stessa tradizione². Rispetto all'interpretazione del femminile, d'altra parte, resta certamente insuperata, per acutezza e originalità, la lettura di Derrida il quale, pur sottolineando le suddette aporie, ha messo in luce la sorprendente potenzialità teoretica e politica del *femminile* in Levinas, in relazione ad una possibile nuova concezione dell'*ospitalità*³. Proprio alcune delle pagine che Derrida reinterpreta in funzione di tale nuova concezione dell'*ospitalità* – in *Adieu*⁴, che raccoglie due interventi del 1995 e 1996, i quali si riferiscono, dunque, all'*intero* percorso di Levinas – sono tra le più problematiche di *Totalità e infinito*⁵. In effetti, se si ripercorre l'itinerario complessivo del pensiero levinassiano, il momento topico in cui le aporie si fanno stridenti e le sue affermazioni sulla donna assumono toni decisamente irricevibili si trovano concentrate in *Totalità e infinito*: l'interpretazione della donna, del femminile e dell'eros, negli anni quaranta letti come paradigmi dell'alterità assoluta e dell'impossibilità di esercitare un potere sull'altro/altra, negli anni sessanta lascia il posto a una concezione della donna che, pur emblema dell'accoglienza nella dimora, è *dévisagée*, senza volto, caratterizzata

*Scuola Normale Superiore di Pisa.

¹ Come afferma, giustamente, anche Marque (2007), p. 280.

² Levinas (1990), p. 272. Per una trattazione della questione del femminile e della donna nell'insieme del pensiero di Levinas, si vedano, in particolare, le monografie di Chalier (1982); Verna (1990); Kayser (2000); Sandford (2000); Katz (2003); Marque (2007). Su aspetti più circoscritti, cfr. il collettaneo Chanter (2001) e gli articoli di Scherr (1978); Manning (2001); Salmeri (2003); Di Bernardo (2006); Dubost (2006); Mendes de Menezes (2008); Ponzio (2008); Pinzolo (2018).

³ Cfr. Derrida (1998). Sul legame teoretico tra Derrida e Levinas, cfr. Resta (2003).

⁴ Derrida (1998).

⁵ Levinas (1990).

da tratti quasi animali, colpevole del ripiegamento autistico della coppia di amanti, tagliata fuori da ogni socialità. Negli anni settanta, tuttavia, Levinas prova a lavorare nuovamente sul femminile (meno sulla donna) – a mio avviso grazie, innanzitutto, alla sapiente, quanto caustica, critica che Derrida gli aveva mosso in *Violenza e metafisica*⁶ – riprendendo, in modo più articolato e meno immediato, alcune delle categorie fondamentali degli anni quaranta, che faranno riemergere, in *Altrimenti che essere*⁷ e negli scritti coevi, la portata teoreticamente decisiva del femminile, cioè la sua importanza per la comprensione dell'alterità e, finanche, dell'umanità dell'umano.

Da parte mia, mi concentrerò, tenendo conto di questi percorsi di ricerca possibili, non sulla concezione della donna, come essere sessuato, ma sul concetto di *femminile*, che, certamente, si determina *anche* in relazione alla donna, ma non solo, proprio in virtù del legame indissolubile tra discorso sul femminile e alterità *tout court*. È da questo che ritengo opportuno iniziare, per giungere, in conclusione, nuovamente a tale, irrecusabile, inizio: all'evidenza, cioè, della centralità di un'alterità pre-originaria, che si rivelerà imprescindibile per pensare *l'umanità dell'umano*; precedente, quindi, anche alla differenziazione tra uomo e donna, maschile e femminile.

Mi sembra particolarmente degno di nota, in questo orizzonte, il fatto che il nucleo embrionale di quello che sarà il punto più avanzato della riflessione di Levinas sulla relazione maschile-femminile si possa rintracciare già all'inizio del suo percorso filosofico, ad esempio negli appunti presi durante la prigionia. Sono molti i passi dei suoi quaderni di prigionia in cui affronta questo tema; non potendo qui ripercorrerli tutti, mi limito ad uno di essi, nel quale, però, emerge in modo palese il rapporto tra femminile, alterità ed eros, in una chiave che mi pare anticipare le riflessioni più avanzate di *Altrimenti che essere*:

In Dante: la donna, il femminile diviene un'articolazione essenziale dell'amore. [...] In questo senso anche in Goethe: das ewig weibliche. Il femminile diviene un'essenza. In me: la categoria del non-io. Il femminile è altri prima di altri, ossia un'altra persona. Nuova via verso l'appercezione di altri. Altri = altro. Alterità pura. Dunque l'amore non è una scelta in una molteplicità, ma quanto rende possibile la molteplicità. La precede.⁸

È significativo il fatto che Levinas lavori già in questi appunti sul concetto di *femminile*, di cui la donna è una manifestazione, ma non l'unica depositaria. Il femminile, infatti, è per lui la categoria del non-io: l'opposto che non nega, ma limita e determina l'io come molteplice; è *Altri*, l'alterità pura che costituisce l'io come *già da sempre* in relazione.

Questo tema sarà approfondito nel confronto con alcuni testi che mettono al loro centro la relazione erotica, come le *Lettres à sa fiancée* di Léon Bloy⁹, che Levinas legge durante la prigionia, nel 1944. Sarà anche questa lettura a sollecitare le riflessioni più articolate sull'eros e sul ruolo *eccezionale* del femminile nella relazione sociale, come chiarirà in modo più sistematico alcuni anni dopo, in *Il Tempo e l'Altro*¹⁰. In questi anni Levinas considera il femminile come manifestazione dell'alterità per eccellenza, dell'alterità nella sua purezza: «Io penso che il contrario puramente contrario [...] la contrarietà che permette al termine di restare assolutamente altro, è la *femminilità*»¹¹. Il modo proprio del femminile, lungi dall'aver a che fare con una mera differenza sessuale, consiste nel *sottrarsi alla luce*, e per questo – anche in piena luce – il femminile si dà in

⁶ Cfr. Derrida (1982).

⁷ Levinas (1983).

⁸ Levinas (2011), p. 87. Si tratta di appunti del 1942, presi mentre era prigioniero, probabilmente, al Frontstalag 132 di Laval, nella Loira.

⁹ Bloy (2001). Da questo testo Levinas trascriverà ampi e aspri brani nei *Quaderni di prigionia*, in particolare nel *Quaderno 6*, cfr. Levinas (2011), pp. 158-169. Sulla lettura levinassiana di Bloy si veda Capelle-Dumont (2011) e Calin-Chalier (2011), pp. 30-31. Levinas riprende la questione dell'eros anche in forma romanzata, a dimostrazione del suo intento di indagare tale orizzonte in modo approfondito e da differenti punti di vista, cfr. Levinas (2017).

¹⁰ Cfr. Levinas (1987), p. 56.

¹¹ Ivi, p. 55.

quanto *mistero*: «La trascendenza della femminilità consiste nel ritrarsi altrove, movimento opposto al movimento della coscienza. Ma non è, per questo, inconscio o subconscio, e non vedo altra possibilità se non quella di chiamarlo mistero»¹². L'atto sessuale potrebbe, tuttavia, rappresentare icasticamente il potere di cancellazione dell'alterità, ricondotta all'unità nella *coincidenza* del riempimento, che Levinas considera, invece, impossibile: «nella materialità più brutale, più sfacciata o più prosaica dell'apparizione della femminilità, non vengono eliminati né il suo mistero, né il suo pudore. La profanazione non è una negazione del mistero, ma una delle relazioni possibili ad esso»¹³.

La concezione levinassiana dell'*eros* è caratterizzata, quindi, dall'*impossibilità del potere*, nel darsi anarchico, pre-originario, dell'alterità (femminile), a tal punto inassimilabile da far pensare a uno scacco *tout court* di ogni possibile relazione erotica, qualora la si caratterizzi «con l'«afferrare», il «possedere» o il «conoscere». Non c'è nulla di tutto questo o c'è lo scacco di tutto questo nell'*eros*. Se si potesse possedere, afferrare e conoscere l'altro, esso non sarebbe l'altro. Possedere, conoscere, afferrare sono sinonimi di potere»¹⁴. Un aspetto filosoficamente rilevante di queste riflessioni – e di quelle elaborate, sempre alla fine degli anni quaranta, per altre conferenze al *Collège* di Jean Wahl – è costituito dal fatto che l'interesse di Levinas non è rivolto solo a scandagliare il mistero legato all'incontro degli amanti: il rapporto erotico, infatti, assume il rango di paradigma per pensare la costituzione della società. Levinas ritiene che la filosofia non abbia prestato sufficiente attenzione al rapporto tra *eros* e sociale, perdendo l'opportunità di inedite aperture¹⁵. La psicoanalisi freudiana, d'altro canto, ha contribuito, a suo avviso, a identificare la sessualità con la ricerca del godimento fisico, sottovalutando o ignorando la questione dell'incontro con l'alterità, che Levinas considera un correlato ontologico del piacere: «Quanto resta inosservato è che [...] attraverso la sessualità il soggetto entra in rapporto con quanto è assolutamente altro – con un'alterità di tipo imprevedibile secondo la logica – con quanto rimane altro nella relazione senza mai convertirsi in «mio». [...] Né sapere, né potere»¹⁶. Non c'è *begreifen* realmente possibile, e l'immaginario dell'*afferrare*, del *penetrare* – predicati dell'erotico, ma anche del concettuale – può, forse, inerire alla fenomenologia dell'incontro erotico, ma non alla sua essenza. Non c'è, nell'*eros*, *sapere* dell'altra o dell'altro; e non c'è, a dispetto di ogni apparenza, neppure *potere*. Tale tratto di impotenza è, in questo caso, proprio ad entrambi i soggetti della coppia che sono, così, dallo stesso *eros*, *desoggettivati*: spossessati di sé, perché nulla possono su *autrui*, *altri*. *Altri*, lui o lei, non è posseduto, perché l'amore fatto, il godimento offerto e ricevuto, non comportano né conoscenza né possesso: «La sessualità in noi non è né sapere, né potere, ma la pluralità stessa del nostro esistere»¹⁷. L'*eros* consente, quindi, il disvelarsi dell'essere come *irriducibile* all'unità.

¹² Ivi, p. 57. Per prima, Simone De Beauvoir, a proposito dell'identificazione levinassiana del femminile con il *mistero*, aveva sottolineato come tale scelta ermeneutica, lungi dal riflettere un punto di vista *neutrale*, fosse frutto di una prospettiva smaccatamente *maschile*: «Suppongo che Levinas non dimentichi che la donna è anche di per sé coscienza. Ma è degno di nota che egli adotti deliberatamente un punto di vista maschile [...]. Quando scrive che la donna è mistero, è sottinteso che ella è mistero per l'uomo. Cosicché questa descrizione che vorrebbe essere obiettiva è in realtà una affermazione del privilegio maschile» (De Beauvoir, 1975, p. 29, n. 3). Salmeri, anche sulla scorta di De Beauvoir, nota che il rischio di Levinas è quello di «proiettare sull'essere femminile delle pure esigenze teoriche (derivabili dal suo status di altro), non sfiorando neppure la ricerca di una determinazione positiva» (Salmeri, 2003).

¹³ Levinas (1987), p. 56.

¹⁴ Ivi, p. 59.

¹⁵ Cfr. Levinas (2012), p. 178.

¹⁶ *Ibidem*. Tale discontinuità in *Totalità e infinito* sarà analizzata soprattutto a partire dalla *carezza*, figura sublimata dell'erotico, ma centrata, come quest'ultimo, sulla questione dell'inafferrabilità dell'altra. Cfr. Levinas (1990), pp. 264-266. Sulla *carezza* si vedano, in particolare Irigaray (1990); Perpich (2001); Rogozinski (2011).

¹⁷ Levinas (2012), p. 178.

L'assoluta alterità, che si rivela nell'alterità erotica dell'altra, appare incarnata in una donna che, nella letteratura, è emblema dell'inafferrabilità: quella Albertine di Proust, sulla quale Levinas torna più volte, in quanto paradigma della relazione con *autrui*¹⁸. La storia di Albertine prigioniera interroga Levinas, almeno quanto la donna misteriosa, addormentata sul letto sempre disfatto de *La malattia della morte* di Marguerite Duras aveva interrogato Blanchot¹⁹. Albertine, la sua evanescenza, il suo dormire, il suo quasi vegetare, è personaggio emblematico della relazione sociale e dell'inafferrabilità: «Tutta la storia di Albertine prigioniera – è la storia della relazione con altri. Chi è Albertine [...] se non l'evanescenza stessa d'altri?»²⁰. Albertine è inquietante, provoca profondo turbamento, a causa della potente attrazione esercitata dalla sua sfuggente presenza; illude l'altro, facendo presagire di poter essere presa, catturata, proprio mentre scivola via: «il nulla di Albertine dischiude la sua alterità totale»²¹. Proprio l'irriducibile alterità, avvertita nel rapporto erotico come scacco al desiderio di fusione degli amanti, può diventare, dunque, la chiave per comprendere lo statuto del rapporto interumano e consentire di smascherare come un'illusione la priorità assiologica dell'Unità: «L'insegnamento più profondo di Proust [...] consiste nel collocare il reale in una relazione con ciò che per sempre resterà altro, con l'altro [*autrui*] come assenza o mistero, nel ritrovarla nella stessa intimità dell'«Io», nell'inaugurare una dialettica che rompa definitivamente con Parmenide»²².

L'intuizione del legame tra *eros*, femminile e alterità subirà, però, un drastico mutamento di prospettiva nelle opere successive, per approdare alle tanto discusse pagine finali di *Totalità e infinito*²³. Il femminile, che assume qui, in modo più specifico, le sembianze della donna, viene collocato in un non meglio definito "al di qua" del sociale, prossimo all'animalità e all'infanzia, *dévisagé* e privo di *logos*: «L'amata, ritornata al livello dell'infanzia senza responsabilità – questa testolina, questa gioventù, questa pura vita "un po' sciocca" – ha lasciato il suo statuto di persona. Il volto perde consistenza, e nella sua neutralità impersonale ed inespressiva, si prolunga, ambiguamente, in animalità»²⁴. La società degli amanti, lungi dal mostrare nel femminile l'emblema di un'alterità irriducibile, diviene in queste pagine paradigma della chiusura, di cui il femminile è colpevole, poiché "naturalmente" vinto dalla tendenza verso un egoismo a due, «refrattario alla società, membro di una società intima, di una società senza linguaggio»²⁵, incapace, dunque, di elevarsi ad una vera socialità, sia essa quella *etica* del faccia-a-faccia o quella *politica e giuridica* del terzo. Il femminile, a cui si deve l'accoglienza della dimora, il raccoglimento nella tenerezza, porta su di sé anche il pericolo che il raccogliersi si traduca nel *trincerarsi*, a causa dell'illusione fusionale, mai superata una volta per tutte, e tentazione permanente per *ogni* comunità: «Il rapporto che, nella voluttà, si stabilisce tra gli amanti, fundamentalmente refrattario all'universalizzazione, è completamente all'opposto del rapporto sociale. Esso esclude il terzo, resta intimità, solitudine a due, società chiusa, il non-pubblico per eccellenza»²⁶.

¹⁸ Cfr. Levinas (2011), p. 83. Sul rapporto con Proust si veda Cohen-Levinas (2012).

¹⁹ Cfr. Duras (2002). Scrive Blanchot a proposito degli amanti de *La malattia della morte*: «Non separati, né divisi: inaccessibili e, nell'inaccessibile, in un rapporto infinito» (Blanchot, 1984, p. 83). Gli amanti del racconto durassiano rivelano, dunque, il carattere *non fusionale* di una comunità *impossibile*, sperimentando quel limite «contro cui i loro corpi avvinghiati urtano, nello slegarsi immancabile di quel legame che disperatamente tentano di annodare» (Resta, 2008, p. 107).

²⁰ Levinas (2011), p. 83. Cfr. Proust (1970).

²¹ Levinas (1984b), p. 134.

²² Ivi, p. 136. Idea ripresa in *Totalità e infinito*: «L'essere si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e in Altro. Questa è la sua struttura ultima. È società e, quindi, tempo. Così usciamo dalla filosofia dell'essere parmenideo» (Levinas, 1990, p. 277).

²³ Cfr. Levinas (1990), pp. 261-289. Importante riflessione sul capitolo di *Totalità e infinito* dedicato all'*eros* e al femminile è quella di Irigaray (1990).

²⁴ Levinas (1990), pp. 270-271. Un'aspra e acuta critica a queste pagine è quella di Chalier (1982), pp. 26-29.

²⁵ Levinas (1990), p. 272.

²⁶ *Ibidem*. Tema ripreso anche in altri luoghi: «società di esseri che si sono eletti, in modo però da conservare in pugno tutti gli annessi e connessi di questa società. Società intima in verità, del tutto simile

La società degli amanti è il non universalizzabile per eccellenza, l'opposto della socialità, ossia della relazione con l'alterità dell'altro, in primo luogo perché il femminile *in quanto tale* sembra mancare dei requisiti di una vera e propria alterità.

Sorprende questo singolare rovesciamento nella considerazione dell'*eros*: mentre nelle riflessioni precedenti esso era riconosciuto come elemento *costitutivo* della socialità, in quelle presenti in *Totalità e infinito*, il godimento è descritto come rude "insocievolezza" e, dunque, *irresponsabilità* rispetto al resto della comunità. La società degli amanti, condannata alla chiusura, autosufficiente, ripiegata in sé, autarchica, è salvata, alla fine, soltanto dalla possibile *fecondità*, e, per la donna, dalla *maternità*²⁷.

2. Il genio politico di Betsabea

In relazione alla comprensione di questa nuova prospettiva, un passaggio necessario mi sembra quello all'interno del percorso levinassiano più direttamente legato all'ebraismo. Nella tradizione ebraica sono presenti elementi eterogenei – stereotipi dell'orizzonte patriarcale, ma anche originali e interessanti proposte ermeneutiche della tradizione talmudica – che contribuiscono all'ambigua concezione del femminile e della donna nel pensiero di Levinas, soprattutto quella risalente agli anni sessanta. Non è un caso, ritengo, che le prime riflessioni più sistematiche sulla donna nel giudaismo siano coeve a quelle comprese in *Totalità e infinito*.

Un primo tentativo di Levinas di soffermarsi sui pregi che il giudaismo offre nella considerazione della donna risale al 1960, anno in cui viene pubblicato *Le judaïsme et le féminin*²⁸. Levinas mette in evidenza come nella Bibbia molte siano le figure eminenti di donne, la cui azione ha contribuito al compiersi della storia santa: dalle profetesse, alle spose dei patriarchi, a Noemi, Rut, Myriam, Tamar, Abigail, la Sulamita, Sara, Rebecca, Lea, Rachele, Betsabea. "Vigilante lucidità", "fermezza della determinazione", "malizia" e "spirito di sacrificio" sono le virtù delle donne ebraiche che Levinas pone in rilievo; tuttavia, nel momento in cui ne sintetizza complessivamente le caratteristiche salienti, mette da parte le qualità femminili elogiate (tra le altre, la "dura decisione di Sara", "l'ostinazione di Tamar", il "genio politico di Betsabea"), per conformarsi ad alcuni tra i più diffusi stereotipi sulle donne, affermando che gli avvenimenti più salienti della storia santa sarebbero stati impossibili senza di loro: «senza la presenza segreta, al limite dell'evanescenza, di queste madri, spose e figlie, senza i loro passi silenziosi nelle profondità e negli spessori del reale, delineando la dimensione dell'interiorità e di fatto rendendo abitabile il mondo. La Casa è la donna, dirà il Talmud. Al di là dell'evidenza psicologica e sociologica di simile affermazione, la tradizione rabbinica la percepisce come una verità primordiale»²⁹. Nel *Libro dei Proverbi*, inoltre, il fatto che la donna, refrattaria a curarsi della bellezza e della grazia, appaia come il genio del focolare, che consente all'uomo di svolgere la sua vita pubblica, «può essere letto a tutti gli effetti come un paradigma morale»³⁰. Levinas sta qui chiarendo un primo livello ermeneutico, il più letterale, che, potremmo dire, è anche quello dominante; quello, cioè, che ha avuto una lunga storia degli effetti. Tuttavia, la precisazione immediatamente seguente segna il

per la sua autarchia alla falsa totalità dell'io. Di fatto, una tale società è a due, da me a te. Siamo tra noi. Essa esclude i terzi» (Levinas, 1998a, p. 47). Cfr. anche ivi, pp. 49-50.

²⁷ Chalier sottolinea che la fecondità è chiamata in causa, in queste pagine, sempre in relazione al maschile, come opera di *paternità*; mentre la maternità è chiamata in causa in relazione al bisogno di cura e protezione del figlio (forse non a caso, vorrei aggiungere, sempre un figlio *maschio*): cfr. Chalier (1982), pp. 29-33. Tuttavia, come nota Adriana Cavarero, è degno di nota il fatto che Levinas utilizzerà la maternità anche in modo differente, perfino come metafora del "portare" l'altro in sé, cfr. Cavarero (2013), p. 211. D'altra parte un tratto materno è riconosciuto anche a Dio, alla sua *misericordia*, termine che in ebraico contiene un riferimento «alla parola "Rechem" – utero: si tratta di una misericordia che è come una commozione di viscere materne» (Levinas, 1998b, p. 145, n. 10).

²⁸ *Le judaïsme et le féminin* è stato pubblicato nella rivista "L'Age Nouveau", n. 107/108 del 1960, poi confluito, nel 1964, in Levinas (2004a).

²⁹ Levinas (2004a), p. 53. Sull'importanza di alcune delle figure di donne ebraiche cfr. Chalier (2008); Katz (2003).

³⁰ Levinas (2004a), p. 53.

passaggio a un livello esegetico più profondo e, contemporaneamente, lo slittamento del discorso su un piano filosofico: «Ma nel giudaismo la morale ha sempre la portata di un fondamento ontologico. Il femminile compare tra le categorie dell'Essere»³¹. Qual è, dunque, la caratteristica del femminile che va considerata come “fondamento ontologico”? Levinas sostiene che la vocazione ontologica, intrinsecamente non-violenta, del femminile consista nel superare “l'alienazione” derivante dalla *virilità* conquistatrice del *logos* occidentale: «Illuminare gli occhi accecati, rimettere in piedi – superare, perciò, un'alienazione che da ultimo risulta proprio da quella virilità del *logos* universale e conquistatore che dà la caccia perfino alle ombre che potrebbero ospitarlo: questa è la funzione ontologica del femminile, la vocazione di “colei che non conquista”»³².

Dunque, due questioni filosofiche fondamentali ed estremamente interessanti, sia dal punto di vista delle riflessioni sul femminile e, più ampiamente, sulla differenza di genere, che dal punto di vista politico: Levinas afferma che il *logos* occidentale è *virile*, sottolineando che la caratteristica fondamentale di tale virilità sia l'attitudine al dominio, alla “conquista”, alla “presa di possesso” e al potere, come pure quell'attitudine che in *Totalità e infinito* sarà descritta come la tentazione dell'Uno e l'ossessione per la totalità, là dove la donna è, invece, «colei che non conquista». Se nelle descrizioni precedenti Levinas, in realtà, rimaneva più legato alla “lettera” delle scritture, cedendo ai più convenzionali stereotipi patriarcali, con questa affermazione enuncia una tesi filosoficamente rilevante. Bisogna, dunque, vincere, a mio avviso, la tentazione di considerare la definizione della donna, «colei che non conquista», come una semplice variazione dei precedenti temi della docilità, dell'evanescenza, del silenzio. L'orizzonte è, in questo caso, filosofico e il piano in cui tale definizione va collocata è ontologico: in gioco vi è una critica radicale del *logos* occidentale. Il *logos* – come il *vir* che afferra e conquista, che accumula nella propria dimora le risorse della terra, strappate agli altri e messe al riparo per assicurarsi la sopravvivenza seguendo il proprio *conatus essendi* – concettualizza e sistematizza, con il furore della *reductio ad unum*, mediante la cancellazione delle differenze, ricondotte alla totalità, autosufficiente e autoreferenziale. Questo *vir*, e il *logos* che lo rispecchia, estroflessi nella conquista del mondo, non potrebbero che deflagrare, in uno scontro di tutti contro tutti, se non esistesse una *dimora* nella quale fosse possibile sperimentare, oltre alla possibilità di accumulo, anche *altro*: l'incontro con un principio differente, un *logos* differente potremmo dire, *alternativo* alla conquista perché, già da sempre, costituito come accoglienza e ospitalità; un *logos* che è un *legein*, un raccogliere, o, meglio, un *raccoglimento* reso possibile da una preliminare *accoglienza*: un accogliere che consente di incontrarsi, innanzitutto, con sé, che consente l'*interiorità*³³. Un principio, una funzione ontologica che non si identifica *tout court*, dunque, con il luogo-casa «il cui “rovescio” varrebbe il “dritto” senza la discrezione essenziale dell'esistenza femminile che vi abita, che è abitazione»³⁴. È l'incontro che svolge questa funzione, l'incontro con lei, l'Altra che, già da sempre, è pronta ad accogliere, e che abita, pre-originalmente, anche l'io³⁵.

³¹ *Ibidem*. Sulla questione della “funzione ontologica” del femminile si veda Pinzolo (2018). Derrida, in *Violenza e metafisica* (1964), rispetto alla definizione del femminile come “fondamento ontologico” – riferendosi quasi certamente proprio a questo articolo del 1960 – si era chiesto se non occorresse ascrivere ancora al *logos virile* una simile affermazione, visto che, a suo avviso, l'intera opera di Levinas (fino a *Totalità e infinito*, in quel caso) era pesantemente segnata da una scrittura *maschile*, cfr. Derrida (1982), p. 198.

³² Levinas (2004a), p. 54.

³³ Come Levinas scriverà anche in *Totalità e infinito*: «L'intimità che è già presupposto della familiarità è un'intimità con qualcuno. L'interiorità del raccoglimento è una solitudine in un mondo che è già umano. Il raccoglimento si riferisce ad un'accoglienza» (Levinas, 1990, p. 158). In questo orizzonte si coglie ancor meglio l'ambiguità della *dimora*: come il femminile, essa è luogo dell'interiorità, ma anche luogo del possesso; luogo del raccoglimento e tentazione del trinceramento. L'uno non esclude l'altro. Cfr. Levinas (1990), pp. 155-177.

³⁴ Levinas (2004a), p. 54.

³⁵ Cfr. anche Levinas (1990), p. 158: «L'Altro la cui presenza è discretamente un'assenza e a partire dal quale si attua l'accoglienza ospitale per eccellenza che descrive il campo dell'intimità, è la Donna. La donna è la condizione del raccoglimento, dell'interiorità della Casa e dell'abitazione». Derrida, interessato alla

Qui, infatti, avviene un ulteriore scarto, che non consente di leggere queste riflessioni nell'ottica della mera differenza sessuale. Levinas, in realtà, se per un verso continua a parlare della donna come custode ospitale della Dimora, con la quale generare il Figlio, per altro verso sottolinea che sarebbe "ridicolo" – questo è precisamente il termine che utilizza – pensare come necessaria l'identificazione della funzione ontologica del femminile con una donna in carne ed ossa: «Si deve aggiungere che qui non si tratta in alcun modo di sostenere, sfidando il ridicolo, la verità o la contro-verità empirica secondo cui ogni casa presuppone *di fatto* una donna? Il femminile è stato incontrato in questa analisi come uno dei punti cardinali dell'orizzonte in cui si situa la vita interiore»³⁶, e per questo motivo «l'assenza empirica dell'essere umano di "sesso femminile" in una dimora, non cambia niente alla dimensione della femminilità che vi resta aperta, appunto come accoglienza della dimora»³⁷.

Tuttavia, per quanto Levinas tenti la fuoriuscita dalla trappola identitaria della differenza sessuale, ossia della necessaria identificazione tra 'donna' e 'femminile', è innegabile che alcune sue argomentazioni rimangano all'interno di stereotipi tipici di una concezione patriarcale: il *vir* è il *conquistatore* e *domina* "colei che *non* conquista", mentre "il genio politico di Betsabea" viene abbandonato a margine del commento. Eppure Levinas ha intravisto la questione, si è mosso sui suoi bordi, mettendo in luce il fatto, ad esempio, che la "debolezza" non rappresenta un grado inferiore, o una deficienza: «Anteriore alla manifestazione degli attributi, essa qualifica l'alterità stessa. Amare significa temere per altri, dare aiuto alla sua debolezza. In questa debolezza, come nell'aurora, sorge l'Amato che è Amata»³⁸.

Dunque, possiamo dire che il suo pensiero resta nella *tensione* tra queste due possibilità: a partire dalla de-identificazione della dolcezza e della debolezza con la donna, si poteva tentare, forse, una riflessione più radicale e "scardinante" sul "genio politico di Betsabea", sulla possibilità di una politica *altra*, di una politica dell'altra. Benché un approfondimento del genere non abbia occupato un posto centrale nelle riflessioni di Levinas, un tentativo di misurarsi con tali questioni, comunque, possiamo rintracciarlo, ancora una volta, a partire dal confronto con le suggestioni del *Talmud*.

3. L'altra e/è l'aperto dei volti

Mi riferisco, in particolare, ad un testo, a mio avviso davvero significativo sotto questo aspetto, che prende le mosse da un commento talmudico apparentemente centrato sulla donna, il quale tratta, in realtà, dell'umanità dell'umano *prima* di ogni differenziazione di genere, come Levinas stesso chiarisce: «Il testo parlerà della donna. Si apre con tre enunciati che riguardano l'umano, al di là della distinzione dell'umano in maschile e femminile. Si parla, fin dal principio, di una dualità nell'uomo, e di un tentativo di definire che cos'è l'umano. Alla luce di codesto tentativo parleremo poi del femminile e del maschile»³⁹.

decostruzione del fallo-logo-centrismo, ha acutamente sottolineato l'oscillazione paradossale, in particolare nelle pagine di *Totalità e infinito*, tra un discorso dai tratti patriarcali e fallocratici nei confronti della donna, da un lato e, dall'altro, un pensiero dell'accoglienza e dell'ospitalità, dell'esposizione e della vulnerabilità, iperbole stessa del femminile: «L'altra interpretazione di questa descrizione non protesterebbe più contro un androcentrismo classico. Al contrario, essa potrebbe perfino fare di questo testo una specie di manifesto femminista. E infatti a partire dalla femminilità ch'esso definisce l'accoglienza per eccellenza, l'accoglienza e l'accoglimento dell'ospitalità assoluta, assolutamente originaria, perfino pre-originaria, cioè, nientemeno, l'origine pre-etica dell'etica» (Derrida, 1998, pp. 105-106). Sulla scorta di questa interpretazione di Derrida, ho letto la figura di Rebecca come paradigma di un'etica e di una politica messianica in Fulco (2013a), pp. 287-291, a cui mi permetto di rinviare. Su questa questione si veda anche Resta (2008) p. 96.

³⁶ Levinas (1990), p. 161.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 263. Marque pensa questa desoggettivazione, seguendo l'interpretazione di Abensour (1991), come "u-topia del femminile", «non più come mancanza o deficienza, ma come condizione di apertura all'Altro, in un totale denudamento attestante la *défaillance* di un soggetto ormai orientato verso l'altro» (Marque, 2007, pp. 281-282).

³⁹ Levinas (1985), p. 115. Si tratta di una lezione talmudica tenuta, originariamente, durante il *Colloque des intellectuels juifs de langue française* del 1972. Va segnalato che, negli anni immediatamente successivi,

Lo spunto iniziale della lezione talmudica è la riflessione sul primo essere umano e le differenti interpretazioni talmudiche di *Genesi*, in particolare 1,26-27 e 2,21-23, versetti nei quali si trovano i due racconti della creazione. Distaccandosi dai talmudisti, che interpretano la dualità del primo essere umano come dualità di inclinazioni (buona e cattiva), Levinas sostiene che il termine ebraico *Jetzer* non significhi “inclinazione”, ma “creatura”. In verità, un significato non esclude, ma completa, o, meglio, approfondisce l’altro, svelandone la complessità: «la creazione dell’umano è straordinaria: creando un uomo, si trattava di creare in una creatura due creature. Erano due in una sola. E non si parla della donna»⁴⁰. Prendendo le distanze anche dal mito platonico dell’uomo rotondo, Levinas non pensa, dunque, ad un androgino, ma si concentra sull’essenza binaria dell’umano: «Che cos’è l’umano? Il fatto, per un essere, di essere due pur essendo uno. Una divisione, una lacerazione in seno alla sua sostanza, o, semplicemente la coscienza e la scelta: l’esistenza al bivio, tra due possibilità, tra due tendenze che si escludono o si oppongono. La coscienza e la libertà definirebbero l’uomo: la ragione»⁴¹. Dunque, un raddoppiamento che è anche una lacerazione, ontologica ed etica. *Autrui* non è incontrato in un a-posteriori diacronico, ma già da sempre costituisce l’essere umano e ne determina l’identità lacerata. Se ne può dedurre che i tratti individuati come maschili o femminili, essendo manifestazione sensibile della differenza originaria, possano, a rigore, incarnarsi, con diverse sfumature, in un uomo o in una donna: uomini femminili o donne virili non farebbero che manifestare la complessità originaria della creatura umana⁴².

Ma questo, a sua volta, è un primo piano, il più semplice, nella sua complessità, che Levinas articola ulteriormente. Il primo uomo non è una testa di Giano: gli stessi talmudisti, infatti, non si rifanno al versetto di *Genesi* che afferma «maschio e femmina li creò» (Gn 1,27), ma al *Salmo 139*, al cui centro è il rapporto essere umano-Dio, descritto come perenne compenetrazione della creatura da parte del creatore. Infatti, né le tenebre, né la luce possono impedire a Dio di scrutare i recessi più nascosti dell’essere umano: «Alle spalle e di fronte mi circondi e poni su di me la tua mano» (Sal 139,5). Questo impossibile chiudersi in sé non è avvertito, tuttavia, come oppressione, ma come chiave per comprendere l’identità umana. L’appello di Dio fa dell’essere umano un essere interpellabile da ogni prospettiva, poiché gli occhi del creatore incrociano quelli della creatura da ogni angolo di visuale: l’essere umano con due volti, dunque, è simbolo di una condizione ben più radicale, che Levinas definirà “volto continuo” [*visage continu*]:

si sono registrati interventi critici che chiamano in causa proprio quel *Colloque*: Lilly Scherr, ad esempio, in un interessante quanto pungente articolo, mette in evidenza la vacuità del tentativo di alcuni tra i partecipanti a quel convegno di promuovere un’immagine molto più “aperta” della tradizione ebraica rispetto alla donna; tradizione, a suo avviso, invece, del tutto incardinata su posizioni androcentriche. Un obiettivo polemico esplicito è proprio Levinas, che Scherr considera in perfetta contiguità con il patriarcato ebraico, cfr. Scherr (1978), p. 153. In questa lezione Levinas, dal canto suo, assume un tono polemico nei confronti di Jankélévitch, che aveva, anche lui, preso parte al *Colloques des intellectuelles juifs* (cfr. Levinas, 1985, p. 120). In realtà Jankélévitch nel suo intervento al *Colloque* del 1972, oltre a citare direttamente Levinas, assume una posizione molto vicina alla sua, criticando il concetto di androgino e la nozione di complementarietà: cfr. Jankélévitch (1986), pp. 113-120. Su Jankélévitch si veda, in particolare, Lisciani Petri (2012).

⁴⁰ Levinas (1985), p. 116.

⁴¹ *Ibidem*. Kayser sottolinea che la possibilità dell’etica inerisce all’umanità in generale, prima di ogni differenza sessuale, poiché se è vero che Levinas non elimina la differenza tra i sessi, tuttavia, in una scala verticale, la pone al di sotto dell’umanità come potenzialità di elevazione dello spirito, cfr. Kayser (2000), p. 235. Di questo avviso anche Sebbah (2006): «“Mascolinità” e “femminilità” sono solo “nomi”, ossia modi di nominare elementi ontologici neutri, che non riguardano gli effettivi uomini e donne» (p. 271).

⁴² Mi sembra importante, a tal proposito, una riflessione tarda, del 1982, che Levinas offre in merito alle sue precedenti affermazioni sul maschile e sul femminile: «Tutte queste allusioni alle differenze ontologiche tra il maschile e il femminile appariranno meno arcaiche se, invece di dividere l’umanità in due specie, esse significassero che la partecipazione al maschile e al femminile è il proprio di ogni essere umano» (Levinas - Nemo, 1984a, p. 86). Una prospettiva per la quale Levinas sembrerebbe prendere le distanze da ogni essenzialismo identitario, ivi compreso quello della differenza sessuale, avvicinandosi piuttosto ad una concezione di differenza di *genere*, che lo renderebbe prossimo a pensatrici come Butler (2013).

Detto diversamente, l'umanità dell'uomo sarebbe la fine dell'interiorità, la fine del soggetto. Tutto è aperto. Dappertutto io sono attraversato dallo sguardo, toccato dalla mano [...]. Ecco che cosa significa il fatto di avere due facce. Con una sola faccia, io ho un occipite in cui si accumulano i miei pensieri sottintesi, le mie riserve mentali. Rifugio in cui può entrare tutto il mio pensiero. Ed ecco, al posto dell'occipite, una seconda faccia! Tutto è esposto, tutto in me fa fronte e deve rispondere.⁴³

Questa condizione di apertura totale de-identifica, libera dall'*idem*, dal Medesimo, dall'autoreferenziale: si è già da sempre abitati da *Autrui*, che è anche *autrui*, ed è anche plurivocità di inclinazioni dell'interiorità, vita dai molteplici bivi che l'appello originario propone, nella responsabilità irrecusabile che attraversa ciascun essere umano. Maschile (*Ish* in ebraico) e femminile (*Ishà* in ebraico) sono, entrambi, manifestazione di tale costitutivo essere "volto continuo": «Il volto femminile apparirà ben presto a partire da questa idea di "volto continuo", che inizialmente significa la mera umanità dell'essere umano. Il senso del femminile si troverà così chiarito a partire dall'essenza umana, la *Ishà* a partire dall'*Ish*: non il femminile sulla base del maschile, ma la distinzione in femminile e maschile – la dicotomia – sulla base dell'umano»⁴⁴. Ciò significa che prioritaria rispetto al maschile e al femminile è la *responsabilità* alla quale, entrambi, uomo e donna, sono chiamati *costitutivamente*; in quanto portatori, cioè, «di un altro soggetto – portatore e sostegno – essere responsabile di questo altro, come se il viso, tuttavia invisibile dell'altro, ampliasse il mio viso e mi tenesse sveglio con la sua stessa invisibilità, con l'imprevedibile di cui mi minaccia»⁴⁵. L'unicità e insostituibilità del soggetto, dunque, è consustanziale e, anzi, si identifica con la responsabilità «per questo altro, più vicino di ogni prossimità e, ciò nonostante, sconosciuto»⁴⁶.

Tutto il tema del *mistero* del femminile è riconducibile, a mio avviso, a tale, più originaria, impossibilità di conoscere e penetrare *autrui*, uomo o donna che, proprio a causa di tale permanere nell'inconoscibile e nell'imprevedibile, quindi nell'incalcolabile, determina un modo iperbolico dell'essere al mondo in quanto essere *esposto*: «modo essenziale, per l'essere umano, di essere esposto fino a perdere la pelle che lo protegge, pelle divenuta tutta faccia, come se un essere incentrato su se stesso subisse una enucleazione e, decentrandosi, fosse "per l'altro"»⁴⁷.

È soltanto dopo aver ribadito questa tesi, che costituirà anche il nucleo di *Altrimenti che essere*⁴⁸ – la cui pubblicazione è solo di due anni successiva a questa conferenza –

⁴³ Levinas (1985), p. 119. Ciò non significa affatto, tuttavia, che tale "fine del soggetto" possa essere assimilata *tout court* alla sfera dell'*impersonale*, dalla quale, nonostante alcune ambiguità, Levinas resta lontano, cfr. Esposito (2007). Forse non è senza rapporto con questa particolare concezione del volto umano come *visage continu*, anche l'immagine del "pane dai volti" offerto nel tempio – di cui si parla in un'altra lettura talmudica – che ha due parti anteriori, quasi guardasse contemporaneamente a Dio e agli uomini da sfamare (cfr. Levinas, 1986, p. 89). Mi sono soffermata su questa questione in Fulco (2018). Il concetto di "volto continuo" è al centro della riflessione di Benny Lévy: oltre l'ambiguità del Giano bifronte, esso significa «*al contrario*, la dirittura di colui che non ha più neppure una nuca per le sue riserve mentali [...]. L'enigma del volto continuo esclude ogni equivocità. E ogni ateismo» (Lévy, 1998, p. 58). L'interesse di Lévy, tuttavia, si situa in un orizzonte teso a sottolineare la centralità della *trascendenza* nella filosofia di Levinas, cfr. *ivi*, pp. 59 e sgg.

⁴⁴ Levinas (1985), p. 120. Osserva Pinzolo: «La categoria di "volto continuo" serve a mostrare che l'articolazione tra maschile e femminile attraversa l'umano ma non si produce tra esseri umani, né produce "tipi umani"» (Pinzolo, 2018, p. 200).

⁴⁵ Levinas (1985), p. 120.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, p. 121. Judith Butler, pensatrice per la quale il confronto con Levinas è, non a caso, fondamentale, afferma: «la vulnerabilità non è associata in modo esclusivo alla possibilità di subire un danno. [...] La vulnerabilità può essere pertanto funzione dell'apertura, dell'essere cioè aperti a un mondo che non è pienamente conoscibile o prevedibile» (Butler, 2017, p. 234). Illuminante, in questa prospettiva, il dialogo tra Butler e Cavarero, che riflettono sul concetto di umanità in relazione alla vulnerabilità, alla violenza, alla responsabilità: cfr. Butler - Cavarero (2005).

⁴⁸ «Il Medesimo ha a che fare con Altri ancor prima che – a qualunque titolo – l'altro appaia a una coscienza. La soggettività è strutturata come *l'altro nel Medesimo* [...]. L'Altro nel Medesimo della soggettività è l'inquietudine del Medesimo inquietato dall'altro» (Levinas, 1983, pp. 31-32). Lévy giunge a identificare

che Levinas torna sulla questione della differenza sessuale. Vi torna con le ambiguità che provengono dalla stessa tradizione talmudica che gli aveva fornito il trampolino teoretico per tali fondamentali riflessioni sull'umanità dell'umano, che adesso sembrano, però, più prossime a quelle degli esordi: «codesta strana dualità non intercambiabile non annuncia forse la differenza dei sessi? Ed è così che nell'umano fa la sua apparizione la donna. Il sociale condizione l'erotico»⁴⁹. Tra la perfetta uguaglianza e la secondarietà della donna, la narrazione biblica e i commenti talmudici oscillano: la costola può rappresentare un *volto* – secondo alcuni commentatori, cioè perfetta uguaglianza – o una *coda* – secondo altri, cioè, comunque, dipendenza – alla quale “coda”, in ogni caso, Dio si è dedicato con la stessa cura con cui ha creato l'uomo. Dunque sarebbe errato postulare una secondarietà della donna, mentre certamente secondario è il rapporto con lei: «è il rapporto con la donna in quanto donna a non appartenere al piano primordiale dell'umano. In primo piano sono i compiti che perfezionano l'uomo come essere umano, e la donna come essere umano»⁵⁰. Uomo e donna, afferma Levinas, sono già da sempre presi da una responsabilità che ha ben altra ampiezza di quella delle relazioni specifiche tra i due sessi; poiché sia la donna che l'uomo sono interpellati, allo stesso titolo, in quanto esseri responsabili. A suo avviso, la rivoluzione sessuale, ma anche il femminismo – Levinas qui non lo nomina⁵¹, ma mi sembra sia sottinteso – non centrano la questione essenziale e combattono una battaglia che sbaglia direzione, non cogliendo il fondamentale passaggio che, nella pre-originarietà della responsabilità, avrebbe potuto orientare la lotta in una prospettiva ben più radicale: «Ammettere che il rapporto sessuale propriamente detto non è altro che una “peripezia” dell'umano, è riporre la vita spirituale dell'umanità nella cura di equilibrare un'esistenza in conflitto tra la natura e la Legge; e forse, ancora più in generale: la cultura non è determinata dalla libido»⁵².

Dunque, il femminile è un principio – che incarna alcuni caratteri, dall'accoglienza, alla cura, alla dolcezza – che Levinas chiama in causa per la decostruzione della tradizionale virilità con cui è stato caratterizzato il *logos* occidentale, quelli in virtù dei quali pensa la vocazione ontologica del femminile: *colei che non conquista*⁵³. Tuttavia, come ancora una volta racconta il *Talmud* – che Levinas commenta nella lezione *Au-delà*

l'idea di “volto continuo” con la nozione di “altri-nel-medesimo” di *Altrimenti che essere*, cfr. Lévy (1998), pp. 58-59.

⁴⁹ Levinas (1985), p. 121.

⁵⁰ Levinas, (1985), p. 122. Tuttavia, nel momento in cui Levinas prova a rendere conto dei commenti talmudici che danno per acquisita la *posteriorità* e *dipendenza* della donna, sembra, a tratti, assumerla, come è stato già sottolineato, cfr. Scherr (1978). A mio avviso, poiché la differenza con le sue posizioni teoriche è troppo marcata, si dovrebbe tenere maggiormente conto del fatto che, in questo frangente, stia, appunto, commentando testi talmudici, di cui, non di rado, riassume i contenuti: «Forse l'uomo precede la donna – di alcuni secoli – in tale elevazione. Da qui una certa preminenza – provvisoria? [sic. con punto interrogativo, n.d.a] – dell'uomo. Forse la maschilità è più direttamente legata all'universale, e la civiltà maschile avrà preparato, al di sopra del sessuale, l'ordine umano nel quale la donna può entrare a pieno titolo» (Levinas, 1985, p. 132). Un'affermazione del genere non può, a mio avviso, che essere una sintesi un po' ironica – come, forse, dimostra il punto interrogativo – della visione talmudica: nella visione levinassiana appena espressa, infatti, è esclusa ogni “secondarietà”, tanto del femminile quanto della donna, poiché, a rigore, un essere interamente costituito dal femminile è, in essa, impensabile: ciascun essere umano è, infatti, pre-originalmente costituito come “volto continuo”. L'affermazione nell'intervista del 1982 mi pare confermi senza ombra di dubbio questa mia ipotesi, cfr. Levinas - Nemo (1984a), p. 86. Il punto centrale per Levinas – che, comunque, dimostra una comprensione del tutto parziale della portata teoretica e politica di una prospettiva “femminista” – è la questione dell'etica e della responsabilità, a prescindere dalla differenza sessuale.

⁵¹ Lo aveva fatto nella conferenza *Il Giudaismo e il femminile* del 1960, in cui affermava che le idee espresse in *Genesi* sono «più antiche dei principi in nome dei quali la donna moderna lotta per la sua emancipazione» (Levinas, 2004a, p. 59).

⁵² Levinas (1985), p. 122.

⁵³ L'opposizione frontale ad ogni tipo di potere ha, in realtà, caratterizzato le forme di lotta femminista, soprattutto a partire dal '68. Classico riferimento, in Italia, è il volume di Lonzi (1970). Ma gran parte della riflessione femminista si basa sulla contestazione o decostruzione del concetto di potere. In particolare, oggi, importante è l'intera riflessione di Judith Butler, che tanto deve all'opera di Levinas: cfr. ad esempio, Butler (2006).

*de l'État dans l'État*⁵⁴ – “colei che non conquista” sa anche essere eminente *maestra politica*. Lo è stata, ad esempio, per il più grande dei conquistatori, per colui che è, ancor oggi, figura paradigmatica del potere, quell'Alessandro il Grande il quale, parlando con gli anziani nel deserto del Negev, annuncia loro l'idea di andare in Africa, preso dalla brama di espansione e dominio, caratteri precipui del *vir* e del *logos*: afferrare l'ignoto, ridurre l'altro, l'estraneo al proprio. Nella lunga e articolata lezione talmudica di commento al *Trattato Tamid* (31b - 32b) – una tra le più suggestive analisi del potere e della politica compiute da Levinas – Alessandro apprende dalle donne una lezione fondamentale sul potere. Giungendo da conquistatore in una regione abitata da *sole donne*, egli vuole battersi con loro che, però, con una serie di argomentazioni, lo convincono a *non* combattere. Egli allora ordina loro del pane e le donne gli servono del pane d'oro, su una tavola d'oro. Alessandro chiede se mai un essere umano possa mangiare pane d'oro. Le donne, a loro volta, gli chiedono se per caso la terra da cui proveniva fosse a tal punto sprovvista di comune pane di grano da indurlo a una ricerca perfino fin laggiù, nel loro paese. Lasciando quel luogo, Alessandro lascerà scritto sulla porta della città: «Io, Alessandro di Macedonia, ero un folle prima di giungere in questo paese di donne in Africa e aver ricevuto i loro consigli»⁵⁵.

Levinas loda l'ironia vincente di quelle donne e la loro profonda saggezza, che conosce bene il segreto delle battaglie di conquista, al quale sono capaci di opporre una dialettica vigorosa che riesce a mettervi fine, decostruendo la gloria che, lungi dall'essere necessariamente connessa alle battaglie e alla conquista, non è che una costruzione del *logos* virile: «denunciano la politica di una forza che non è la padronanza del desiderio insaziabile e di una volontà di ricchezze che sempre esige la parte di cui l'altro si appaga»⁵⁶.

Colei che non conquista non è meno forte; conosce, piuttosto, un altro genere di forza, che non ha a che fare con l'espansione e il dominio. Pratica una politica che inizia dalla casa, davanti a una tavola con del pane da condividere⁵⁷, discutendone l'essenza, la quantità e la qualità. La dimora non è solo il luogo del raccoglimento, ma è già luogo *politico*. È il luogo di colei che non conquista, del femminile che anche l'uomo può incarnare, un *lui* che senza *lei* resta un “folle”, che senza di lei, senza riceverne i consigli, resta chiuso nel suo insano sogno di ridurre al proprio ciò che è di altri, ciò che è l'altra, che è *autrui*, che è l'*alterità*, nostra maestra di giustizia⁵⁸.

Bibliografia

- Abensour, M. (1991), “Penser l'utopie autrement”, *Cahiers de L'Herne: Emmanuel Lévinas*, n. 60, pp. 477-495.
- Blanchot, M. (1984), *La comunità inconfessabile*, trad. it. a cura di M. Antomelli, Feltrinelli, Milano.
- Bloy, L. (2001), *Lettere alla fidanzata* [1889-1890], trad. it. a cura di G. Vigni, Aragno Editore, Torino.
- Butler, J. (2006), *Critica della violenza etica*, trad. it. a cura di F. Rahola, Feltrinelli, Milano.

⁵⁴ Cfr. Levinas, (2004b). Si tratta di una lezione talmudica tenuta al 29° Convegno degli Intellettuali ebrei, il 5 dicembre 1988.

⁵⁵ Ivi, p. 49. Non a caso Derrida aveva compreso l'importanza di questa lezione talmudica: «Lezione da meditare quando ci si interessa ad una politica che sarebbe in grado di tener conto della voce delle donne, a casa e fuori casa» (Derrida, 1998, p. 144). Seguendo quest'ultimo commento talmudico, il femminile ricoprirebbe il ruolo di una saggezza che riesce a fare rinsavire, con i propri consigli, perfino il tiranno.

⁵⁶ Levinas (2004b), p. 74.

⁵⁷ In contrasto con Arendt, Judith Butler prova a ridare dignità politica alla dimensione privata, domestica, nella convinzione che non esistano spazi aprioristicamente esclusi da quello politico, cfr. Butler (2013), pp. 36 e sgg.

⁵⁸ Così ho intitolato una riflessione sul rapporto di maestria e discepolato in Levinas, al cui centro era, anche in quel caso, la questione dell'alterità, cfr. R. Fulco (2013b).

- Butler, J. (2013), *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. a cura di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari.
- Butler, J. (2017), *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, trad. it. a cura di F. Zappino, Nottetempo, Milano.
- Butler, J.-Cavarero, A. (2005), "Condizione umana contro natura", *Micromega*, n. 4, pp. 135-146.
- Calin, R.-Chalier, C. (2011), *Introduzione*, in Levinas, E., *Quaderni di prigionia e altri inediti*, trad. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2011.
- Capelle-Dumont, Ph. (2011), *Le temps dramatique et son au-delà. Emmanuel Levinas et Léon Bloy*, in Cohen-Levinas, D. (ed.), *Levinas et l'expérience de la captivité*, Lethielleux, Paris, pp. 95-103.
- Cavarero, A. (2013), *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Cortina, Milano.
- Chalier, C. (1982), *Figures du féminin. Lectures d'Emmanuel Lévinas*, La nuit surveillée, Paris.
- Chalier, C. (2008), *Le matriarche: Sara, Rebecca, Rachele e Lea*, trad. it. a cura di O. Ombrosi, Giuntina, Firenze.
- Chanter. T. (ed.) (2001), *Feminist interpretation of Emmanuel Levinas*, University Park, Pennsylvania University Press.
- Cohen-Levinas, D. (2012), "Comme une peau s'expose à ce qui la blesse. Levinas lecteur de Proust", *Phasis*, n. 0, pp. 21-34.
- De Beauvoir, S. (1975), *Il secondo sesso*, trad. it. a cura di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano.
- Derrida, J. (1982), *Violenza e metafisica*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1998), *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano.
- Di Bernardo, M. (2006), "Emmanuel Levinas: la metamorfosi del femminile come via che conduce all'altrimenti che essere?", *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, vol. 8.
- Dubost, M. (2006), "Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Lévinas", *Les Études philosophiques*, vol. 78, n. 3, pp. 317-334.
- Duras, M. (2002), *La malattia della morte*, in *Testi segreti*, trad. it. a cura di L. Guarino, Feltrinelli, Milano.
- Esposito, R. (2007), *Egli*, in *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino.
- Fulco, R. (2013a) *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano.
- Fulco, R. (2013b), *L'alterità nostra maestra di giustizia. Emmanuel Levinas e la questione dell'insegnamento*, in P. Amato, R. Fulco, S. Geraci, S. Gorgone, F. Saffioti, V. Surace, C. Terranova, C., *L'evento dell'ospitalità tra etica, politica e geofilosofia. Per Caterina Resta*, Mimesis, Milano, pp. 11-34.
- Fulco, R. (2018), "Un altro inizio per la filosofia. Levinas e la fame dell'altro", *Giornale di Metafisica*, vol. 40, n. 2, pp. 598-607.
- Irigaray, L. (1985), *Fecondità della carezza. Lettura di Lévinas*, Totalità e Infinito, "Fenomenologia dell'eros", in Id., *Etica della differenza sessuale*, trad. it. a cura di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano, pp. 142-163.
- Jankélévitch, V. (1986), *Vicina e lontana...la donna*, in *La coscienza ebraica*, trad. it. a cura di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze.
- Katz, C.E. (2003), *Levinas, Judaism, and the Feminine. The silent footsteps of Rebecca*, Indiana University Press, Bloomington.
- Kayser, P. (2000), *Emmanuel Lévinas: la trace du féminin*, PUF, Paris.
- Levinas, E. (1983), *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano.

- Levinas, E. (1984b), *Nomi propri*, trad. it. a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato.
- Levinas, E. (1985), *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, trad. it. a cura di O. M. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma.
- Levinas, E. (1986), *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, trad. it. a cura di G. Lissa, Guida, Napoli.
- Levinas, E. (1987), *Il Tempo e l'Altro*, trad. it. a cura di F. P. Ciglia, il melangolo, Genova.
- Levinas, E. (1990), *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. a cura di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano.
- Levinas, E. (1998a), *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, trad. it. a cura di E. Baccharini, a cura di E. Baccharini, Jaca Book, Milano.
- Levinas, E. (1998b), *Umanesimo dell'altro uomo*, trad. it. a cura di A. Moscato, il Melangolo, Genova.
- Levinas, E. (2004a), *Difficile libertà. Saggio sul giudaismo*, trad. it. a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano.
- Levinas, E. (2004b), *Nuove letture talmudiche*, tr. it. a cura di B. Caimi, SE, Milano.
- Levinas, E. (2011), *Quaderni di prigionia e altri inediti*, trad. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano.
- Levinas, E. (2012), *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège Philosophiques*, trad. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano.
- Levinas, E. (2017), *Eros, letteratura e filosofia: prove romanzesche e poetiche, note filosofiche sul tema di eros*, tr. it. a cura di Silvano Facioni, Bompiani, Milano.
- Levinas, E.- Nemo, Ph. (1984a), *Etica e infinito*, trad. it. a cura di E. Baccharini, Città Nuova, Roma.
- Lévy, B. (1998), *Visage continu. La pensée du Retour chez Emmanuel Lévinas*, Verdier, Lagrasse.
- Lisciani Petrini, E. (2012), *Charis: saggio su Jankélévitch*, Mimesis, Milano.
- Lonzi, C. (1970), *Sputiamo su Hegel. La donna vaginale e la donna clitoridea e altri scritti*, Rivolta femminile, Milano.
- Manning, R. (1991), "Thinking the Other without Violence? An Analysis of the Relation Between the Philosophy of Emmanuel Levinas and the Feminism", *Journal of Speculative Philosophy*, n. 5, 2, pp. 132-143.
- Marque, C. (2007), *L'u-topie du féminin. Une lecture féministe d'Emmanuel Lévinas*, L'Harmattan, Paris.
- Mendes de Menezes, M. (2008), "O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino", *Estudos Feministas*, vol.16, n. 1, pp. 13-33.
- Perpich, D. (2001), *From the Caress to the Word. Transcendence and the Feminine in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, in Chanter, T. (ed.), *Feminist interpretation of Emmanuel Levinas*, University Park, Pennsylvania University Press, pp. 28-52.
- Pinzolo, L. (2018), "La 'funzione ontologica del femminile' in E. Levinas", *Il Pensare - Rivista di Filosofia*, vol. 7, pp. 187-206.
- Ponzio, J. (2008), *La "posizione esposta": politica e femminile in Emmanuel Levinas*, in Durante, M. (ed.), *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Lévinas tra alterità e terzietà*, a cura di M. Durante, Il Nuovo Melangolo, Genova.
- Proust, M. (1970), *Alla ricerca del tempo perduto. La prigioniera*, trad. it. a cura di P. Perini, Mondadori, Milano.
- Resta, C. (2003), *Un contatto nel cuore di un chiasmo: Derrida e Lévinas*, in *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 99-138.
- Resta, C. (2008), *Libertà, responsabilità, ospitalità: Emmanuel Lévinas*, in Id., *L'estraneo: ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova, pp. 77-96.
- Rogozinski, J. (2011), "De la caresse à la blessure : outrance de Levinas", *Les Temps Modernes : Emmanuel Levinas*, n. 664, pp. 119-136.
- Salmeri, G. (2003), "L'altro e la misericordia. L'itinerario del femminile in Levinas", in *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*, vol. 5.

- Sandford, S. (2000), *The Metaphysics of Love. Gender and Transcendence in Levinas*, The Athlone Press, Londra.
- Scherr, L. (1978), *La femme juive comme "autre"*, in Poliakov, L. (ed.), *Ni Juif, ni Grec. Entretiens sur le racisme (Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 16-20 juin 1975)*, Mouton, Paris-La Haye-New York, pp. 149-159.
- Sebbah, F.D. (2006), "Levinas: Father/Mother/Son/Daughter", *Studia phaenomenologica. Romanian journal for phenomenology*, vol. 6, pp. 261-276.
- Verna, A. M. (1990), *Alterità. Le metamorfosi del femminile da Platone a Levinas*, Giappichelli, Torino.

Rispondere all'altro: autonomia ed eteronomia tra Levinas e Waldenfels

Abstract: *Responding to the Other: Autonomy and Heteronomy between Levinas and Waldenfels*

The article aims to discuss the issue of responsibility towards the other taking into account the criticisms that Bernhard Waldenfels addresses to the Levinasian philosophy. In *Otherwise than Being* Levinas argues that subjectivity is characterized by passivity, insofar as it is constitutively "exposed" to the other, in such a way that it cannot escape responsibility. Waldenfels criticizes this Levinasian conception, arguing that the "trauma" which according to Levinas affects the subject leaves no room for the possibility of choosing the response. In this regard, I show that even Levinas's view admits the possibility of giving different responses, since the subject is never in a "dual" relationship, but there is always also the "third", which requires comparison. As a consequence, heteronomy does not in any way cancel the principle of autonomy.

Keywords: Responsibility, Autonomy, Heteronomy, Levinas, Waldenfels

1. Il proprio e l'estraneo: la «diastasi» tra pathos e risposta

Nell'ambito del dibattito fenomenologico contemporaneo Bernhard Waldenfels ha perseguito una sua originale linea di ricerca che, almeno a partire dall'inizio degli anni Novanta, si è caratterizzata per il tentativo di pensare la soggettività a partire dal «pungolo dell'estraneo», per riprendere il titolo di un suo volume dedicato a questo tema. Waldenfels sostiene che la problematica dell'estraneo ha fatto irruzione «nel nucleo stesso del proprio»¹ soprattutto nel Novecento, e la sua stessa riflessione è andata sempre più caratterizzandosi come una «fenomenologia dell'estraneo»². La domanda alla quale essa intende rispondere riguarda la possibilità di pensare e dire l'estraneo senza ricondurlo alla figura dell'altro, che è stato invece il grande tema di Emmanuel Levinas. A tal fine, Waldenfels opera una distinzione tra i due concetti, ritenendo che i discorsi sull'alterità non riescano ad affrancarsi da una logica incentrata sul medesimo.

Nelle pagine che seguono affronteremo anzitutto nelle sue linee generali la fenomenologia dell'estraneo proposta da Waldenfels, che viene elaborata in numerosi scritti, tra i quali occorre ricordare soprattutto *Antwortregister* e *Bruchlinien der Erfahrung*. In secondo luogo, ci soffermeremo sulle differenze tra la sua concezione dell'estraneità e il pensiero levinasiano, con particolare riferimento ad *Autrement qu'être*, in cui la soggettività è caratterizzata dalla *passività*, essendo costitutivamente «esposta» all'altro, tanto da non potersi sottrarre alla responsabilità. In più occasioni Waldenfels si è mostrato critico nei confronti della filosofia levinasiana, sostenendo che il «trauma» che, secondo Levinas, colpisce il soggetto determina univocamente il suo modo di rispondere, non lasciando spazio alla possibilità di scelta. In ultima analisi, la questione riguarda il rapporto tra *autonomia* ed *eteronomia*, che viene declinato in modo differente dai due autori, perché diverso è il loro concetto di responsabilità.

Riferendosi alla distinzione tra proprio ed estraneo, Waldenfels sostiene che *proprietà* (*Eigenheit*) e *ipseità* (*Selbstheit*) sorgono dal tracciare un confine che separa l'interno dall'esterno, per cui «il proprio nasce allorché qualcosa gli si sottrae», dove ciò che si

* Università di Bologna.

¹ Waldenfels (1997), p. 17.

² Cfr. Waldenfels (2008), p. 8. Sul suo pensiero si vedano i contributi raccolti in Fischer, Gondek, Liebsch (Hg.) (2001) e in Menga (ed.) (2011).

sottrae è per l'appunto l'«estraneo»³. Tale separazione tra proprio ed estraneo non corrisponde alla distinzione tra *medesimo* e *altro*, poiché il sé (*ipse*) non dev'essere confuso col medesimo (*idem*), il quale «viene distinto a partire da un terzo»⁴. La distinzione tra «lo stesso (*auto, idem*) e l'altro (*heteron, aliud*)» sarebbe quindi *simmetrica* e reversibile – *contra* Levinas –, dato che «il punto di vista del terzo sta *sopra* la differenza»⁵. Al contrario, l'estraneo non è il risultato di un'operazione che *dall'esterno* lo delimita rispetto a un medesimo già dato, ma deriva da un processo di inclusione ed esclusione, che *produce* al tempo stesso il proprio e l'estraneo:

diversamente dall'onto-logico *altro* (*heteron, aliud*), che si contrappone al medesimo (*tauton, idem*) e scaturisce da un gesto di delimitazione reciproca, l'estraneo, che si contrappone al sé (*ipse*) e a ciò che gli è proprio, nasce da un processo di inclusione e di esclusione. Questo processo non si gioca fra due termini, ma fra due *topoi*. Il “dentro”, ossia la sfera del proprio, in opposizione al “fuori”, ossia alla sfera dell'estraneo, può essere determinato solo [...] dal luogo che volta per volta occupa colui che parla o che agisce.⁶

Nel rimarcare che l'estraneo «non sta di contro a un medesimo ma a un sé (*autos, ipse*)»⁷, Waldenfels nota che tale relazione è *asimmetrica*, dato che l'estraneo si produce solamente a partire dal proprio. La circostanza per cui l'estraneo sorge di volta in volta in un determinato processo fa sì che non vi sia propriamente l'estraneo, ma si diano diverse forme di estraneità, che tuttavia condividono il carattere – già sottolineato da Husserl – dell'«inaccessibilità»⁸. Se Heidegger aveva parlato di una «topologia dell'essere», Waldenfels si sente in diritto di parlare di una «topologia dell'estraneo», il quale «non è semplicemente altrove, esso è l'altrove, e precisamente una “forma originaria dell'altrove”»⁹.

Ma il punto essenziale è che l'estraneità è collocata anzitutto *all'interno* del proprio¹⁰, dal momento che quest'ultimo è tale unicamente in riferimento all'estraneo: «l'alterità dell'altro rimarrebbe solo un'aggiunta alla mia esperienza se non fosse già annunciata nell'alterità di me stesso», per cui non si tratta tanto di pensare a «un *cogito* che esce da sé per ritornare in se stesso»¹¹, ma a un'estraneità *costitutiva* del sé – non diversamente, per lo meno da un punto di vista formale, dalla concezione levinasiana della soggettività come «l'Altro nel Medesimo» –, ovvero a un'essenziale *eteronomia*. Waldenfels caratterizza tale estraneità come un'espropriazione del sé, nella misura in cui «non ci si può appropriare dell'estraneo, perché esso [...] si impone [...] come provocazione, come *esigenza*, nel duplice senso di pretesa e di appello»¹² – e anche in questo passo risuonano alcuni termini levinasiani. Poiché la presenza dell'estraneo *inquieta* il soggetto, ne consegue che «l'esperienza dell'estraneo si ripercuote sempre di nuovo sulla nostra propria esperienza e, dunque, si traduce in un *divenire estranea dell'esperienza* stessa»¹³.

³ Ivi, p. 23.

⁴ *Ibidem*. Per un'analisi dei concetti di *idem* e *ipse* cfr. Ricoeur (1993), pp. 75-79. Sul pensiero ricoeuriano, con particolare riferimento a *Soi-même comme un autre*, cfr. Waldenfels (1995), pp. 284-301.

⁵ Waldenfels (2011), p. 66.

⁶ Waldenfels (2002b), p. 217. Sulla delimitazione tra medesimo e altro, già presente nel *Sofista* platonico, cfr. ivi, p. 60.

⁷ Waldenfels (1997), p. 21.

⁸ Riferendosi all'esperienza dell'estraneo, nella quinta *Meditazione cartesiana* Husserl aveva parlato di un'«accessibilità attraverso cui può trovare conferma ciò che è originariamente inaccessibile» (Husserl 2017, p. 193, trad. modificata). Questa formulazione husserliana è richiamata da Waldenfels in numerose occasioni (cfr. ad es. Waldenfels 2008, p. 66).

⁹ Waldenfels (1997), p. 26; l'espressione citata è tratta da Merleau-Ponty (2003), p. 266.

¹⁰ L'estraneità «non viene incontrata solo nell'altro, essa inizia a casa propria in quanto *estraneità del mio sé*», per cui si può parlare di «un'estraneità intrasoggettiva di contro all'estraneità intersoggettiva» (ivi, p. 27).

¹¹ Waldenfels (2002b), p. 51.

¹² Ivi, p. 217.

¹³ Waldenfels (2008), p. 8.

In tale prospettiva, assume particolare rilievo il momento della risposta, che dev'essere inteso nei termini di un'«etica responsiva»¹⁴, dato che la richiesta dell'estraneo non lascia indifferenti: infatti, il rispondere inizia «con il volgere lo sguardo e il prestare ascolto, i quali hanno una loro propria forma di ineludibilità»¹⁵. La «responsività», in quanto tratto costitutivo dell'esperienza, «precorre irrevocabilmente la responsabilità per ciò che facciamo e diciamo»¹⁶, e quindi è precedente rispetto all'*agency*. Ciò richiede un'altra fenomenologia, che si configura propriamente come un'«eterologia», la quale mette a tema la dimensione di *passività* che è propria dell'esperienza – sulla quale Waldenfels pone l'accento soprattutto in *Bruchlinien der Erfahrung*.

Il proprio e l'estraneo non sono due entità che sussistono prima della relazione, ma «sorgono per differenziazione»¹⁷, attraverso quella che – a partire da *Antwortregister* – Waldenfels chiama «diastasi», termine che indica appunto «un processo di differenziazione nel quale soltanto sorge ciò che viene distinto»¹⁸. Il riferimento è al termine greco *diastasis*, che «significa letteralmente un *distinguersi* o un *divergere*», in cui accade qualcosa che «unisce dividendo e divide unendo»¹⁹. Waldenfels nota che Levinas fa ricorso raramente al termine «diastasi», segnalando tra le altre una pagina di *Autrement qu'être* riguardante la tematica della «sostituzione», in cui si dice che l'io dev'essere pensato come un «sé senza concetto, diseguale nell'identità», quindi con un'«identità in diastasi»²⁰. Nella concezione proposta da Waldenfels il sé è costitutivamente in *ritardo*, poiché non può recuperare quell'evento che, per differenziazione, lo ha fatto sorgere. In questo senso, «nell'essere *colpiti* giunge a espressione una peculiare *passività*, ma – come Levinas ci fa notare – una *passività* che non è il contrario di un'attività»²¹. In altri termini, «la struttura stessa dell'esperienza si mostra già sempre come passiva, poiché essa, in quanto responsiva, prende inevitabilmente le mosse da un *pathos*»²².

In *Bruchlinien der Erfahrung* Waldenfels parla di quell'«accadimento» (*Widerfahrnis*) che consiste nell'«essere colpito», il quale è caratterizzato dall'«*antecedenza* temporale. Ciò in cui ci imbattiamo o che ci accade è sempre già successo quando rispondiamo ad esso»²³. Nel descrivere questo scarto tra l'essere colpito, o l'*affezione*, e il rispondere, la diastasi esprime un peculiare «differimento temporale, che si scinde nell'«anteriorità del *pathos* e nella posteriorità o ritardo della risposta»²⁴. In tale prospettiva, il momento originario è costituito da «un'«*affezione* senza qualcosa che ci procura affezioni», per cui l'essere colpito «precede l'incontro con qualcosa»²⁵ – in particolare, precede l'appello *dell'altro*. Si

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 65. Sulla tematica della risposta cfr. Tengelyi (2001), pp. 278-292.

¹⁵ *Ivi*, p. 70. Si tratta di una «necessità pratica», per la quale «non posso non rispondere a una richiesta che ho colto, [...] in quanto anche il non rispondere sarebbe comunque una risposta» (*ivi*, p. 74). In questo Waldenfels si richiama al kantiano *Faktum der Vernunft*.

¹⁶ *Ivi*, p. 67.

¹⁷ Waldenfels (1990), p. 65.

¹⁸ Waldenfels (1994), p. 335.

¹⁹ Waldenfels (2002a), p. 174.

²⁰ Levinas (1983), p. 144. Nelle citazioni tratte dalle opere di Levinas ci si è talora discostati dalle traduzioni italiane.

²¹ Waldenfels (2002a), p. 58.

²² Waldenfels (2011), p. 54.

²³ Waldenfels (2002a), p. 56. Il termine *Widerfahrnis* segnala la dimensione passiva dell'esperienza, che si presenta come una sorta di «contro-esperienza», per dirlo con un'espressione utilizzata da Marion nella sua fenomenologia della donazione (cfr. Marion 2001, pp. 265 s.).

²⁴ Waldenfels (2008), p. 57. Si noti che mentre in *Antwortregister* Waldenfels si era concentrato sul rapporto tra appello e risposta, in *Bruchlinien der Erfahrung* la diastasi è tra l'essere colpito e la risposta. Che non si tratti di un mero spostamento di accento, come invece sembra ritenere lo stesso Waldenfels (cfr. Micali 2004, p. 481), è dimostrato da un passo in cui egli riconosce che «lo iato tra appello e risposta, da cui sono partito in *Antwortregister*, viene rafforzato e per così dire esteso attraverso il ritorno decisivo a un *pathos* precedente» (Waldenfels 2002a, p. 176). In effetti, nella nuova configurazione l'appello non è più considerato come il fenomeno originario, ma si costituisce a partire dall'affezione. Su questo cfr. Micali (2008), pp. 64 ss.

²⁵ Waldenfels (2002a), p. 59.

apre qui uno spazio *intermedio* in cui l'affezione si trasforma in un «invito» (*Aufforderung*), che richiama in vario modo l'attenzione del sé, e quindi nell'«appello» proveniente dall'altro, la cui peculiarità è data dal fatto che «si rivolge a qualcuno»²⁶. In questo senso, tra l'essere colpito e il rispondere «si estende un intreccio costituito da inviti e appelli [...], in cui si formano [...] il proprio sé e l'alterità dell'altro o degli altri»²⁷.

Quanto al termine *pathos*, esso esprime per l'appunto il fatto che «siamo colpiti da qualcosa» che però non può essere «fondato in un qualcosa di anteriore»²⁸. Si rivela qui, in modo non dissimile (almeno formalmente) da quanto sostiene Levinas, «una forma radicale di “passività originaria”, che scaturisce dall'affezione»²⁹. In particolare, il *pathos* è un evento «che accade a qualcuno» – quindi dev'essere inteso al *dativo* –, dove il «“da cui” dell'essere colpito si trasforma nell'“a che cosa” del rispondere»³⁰. In altre parole, «rispondere consiste nel fatto che “ciò da cui siamo colpiti” (la richiesta o ingiunzione dell'estraneo) viene trasformato in un “ciò a cui rispondiamo”»³¹. Tuttavia, Waldenfels sottolinea che tale richiesta *si mostra* solamente nella risposta, come ciò a cui essa propriamente risponde: «la richiesta diventa tale solo *nella risposta* che provoca e che precede in una precedenza irrecuperabile»³², sicché «soltanto nel *rispondere* a ciò da cui siamo colpiti viene alla luce ciò che ci colpisce come tale»³³.

La risposta ha il carattere dell'«inevitabilità», per cui anche «il non rispondere all'estraneo è una forma di risposta, così come il distogliere lo sguardo rappresenta una forma del guardare»³⁴. Peraltro, nell'affermare che «la richiesta estranea comincia già con lo sguardo dell'estraneo o con il contatto»³⁵, Waldenfels sembra prossimo alla concezione levinasiana secondo la quale è attraverso la *sensibilità* che l'io avverte – prima di ogni discernimento e deliberazione – una responsabilità a cui non può sottrarsi. Inoltre, Waldenfels fa riferimento ad *Autrement qu'être* in relazione alla posteriorità della risposta, sostenendo che «così come si può parlare [...] con Levinas di un passato originario che non è mai stato presente, si può anche parlare di una risposta [*Antwort*] che non è mai stata parola originaria [*Urwort*]», per cui si potrebbe dire – riformulando il verso biblico – che «in principio era la risposta»³⁶.

Ora, vi è un punto decisivo in cui la posizione di Waldenfels si differenzia in modo esplicito da quella levinasiana, ed è quello che concerne la determinazione dell'estraneità, dal momento che «ciò che è “estraneo rispetto all'io” non è [...] un altro io, ma è ciò da cui parte l'io quando fa esperienza»³⁷, mentre per Levinas l'altro è *par excellence* l'altro soggetto (*autrui*). Waldenfels afferma infatti che «la responsabilità per l'altro, alla quale Levinas accorda un peso così grande, non è pensabile che sullo sfondo di una responsività radicale»³⁸. La fenomenologia dell'estraneo, proprio per la sua pretesa di *generalità*, sembra non riconoscere la *peculiarità* della relazione etica, che è invece lo

²⁶ Ivi, p. 108.

²⁷ Ivi, pp. 178 s.

²⁸ Waldenfels (2008), p. 50. Per questo, egli afferma che il *pathos* «strappa le reti del senso» (ivi, p. 60) – un'espressione che ricorda le parole levinasiane relative al «trauma» provocato dall'altro.

²⁹ Ivi, p. 55.

³⁰ Ivi, pp. 51 s. Waldenfels nota che l'io al dativo, o all'accusativo (come in Levinas), precede l'io al nominativo (cfr. ivi, p. 85).

³¹ Waldenfels (2011), p. 48.

³² Waldenfels (2008), p. 78.

³³ Waldenfels (2002a), p. 59. Di qui la peculiare «anteriorità di un *effetto che precede la sua causa*» (ivi, p. 58).

³⁴ Waldenfels (1997), p. 52. Sulle caratteristiche proprie della «logica responsiva» cfr. Waldenfels (1998), pp. 96 s.; Menga (2003), pp. 233 ss.

³⁵ Waldenfels (1998), p. 97.

³⁶ Waldenfels (1994), p. 270.

³⁷ Waldenfels (2002b), p. 77.

³⁸ Waldenfels (1994), pp. 311 s.

specifico della concezione levinasiana³⁹ – sulla quale torneremo in seguito. In effetti, ponendo l'accento sul fatto che, nel *pathos*, ciò che mi colpisce non è intenzionalmente rivolto a me – «il *pathos* non include alcuna intenzione»⁴⁰ –, Waldenfels intende evitare una «personalizzazione» della fenomenologia⁴¹.

Inoltre, Waldenfels sottolinea che «nel processo dello scindersi e del mostrarsi il sé non è presupposto», proprio perché «il sé sorge *nello* scindersi e *nel* dividersi»⁴². Si ha qui un'«affezione» da parte dell'estraneo che è costitutiva del proprio, quindi un'«estranità» che abita «nel cuore del sé», per la quale «io sono fuori di me stesso, estraneo a me stesso», chiamata «*estranità estatica*»⁴³. Ne deriva che il sé non coincide con se stesso, ma è sempre attraversato dall'«estranità». Quanto all'altro *soggetto*, esso non può essere ricavato attraverso un «raddoppiamento del sé» pensato in termini di comparazione o analogia, dato che non vi è un io già determinato da cui poter muovere per raggiungere l'altro: «ci imbattiamo piuttosto in un raddoppiamento genuino che, in modo simile al caso della scissione del sé, non presuppone qualcosa che si raddoppia»⁴⁴. Si tratta di «un processo di alterazione o di *Othering* che non conduce a un altro, ma per così dire lo produce», dando luogo a una seconda forma di estraneità, quella dell'*alter ego*, che Waldenfels chiama «*estranità duplicativa*»⁴⁵.

Al pari di Levinas, Waldenfels si mostra critico nei confronti di quelle concezioni per le quali è il *dialogo* a consentire di accedere all'altro, dato che a suo giudizio alla base del dialogo vi è l'idea di una *simmetria* tra gli interlocutori, i quali condividono «un *logos* comune», che a sua volta garantisce «un mondo comune»⁴⁶. Ma nemmeno Husserl, che pure – come ricordato sopra – sottolinea l'«inaccessibilità» dell'estraneo, riesce nell'intento di pensarlo in modo adeguato, perché muove dalla «sfera del proprio», tentando di mostrare che «l'«estranità dell'altro si costituisce “dentro e per mezzo di questo essere-proprio”»⁴⁷. Più in generale, Waldenfels ritiene che l'intenzionalità, che rappresenta il tratto fondamentale della fenomenologia husserliana, non sia in grado di «dare spazio all'estraneo in quanto estraneo. Intenzionalità significa che *qualcosa* è inteso *in quanto qualcosa* e compreso *in relazione a qualcosa*», per cui l'estraneo «è già da sempre pre-compreso in un determinato modo» – e il comprendere non è altro che «una forma di appropriazione»⁴⁸.

2. Tra autonomia ed eteronomia: la responsabilità e il «terzo»

Prendendo in considerazione la concezione levinasiana della responsabilità, Waldenfels sottolinea anzitutto che in *Autrement qu'être* essa si configura come una «responsabilità per e davanti all'altro», a cui si perviene grazie alla «ritraduzione della responsabilità in un *rispondere*, in una “risposta della responsabilità”»⁴⁹. Nell'impostazione di Levinas, l'«istanza di giustificazione» che connota la responsabilità di sé, in cui l'idea greca del rendere ragione (*logon didonai*) è connessa alla nozione giuridica romana di imputazione (*imputatio*), si trasforma nell'«istanza del rispondere» rivolta al soggetto, la cui soggettività

³⁹ L'intenzione di inscrivere – sulla scorta di Waldenfels – l'etica levinasiana nell'ambito della «responsività», e quindi in un campo di richieste plurali e differenziate, dipende dall'idea di poter «scegliere un'etica» (Vanni 2004, p. 286). Ma non si tratta tanto di *scegliere* un'etica, quanto di interpretare la *convocazione* etica, che si differenzia da ogni altra richiesta.

⁴⁰ Waldenfels (2002a), p. 110.

⁴¹ Cfr. Micali (2004), p. 481.

⁴² Waldenfels (2002a), p. 204.

⁴³ Ivi, p. 205.

⁴⁴ Ivi, pp. 211 s.

⁴⁵ Ivi, pp. 212 s.

⁴⁶ Ivi, p. 224.

⁴⁷ Waldenfels (2002b), p. 96; l'espressione citata è tratta da Husserl (2017), p. 177 (trad. modificata).

⁴⁸ Ivi, p. 74. Peraltro, egli riconosce che in Husserl, oltre alla dottrina dell'intenzionalità, è presente anche un'analisi delle affezioni, che tuttavia considera insoddisfacente.

⁴⁹ Waldenfels (1995), p. 324; cfr. Levinas (1983), p. 178.

risiede – letteralmente – nella “soggezione” alla richiesta dell’altro»⁵⁰. A tale proposito, Waldenfels sottolinea che i concetti levinasiani di «*passato originario*» – in realtà «pre-originario», se la coscienza è l’“origine” dell’apparire –, che non è mai stato presente, di «*passività originaria*» e di «*corporeità originaria*, nella cui pelle non mi sento a mio agio», corrispondono alle «figure dell’altro in me», le quali esprimono la *precedenza* della responsabilità rispetto a ogni iniziativa del soggetto; in questo senso, la «diacronia» di cui parla Levinas è una risposta «che risponde, prima di ogni comprensione, di un debito contratto prima di ogni libertà, prima di ogni coscienza, prima di ogni presente»⁵¹.

Riguardo all’accezione levinasiana del *volto*, Waldenfels rileva che esso «non è una mera metafora attraverso la quale un elemento sensoriale viene trasferito in una sfera del senso più elevata», dal momento che l’etica di Levinas «è radicata in una fenomenologia del corpo»⁵². A suo avviso, «quando Levinas dice che l’altro appare come staccato da tutto il mondo, non si deve intendere che il volto dell’altro non sia il volto di qualcuno»⁵³, e che quindi non abbia certi tratti somatici, ma in questo modo egli sembra equivocare il significato – del tutto controintuitivo – della nozione levinasiana di volto: infatti, essa si riferisce *unicamente* al “fatto” (all’esperienza) dell’essere chiamati alla responsabilità, poiché per Levinas il volto, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, non presenta dei tratti riconoscibili, che distinguerebbero gli individui nelle loro peculiarità – ma su questo tema delicato dovremo tornare. Inoltre, nel segnalare che per Levinas «la vera essenza dell’uomo si presenta nel suo volto», Waldenfels si domanda se non sia necessaria una «pluralizzazione dei volti, seguendo i diversi modi di trascendere l’ordine»⁵⁴. Si tratterebbe di non «restringere il fenomeno del volto al volto umano, trascurando l’appello delle cose e la chiamata degli altri esseri viventi»⁵⁵. Tuttavia, occorre rilevare che in questo modo egli sembra non cogliere la peculiarità della convocazione *etica*, che rappresenta lo specifico della proposta levinasiana, avvertendo invece la necessità di ricorrere a «un concetto di *richiesta* più ampio»⁵⁶.

Ora, se volessimo raccogliere le diverse critiche che Waldenfels muove al pensiero levinasiano, potremmo forse – seguendo una sua indicazione⁵⁷ – individuare due obiezioni principali: la prima riguarda il fatto che Levinas considera l’altro soltanto nella sua *singularità*, senza collocarlo nel contesto sociale a cui appartiene. Certo, Waldenfels riconosce che l’altro non può essere ricompreso in nessun *ordine*, ma ritiene che l’esperienza dell’estraneo possa rivelarsi come tale solo se risulta inscritta in un ordine, rispetto al quale l’estraneo rappresenta un’*eccedenza*, poiché «si sottrae all’afferramento dell’ordine»⁵⁸, mettendolo in questione – mentre in Levinas ciò che è messo in questione non è *un* ordine (tra gli altri) ma il soggetto stesso. In altre parole, l’eccesso «dev’essere correlato a ciò che esso eccede, e agli ordini che infrange»⁵⁹. Ma se l’estraneità è necessariamente riferita a un ordine, ne deriva che l’idea di qualcosa di *assolutamente* estraneo è priva di significato *per* l’esperienza, proprio perché «l’estraneo come extra-ordinario presuppone [...] quegli ordinamenti che scavalca»⁶⁰.

A tale riguardo, nel sottolineare che alcuni termini levinasiani, come “rottura” o “interruzione”, suggeriscono una peculiare forma di «immediatezza», Waldenfels ribadisce – con un certo disappunto – che Levinas «presta attenzione più alla rottura dell’ordine

⁵⁰ Ivi, pp. 329 s.

⁵¹ Ivi, p. 337; cfr. Levinas (1983), p. 16.

⁵² Waldenfels (2005), p. 189.

⁵³ Waldenfels (2002b), p. 81.

⁵⁴ Waldenfels (2005), p. 197; cfr. Levinas (1990), p. 299. Su questo cfr. Bedorf (2003), pp. 48 s.

⁵⁵ Ivi, p. 205.

⁵⁶ Ivi, p. 198.

⁵⁷ Cfr. Micali (2004), p. 477. I testi in cui Waldenfels si confronta direttamente con Levinas sono raccolti in *Deutsch-Französische Gedankengänge* e in *Idiome des Denkens*.

⁵⁸ Waldenfels (1997), p. 20.

⁵⁹ Waldenfels (1995), p. 357.

⁶⁰ Waldenfels (2002b), p. 67.

che agli ordini stessi», il che comporta una conseguenza indesiderata, ovvero il fatto che l'etica levinasiana «tende al moralismo»⁶¹. Al contrario, Waldenfels ricorda di aver sempre voluto evitare «un'elevazione dell'estraneo a istanza morale o religiosa, oppure un suo innalzamento a “totalmente altro”», denunciando al tempo stesso la «divinizzazione dell'altro» presente in Levinas, che troverebbe il suo corrispettivo in una «moralizzazione dell'estraneo»⁶². Ma in questo modo egli disconosce la peculiarità della riflessione levinasiana, che si configura come una filosofia *dell'esperienza*, di carattere descrittivo (e quindi non prescrittivo né edificante), dove ciò che è a tema è l'esperienza fondamentale del *sentirsi* chiamati a rispondere all'altro. Nel concordare con Levinas sul fatto che «l'appello estraneo proviene dall'“alto”», Waldenfels prende tuttavia le distanze da quelle posizioni in cui l'«altezza» dell'altro, ovvero l'«innalzamento dell'estraneo», comporta l'«umiliazione di sé»⁶³ – ed è chiaro il riferimento al pensiero levinasiano.

La critica che Waldenfels rivolge alla singolarità dell'altro viene declinata anche in relazione alla concezione levinasiana del *linguaggio*: pur valorizzando la distinzione, elaborata in *Autrement qu'être*, tra «Dire» e «Detto», la quale deriva dalla «diacronia del Dire che va oltre la sincronia del Detto», egli contesta l'idea levinasiana di un «*Dire senza Detto*», il cui «purismo» rischia di sfociare in un «fondamentalismo etico»⁶⁴. A tale proposito, si deve ricordare che per Levinas il Dire è il «linguaggio pre-originario» in quanto «responsabilità dell'uno per l'altro», che solo successivamente dà luogo alla «correlazione» tra Dire e Detto, la quale è in realtà una «subordinazione del dire al detto»⁶⁵. In questo senso, il Dire è «anteriore ai segni verbali [...], esso è prossimità dell'uno all'altro», nella misura in cui «annoda un intrigo di responsabilità»⁶⁶. Al riguardo, Waldenfels segnala – richiamandosi esplicitamente alla teoria degli atti linguistici – che «l'atto linguistico in quanto tale non è incluso nel contenuto proposizionale, come parte del Detto», ma «coincide col parlare *in actu*»⁶⁷. Pertanto il rispondere, in quanto *evento*, dev'essere distinto dal contenuto della risposta, al quale non può essere ridotto.

Ora, ciò che Waldenfels critica è per l'appunto l'idea levinasiana di un «*Dire prima del Detto e senza Detto*», poiché non vi sarebbero affatto «un Dire puro e un Detto puro»⁶⁸. All'obiezione secondo cui Levinas non è interessato tanto al significato che viene comunicato nel parlare, quanto al fatto che il Dire è rivolto *all'altro*, Waldenfels risponde riconducendo il Dire al discorso in cui è collocato, poiché a suo giudizio non possiamo «saltare l'ordine delle cose», ma soltanto «*trasgredire* i confini dell'ordine»⁶⁹; di conseguenza, non c'è affatto un Dire senza Detto, ma tutt'al più un Dire che è al tempo stesso *con* e *senza* il Detto. In questo modo viene però sottaciuto il significato precipuo del Dire «pre-originario», il quale indica un *sentire* che precede ogni coscienza e ogni deliberazione: a tale proposito, Levinas parla infatti dell'«*affezione per l'Altro* [...] come risposta alla sua prossimità prima di ogni domanda», anche se si tratta di una risposta che *non dice nulla*, di un «Dire prima del Detto»⁷⁰. Il Dire è una risposta immediata, *senza parole*, un «Dire senza Detto» che non è soltanto un rivolgersi *ad altri*, ma è propriamente un «*Dirsi*»⁷¹: dire la propria convocazione etica. Pur ammettendo che «per Levinas Dire significa *parlare all'Altro* prima e al di là di ogni Detto»⁷², Waldenfels passa sotto silenzio il significato *etico* del Dire levinasiano, il quale non ha nulla a che vedere con un

⁶¹ Waldenfels (2005), pp. 186 s.

⁶² Waldenfels (2008), pp. 10 s.

⁶³ Ivi, p. 104.

⁶⁴ Waldenfels (2005), p. 208.

⁶⁵ Levinas (1983), p. 9.

⁶⁶ Ivi, p. 8.

⁶⁷ Waldenfels (2005), p. 209.

⁶⁸ Ivi, p. 211.

⁶⁹ Ivi, p. 212 s.

⁷⁰ Levinas (1983), pp. 32 s.

⁷¹ Ivi, pp. 180, 54.

⁷² Waldenfels (2005), p. 213.

presunto «fondamentalismo etico», che deriverebbe dall'aver inteso «la responsabilità etica come un'obbligazione»⁷³.

La seconda critica che Waldenfels rivolge a Levinas concerne la nozione di “diastasi”, ovvero il differimento tra *pathos* e risposta. Pur riconoscendo – con Levinas – l'*ineludibilità* dell'appello, Waldenfels rileva che esso non determina affatto in modo univoco la risposta del soggetto, come invece accadrebbe nella prospettiva levinasiana. Nel ribadire che «fra *pathos* e risposta c'è sempre uno iato», egli intende distanziarsi dall'impostazione di Levinas, nella quale «la risposta sembra quasi essere una costrizione che proviene dall'altro»⁷⁴. Waldenfels sostiene che Levinas «tende a cancellare la differenza tra accadimento e chiamata, tra affezione e appello, tra il “paziente”, al quale è indirizzato un invito, e il rispondente», perdendo così anche la possibilità di distinguere «i fenomeni patici da quelli patologici»⁷⁵. Al contrario, Waldenfels intende preservare uno *iato* in cui il rispondere può assumere forme diverse; si tratterebbe dunque di «distinguere tra l'inevitabilità della situazione alla quale devo rispondere e la gamma delle possibili risposte»⁷⁶. Ma in questo modo egli non avverte che la responsabilità di cui parla Levinas in *Autrement qu'être* non ha nulla a che vedere con le forme della condotta individuale, poiché si colloca a un diverso livello, quello del *sentire*; tale concezione intende infatti descrivere il sentirsi in debito verso l'altro che il sé prova nelle situazioni concrete. Ne deriva che la responsabilità, in quanto *sensibilità*, prescinde da qualsiasi forma di *agency*. Ciò non toglie che la prospettiva levinasiana preveda comunque la possibilità di dare risposte diverse, dal momento che il soggetto non è mai in una relazione “duale”, ma vi è sempre anche il «terzo», che richiede una comparazione – come diremo meglio in seguito.

Waldenfels non nasconde le sue perplessità riguardo alla tematica della «sostituzione» – assolutamente centrale in *Autrement qu'être* –, ritenendo che essa non possa descrivere i «normali rapporti con l'altro»⁷⁷. In particolare, egli sottolinea che nella «responsabilità per l'altro» di cui tratta Levinas «io non prendo il posto dell'altro, sono preso dall'altro»⁷⁸, tanto da trovarmi in una condizione di «ostaggio». Tuttavia, si deve ammettere che «la responsabilità non sarebbe più la mia responsabilità, [...] se essa fosse interamente causata o estorta dall'altro»⁷⁹. Ma per Levinas la sostituzione non è altro che una peculiare forma di *passività* – «passività inconvertibile in atto»⁸⁰ –, che consiste nel «non sentirmi innocente persino del male che altri fa»⁸¹. È questo il senso della «condizione di ostaggio», che Levinas rivendica come qualcosa di nient'affatto implausibile: affermando che «l'ostaggio è colui che è responsabile di ciò che non ha fatto», egli intende dire che «quando si incontra un essere umano, non si può lasciarlo cadere», mentre di solito «si lascia cadere, si dice: ho fatto tutto! Ma non si è fatto niente! È questo sentimento, questa coscienza di non aver fatto nulla che ci dà lo statuto di ostaggio»⁸². La sostituzione non è quindi un atto *volontario* di altruismo, ma si colloca al livello del sentire, del trauma, dell'immediatezza.

Non solo: Waldenfels si domanda se «l'assimilazione della responsabilità per l'altro alla persecuzione da parte dell'altro non conduca ad accettare di essere in quanto tale una

⁷³ Cfr. *ivi*, p. 222.

⁷⁴ Waldenfels (2011), p. 50.

⁷⁵ Waldenfels (2002a), pp. 147 s.

⁷⁶ Waldenfels (1995), p. 339. A tale proposito, è stato notato che «il *rispondere* levinasiano, come esposizione sensibile e responsabilità, rimane fondamentalmente *indifferenziato*», trattandosi in realtà di un «rispondere senza risposte» (Vanni 2004, pp. 266 s.).

⁷⁷ Waldenfels (2011), p. 86.

⁷⁸ Waldenfels (1995), p. 339.

⁷⁹ *Ivi*, p. 340. Su questo cfr. Ciaramelli (1998), pp. 514 s.

⁸⁰ Levinas (1983), p. 146.

⁸¹ Levinas (1986), p. 115 (corsivo nostro).

⁸² Levinas (2006), p. 93.

vittima »⁸³. Ma in questo modo si rischia di travisare il reale significato della concezione levinasiana: infatti, il ricorso a espressioni come “trauma”, “ossessione” o “persecuzione” – senz'altro eccessive – rimane incomprensibile se non si riconosce che l'ossessione non è affatto «un'esasperazione patologica della coscienza, ma la prossimità stessa»⁸⁴. In tale prospettiva, «la persecuzione è un traumatismo [...] senza *logos*», perché non concede alla coscienza il tempo per potersi riprendere; per questo, «la persecuzione non viene ad aggiungersi alla soggettività del soggetto e alla sua vulnerabilità»⁸⁵, dal momento che non c'è un soggetto *già* costituito, che in un secondo momento può offrirsi come vittima al posto di altri. Tuttavia, l'adozione di tali espressioni, ricavate dal lessico della psicopatologia, appare a Waldenfels assai problematico, nella misura in cui l'attenuarsi della «differenza tra normale e patologico»⁸⁶ – i cui confini non sono comunque tracciabili con nettezza – comporta un disconoscimento della sofferenza patologica. In realtà, in *Autrement qu'être* Levinas sostiene che il soggetto è *originariamente* affetto dall'altro, che lo convoca – lo ha da sempre convocato – secondo una «passività» inassumibile:

la soggettività è strutturata come *l'altro nel Medesimo* [...], secondo una modalità diversa da quella della presenza degli interlocutori, l'uno all'altro, in un dialogo [...]. L'Altro nel Medesimo della soggettività è l'inquietudine del Medesimo inquietato dall'Altro. Né correlazione dell'intenzionalità e nemmeno quella del dialogo [...]; un'affezione per l'Altro [...]; risposta alla sua prossimità prima di ogni domanda.⁸⁷

In questa concezione l'altro è *già* iscritto all'interno del soggetto, il quale è *da subito* «esposto» e vulnerabile. Ancor prima di essere incontrato all'esterno, nel dominio delle relazioni intersoggettive, l'altro risiede *da sempre* – da tempo immemorabile – all'interno del sé, che è concepito per l'appunto come l'«Altro nel Medesimo»: si tratta di un'eteronomia radicale, che il soggetto scopre in sé ogni volta di nuovo nell'incontro con l'altro empirico. Levinas si riferisce a un «traumatismo» originario, attraverso il quale avviene l'«elezione» del soggetto alla responsabilità, che risulta plausibile solo se il soggetto *avverte* un debito infinito verso altri, debito che nessuna condotta virtuosa potrà colmare. In tale prospettiva, il soggetto non accede all'etica nel momento in cui si eleva all'universalità, ma scopre di esservi già da sempre – passivamente, non volontariamente, al di qua di ogni ragione. Levinas afferma infatti che «il Bene non potrebbe farsi presente, né rappresentarsi [...]; il Bene [...] mi ha scelto prima che io l'abbia scelto. [...] E se nessuno è buono volontariamente, nessuno è schiavo del Bene»⁸⁸.

Ora, per Levinas «la passività, inconvertibile in presente, non è semplicemente *effetto* di un Bene», che in tal modo sarebbe pensato come causa, dato che «proprio in questa passività è il Bene»⁸⁹. In altri termini, il Bene è la responsabilità,⁹⁰ e mi ha da sempre convocato senza che l'abbia potuto scegliere. Al fine di mostrarlo, egli chiama in causa la coscienza morale in quanto «cattiva coscienza»: che la responsabilità sia il Bene mi viene rivelato da quello che *provo* quando avverto di aver mancato in ciò che avrei *dovuto* fare, venendo meno ai miei doveri – i quali si palesano per l'appunto in questo *sentire*. Che poi la «convocazione» da parte del Bene non mi renda «schiavo», privandomi della libertà, si rivela proprio nel fatto che tale sentire mi induce ad agire in modo conseguente – nella

⁸³ Waldenfels (1995), p. 343.

⁸⁴ Levinas (1998a), p. 268 (corsivo nostro).

⁸⁵ Levinas (1983), pp. 155, 139.

⁸⁶ Waldenfels (2005), pp. 203 s.

⁸⁷ Levinas (1983), pp. 31 s. Diversamente da quanto sostenuto in *Totalité et Infini*, «l'esposizione all'altro non viene ad aggiungersi all'uno per condurlo dall'interiorità all'esteriorità» (ivi, p. 71), poiché il soggetto è già «fuori», senza potersi celare di fronte all'altro.

⁸⁸ Ivi, p. 15.

⁸⁹ Levinas (1998c), p. 121.

⁹⁰ Levinas lo ribadisce in un colloquio con François Poirié: «la responsabilità per l'altro è il bene» (Poirié 2006, p. 104).

«non-indifferenza» per l'altro –, senza tuttavia mortificare la mia libertà. Se da un lato l'*eteronomia* è all'origine del principio di *autonomia*, dall'altro tale principio non risulta affatto annullato – contrariamente a quanto sostenuto da Waldenfels⁹¹ –, poiché l'agire del soggetto, nel rispondere a un'istanza etica (il Bene) che, come tale, è del tutto diversa dalla causa, dipende pur sempre da lui.

Alla precedenza che Levinas accorda al trauma sensibile si accompagna la constatazione che il prossimo «non appare», sottraendosi alla manifestatività, tanto da convocare il soggetto «prima di essere riconosciuto»⁹². Tuttavia, il mancato riconoscimento dell'*individualità* dell'altro⁹³ sembra negare al soggetto la possibilità di differenziare la propria risposta a fronte delle diverse istanze etiche, togliendo spazio alla capacità di discriminazione. Ora, la possibilità di diversificare la propria condotta richiede certamente una capacità di discriminazione e deliberazione, la quale però va al di là del livello *assolutamente passivo* della sensibilità, in cui si colloca la convocazione etica. Detto altrimenti, se il soggetto è toccato da tale appello, allora avverte il proprio debito infinito verso l'altro, ma nel momento in cui vi sono gli *altri* (una pluralità di soggetti) – cioè da sempre, come ammette Levinas –, la comparazione dei differenti comporta un diverso agire, che si situa su un livello ulteriore, quello della «giustizia» e del «terzo»⁹⁴. Ogni situazione concreta *richiede* infatti la comparazione, la giustizia e tutto ciò che deriva dal fatto che non si è mai in una situazione a due, dato che il terzo è già da sempre insieme all'altro. Tuttavia, Levinas sostiene che «in nessun modo la giustizia è [...] una limitazione della responsabilità»⁹⁵, dal momento che la comparazione *limita l'azione*, non certo la responsabilità, che rimane *infinita*, per cui la giustizia non cessa di essere «inquietata» dall'ingiunzione etica.

Non diversamente da Levinas, Waldenfels riconosce che «il punto di vista del *terzo*, che rende possibile il diritto e la giustizia, è in un certo senso imprescindibile», anche se «la giustizia contiene in sé sempre un momento di ingiustizia»⁹⁶, poiché comporta l'*uguaglianza dei diseguali*⁹⁷ – a tale riguardo, Levinas parla della «cattiva coscienza della giustizia», che è chiamata a essere sempre più giusta «in nome [...] della bontà originaria dell'uomo verso il suo altro»⁹⁸. Tuttavia, si deve ammettere che tra i due autori rimane una differenza inconciliabile, che in ultima analisi è da ricondursi alla diversa concezione della responsabilità, che per Levinas ha un significato *immediatamente* etico, rivelato da un *sentire* al quale il sé non può in alcun modo sottrarsi. Waldenfels ritiene invece che l'immediatezza dell'affezione dia luogo a uno *iato*, che in quanto tale consente di rispondere in modo diverso – ma qui la responsabilità è riferita all'ambito *delle risposte*, mentre in Levinas essa è collocata al livello *assolutamente passivo* della sensibilità.

Bibliografia

- Bedorf, T. (2003), *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, Fink, München.
- Ciaramelli, F. (1998), «L'inquietante étrangeté de l'origine», *Revue philosophique de Louvain*, vol. 96, n. 3, pp. 512-524.

⁹¹ Sul tema si veda anche Renaut (2000), pp. 99 s.

⁹² Levinas (1983), pp. 107 s. Per questo motivo, la filosofia di Levinas non prenderebbe in considerazione la pluralità degli altri, ma un Altro privo di forma (cfr. Vanni 2004, pp. 75 s.).

⁹³ Al riguardo, Marion ha parlato di un'«aporia» del volto (cfr. Marion 2015, pp. 83 ss.)

⁹⁴ Sul tema si veda almeno Delhom (2000).

⁹⁵ Levinas (1983), p. 199.

⁹⁶ Waldenfels (2008), p. 77. Sulla figura del terzo cfr. Flatscher (2011), pp. 122-127.

⁹⁷ Waldenfels (2005), p. 230. Il riferimento è all'espressione levinasiana «comparazione degli incomparabili» (Levinas 1983, p. 197).

⁹⁸ Levinas (1998b), p. 274.

- Delhom, P. (2000), *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, Fink, München.
- Fischer, M.-Gondek, H.-D.-Liebsch, B. (Hg.) (2001), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Flatscher, M. (2011), "Antwort als Verantwortung", *Etica & Politica*, vo. 13, n. 1, pp. 99-133.
- Husserl, E. (2017), *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, a cura di A. Canzonieri, introd. di V. Costa, La Scuola, Brescia.
- Levinas, E. (1983), *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, introd. di S. Petrosino, trad. it. a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano.
- Levinas, E. (1986), *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, trad. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano.
- Levinas, E. (1990), *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, introd. di S. Petrosino, trad. it. a cura di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano.
- Levinas, E. (1998a), *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, trad. it. a cura di F. Sossi, Cortina, Milano.
- Levinas, E. (1998b), *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, trad. it. a cura di E. Baccharini, Jaca Book, Milano.
- Levinas, E. (1998c), *Umanesimo dell'altro uomo*, a cura di A. Moscato, il Melangolo, Genova.
- Levinas, E. (2006), *Alterità e trascendenza*, a cura di P. Hayat, trad. it. di S. Regazzoni, il Melangolo, Genova.
- Marion, J.-L. (2001), *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, trad. it. a cura di R. Caldarone, SEI, Torino.
- Marion, J.-L. (2015), *D'autrui à l'individu suivant Levinas*, in Id., *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin*, Paris, pp. 75-93.
- Menga, F.G. (2003), "La 'passione' della risposta. Sulla fenomenologia dell'estraneo di Bernhard Waldenfels", *aut aut*, vol. 316-317, pp. 209-237.
- Menga, F.G. (ed.) (2011), "Bernhard Waldenfels: The Experience of the Alien and the Philosophy of Response", *Etica & Politica*, vol. 13, n. 1, pp. 7-15.
- Merleau-Ponty, M. (2003), *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, trad. it. a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano.
- Micali, S. (2004), "La diastasi originaria: tra linguaggio ed esperienza. Un'intervista a Bernhard Waldenfels", *Paradigmi*, vol. 22, n. 66, pp. 477-487.
- Micali, S. (2008), *Fenomenologia della temporalità: un'analisi critica del fenomeno della diacronia*, in Durante, M. (a cura di), *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà*, il Melangolo, Genova, pp. 53-75.
- Poirié, F. (2006), *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, Actes Sud, Arles.
- Renaut, A. (2000), *Levinas et Kant*, in Marion, J.-L. (dir.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance. Suivi de Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, pp. 89-104.
- Ricoeur, P. (1993), *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano.
- Tengelyi, L. (2001), *Antwortendes Handeln und ordnungsstiftendes Gesetz*, in Fischer, M., Gondek, H.-D., Liebsch, B. (Hg.) (2001), pp. 278-303.
- Vanni, M. (2004), *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique*, CNRS Éditions, Paris.
- Vanni, M. (2009), *L'adresse du politique. Essai d'approche responsive*, Cerf, Paris.
- Waldenfels, B. (1990), *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Waldenfels, B. (1994), *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Waldenfels, B. (1995), *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Waldenfels, B. (1997), *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Waldenfels, B. (1998), *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

- Waldenfels, B. (2002a), *Bruchlinien der Erfahrung: Phänomenologie, Psychoanalyse Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Waldenfels, B. (2002b), *Fenomenologia dell'estraneità*, a cura di G. Baptist, Vivarium, Napoli.
- Waldenfels, B. (2005), *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge*, vol 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Waldenfels, B. (2008), *Fenomenologia dell'estraneo*, trad. it. a cura di F. G. Menga, Raffaello Cortina, Milano.
- Waldenfels, B. (2011), *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino.

MARIO MAGALLÓN ANAYA*

Políticas de la filosofía: migración y violencia

Abstract: *Politics of Philosophy: Migration and Violence*

This paper focuses on the impact of violence on history of humankind; on the changes, contradictions, oppositions and struggles among interests of control and the influence of a minority which seeks control. Majorities, and even some minorities, have globally exercised authority and domain on the others throughout the state and global business corporations. That's why these minorities try to justify the contingency of violence as it was universal. Instead, the contingent violence is based on the exercise of power and domain, which becomes an attempt against people and human dignity. However, human dignity is not based on accidental or circumstantial representations, such as skin color, gender, richness, social level, etc., but on the ontological and epistemic foundation of social relationships. This problem becomes more complex with big migrations and exiles in contemporary world, from South to North.

Keywords: Philosophy, Politics, Migration, Ethics, Justice

1. Migración: ética, derecho y justicia

Esta reflexión se orienta hacia el análisis de la variable de la violencia en la historia de la humanidad; a los cambios, contradicciones, oposiciones y luchas entre los intereses de control e influencia de una minoría que tiene o busca el poder, la autoridad y dominio sobre los otros: las mayorías, e incluso, algunas de las minorías a nivel mundial, lo han ejercido y ejercen de forma grupal, a través del Estado y de las organizaciones empresariales globales; por ello, estas minorías buscan justificar como universal la contingencia de la violencia; la cual se encuentra radicada en la práctica del poder y dominio, convertido en un atentado contra las personas y la dignidad humana; empero, esta última no está, precisamente, fundada en representaciones accidentales, circunstanciadas como son: el color de piel, de género, de riqueza, nivel social, etc., sino en la fundamentación ontológica y epistémica de las relaciones individuales y sociales. Sin embargo habremos de advertir, que e la humanidad es *Una: ontológica y fenoménicamente* diversa en su acontecer histórico circunstancial y geográfico. Las formas del poder están construidas sobre una telaraña donde reina el anonimato, las sociedades anónimas, en las cuales la vida privada y pública es flagrantemente violentada por las prácticas del control autoritario del Estado y las grandes empresas globales alrededor del mundo.

Por ello es preciso historiar la violencia, para retrotraerla a la realidad contemporánea del capitalismo, o mejor, del neocapitalismo, que alcanza su apogeo en las reflexiones sobre el futuro. El espíritu de la violencia desconoce el respeto por el ser humano y por el medio ambiente; concebido como una abstracción ideológica; detrás de éste existen seres humanos, objetos naturales,

* Universidad Nacional Autónoma de México.

cosas, capacidades productivas de recursos materiales e inmateriales que favorecen y virtualizan la circulación del capital, lo cual lleva implícito la catástrofe de la vida real, de la existencia toda.

Es ahí donde reside la violencia sistémica fundamental del capitalismo, mucho más extraña que cualquier violencia directa socioideológica precapitalista: esta violencia ya no es atribuible a los individuos concretos y a sus “malvadas” intenciones, sino que es puramente “objetiva”, sistémica, anónima. Aquí se haya la referencia lacaniana entre la “realidad” y lo “real”: la “realidad” es la realidad social de las personas concretas implicadas en la interacción y en los procesos productivos, mientras que lo “real” es la lógica espectral, inexorable y “abstracta” del capital que determina lo que ocurre en la realidad social¹.

Ante este panorama, del mundo contemporáneo ha surgido y potenciado un nuevo problema: la migración y el exilio, los que se ha constituido en un recurso “imaginario” de posibilidades de vida de las gentes, ante la situación incierta, insegura y violenta en los lugares de origen. Las investigaciones actuales sobre el fenómeno migratorio descubren y comprueban que la situación real es deleznable y precaria, porque nada garantiza que los emigrantes van lograr el acogimiento y protección de las autoridades de los países a los que llegan; más aún, la mayoría de la población de los países receptores, asume actitudes xenofóbicas de rechazo, exclusión, racismo; no obstante la demanda por parte de la ONU, del respeto de los derechos humanos a nivel mundial, no se ha logrado garantizar el acatamiento de los derechos y valores de libertad, justicia, equidad, solidaridad, de los migrantes y exiliados; los que son violentados por la mayoría de los gobiernos de los países europeos, de Estados Unidos de Norteamérica y de otras regiones del mundo oriental como China y Corea del Sur. Este proceso histórico ha generado un *apartheid*, cuya característica consiste en la separación y clasificación de los seres humanos en “razas” “superiores” e “inferiores.” Nos movemos en una sociedad global segmentada y autoritaria, donde se da la degradación de las relaciones humanas y del medio ambiente.

Así que podemos decir que están apareciendo nuevas formas de *apartheid*. [...] Es impactante enterarse que más de mil millones de personas viven ya en zonas hiperdegradables (marginadas, excluidas, pobres... en todo el Planeta). Estas zonas están creciendo incluso en China. En ellas tenemos aquellos que son “*parte de ninguna parte*”, al elemento “supernumerario” de la sociedad. Esto es un fenómeno muy interesante porque, al contrario de lo que dice la gente de que vivimos en una sociedad totalmente controlada, hay grandes poblaciones fuera del control del Estado. Es como si los Estados permitieran que grandes partes de su territorio quedaran fuera de sus límites. [...] Además de esta situación de degradación hay otros grandes problemas que creo que son económicamente insolubles. Uno de ellos es el de la llamada *propiedad intelectual*. Los productos intelectuales son, en un sentido muy ingenuo, *comunistas* por naturaleza. Todo mundo lo sabe. Coge una botella de agua, por ejemplo: cuando yo bebo agua tú no bebes, y a la inversa. Cuando las usamos pierde su utilidad. Pero con el conocimiento sucede exactamente lo contrario. Cuando más circula más crece. Tiene una lógica totalmente diferente. La difícil tarea que tienen las empresas es cómo evitar la libre circulación del conocimiento. Algunas veces gastan más dinero y tiempo intentando impedir la copia gratuita que desarrollando productos. Por eso lo que está sucediendo es completamente arbitrario².

¹ Žižek (2009), pp. 23-24.

² Žižek (2015), pp. 72-73.

Ante esta idea excluyente de marginación, explotación, miseria, hambre, degradación del planeta, del mundo de la vida, del ser humano, del medio ambiente, es necesario insistir en la recuperación del decoro humano y de lo que lo rodea. El filósofo mexicano Leopoldo Zea considera que la dignidad humana está radicada en la equidad solidaria, justa y equitativa con el otro, con cualquier otro, con los objetos, las cosas, los entes.

Porque *el ser humano es igual a los humanos concretos, históricos: por la razón*; la desigualdad, las limitaciones ideológicas, políticas y económicas, que impuso el “hombre occidental” a los pueblos no europeos, les niega la capacidad de razón a los otros, los de fuera de la órbita metropolitana: conquistados, colonizados, marginados, excluidos, esclavos, pobres, mujeres, discapacitados, ancianos, etc.; todo esto ha sucedido en la historia de guerras, conquistas, invasiones de territorios, genocidios, masacres, que para su justificación se han dado una multiplicidad de razones y motivos políticos e ideológicos. Por ejemplo, en la época griega la *razón*, el *logos*, estaba radicada en la diferencia de la supuesta y “exclusiva capacidad” de los griegos de poseer la razón; los excluidos de la cultura y la civilización griega: esclavos, extranjeros, mujeres, salvajes eran considerados bárbaros, porque no formaban parte de la Helade griega.

Esta misma práctica se potencializa en la historia mundial, porque los dueños del poder y la riqueza no sólo la radican en la diferencia y exclusión en la razón, el *logos*, sino, además en la riqueza, el poder, el dominio,... de los seres humanos y la naturaleza. Ante esto, es urgente demandar y exigir el reconocimiento del propio *logos*, de la razón, de la identidad, los propios derechos, del territorio, en relación de equidad y justicia; es decir, es necesario ir más allá del límite, romper los límites impuestos por el neocapitalismo.

Por ello, frente a este hombre marginado del *logos* o de la cultura y la civilización europea-occidental, será capital la preocupación por lo que constituye su identidad. La identidad como punto de partida para la afirmación de una humanidad que de una u otra manera ha sido negada al hombre puesto en los confines de un *logos* erigido como razón y palabra por excelencia. [...] Tal hombre tendrá que definirse a partir de su propio y exclusivo *logos*, a partir de su peculiar modo de ser, su barbarie. Dentro de este peculiar modo de ser está la conciencia del otro hombre, el que le niega humanidad; el que le niega la misma existencia³.

Es decir, se tiene que estar consciente que los principios radicados de la dignidad han sido transgredidos y violentados. Considero que cada vez es más y más probable que los inmigrantes o refugiados ilegales en el mundo se encuentren con la dificultad de reflexionar sobre el problema de estar “*dentro*” del imperio económico, pero, en realidad están “*fuera*”; es decir, están dentro, o afuera reducidos a una desnuda y bárbara existencia de extramuros.

En esta realidad de contradicciones y absurdos todos los seres humanos están potencialmente ante el peligro de estar dentro, o afuera del lugar de residencia; el modo de ser humano está asentado en la fenomenicidad ontológica históricamente situado en la diversidad y la diferencia de la *unidad humana*, en una “economía política” excluyente y nugatoria de derechos y libertades; esta circunstancia niega el principio, de que “todos los seres humanos son iguales por ser diferentes”; donde la diferencia no tiene un fundamento *esencial*, metafísico, sino ontológico y

³ Zea (1988), p. 34.

fenoménico de su hacer y acontecer en la temporalidad; porque la *onticidad fenoménica* del ente y de su hacer, se encuentra situado y en situación histórica concreta, en el espacio temporal donde se dan relaciones democráticas, antidemocráticas, injustas, desiguales entre el todo social y las partes montadas sobre la utopía depredadora del neoliberalismo global⁴. Es por ello que el neocapitalismo mundial no puede mantener la “ilusión política” de la igualdad y la libertad mundial.

Estamos inmersos en tiempos históricos inestables, contradictorios, contrarios, absurdos e irracionales, donde las relaciones humanas y las condiciones de existencia se encuentran reguladas por el mercado global; los Estados nacionales en el mundo han sido intervenidos y dominados por el mercado y el consumo del neocapitalismo. Espacios donde ha crecido la desigualdad, la exclusión, la segmentación, los movimientos sociales, las grandes migraciones y exilios en el mundo, millones de seres humanos transitan del Hemisferio Sur hacia el del Norte rico y poderoso. Todo ello, a fuerza de interiorizar cotidianamente los sucesos violentos locales, regionales y mundiales; donde encontramos que la condición humana transita de la indignancia a la expectación “pornográfica,” “amarillista” de devastación de la dignidad humana. No es posible aceptar como normal la violencia ejercida por los dueños del poder, del crimen organizado mundial, el tráfico de drogas, las “mafias”, las organizaciones económicas, sociales y políticas en el mundo. Esto no es una violencia insignificante, sino la violencia ejercida en sus muy variadas y múltiples formas de expresión, a través de la exclusión, racismo, hambre, miseria, dolor, temor, migraciones y exilios; lo cual muestra la inmensa *desestructuración* de la existencia humana y sus consecuencias: dolor, crueldad, sufrimiento, degradación moral, destrucción, muerte, lo que erosiona el espacio común de convivencia y relación solidaria con el otro, la sociedad, la comunidad, hasta convertir la condición humana, el mundo de la vida, en el exceso interminable de destrucción del *oikos*, de la *Casa de todos*, del espacio común, de relaciones sociales, colectivas y convivencia comunitaria, hasta convertir la *casa de todos*, en un espacio cada vez menos habitable, disfrutable, vivible.

Esta tierra lo es todo, menos un legado de humanidad. Es un mundo que no logra hacer mundo, un mundo enfermo de mundo y de sentido de mundo. Es una enumeración – y de hecho solo emerge aquí el número, la proliferación de estos polos de atracción y repulsión. Es una lista interminable – y de hecho todo sucede como si nos limitáramos a formularla, en una contabilidad que no arroja el menor balance. Es una letanía – es decir, una oración pero de puro dolor y de puro delirio, esta protesta que sale a diario de la boca de millones de refugiados, de deportados, de asilados, de mutilados, de hambrientos, de violados, de ejecutados, de excluidos, de exiliados y expulsados⁵.

Migrar es transitar, cambiar de residencia local, de un país a otro, de una región a otra. La migración y el exilio obedecen a una multiplicidad de razones y motivos: políticos, sociales, económicos, culturales, éticos e ideológicos; es el movimiento de individuos, de grupos humanos, de comunidades, que han sido obligados por la exclusión, la miseria, el hambre, la violencia y el peligro de muerte, a arrostrar la depredación ética existencial del ser humano. Es la consecuencia de un mundo global que ha globalizado la desigualdad, la injusticia, la inequidad y, a la vez, el

⁴ Žižek (2004), pp. 185-196.

⁵ Nancy (2006), pp. 11-12.

crecimiento, progreso y desarrollo científico y tecnológico para el beneficio de la humanidad, especialmente de las grandes empresas mundiales y gobiernos de los países neoimperiales.

El fenómeno económico de la globalización ha permitido la homogenización del espacio y el tiempo pero, paradójicamente, también contradicciones culturales a nivel de la vida cotidiana. Ella es un cambio de escala, de intensidad, de velocidad, de realidad que nos somete a requisitos abstractos: modernizarnos, liberalizarnos, cambiar nuestras costumbres. Además que se materializa como una globalización policial que en aras de la defensa de la seguridad pública que controla, domina y etiqueta a los individuos (terrorismo) como cualquier otro fundamentalismo. Aunado a lo anterior, la economía se pondera como un nuevo absoluto y a través de sus criterios juzgamos nuestras satisfacciones, inquietudes y deseos⁶.

Esto es lo propio de la realidad humana en la historia contemporánea del siglo XXI, donde las mayorías y las minorías depauperadas, humilladas, excluidas, hambrientas han padecido la pesadilla de la violencia, sólo asequible, o especialmente, aunque no exclusivamente, a los poderosos, a los dueños del poder.

La población mundial vive en una *plétora miserable*: es un mundo dominado por diferencias de renta y contrastes sociales como no se había conocido hasta ahora en la historia de la humanidad. La concentración de la riqueza en pocas manos contrasta con la extensión de la pobreza en los cinco continentes. La miseria, el hambre, los trabajos forzados y la esclavitud condenan diariamente a cientos de miles de niños, a pocos kilómetros de la muerte, reinan la abundancia y el despilfarro. Las diferencias de todo tipo entre las zonas ricas y los países empobrecidos siguen aumentando en un mundo dominado por políticas que autodenominan “neoliberales”⁷.

Por eso desde la noche de los tiempos hasta la actualidad, los dominados, excluidos, marginados, explotados; desde la resistencia buscan oponer *violencia contra violencia*, lo que inevitablemente lleva al descrédito ético personal, individual, comunitario y social. Es necesario recuperar y volver a la memoria, a la conciencia histórica, para abrir un cauce que dignifique a la comunidad humana, a través del compromiso ético del reconocimiento solidario con el otro; esto es un poner en común los factores éticos, políticos y sociales que reduzcan la violencia en el mundo.

El fenómeno de la violencia es universal, pero tiene matices adecuados a cada circunstancia. Quienes tuvieron la experiencia de la Segunda Guerra Mundial y sufrieron las consecuencias de la política nazi de exterminio pudieron teorizar sobre el mal y la crueldad humana abrasando la idea de una barbarie inusitada como parte de la naturaleza humana. Muchos intelectuales mostraron su desconcierto, sus escritos expresan lo que para ellos fue una crisis de la moral moderna, producto de un incesante flujo del capitalismo sobre la esencia humana llevándola a un individualismo extremo. Las categorías construidas en el campo de la filosofía a partir del holocausto fueron tema común para una vertiente que indagó en la reflexión de la existencia, la esencia del problema fundamental. La necesidad de pensar el destino del hombre, su sentido existencial, la muerte, la crueldad, la relación con el Otro, la diferencia, la identidad, la soledad, la extrañeza, la violencia, fue de alguna manera un asunto que dominó los

⁶ Mateos Castro (2013), p. 56.

⁷ Fernández Buey (2000), p. 87.

escritos de la filosofía imperante, así como también en la literatura de mediados del siglo XX⁸.

Se trata, como ha señalado María Zambrano, de realizar el cambio que revolucione las formas de exclusión, de desigualdad y de fuerza irracional direccionada o dirigida hacia el otro: el extraño, el extranjero, el migrante, el exiliado; el explotado, el marginado, el excluido, el pobre, el paria. Esto es, tomar conciencia de la violencia en la historia, como de reconocer que la migración y el exilio son un fenómeno mundial; consecuencia del despertar y tomar conciencia que el neocapitalismo, como antes el capitalismo, es *crisis* mundial. Por eso, «este instante, el primero del despertar, es el más cargado de peligro pues pasas de sentir el peso del monstruo de la pesadilla al vacío. Es el instante de la perplejidad que antecede a la conciencia y la obliga a nacer»⁹.

Es la decadencia y muerte de una época y el nacimiento de otra nueva y pujante; es el descenso y la ascensión, de una forma de atender y percibir la realidad de otra manera; es el fenómeno de la crisis, y, en una crisis, algo muere: creencias, ideas, imaginarios sociales, representaciones del mundo, ideologías; los modos de vivir que parecían incommovibles; las formas de organización sociales; donde la organización, participación, comunicación y lucha han cambiado de forma extraordinaria; pero aún prevalecen y, lo que es peor, se potencian: la violencia, miseria, exclusión, racismo; la sensibilidad solidaria y amorosa con el otro decrece; se observa un sentimiento de desgano, de abandono, amparado, desde antes, ya no sólo por los dueños del poder y el dinero, sino además por las “burguesías intelectuales”, para sufrir una caída estrepitosa; mientras la masificación de los medios a través de las redes de información y comunicación han mediatizado la existencia, la vida humana, allí donde se ha perdido la importancia de la conciencia histórica.

De ahí se sigue, una vez más, la importancia de la *conciencia histórica*. Cuando hablamos de los otros, y sobre todo cuando damos consejos o cuando hacemos propuestas de política demográfica, no deberíamos olvidar lo que hemos sido nosotros mismos. Hay dos tipos de comportamiento muy habituales en la cultura euronorteamericana. Uno consiste en aconsejar a los otros tales o cuales conductas para que llegue a ponerse a nuestra altura en determinados aspectos [...], olvidando los traumas de nuestra propia historia. El segundo consiste en aconsejar a los otros que no hagan lo que nosotros hacíamos hasta hace poco tiempo, porque si lo hicieran saldríamos perdiendo todos [...]. Queda por practicar un tercero: dejar a los otros en paz¹⁰.

Parece que la crisis es el modo de estar y ser en el mundo. En lo estructural, el discurso seductor del neocapitalismo imperial, divulgado por los medios de comunicación, a través de las tecnologías de la información, ha logrado imponerse como el único discurso posible de producción, que oculta la contradicción inherente de violencia y destrucción. Las relaciones de poder y de juegos de “verdad” penetran a los grandes sectores de la población a nivel mundial; donde el grado de riqueza determina el grado de poder.

Ante esto,

⁸ Ayala Barrón (2016), p. 65.

⁹ Zambrano (1992), p. 12.

¹⁰ Fernández Buey (2000), p. 113.

Lo primero que se siente perder es la seguridad y el ancho tiempo y el ancho que a ella (la crisis) corresponde. Cuando vivimos sobre bases incommovibles, en un cuadro que creemos fijo, el tiempo es ancho y espacioso; los días se suceden con ritmo acompasado y creemos poder disponer de todos ellos. Se vive en una especie de presente dilatado. Se ven llegar los acontecimientos y aún se tiene la sensación de ir hacia ellos: la vida es un ir hacia adelante con esfuerzo imperceptible o perceptible en forma de gozo. [...] En la crisis no hay camino, o por lo menos no se ve. No aparece abierto el camino, pues se ha empañado el horizonte – acontecimiento de los más graves en la vida humana y que acompaña a las grandes desdichas. Ningún suceso puede ser situado. No hay punto de mira, que es la vez punto de referencia. Y entonces los acontecimientos vienen a nuestro encuentro, “se nos echan encima”. El tiempo parece no transcurrir y de la quietud pantanosa, por una sacudida, por un salto llega en un instante lo peor. Se está a la vez vacío y aterrorizado¹¹.

Es decir, es necesario traspasar los límites no siempre traspasados por la persona humana en la vida colectiva, como de disponerse a subvertir la anomia social, transida de violencia y de desorden, para generar o producir una sociedad más humanizada y solidaria con *nosotros* (latinoamericanos y caribeños) y los *otros* (el resto del mundo) que busque superar, de cierta forma, el sacrificio, la destrucción, el terror; ir más allá de las prácticas políticas que superen el problema de las víctimas y plantear nuevos proyectos éticamente solidarios con la humanidad toda.

Lo cual requiere reconstruir un humanismo incluyente de la diversidad humana, donde la filosofía ha de convertirse en un instrumento de desenajenación del ser humano, a través de la obra filosófica, política, estética, humanística, científica, tecnológica y cultural. Hoy se vive en diversos tiempos históricos y políticos, opuestos y contradictorios; la proliferación de las tecnologías de la información muestra ante los acontecimientos históricos un tiempo “eternamente” presente donde el pasado y el futuro parecen no existir.

Si la eticidad es vivir en una escala de bondad/maldad, de valorar la existencia en relación dialéctica del bien y el mal ético, allí, donde la indiferencia es inaceptable; es decir, la eticidad busca el punto medio analógico *fronético de lo justo y lo solidario con nosotros y los otros*, con todos los seres humanos. Es necesario reconocer, por los hechos históricos actuales, la crisis de Europa, los Estados Unidos de Norteamérica y del mundo; crisis del espíritu, de los fines y confines de las geografías humanas, de las ideas, de las “ciencias europeas” del siglo XX y, especialmente, del XXI; de la humanidad, de la historia, de la *sujetividad*: de la conciencia, del sujeto, de la identidad; todo ello es consecuencia de la autoridad centralizadora del poder.

En el mundo de hoy, Europa y su extensión en América (los Estados Unidos) han de responder por el deber de la memoria, por la historicidad de su ser, hacer y convivir con el otro, como adalides de la inclusión de la diversidad humana, de los excluidos, exiliados, marginados, migrantes.

Europa,

Entonces, – según Derrida tiene – el *deber* de responder a la llamada de la memoria europea, de recordar aquello que se ha prometido bajo el nombre de Europa, es un *deber* sin medida común con todo lo que se entiende generalmente bajo ese nombre, pero del que se podía mostrar cualquier otro deber, quizás, tácitamente lo supone. Este *deber* dicta también: abrir Europa a partir del cabo, que se divide porque es también una orilla:

¹¹ Zambrano (1992), pp. 27-28.

abrirlo a lo que no es, no ha sido jamás y no lo será jamás Europa. El *mismo deber* dicta también no sólo acoger al extranjero para integrarlo, sino también para reconocer y aceptar su alteridad: dos conceptos de la hospitalidad que dividen hoy nuestra conciencia europea y nacional. El *mismo deber* dicta *criticar* [...] un dogmatismo totalitario que, bajo el pretexto de poner fin al capital, ha destruido la democracia y la herencia europea, pero también dicta criticar una religión del capital que instala su dogmatismo bajo nuevos rostros, que debemos también aprender a identificar; y ése es el porvenir mismo, no lo habrá de otra manera¹².

El fenómeno de la migración y exilio ha transgredido el orden global establecido por los intereses del capital mundial; violenta la paz y el quietismo de los países ricos; es avivar los racismos, las xenofobias, los problemas de género, de los marginados y los excluidos, de los no invitados al banquete de la riqueza de los países ricos, poderosos y pujantes. Es poner en el banquillo de los acusados las condiciones de la existencia humana de las mayorías en el mundo. Es pensar, más allá de las “epistemologías del sur”, que los países ricos también tienen sus parias: cinturones de miseria y violencia en las grandes ciudades de las metrópolis imperiales en el mundo. La vida, la eticidad han sido violentadas por el egoísmo del neocapitalismo liberal global.

La condición humana es la última explicación de la condición ética. Las morales pueden cambiar y el hombre puede dar contenidos distintos a lo que considera “bueno” o “malo”, “mejor” o “peor”, “valioso,” o “no valioso”. Lo que no varía es una nota permanente de la naturaleza humana, es su necesidad de distinguir y valorar éticamente¹³.

La violencia puede definirse en relación dialéctica entre el derecho y la justicia, entre la bondad y la maldad ética, a partir de las relaciones humanas y sociales de poder entre los individuos y las sociedades, la cual se expresa de forma simbólica, física, material, consciente e inconsciente, objetiva y subjetivamente; la que incide en todas las formas del poder ejercido de un(os) grupo(s) sobre las mayorías y las minorías, lo cual atenta contra la libertad, la voluntad, la justicia y la moralidad; porque se ejerce en relaciones desiguales de exclusión y de dominio de los individuos, de las comunidades y de la sociedad. Que como causa eficiente se convierte en violencia, en el sentido exacto de la palabra, e incide sobre las relaciones morales de dominación y de control.

Quiere decir esto: en una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, relaciones de poder múltiple atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones del poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso. No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionen, y a partir de esta pareja. Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más a través de la producción de la verdad. Esto es válido para todas las sociedades, pero creo que en la nuestra la relación entre poder, derecho y verdad se organiza de un modo muy particular¹⁴.

La migración y exilio de los países de nuestra América y del mundo se dan particularmente hacia los países desarrollados de Europa y de los Estados Unidos

¹² Derrida (1992), pp. 63-64.

¹³ González Valenzuela (2007), p. 27.

¹⁴ Foucault (1980), pp. 139-140.

de Norteamérica; consecuencia de la falta de oportunidades de desarrollo, de trabajo, de sobrevivencia en los lugares de origen. Por esto es importante indagar en las implicaciones históricas, sociales, económicas, políticas, antropológicas, etnológicas y culturales. Porque el problema de la migración y el exilio demanda ser abordado desde metodologías y horizontes epistemológicos disciplinarios, interdisciplinarios, transdisciplinarios y pluridisciplinarios para construir un análisis crítico sobre el problema, explicarlo y definirlo dialécticamente, conceptual y empíricamente, en la practicidad ontológica y fenoménica; lo cual requiere explicar e interpretar la problemática e ir hasta las raíces del mismo, y buscar alternativas posibles.

El viaje hacia el Hemisferio Norte representa en el imaginario del migrante la oportunidad de un cambio de estatus social y nivel de bienestar, pero además esto requiere estar consciente que está cargado de violencia en sus muy variadas formas: físicas, materiales, espirituales y simbólicas.

En nuestro caso,

América Latina se ha convertido en región que expulsa una cantidad de población producto de las injusticias económicas y sociales que se reflejan en una falta de desarrollo, crecimiento, que permiten dar condiciones de estabilidad y vida digna a su población. Si desde México hasta la Argentina los movimientos de migrantes buscan nuevas posibilidades de subsistencia, eso es un elemento característico de nuestros días; sea al interior de la región o hacia EUA, e incluso a Europa. El hecho es que la región expulsa población de forma escandalosa¹⁵.

La esfera de la violencia de tales relaciones y tránsito, ha sido definida – para decirlo en palabras de Walter Benjamin – a través de los conceptos de derecho y justicia. Sobre todo, en lo que respecta al primero, donde es evidente que la relación fundamental es el más elemental de todo ordenamiento ético-jurídico, que ha de subvertir que el ser humano sea *fin* y *no medio*; la violencia, para comenzar, sólo puede buscarse en el reino de los medios, pero no en el de los fines. Estas comprobaciones dan para la crítica de la violencia algo más, incluso diverso, de lo que acaso nos parece. Puesto que, si la violencia es un medio, podría parecer que el criterio para su crítica está ya dado, sin más. Esto plantea la pregunta: ¿La violencia, en cada caso específico constituye un medio para fines justos e injustos?

En un sistema de fines justos, las bases para su crítica estarían ya dadas implícitamente. Se trata de atraer la reflexión crítica de la violencia, más allá del criterio de la filosofía del derecho positivo, pero también fuera del derecho natural, para ubicarla en la filosofía de la historia, en el tiempo y espacio del acontecimiento¹⁶. La teoría del derecho en la historia construye el sistema jurídico, se organiza en torno de la defensa de la soberanía, su papel es fijar la legitimidad del poder para la dominación y control de la sociedad. «El sistema de derecho, el campo judicial son los trámites permanentes de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfos. El derecho visto no desde el lado de la legitimidad que se instaura, sino desde los procedimientos que pone en marcha»¹⁷.

¹⁵ Díaz Núñez (2009).

¹⁶ Benjamin (1982), pp. 11-15.

¹⁷ Foucault (1980), p. 142.

En la realidad mundial aparecen una diversidad de problemas que se han hecho extensivos a nivel global, los que por la vía de las estrategias del capitalismo neoimperial no tienen posibles salidas, si no se considera la posibilidad de revertir las grandes desigualdades entre los países ricos y pobres: los opulentos del Norte y los del Sur depauperado, desigual y pobre. En esta realidad destaca y se hace presente la amenaza del terrorismo. La migración de los países pobres del Sur hacia los del Norte, la injusticia, la pobreza, la desigualdad social, el problema del desempleo, la miseria, la marginación. La globalización neoimperial unidimensional, hasta muy reciente unipolar, se ha convertido en multipolar y ha generado una época de oscurantismo, de falta de entendimiento entre los países en el mundo.

Desestructurado y desarticulado en sus expresiones tradicionales, este “nuevo mundo” resulta desprovisto de gran parte de los elementos que hace algún tiempo todavía producían una regulación de tipo público (la del derecho internacional general) en tanto que una infinidad de poderes privados se han encaminado a reformar sectores limitados y fraccionados: hubiera sido necesaria una gran “mano invisible” que armonizase a todos esos poderes privados; pero ha sido así, entre otras cosas porque esta inmensa *desregulación* se mueve informalmente por debajo de la residual esfera pública y logra entreverarse con ella o infiltrarla – podría describirse esta situación como el encuentro entre lo “viejo” y lo “nuevo”¹⁸.

Pero, las cosas son así, la violencia en el sistema neocapitalista, si no hay un criterio de violencia, entonces, se construye un juicio conceptual de violencia como principio, respecto a los casos de aplicación y análisis; es decir, si no existe una construcción *ontoepistemológica* orientadora, esto lleva al relativismo que rompe con la estructura hermenéutica formal de interpretación y explicación, para caer en la subjetividad. En consecuencia, permanece sin respuesta el problema de la violencia en general, como principio orientador moral, aun cuando hipotéticamente sea un medio para fines justos. Para decidir respecto a este problema se necesita un criterio más pertinente, como la distinción en la esfera misma de los medios, sin tener en cuenta los fines a los que éstos sirven.

El discurso estatal sobre la violencia es el que se cuele por todos lados: violencia es crimen, vandalismo, desmanes, drogadicción, protesta social, interferencia con el *continuum* de la vida legalizada y legitimada como *normal*; es decir, desobediencia de la ley, trasgresión de órdenes específicas. Al poseer el monopolio específico de la violencia [...], el Estado no puede permitir que nadie más la ejerza, de modo que cualquier acción que atente contra el orden estatal es considerada, en mayor o menor medida, como violencia. Partiendo de esta generalidad, que aunque parece obvia pasa la mayor parte de las veces inadvertida, en las sociedades suele secularizarse el concepto de violencia procedente del Estado, y termina por dictaminar como violencia todas aquellas acciones que, por espectacular semejanza se aproxima a los actos [...] descritos. Y es entonces que en todos los ámbitos (académicos, burocráticos, laborales, recreativos, etcétera) comienzan a surgir taxonomías verdaderamente plurales y heterogéneas respecto de la violencia: violencia de género, intrafamiliar, estructural, laboral, sistémica, simbólica, política, de pareja, psicológica, y un largo etcétera. Dichas taxonomías intentan, por supuesto, tipificar para erradicar, prevenir o evitar la violencia, de modo que en su despliegue el mundo siempre se acorte y se escinda: ¡eso no!, ¡eso es violencia!¹⁹.

¹⁸ Bonanate (2006), p. 5.

¹⁹ López González (2016), pp. 205-206.

Ante esto es necesaria una crítica de la violencia, porque nunca como ahora el ser humano se encuentra acosado por la violencia del poder en las muy variadas y diversas manifestaciones: estatal, institucional, política, económica, social, cultural; también en las relaciones, familiares, escolares, amorosas, etc. Puede decirse que este es un alegato ético de la violencia. En este mismo margen de violencia, se encuentran en el mundo, entre otras, las grandes migraciones y exilios en el mundo de la vida, de la existencia toda; allí donde la existencia humana se halla sitiada por el temor, el temblor, el miedo, el hambre y la muerte, que la violencia por sí misma genera²⁰.

Leopoldo Zea ha señalado, en este horizonte de sentido solidario universalmente humano entre los nosotros y los otros, lo siguiente:

Todos los hombres son iguales por ser distintos, estos, individuos, [...] (no se encuentran) en relación vertical entre hombres y pueblos – relación de dependencia, de amo y esclavo, dominador y dominado, colonizador y colonizado – (a lo cual) se debe oponer a una relación horizontal, de solidaridad entre iguales, de pares entre pares. Igualdad que no puede implicar, en forma alguna, negación de su personalidad, de la individualidad, que hace del hombre un hombre y no un ente de colmena y hormiguero. [...] La que debe plantearse ahora entre dependencia o solidaridad, luchándose por alcanzar la segunda y eliminar la primera²¹.

Ante esto, sólo queda partir desde una forma crítica de la unidimensionalidad reduccionista de dependencia y exclusión, expresiones de la violencia, a partir del análisis en la construcción conceptual y su sentido, por el que se busca explicar las formas violentas de desigualdad, inequidad e injusticia, para intentar ir más allá de los totalitarismos que limitan el ejercicio de la libertad y el pensamiento y superar cualquier forma ideológica que estaticé las prácticas del pensar y del obrar en búsqueda del *bien común*; o, más adecuadamente, incluyente de la eticidad del *buen vivir* indígena, de los pueblos originarios de nuestra América y del mundo, comprometido y responsable, de convivencia solidaria incluyente de los otros, del género, muy alejado de antropocentrismo elitista occidental, fincado en el poder y dominio de la existencia de un mundo apresurado y con prisas, opuesto a la armonía comunitaria de convivencialidad de los pueblos originarios de nuestra América y del mundo.

Por ello – podemos decir, que – el buen vivir no significa “vivir mejor” entendido en término de ganancia, consumo, desarrollo, progreso que conllevan la violencia y dominio de unos sobre los otros al imponer una verdad, la única forma de vivir y de relacionarse con el entorno. Esto reduce la existencia de acuerdo con el paradigma predominante que extrae la espiritualidad de lo material, desecha la subjetividad y todo se convierte en objeto. Al ocultar la diversidad, detiene el movimiento de saberes que reproducen la vida²².

Ante esto, según María Zambrano, el absolutismo del pensamiento conduce a un despotismo y exclusión de la realidad humana; al inmovilismo y el estatismo, presentes en el imaginario occidental.

²⁰ Žižek (2004b).

²¹ Zea (1974), pp. 21-22 (las cursivas son nuestras).

²² De Luna Ramírez (2018).

En todo absolutismo de pensamiento y en todo despotismo nace el miedo a la realidad humana y aun a la realidad, previa a la humana. Se teme a la riqueza, a la multiplicidad, al cambio. Se intuye o se presiente la disciplina que es necesaria ganar para vivir frente a una realidad que se reconoce como movimiento. Pues si cree que lo real es inmóvil, se tiende a quedarse inmóvil, o bien, el que esto crea se mueve con la ingenua seguridad. [...] La confusión del orden con la quietud hunde sus raíces en un terror primario. Y es uno de los aspectos más peligrosos de ese estatismo que aún subsiste en la mente occidental²³.

Es decir, en la actualidad del Siglo XXI se requiere analizar los movimientos sociales, de éxodos, migraciones, luchas, guerras, oposiciones y racismos, *desde y hacia* los países imperiales y de éstos hacia el interior de éstos y de los países de los dominados en el mundo; pero no desde la mirada estática de alguien que piensa esto como *connatural* al ser humano, sino como cambio, transformación y crisis humanas; es decir, como el tránsito de las ideas a los individuos y la comunalidad que las producen, los cuales han sido colocados más allá del límite existencial, de aquellos que ante la situación *desenraizada y ontológica* se refugian en la *nostalgia, desesperación y angustia*; allí donde sólo queda como alternativa la certeza de la memoria, los recuerdos que afincan a los sujetos y a los individuos en la *existencia*, en su *ser*, en la *onticidad* del pasado *identitario* e histórico, desde un presente siempre activo que va conformando un futuro incierto, aún nebuloso, pero que va tomando “rostro”. Todo ello se realiza desde un sujeto racional consciente, que al problematizar filosofa, analiza y critica como un ser situado en un horizonte histórico de sentido.

Es por la vía de la reflexión filosófica y de la crítica, que se puede salir de las formas de enajenación y alienación que mediatizan el modo de ser humano, como *ser siendo con los otros*, en relación social y colectiva; en solidaridad, libertad, justicia y equidad en el mundo de la vida.

Empero, el exiliado, el expulso, el migrante, ha sido arrojado por las circunstancias históricas, sociales y económicas, en pocas palabras, por las condiciones de existencia de desigualdad social e injusticia, a la nada: en la nulificación de la existencia. Esta es la expresión grotesca y trágica de la vida humana en el mundo. Esta relación como principio de la acción praxológica se agota en el potencial mítico e ideológico que mediatiza y justifica prácticas éticamente injustas. Así, para que se inicie la práctica de la justicia se tiene que partir de los principios mínimos ético-regulativos de las relaciones humanas.

Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* muestran que la razón ilustrada ha instaurado el pensamiento calculador de plenos derechos, que se justifica y se atiene a la científicidad de la propuesta, de la que se desprende la superestructura epistemológica de la tecnociencia moderna y sus constituyentes ideológicos, políticos, sociales y culturales justificados por una lógica formal de principios de la repetición inherentes a la igualdad represiva que instaura la abstracción como liquidación de lo real, de los marginados, los excluidos de la existencia moderna e ilustrada capitalista; esta es la inhumanidad con que son tratadas las naciones de los países pobres.

De hecho, la universalidad de la Ilustración había excluido desde sus orígenes programáticos una periferia geopolítica que hoy sólo podemos contemplar con su lado oscuro y con su oculta verdad. Nuevo Mundo y Tercer Mundo han sido los sucesivos

²³ Zambrano (1992), p. 163.

nombres inciertos que eufemísticamente han designado ese no-lugar de la Ilustración o de la modernidad. Bajo el rigor metafísico y político de semejante exclusión se ha comprimido, sin embargo, a esta masa periférica con respecto a la Ilustración, a lo largo de la proyección colonial y poscolonial de ésta, con resultados ostensiblemente catastróficos²⁴.

Sin embargo, en toda relación humana se da la dependencia, pero también la interdependencia de relaciones de poder y dominación, de una minoría de seres humanos y de pueblos sobre las mayorías marginadas y excluidas. Así, lejos de verse los resultados de las acciones humanas en concordancia ética horizontal de equidad y de justicia, son la expresión de la voluntad ajena del poder ejercido con violencia desde el grupo dominante que se considera superior: económica, social y políticamente.

De aquí derivará, no la necesidad de una conciliación con la voluntad de los otros, sino como algo superior a ellos. Se hablará de individuos y pueblos predestinados, elegidos, como encarnación de una determinada divinidad, espíritu o fuerza superior. Se hablará de árbitros supremos, superhombres y, por ende de donadores de esa humanidad de que hablábamos. Serán los otros los que, al mostrar con sus obras su incapacidad para el éxito, la falta de conciliación de sus aspiraciones con los fines de una voluntad suprema, tendrán que esforzarse en demostrar que son parte de la humanidad y no simple material de realización de quienes, sabiéndose encarnación de esa voluntad suprema, sirven a los fines de la misma. Los hombres y los pueblos que en tal forma se enajenan y enajenan a sus semejantes, actuarán como si sus intereses fueran los intereses de la suprema voluntad de la cual se dicen encarnación. Sus ambiciones, pasiones y egoísmos vendrán a ser el necesario instrumento de realización de una voluntad suprema. Por ello sus decisiones (del grupo en el poder) serán infalibles y no cabrá apelación²⁵.

2. *Violencia, migración y derechos humanos*

La violencia constituye uno de los modos del ser humano fundado en el principio de *alteridad desigual* de control y dominio de unos sobre los otros; por ello puede decirse que ésta es inherente a la conciencia e inconsciencia del modo de ser humano; porque éste es *pólemos*: lucha, cambio y transformación teórico-práctica, histórico-discursiva y dialécticamente abierta.

Del mismo modo, la violencia es también una forma de rebeldía justificada o no contra el derecho y la ley. Por ejemplo, para el derecho civil, es causa de nulidad de contrato; para el derecho penal es una circunstancia agravante de ciertas infracciones. Dicho esto, la escritura y la fe hacen violencia y la policía las substituye cuando la autoridad es también causa de ellas.

Ante esto deben buscarse soluciones que garanticen los derechos básicos de los seres humanos, de los trabajadores inmigrantes hacia los Estados Unidos de América y Europa. La realidad actual en el mundo muestra una diversidad de problemas de violencia en sus muy variadas expresiones materiales e ideológicas: racismo, de género, simbólicas, culturales. En este horizonte de comprensión histórica, social, económica se está dando el absurdo problema migratorio.

En la realidad mundial globalizada

²⁴ Subirats (2010), p. 88.

²⁵ Zea (1976), p. 42.

Tenemos muchos nuevos eslóganes – sociedad posindustrial, reflexiva, posmoderna, de la información – pero creo que solamente son nombres periodísticos. Todavía no sabemos qué está pasando. Por eso necesitamos la *teoría* y la *filosofía* más que nunca. Actualmente es el *tiempo para la teoría*. ¿Por qué? Podemos fijarnos en los debates sobre el aborto, etc. No se puede aplicar simplemente la vieja sabiduría religiosa porque es una situación totalmente nueva. ¿Deberíamos o no deberíamos permitir la investigación genética? ¿No se nota lo confuso que son los debates? Me ha dejado totalmente sorprendido cómo en Europa los católicos y los cristianos se oponen a las intervenciones biogenéticas, afirmando que los seres humanos tienen un alma inmortal y que no son solamente máquinas, de manera que no deberías jugar con ellos²⁶.

En esto se observa falta de voluntad política de los países del Norte y del Sur para resolver los nuevos y grandes problemas en general, y de los migratorios y exiliados, en particular. Esto es, estamos obligados a reflexionar sobre todos estos problemas puestos en el límite de la vida, destacan: expulsados, perseguidos políticos, religiosos, raciales; sociales, económicos, de pobreza, marginación, exclusión social, miseria, hambre; investigaciones sobre las ciencias y las tecnologías y sus consecuencias para el ser humano. Esto, hasta ahora, no tiene respuestas suficientes a tan grandes problemas que lastiman la dignidad y la humanidad entera.

En nuestro mundo global, las mercancías circulan libremente, pero no las personas, ya que están surgiendo nuevas formas de apartheid. El tópico de los muros porosos, de la amenaza de que nos inundan los extranjeros, es estrictamente immanente al capitalismo mundial, y constituye un índice de falsedad de la globalización capitalista. Es como los refugiados (migrantes) quisieran que la libre circulación global se ampliara de las mercancías a las personas. Desde el punto de vista marxista, hay que relacionar la “libertad de movimiento” con la necesidad del capital de contar con mano de obra “libre” (millones de personas arrancadas de sus formas de vida comunitaria para poder encontrar empleo en fábricas donde se las explota, como ocurre hoy en día en China o México), y también con la libertad realmente universal del capital para moverse por todo el globo. La manera en que el universo del capital se relaciona con la libertad de movimiento de los individuos es, por tanto, inherentemente contradictoria: necesita individuos “libres” como mano de obra barata, pero al mismo tiempo necesita controlar sus movimientos, pues no se pueden permitir las mismas libertades y derechos para todos²⁷.

Al lado de esto, en la región nuestroamericana y en el mundo han proliferado nuevos movimientos sociales que abarcan movimientos de diversa índole: étnicos, de mujeres, discapacitados, trabajadores, campesinos, obreros, etc., de amplia raíz social anarquista; que luchan por el reconocimiento y respeto de los derechos humanos, por espacios para el desarrollo humano. Destacan, por ejemplo, el alzamiento del EZLN (1994) en México, los movimientos de los “piqueteros en Argentina,” de “Los sin tierra” en el Brasil, etcétera; de minorías étnicas como afrolatinoamericanos, homosexuales, mujeres campesinas, obreras, indígenas, feministas, ancianos, jóvenes, estudiantes, ambientalistas, parias de las grandes urbes, cada uno con reivindicaciones de derechos: acceso a la vivienda, a la salud, educación, trabajo, a un nivel de vida digna, a servicios de luz, agua potable y drenaje; demanda el derecho de la libre circulación y tránsito al de interior de sus países y hacia el resto del mundo.

²⁶ Žižek (2015), p. 40.

²⁷ Žižek (2016), pp. 63-64.

En consecuencia, ante este estado contradictorio desolador, es necesaria de nueva cuenta proponer una *ética mundial*, la que puede tener un papel fundamental en las negociaciones con las sociedades y los gobiernos. Es de gran importancia un horizonte ético-político que sirva de brújula orientadora para plantear una ética mundial de convivencia, de respeto, comprensión, solidaridad, justicia y tolerancia, la cual debe estar coordinada y regulada por las comisiones especiales de los derechos humanos en el mundo.

Rousseau ha señalado en *El Origen de la desigualdad entre los hombres*, “que el más fuerte tiene siempre la razón;” por ello, “sólo hay que tratar de ser el más fuerte”. De lo cual se ha derivado el problema político de la autoridad y de la “necesidad” de la violencia que hay que emplear contra la *violencia legítima* por el Estado weberiano y el gobierno. Este problema se puede vincular con el concepto de *Revolución*. Allí donde el poder existente hace fatalmente violencia y nada se realiza sin alguna constricción, lo cual pone en cuestión la relación entre la moralidad y la política y la opción por la legitimidad o por la violencia. Donde el terrorismo, los fundamentalismos, el neonazismo, totalitarismos y los neoconservadurismos hacen presencia en el mundo de los países occidentales desarrollados; en contraste los antiguos llamados del tercer mundo, países pobres, donde la violencia terrorista del crimen organizado y los gobiernos estalla y se ha convertido en una amenaza permanente; y un hecho constante de la vida cotidiana.

En consecuencia, “el espacio interior del mundo del capital no es un ágora ni una feria de ventas al aire libre, sino un invernadero que ha arrasado hacia dentro todo lo que antes era exterior”. Este exterior, construido sobre los excesos capitalistas lo determina todo: “el hecho primordial de la Edad Moderna no es que la Tierra gire en torno al sol, sino que el dinero lo haga en torno a la Tierra”. Tras el proceso que transformó el mundo en global, “la vida social sólo podía desarrollarse en un *interieur* ampliado, en un espacio ordenado domésticamente y climatizado artificialmente”. Cuando manda el capitalismo cultural, se reprimen todas las revueltas que modelan el mundo: “Bajo tales condiciones, ya no podrán suceder acontecimientos históricos, en todo caso accidentes domésticos”²⁸.

La violencia es propia del ser humano, de la humanidad toda, pero no la única, sino que forma una parte del hacer y quehacer humano en las diversas relaciones con el mundo de la vida, porque es la condición humana. La experiencia de investigación y de reflexión sobre este problema y sus implicaciones en las relaciones de poder está transida de violencia práctica, formal, simbólica y estructural. No obstante ello, existen otras formas de relación humana, donde se va *del poder de unos al poder de todos*, porque, desde nuestro horizonte *ontoepistémico*, *no existe nada más importante que el ser humano*, porque éste es el centro ontológico, con sus diferentes modos de ser y de producir las condiciones de existencia material y cultural.

El ser humano por su carácter material: biológico, social, psicológico y cultural es un ser de escasez y de necesidades. Es decir, es un ente de necesidades materiales, biológicas y espirituales, las que para alcanzarlas en el mundo actual tienen que realizarse desde formas diversas de violencia: de negaciones, afirmaciones, luchas, reyertas materiales y simbólicas, posibilidad de realización

²⁸ Ivi, pp. 11-12.

de la existencia; de satisfacción de las necesidades humanas, las cuales al no ser satisfechas, llevan, inevitablemente, a la destrucción, a la desolación y a la muerte.

No obstante que la libertad y la democracia conceden a los ciudadanos oportunidades, ello implica riesgos, porque la seguridad y la estabilidad económica y social deben ser cuestionadas y puestas en duda las bases racionales de justicia y de equidad. Dado que los estímulos de la actividad humana promueven el múltiple florecimiento, como el interés propio e ilustrado moderno; la seguridad se presenta como una realidad que se afana por compensar las carencias, para aparecer de forma deficitaria, destructiva, y, en consecuencia, violenta. Es aquí donde la ciencia y la tecnología, atentan contra el trabajo creativo, la audacia y el esfuerzo y contra la competencia como factor movilizador y de crecimiento²⁹.

Es en este sentido que adquiere profundidad y valor las palabras de Pierre Teilhard de Chardin, que, al reflexionar sobre la ciencia, la técnica y la tecnología, señala que sería un crimen oponerse a la gran explosión de ellas; no obstante que se da la incongruencia entre la seguridad y el desarrollo, entre la ética y la política, porque está en la seguridad moderna del ser humano confiar en las propias capacidades y fuerzas para subvertir el orden racional de la razón; es necesario reconocer, como señala Kant, que la razón tiene límites.

Y aquí reaparece a escala moderna, la tentación heroica de todos los tiempos: la de los Titanes y de Prometeo, la de Babel, la de Fausto, [...] pero que sólo ahora entra en su fase crítica, ahora que el Hombre se ha elevado hasta el punto de poder medir al mismo tiempo la inmensidad de los tiempos abiertos ante él y las fuerzas casi ilimitadas que le confiere un esfuerzo concentrado para apoderarse de los resortes materiales del Mundo³⁰.

Es allí donde la insignificancia se posiciona y domina en la determinación de nuestros actos, aunque las condiciones no sean propicias, de ningún modo, a pesar de no ser externas al mundo de la existencia, de la vida; aunque hipotéticamente se busca la conquista de la felicidad, en la cual, la ética y la política se entrecruzan, y algunas veces – muy pocas – se sintetizan en un horizonte común: el ser humano; donde algunas decisiones fundamentales dependen de nosotros, pero otras no, por su carácter político externo; empero, en la lucha y en la dialéctica como proceso y cambio, éstas pueden ser puestas en conflicto, inclusive, dado el caso, transformarlas.

Este es el problema que en la actualidad se vive en el mundo, la violencia se ejerce en contra de la vida y de la paz y es contraria a los derechos humanos, a las libertades, a los principios mínimos regulativos de la ética, sistematizados por la libertad, la justicia, la equidad y la solidaridad. Pero esto no excluye ni suprime el conflicto, la confrontación, tampoco el diálogo y la conciliación, sobre un problema que afecta y lesiona la existencia, la vida y las relaciones humanas: «si se observa claramente esto, se ve que la política se superpone a la ética, lo que no quiere decir que la suprime»³¹.

Es necesario reeducar a los seres humanos para aceptar los rápidos cambios y transformaciones, consecuencia de la globalización, de la mundialización y las

²⁹ Höffe (2007).

³⁰ Teilhard de Chardin (1962), p. 229.

³¹ Castoriadis (1997), pp. 254-255.

tecnologías de la información; y considerar que no todos están incluidos: las mayorías pobres, esto violenta los principios ético-políticos de derecho, justicia, libertad y equidad social.

Peter Sloterdijk señala que

El destino de los habitantes de la tierra depende hoy [...] de metamorfosis intensas de las coaliciones de atención. En la medida en que los de vigilia global se muestran como improrrogables, aparece en el horizonte la necesidad de una cualidad evolutiva ampliada de vela global. La vida adulta en tránsito hacia la totalidad de cuidados del mundo venidero tiene que ser una vida que se determine en un nuevo reparto de la labor de vela global. Tal sea hoy cuando el sentido de hacerse adulto se ha hecho claro a partir de su contenido general, ya que el drama formador humano del tránsito de la casa al mundo, de las hordas familiares a la coexistencia planetaria lo revela todo en su necesidad ineludible³².

Los existencialistas del siglo XX consideraron que el *hombre es proyecto*, es un ser posibilidades, sólo posible de realizar en la historicidad. Esto lleva implícito, ya en sí mismo, ciertos factores filosóficos, éticos, políticos, ontológicos, jurídicos, científicos, tecnológicos y de derechos humanos incluyentes de la totalidad del género humano en la diversidad y diferencia.

Sören Kierkegaard había señalado en el siglo XIX que el drama moderno de la época, como lo es también de la nuestra, de reflexión analítica, se ha desembrizado del destino, de las certezas, se ha emancipado dramáticamente de la conciencia del drama, considerada como la *cosa oculta*, y la manifestación se ha convertido en el *acto heroico* individual, que lleva e impone sobre sí toda la responsabilidad de la realidad, empero, ello exige el coraje para enfrentarlo, lo cual requiere que no se sustraiga a ningún argumento racional ético.

Es en este horizonte filosófico de la modernidad y la posmodernidad, donde “lo estético ordenaba la manifestación, pero salía de (los) cuidados por un golpe de azar; la ética reclamaba igualmente y hallaba en el héroe trágico su manifestación, allí donde el héroe encamina su labor, su actuar social hacia la exterioridad, esto reclama volcar su vida interior de compromisos y de responsabilidad, para vivir en un presente congelado y muerto.

Así pues, la *cosa* y el *reconocimiento* son elementos esenciales del drama moderno. Nuestro tiempo se ha abandonado a la sensualidad y lo estético, se encuentra entusiasmado y propicio para la producción y la reproducción mecánica, y concibe con facilidad su poder de seducción, donde lo oculto dialécticamente y lo diferencia, como en otras, se “simplifica” en lo estético y en la ética, para hacer presencia lo absurdo, lo irracional y lo sin sentido. De este modo, lo estético exige lo oculto, lo que se encuentra detrás de, recompensado con códigos estéticos; en cambio, la ética exige la manifestación expresiva, práctica, para condenar lo oculto y de *mala fe* y optar por la expresión pragmática, práctica de la existencia situada en el mundo, desde un sujeto responsable y comprometido consigo y con el mundo³³.

3. Migración de las ideas: tránsito, fronteras, límites

Nuestras preocupaciones por el problema de la migración en este apartado sólo van estar referidas a la migración de las ideas: políticas, sociales, filosóficas,

³² Sloterdijk (2008), pp. 360-361.

³³ Kierkegaard (1958), pp. 96-97 y ss.

literarias, etc. Es un intento por la reconfiguración conceptual del intercambio de ideas, pensamientos, preocupaciones y representaciones de la realidad y del mundo desde horizontes históricos filosóficos múltiples, hacia un sustrato geográfico mundial y específico del fenómeno de la migración de las ideas, donde los migrantes llevan consigo proyectos, esperanzas, ilusiones, desencantos, frustraciones, hacia un mundo material tangible, sólo aprensible y “aprisionable” emocionalmente como Totalidad, desde un ser situado ante una circunstancia que no logra definirse ni explicarse por la situación marginal en la que se encuentran los migrantes en un país ajeno.

El migrante, el exiliado, el forastero, el peregrino, el trasterrado para sobrevivir debe realizar el ejercicio de la memoria, de la reconstrucción de ideas y representaciones de la realidad y del mundo de donde viene, recreadas e idealizadas desde la extranjería en la que viven³⁴. Así, el exilio económico se convierte en el puente para ejercer una severa crítica de la sociedad europea y norteamericana, a los gobiernos y a la sociedad civil. Esto, a la vez, permite al emigrante ubicarse en el mundo de la cotidianidad del ocultamiento, persecución, hostigamiento y explotación.

Como podrá observarse la investigación sólo toca colateralmente el problema de la migración de las personas, porque su objetivo se centra en aquello que está en la conciencia de los migrantes, en lo más profundo de su ser: las ideas, las representaciones del mundo, imaginarios sociales, sueños, sentimientos, pasiones, pero, también, conocimientos teórico- prácticos, experiencias vividas, adquiridas con el tiempo, a través de la educación y el trabajo, y la práctica del mundo de la vida, de la cotidianidad que se subjetiviza la existencia. Todo lo cual no tiene carácter tangible y algunas de las veces aparece nebuloso, confuso al sociólogo, al antropólogo social y cultural; más aún, al filósofo y al historiador de las ideas que busca coherencia lógica y delimitación desde la historicidad del acontecer en los campos del conocimiento filosófico, de las ideas, conceptos y representaciones del mundo.

Por esta razón se requiere reconstruir los ejes de las racionalidades y de las nacionalidades, lo cual sólo es posible cuando se haya procedido a hacer un inventario de sentido y connotación de este conjunto de conocimientos y de saberes, donde la imagen como representación, como escribe Roland Barthes, adquiere significantes típicos, particulares y muy especiales, los cuales dependen de las “sustancias” metaforizadas de experiencias de vida, vivencias personales que subjetivizan el modo de ser de la vida en el tiempo; estas son formas obtusas, sesgadas en la representación de imágenes, palabras, objetos, conductas³⁵. Por lo tanto, no tienen una existencia plenamente objetiva. Empero, la objetividad no se puede reducir sólo a un argumento lógico semántico coherente, sino más bien semiótico; además, deben incorporarse imágenes, representaciones, imaginarios sociales, campos de conocimientos, saberes e ideologías. De esta forma, la “sustancia obtusa” es signifiante sin significado, suspendida entre la imagen y la descripción, la definición y la aproximación a un sentido semántico de significación con sentido.

Es decir, “la sustancia obtusa”, desde las teorías del lenguaje y las semánticas neopositivistas y univocistas, obstruye la metaforización concebida como nostalgia

³⁴ Gaos (1945).

³⁵ Barthes (2002), pp. 44-45, 61.

y alejamiento centrada en la reconstrucción de la existencia del migrante y el exiliado. Es un intento de recuperación de la memoria, del pasado, desde un presente incierto e inconsistente y sustancialmente obtuso e inaprensible por la pura razón lógica enunciativa. Por lo tanto, las formas de entender la realidad y el mundo de los otros colocan a los migrantes y exiliados con toda su carga ideológica, teórica, ontológica, epistemológica y cultural en la *alteridad*, entendida por los países donde llegan como la situación de un “otro diferente”, de un no igual: racial, social, política, económica, cultural, e incluso, intelectualmente.

La tesis escolástica sobre la alteridad y diferencia fundada en los principios “nominalistas”³⁶ de la igualdad entre entidades particulares, “concretas materiales” entre los seres humanos, los entes, los objetos y las cosas se expresa a través de lo “nominal”, denominado conceptualmente como lo particular y específico³⁷. Esto es opuesto a las construcciones conceptuales de las prácticas filosóficas, ideológicas, políticas y culturales de formas autoritarias e “imperiales” de dominación que asumen piramidalmente “los dominadores” no sólo física, sino cultural y “universalmente”. Es la característica del neoimperialismo cultural e ideológico, que de modo selectivo y excluyente impone su manera de ser particular, lo nacional, como “universal metafísico”, lo que violenta el ejercicio horizontal de justicia y de equidad solidaria en la diferencia y la alteridad entre *nosotros* y los *otros*.

Esta es una forma “oculta” ejercida desde los gobiernos de los países receptores de inmigrantes y exiliados, por la que buscan encubrir y negar los derechos humanos de los extranjeros. El mundo del país receptor de migrantes no busca, ni quiere dar razón de éstos, porque desde el sentido jurídico y legal no tienen derechos y, por lo tanto, “no existen”. Con la negación de los otros se intenta superar un problema que debe ser resuelto, urgente y necesariamente, porque atenta contra los más elementales derechos del ser humano.

Cuando miramos en el horizonte histórico político las revoluciones estadounidense y francesa del siglo XVIII encontramos que aparecen en el mundo moderno las propuestas de organización social, en las cuales no se justifican los privilegios ni la inmovilidad que impide los cambios en el cuerpo político, social, jurídico y de derecho que evolucionan constantemente, hasta llegar, en la actualidad como ejercicio social y político radicado en la desigualdad, exclusión del extranjero, especialmente de color. Por lo mismo, los derechos humanos de hoy han de trascender las barreras políticas, sociales, religiosas, culturales y raciales.

En consecuencia, éstos se deben concebir en un mundo habitado por seres humanos distintos en su fenomenicidad histórica, pero con iguales derechos y en relación horizontal de justicia y equidad, allí donde la igualdad ha de estar radicada en la “ontologización regional” y mundial, en la unidad entitaria de la humanidad concebida como Una, en la unidad de la diversidad humana.

Los derechos humanos son categorías políticas, jurídicas y filosóficas que se pueden integrar en un solo bloque, porque éstos han tenido cambios significativos desde su primera versión. Los derechos humanos y las diversas generaciones, sin la precisión de su evolución histórica, como de desarrollo del contenido de sus

³⁶ Rovira (2004); id. (texto inédito); Zea (1948), pp. 75-119.

³⁷ Beuchot (2001).

conceptos requieren ser nuevamente revisados y realizar una resemantización y reconstrucción formal, de aplicación y de sus prácticas.

Pues de otra manera resulta difícil una investigación y un conocimiento serio, justo, equitativo y solidario sobre ellos³⁸. Las distintas nociones de los derechos humanos deben precisar sus diferencias, en la medida que ahora se encuentran en entredicho las distintas formas de propiedad social y se postula la propiedad individual como norma; es decir, se privilegia el exclusivismo y la exclusión, negación ontológica, epistemológica e histórica de los principios de justicia, libertad, igualdad, equidad y solidaridad, en lo cual deberá fundarse *todo derecho* que se precie de ser éticamente universal incluyente del género humano.

Si partimos de estos supuestos podemos ponernos en camino para establecer los límites de los derechos individuales, sociales y así diferenciarlos de la nación, en la medida que persiguen establecer una noción de sociedad como un cuerpo unificado en sus partes y cumpliendo distintas funciones jurídicas, sociales, políticas, económicas y de derecho, las que deben buscar una aplicación particular y exclusiva, no sólo de una nación, sino que debe ser común al género humano concebido como totalidad unitaria en la unidad y la diferencia.

Bibliografía

- Ayala Barrón, J. C. (2016), "Filosofía en contornos de violencia", en Ayala Barrón, J. C. (ed.), *Reflexiones en torno a la violencia en México: acercamientos filosóficos y sociales*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México.
- Barthes, R. (2002), *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Paidós Comunicación, España.
- Benjamin, W. (1982), *Para una crítica de la violencia*, Premiá, "La nave de los locos", México.
- Beuchot, M. (2001), *Historia de la filosofía griega y medieval*, Editorial Torres Asociados, México.
- Bonanate, L. (2006), "Las contradicciones de la globalización: luces y sombras de un fenómeno irrefrenable", *Este País. Tendencias y opiniones*.
- Castoriadis, C. (1997), *El avance de la insignificancia*, EUDEBA, Argentina.
- Derrida, J. (1992), *El otro cabo. La democracia para otro día*, Ediciones Serbal, Barcelona.
- Díaz Núñez, L. G. (2009), *La Teología de la Liberación Latinoamericana Hoy. El desafío globalizador y posmoderno*, CIALC-UNAM, México.
- Fernández Buey, F. (2000), *Ética y filosofía política. Asuntos públicos controvertidos*, Ediciones Bellaterra, España.
- Foucault, M. (1980), *Microfísica del poder*, La Piqueta, España.
- Gaos, J. (1945), *Pensamiento de Lengua Española*, Stylo, México.
- González Valenzuela, J. (2007), *Ética y libertad*, FCE/UNAM, México.
- Guerrero G., A. L. (1994), *La teoría del derecho natural en Santo Tomás: ¿punto de partida de los derechos humanos?* en Villegas, A., Sosa, I. et al. (eds.), *Democracia y derechos humanos*, Coordinación de Humanidades/UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México.

³⁸ Guerrero (1994).

- Höffe, O. (2007), *Ciudadano económico, ciudadano de Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*, Katz, Buenos Aires.
- Kierkegaard, S. (1958), *Temor y temblor*, Losada, Biblioteca Filosófica, Argentina.
- López González, B. (2016), *La universidad como forma de violencia*, en Ayala Barrón, J. C. (ed.), *Reflexiones en torno a la violencia en México: acercamientos filosóficos y sociales*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México.
- (de) Luna Ramírez, L. (2018), *Justicia comunitaria y buen vivir en el pensamiento filosófico aymara y maya tojolobal: suman qama y jelenkilaltik*, Tesis doctoral en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Mateos Castro, J. A. (2013), *Ética y posmodernidad: la sociedad del espectáculo*, en Lucero Muñoz, M. del R.-Vázquez García, R. y Mateos Castro, J. A. (eds.), *Miradas éticas a la sociedad contemporánea*, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala.
- Nancy, J-L. (2006), *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid.
- Rovira, M. del C. (2004), *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, La H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, México.
- Rovira, M. del C. (inédito), "La teología positiva. Su introducción en la nueva España y su proyección política".
- Sloterdijk, P. (2008), *Extrañamiento del mundo*, Pre-Textos, España.
- Subirats, E. (2010), *Filosofía y tiempo final*, ed. de L.-M. Estudillo, FINEO, España.
- Teilhard de Chardin, P. (1962), *El porvenir del hombre*, Taurus, España.
- Zambrano, M. (1992), *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Anthropos, Barcelona.
- Zea, L. (1948), *Superbus Philosophus*, en Id., *Ensayos sobre filosofía en la historia*, Stylo, México, pp. 75-119.
- Zea, L. (1974), *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Cuadernos Joaquín Mortiz, México.
- Zea, L. (1976), *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza Editorial Mexicana, México.
- Zea, L. (1988), *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona.
- Žižek, S. (2004a), *El sutil arte de Matar*, en Hounie, A. (ed.), *Violencia en acto*, Paidós, Argentina, pp. 185-196.
- Žižek, S. (2004b), *Un alegato por la violencia ética*, en Hounie, A. (ed.), *Violencia en acto*, Paidós, Argentina, pp. 63-102.
- Žižek, S. (2009), *Sobre la violencia, Seis reflexiones marginales*, Paidós, España.
- Žižek, S. (2015), *Pedir lo imposible*, Akal, España.
- Žižek, S. (2016), *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Anagrama, Barcelona.

VALERIO MEATTINI*

Dall'*Iliade*. Etica senza alterità

Abstract: *From the Iliad. Ethics without Otherness*

The convergences of Giacomo Leopardi, Simone Weil and Rachel Bespaloff in reading the *Iliad* are impressive. This holds not only as regards the meaning and value of the poem but also concerning the almost equal interpretation of fundamental passages and the use of expressions that sometimes coincide literally. These convergences open up to a both original and ordinary ethical dimension, a dimension that allows us to think about ourselves in a condition of radical equality. We are thus dealing with an ethics that precedes morality, law, politics and cultures, an ethics originating from the recognition of the condition of dependence: yesterday from the *fatum*, today from our biological constitution and the complex of social relations. Such an ethics reaches its goal in the compassion as well as in the awareness that the liberation process must take on this ethical perspective.

Keywords: Homer, Ethics, Cosmos, *Fatum*, Violence

1. (Recanati 5-11 Agosto 1823)

«Ora tra i poeti epici, egli è pure strano che Omero antichissimo abbia tanto mirato al cuore, e che Virgilio e i moderni non si sieno proposti per oggetto finale e essenziale de' loro poemi che di muovere l'immaginazione. Perocché il soggetto essenziale e unico principale de' loro poemi si è un Eroe felice e un'impresa felicemente terminata. Ora la felicità non vale che per la meraviglia la quale spetta all'immaginazione e nulla al cuore»¹. Siamo nel punto centrale di pagine dense dello *Zibaldone* e veramente nel "cuore" di un tema che Leopardi ha approfondito, anticipando considerazioni di Simone Weil e di Rachel Bespaloff, ponendo insieme a loro una questione davvero fondamentale alla nostra coscienza etica riguardante i diversi destini degli umani e il nostro modo di stare al mondo. Omero ha "mirato al cuore" perché ha messo al centro dell'*Iliade* la sventura che rimane tale, finale e irredenta.

E come la vittoria riportata da Achille sopra l'invincibile Ettore, porta al colmo l'ammirazione per colui, così la sventura di Ettore mette il colmo alla sua amabilità e volge l'amore in compassione, la quale cadendo sopra un oggetto amabile è il colmo per così dire del sentimento amoroso. Molte sventure e dei greci e dei troiani si narrano e si fingono nella *Iliade*, ma quella di Ettore è lo scopo del poema, ad essa tendono tutte le fila del medesimo niente meno e del paro che alla vittoria di Achille, e sempre unitamente: in essa il poema si chiude.

* Università di Bari "Aldo Moro".

¹ Si dà di seguito un commento alle pagine dello *Zibaldone* [3094-3167] edizione di Binni (1969), quindi tutte le citazioni dello *Zibaldone* che seguiranno fino alla fine del paragrafo si riferiscono alle pagine sopra indicate, a meno di nuove indicazioni. Su Omero in Leopardi si vedano Arrighetti (1982) e Timpanaro (1997).

Il poema più grande si china e si chiude sulla virtù sventurata mentre al contempo e unitamente ha celebrato in Achille la virtù fortunata. L'interesse dei greci, cui era rivolta l'*Iliade*, che dovevano rispecchiarsi nell'eroe impetuoso, d'impareggiabile vigore e vittorioso, si sposa con l'altro interesse, di cui Omero è la prima e la più alta testimonianza, che vede il vinto con gli occhi della compassione, lo stima valoroso non meno del vincitore. Per primo Omero congiunge la meraviglia che nasce dalla «virtù superante ogni ostacolo e ottenente il suo fine, interesse che in quei tempi principalmente era di gran forza, e la compassione della somma virtù caduta in somma e non medicabile né consolabile calamità». In un'epoca che fa dell'immaginazione e della meraviglia l'essenza della poesia, meraviglia che suscita ammirazione e compiacimento, Omero, che pur di meraviglia è maestro, ha mirato al cuore, ha inteso commuovere e lo ha fatto congiungendo l'interesse nazionale dei greci, infine dimenticato come si dimentica negli anni e nei secoli ogni interesse nazionale, con l'interesse universale, che tutti gli uomini coinvolge, di essere esposti alla suprema sventura senza che la virtù nulla possa di fronte all'avanzare del destino.

Questo "sublime" e mai più eguagliato congiungimento di circostanze che passano, come la felicità della vittoria congiunta al valore dei greci (e Omero era greco) sui barbari, e circostanze che non passano poiché «la sventura, e massime degli immeritevoli, è sempre nell'interesse privato di ciascheduno uomo» è stato possibile perché egli guarda il nemico, come mai prima di lui si era fatto, e poco o mai dopo di lui si farà nei poemi nazionali. Lo guarda con l'occhio di chi vi scorge il valore (persino ugual valore) e pari dignità. Il nemico, prima di Omero, è vile e abietto e tutto viene fatto «sì nella propria immaginazione che presso gli altri» per deprimerlo e «ricusare di riconoscere in lui alcuna virtù.» A scapito del proprio valore che risulterebbe ingrandito nel superare un nemico valente, il nemico è disprezzato².

Un'inedita visione degli uomini e una nuova «verità di figure»³ (in Achille e Ettore) concede Omero, pur nel rispetto di un'etica guerriera e di un sentire di fondo che, per Leopardi, non può comunque superare l'egoismo naturale. Così Achille piange insieme a Priamo, non tanto per il dolore di Priamo e per lo scempio di Ettore, che Achille crede comunque dovuto a Patroclo, quanto perché il capo reclinato e canuto del vecchio re gli ricorda il suo vecchio padre e la morte di Ettore la sua non lontana a venire, e tuttavia piangono insieme ed è l'umanità che con loro piange perché ognuno che legge vi vive le sue proprie sventure e quelle di chi a lui è caro. Occorrevano però idee e principi di generosità, di umanità, di beneficenza verso il nemico che nei giudizi, nei sentimenti e nelle azioni nacquero dopo Omero «mitigati che furono i ferocissimi e implacabili ed eterni odii nazionali, proprii degli uomini ancor vicini a natura.» In margine tuttavia Leopardi annota che per strano che sia a dirsi e contraddittorio con la «natura dei progressi e della storia dello spirito umano e degli uomini, e delle differenze de' tempi, alla natura rispettiva dell'antico al

² In *Il poema epico della battaglia di Qadesc* (celebrante l'eccezionale coraggio del giovane Ramesse II nello scontro con gli Ittiti avvenuto sul fiume Oronte, in epoca non lontana temporalmente dai "fatti" dell'*Iliade*), si trovano espressioni come «Ecco, il vile principe, il caduto di Kheta» in Bresciani (2007), pp. 274-285. Anche se "modi di dire" e stilemi letterari convenzionali (comunicazione orale di Edda Bresciani), essi restano significativi di una concezione del nemico nel periodo almeno dell'inimicizia.

³ L'espressione si trova in *Zibaldone* [2940].

moderno»⁴, *Illiade* rimane il più sentimentale, anzi il solo sentimentale dei poemi, il che equivale a dire essere il poema che ha davvero composto il male e la sventura che ci toccano personalmente con mali e sventure che toccano altri “come noi”. È in questo “come noi” tutto il senso della questione, perché, rimanendo vero che la soglia dell’egoismo, come appena si è detto, non vi venga valicata – e per Leopardi non avrebbe potuto esserlo dato che per lui anche la compassione è un atto di egoismo che si compiace di essersi superato come egoismo, un atto di orgoglio effetto dell’amor proprio che ci fa sentire generosi e magnanimi –, tuttavia è ben chiaro nelle pagine dello *Zibaldone* che l’imparzialità di Omero e la generosità verso il nemico della propria nazione non sono state più neppure lontanamente avvicinate. Poco più di un secolo dopo sarà Simone Weil a scrivere parole sorprendentemente vicine nella lettera e nello spirito alle seguenti: «Or non è egli meraviglioso che il poema d’Omero sia cento volte più imparziale e generoso verso i nemici della sua propria nazione che non sono i poemi moderni verso la parte contraria a quella ch’in essi si celebra? e tanto che volendo nella *Illiade* investigare i propri sentimenti del poeta e non mirando se non all’espressione di questi, appena si potrebbe distinguere se Omero fosse greco o troiano, o d’una terza nazione, e in quest’ultimo caso per qual di quelle due fosse più propenso nel suo animo»⁵. Ma, c’è di più, in quel margine della pagina 3157 dello *Zibaldone* cui ci siamo sopra riferiti, Leopardi annota che *Illiade* è anche il poema più cristiano poiché «interessa pel nemico, pel misero ec. ec.», e qui, una volta tanto, il richiamo al cristianesimo è chiaramente laudativo.

2. (Parigi-Marsilia 1939-1941. *L’Illiade*), ou le poème de la force)

Con addosso il peso di una colpa che sente collettiva, quella della Francia collaborazionista di Pétain⁶, e «sotto l’ombra della più grande tra le sventure che toccano agli uomini, la distruzione di una città»⁷, Simone Weil medita sull’*Illiade* per penetrare il meccanismo anonimo della forza e della necessità. Sono pagine che hanno per protagonista la forza e la sventura. La forza è il centro dell’*Illiade* e la sventura la diretta conseguenza che grava sugli umani. La forza e la necessità sottomettono l’anima, la piegano al punto da mutilarla e sfigurarla.

⁴ In margine alla pagina 3157 dello *Zibaldone*. Si tratta di 5 righe dall’alto verso il basso, vergate verticalmente, sul margine sinistro della pagina del manoscritto, dove anche si dice che *Illiade* è «il poema più Cristiano. Poiché interessa pel nemico, pel misero ec. ec.».

⁵ Questa pagina 3158 dello *Zibaldone* – che anche accennano alla tesi di Karl Ernst Schubarth di un Omero troiano [cfr. Timpanaro (1997), p. 157] – ha il suo perfetto riscontro in Weil (2014): «La straordinaria equità che ispira *Illiade* ha forse esempi a noi sconosciuti, ma non ha avuto imitatori. A malapena ci si accorge che il poeta è greco e non troiano». Cfr. anche le pp. 4113-4114 dello *Zibaldone* dove si legge: «Chi dicesse che i *Persiani* d’Eschilo sono di un persiano, o composti nel senso o spirito persiano, perché l’interesse e la compassione quivi è tutta per i Persiani, direbbe bene nel senso de’ moderni, eppure avrebbe torto nel fatto. Essi sono di un greco, nazionale di quegli autori di quelle disgrazie ec. (anzi se non erro, Eschilo militò contro i persiani), e fatti per essere rappresentati ai greci. I Persiani, considerati in questo aspetto sono propriamente il *pendent* dell’*Illiade*». Anticipo, per ragioni di contesto, il passo di Bespaloff (2018), p. 82: «[...] Omero, la cui imparzialità raggiunge un tale grado di misericordiosa comprensione da farci rinunciare a scoprire le predilezioni personali del poeta».

⁶ «Ogni francese, me compresa, è responsabile [dell’armistizio] come Pétain»: *Lettera a Jean Wahl*, cfr. Nevin (1997), p. 45 e p. 437.

⁷ Weil (2014), p. 58 (Ma non si dimentichi la bellissima traduzione di Cristina Campo *L’Illiade poema della forza*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma 1984). Connetto qui il sentimento personale di Simone Weil in quegli anni alla catastrofe storica della Francia, come fa anche Nevin (1997).

Chi la esercita al massimo grado, ponendosi al di sopra della condizione umana, e chi la patisce venendone travolto ne subiscono il potere, ne vengono pietrificati, ridotti a cose. L'uno e l'altro, a contatto con la forza, vengono trasformati, diventano o sordi o muti, dominati da quell'inerzia che caratterizza la materia.

È una lettura da cui si resta persuasi, se si guarda, come anche aveva guardato Leopardi, all'intero senso dell'*Iliade*, assumendo la prospettiva del poeta sconosciuto che non maschera la fredda brutalità degli scontri tra i protagonisti e la violenza dei fatti di guerra, ma effonde sull'intera vicenda lo spirito della più alta giustizia. Giustizia che rischiarava il campo dell'ingiustizia somma, della violenza incontrollabile al massimo grado d'intensità. «La stessa amarezza si effonde, equa come la luce del sole, sui Greci e sui Troiani, sui personaggi gloriosi e su quelli oscuri, sui potenti e sui deboli, sulla vittoria e sulla sconfitta»⁸. Proprio per quest'amarezza l'*Iliade* è unica. E lo è del pari per l'equità mai più eguagliata. Animata dallo spirito della più pura verità la miseria di tutti vi è espressa senza dissimulazione e senza partigianeria. Questa forza d'animo, che consente di non mentire a sé stessi, i Greci l'hanno avuta «il più delle volte», perciò «ne furono ricompensati e seppero toccare in ogni cosa il più alto grado di lucidità, di purezza, di semplicità»⁹.

L'esito di un comune destino degli eroi che militano in campo avverso, il loro vanto e la loro iattanza nella vittoria (non ne è esente Ettore e perfino Patroclo) ha come risvolto la caduta e la polvere che li avvolge. Quella geometrica necessità che noi ormai sappiamo vedere soltanto nella materia, i Greci la seppero contemplare anche nell'animo. «La necessità può diventare orribile se se ne abusa, ma la necessità stessa punisce l'abuso. L'*Iliade*, povera di vittorie, rispecchia "questo castigo, di un rigore geometrico"»¹⁰. Questa frase che ha

⁸ Weil (2014) , p. 344.

⁹ Cito, questa volta, dalla traduzione di Cristina Campo (1984), p. 39.

¹⁰ Nevin (1997), p. 137. «Quest'ultima frase – continua Nevin – mostra come Weil scelga di non leggere Omero in termini per così dire, omerici. Non tiene conto del codice di valori del guerriero omerico, del fatto che nel muovere guerra e nell'uccidere egli svolge il suo compito, si procura e conserva la propria reputazione». Nevin sostiene che l'interpretazione della Weil si fonda in sostanza sui presocratici e in particolare sul frammento di Anassimandro che descrive l'alternarsi dei fenomeni come un conflitto simile alla guerra tra le simmetrie della natura, ogni stato pagando all'altro il proprio eccesso. Inoltre, nella nota (p. 454) Nevin scrive, citando altri studiosi, che determinati punti dell'interpretazione di Weil non reggono quando si esaminino i brani cui fanno riferimento. Sostiene che l'*areté* guerriera è eccellenza da mettere in atto per tutti i protagonisti dell'*Iliade* e che l'averlo dimenticato da parte di Simone Weil autorizza Steiner (2001, p. 21) a liquidare il di lei saggio come «lettura perversa» di Omero, poiché di fatto, in ragione delle circostanze storiche, «[...] il disastro [della guerra], e la routine della fuga e dell'esilio», hanno mutato l'opinione fino ad allora invalsa di Virgilio «fiacco e pedante» imitatore di Omero e «ci hanno indotto a considerare con più attenzione Virgilio, e l'interpretazione di Weil sembra in effetti particolarmente virgiliana». Per me non è questo il punto, né è necessario qui proporre (eventualmente) un'esegesi più contestualizzata del passo di Steiner 'usato' da Nevin. Quel che Weil coglie, di concerto con Leopardi (che ben conosceva, e più volte lo ricorda, il codice d'onore degli eroi omerici cui Nevin si riferisce), ignorando del tutto le pagine dello *Zibaldone*, è la presenza della "compassione" nell'*Iliade*, nel cantore che si cela dietro gli scontri tremendi e spietati dei suoi eroi e la sua "imparzialità". Si ascolti Leopardi, *Zibaldone* [3143-3153]: «[l'interesse è] per li troiani e per Ettore, cioè per la sventura; e questo interesse si riduce principalmente e come a suo capo alla compassione. Questa cioè è quel sentimento dominante e finale, che noi nella *Iliade* provando, chiamiamo interesse della medesima [...] Nell'*Eneide* l'interesse della compassione non c'è. Dico che non v'è, come interesse finale. Quello che si concepisce per Didone, quello per Niso e Eurialo sono interessi episodici che non ci accompagnano se non per piccola parte del poema, né hanno che fare colla sostanza e collo scopo

incontrato dissensi – come dico in nota – va intesa nel senso che la contemplazione di cui furono capaci i Greci, il loro sguardo «il più delle volte» non protetto dall’armatura di una qualche menzogna edulcorante l’asprezza delle cose non può non vedere la sventura abbattersi con la stessa inesorabilità con cui una linea retta continua il suo percorso¹¹. Non si può patire la forza senza esserne colpiti fino all’anima, né si può essere mutilati di ogni aspirazione a vivere senza inaridirsi, a quel punto soltanto la grazia può indurre ad uno «sforzo di generosità da spezzare il cuore». Simone Weil riconosce che tra i guerrieri di Omero nessuno ne è capace (se non forse quel Patroclo che «seppe essere dolce con tutti»), sa che coloro che sono schiavi della forza o perché momentaneamente accecati dal possederla o perché ne vengono travolti possono divenire flagello per la terra. Tuttavia, dietro ad ogni evento o fatto che la violenza sconsacra, l’occhio del poeta resta sereno, non vi è coinvolto, facendo dell’*Iliade* un’opera miracolosa, l’unica vera epopea (giacché soltanto la “giustizia” è in grado di produrre epopea) che conosciamo, mai più in pari grado ricomparsa nel nostro Occidente. Non diversamente aveva pensato Leopardi.

3. (*New York 1943. De l’Iliade*)

«Il concetto di nazionalismo è estraneo sia alla Bibbia (dove il popolo è esaltato solo in quanto risponde a una chiamata) sia a Omero, la cui imparzialità raggiunge un tale grado di misericordiosa comprensione da farci rinunciare a scoprire le predilezioni personali del poeta»¹². La Bepaloff è giunta alla stessa conclusione di Leopardi e di Simone Weil proclamando con chiarezza che in Omero l’universalità della sofferenza è narrata secondo verità e equanimità. Omero raggiunge così la dimensione dell’etica da cui si scorgono le risorse che la disperazione rivela nell’individuo. Presaga del nostro smarrimento di fronte ad affermazioni simili, la Bepaloff precisa: «se accettiamo di designare con tale termine [etica] la scienza che studia i momenti di totale smarrimento, quando a dettare la decisione è la mancanza di scelta»¹³.

di esso [...] ci resta a considerare come sia strano e quasi assurdo che Omero in tempi feroci abbia tanto fatto giocare la compassione nel suo poema, n’abbia fatto un interesse principale e finale, abbia seguito e ottenuto il suo intento in modo che, anche oggi, mancato l’altro interesse all’*Iliade* [la vittoria dei Greci], non si può tuttavia legger cosa che tanto interessi, non avesse riguardo di far cadere ed *esaggerare* la compassione quasi unicamente sopra i nemici de’ greci, suoi compatriotti, a’ quali scriveva, i quali non istimavano gran fatto la generosità verso il nemico, anzi apprezzavano la qualità opposta». Weil (2014), pp. 57: «Vincitori e vinti sono ugualmente prossimi, sono allo stesso titolo i simili del poeta e dell’uditore. Se c’è una differenza, è che la sventura dei nemici è sentita forse più dolorosamente». Dell’*Eneide* Simone Weil dirà che lo «splendore è corrotto dalla declamazione, dal cattivo gusto» ed è stato la tomba dell’epopea perché mancante di quella radicale giustizia ed equanimità che invece risplende nell’*Iliade*. Altro segno di una concordanza nel profondo tra Leopardi e Simone Weil è la ricorrenza nelle loro considerazioni sull’*Iliade* della parola “sventura”.

¹¹ Cfr. V. Meattini, *Note di dialogo tra Simone Weil e Nicola Chiaromonte*, in Meattini (2005), pp. 79-88. Ivi anche per l’altra forma di forza e di condizionamento rappresentata dalla collettività, considerata da Simone Weil più insidiosa e pericolosa di ogni altra.

¹² Bepaloff (2018), p. 82. Il saggio di Bepaloff comparve a New York nel 1943 ed è poi stato ripubblicato da éditions Allia, Paris nel 2004, l’edizione Adelphi riporta in *Appendice* la Nota di Jean Wahl che costituiva la Prefazione all’edizione del 1943. Si tenga presente anche quel che si dice a p. 60: «[...] tuttavia Omero è infinitamente superiore a Tolstoj per equanimità. Il russo non può fare a meno di sminuire e svilire l’avversario del suo popolo, di denudarlo davanti ai nostri occhi. Il greco non umilia né vincitori né vinti».

¹³ Ivi, p. 82.

Tra i diversi significati che il termine "etica" ha assunto nel lungo corso della cultura quello dato ad esso dalla Bepaloff nelle pagine di *Sull'Iliade* è tra i più originali ed eversivi, legato com'è strettamente all'interiorità e all'illuminazione improvvisa del senso della vita sotto la pressione indicibile di eventi esorbitanti ogni nostro potere. Quale ne è l'oggetto? L'estraneità della realtà alla giustizia. «Il grado più alto di lucidità a cui giungono gli eroi dell'*Iliade* coincide con il totale annientamento della giustizia»¹⁴. Di fronte a questa abbagliante costatazione che profila ogni vita nei margini di una realtà tanto inesorabile, l'estrema risorsa dell'eroe è accogliere con tutto sé stesso il proprio destino nella più tenace dichiarazione di fedeltà. Lo sconforto di fronte all'impotenza assoluta si trasforma, nell'attimo in cui lo si vive pungente e doloroso come non mai, nella più sovrana comprensione della realtà, senza maschera e abbellimenti, e nella determinazione a seguire la sola via che resta, completamente presenti a sé stessi. A questa altezza, all'altezza che è propria dell'etica, non ci si può però mantenere. Se si sopravvive all'esperienza dello sconforto assoluto la vita ne resta segnata e non c'è più la rassegnazione a vivere come se niente fosse accaduto. Chi sopravvive tenterà di «usare le risorse supreme che gli ha rivelato la disperazione», cercherà di integrare nella durata, nel tempo normale, quella «fugace intensità», di catturarla nella ripetizione, di governarla; ma, in questo passaggio dall'etica alla morale – e Kierkegaard è ben presente in queste considerazioni – c'è un tradimento dei valori, «la qualità etica, che non conosce gradi, si abbassa a diventare una qualità morale suscettibile di essere valutata in termini comparativi»¹⁵.

È il passaggio chiave dello scritto. Lo sforzo di raggiungere con la disciplina uno stile di vita che perpetui – scrive la Bepaloff – il ricordo degli istanti di interiorità si scontra con la perdita di intensità¹⁶, la soggettività depotenziata perde contatto con lo slancio al superamento, con le trasformazioni di sé che si sono realizzate in quegli istanti conservandone «soltanto un'immagine impotente». Decisiva è l'osservazione che «l'esperienza etica s'incarna solo nelle azioni che la trascendono». La storia, teatro delle tragedie della forza, di quella forza che appare «omogenea nel suo principio, identica al divenire che determina, senza origine né fine»¹⁷ non conosce per i Greci la giustizia divina, né – a differenza della Bibbia – vi fa appello. Nondimeno, pur non dipendendo la storia dalle intenzioni e dagli sforzi umani, «fondare e costruire, osare e rischiare restano appannaggio dell'uomo»¹⁸. Accompagnato dalla speranza della benevolenza degli dèi sul futuro della propria opera potrà esserci il lavoro per la costruzione della città (più) giusta, se invece, come nell'*Iliade*, non c'è via di scampo al proprio agire allora giunge al lettore, attraverso il poeta, la visione, la "presenza", dell'inesorabile, ed è nel tragico che l'etica riluce come verità universale, come *fatum* di fronte a cui il greco e il troiano sono del pari impotenti, del pari trastullo, costretti soltanto al gesto estremo, come ogni altro

¹⁴ Ivi, p. 79.

¹⁵ Ivi, p. 83.

¹⁶ C'è qui una certa consonanza di linguaggio riguardo al tema dell'interiorità nell'interpretazione del *Fedone* in Colli (1948) in anni vicini a quelli in cui Bepaloff pensa e scrive.

¹⁷ Si legge nella Nota di Jean Wahl in appendice a *Sull'Iliade*, Bepaloff (2018), p. 105: «Se in Simone Weil c'è una condanna assoluta della forza, in Rachel Bepaloff la forza medesima è un assoluto, un assoluto mobile il quale, più che essere condannato, condanna se stesso».

¹⁸ Bepaloff (2018), p. 93.

uomo senza più distinzione alcuna lo sarebbe. La trascendenza dell'etica è nel peso di una verità che nessuno può addomesticare a proprio vantaggio, di cui il poeta è il testimone permanente, l'occhio che sempre la scorge anche quando i suoi eroi, travolti dalla temporanea vittoria, dall'illusione di dominare la forza, sono invece accecati.

L'attimo di sovrana visione (l'innocenza della bellezza di Elena nell'occhio del vegliardo Priamo, ad esempio) e dell'estrema decisione (Ettore che più non fugge e attende colui contro cui non potrà vincere), non può dunque trasferire la propria intensità alla morale, sarebbe il tentativo di una replica impossibile. Quell'affetto infinito per ogni cosa peritura e per lo strazio degli uomini strappati ai loro beni più veri, la forza che travolge ogni più nobile e "giusta" resistenza, il campo di battaglia visto dall'alto senza partigianeria e con la vicinanza del cuore alla sciagura di tutti permettono l'irrompere dell'esperienza etica, ma quell'altezza la quotidianità non la regge e solo un simulacro vi è allora possibile¹⁹, invece la poesia (almeno quella di Omero e dei tragici) può possederla compiendo «il miracolo di una ripetizione impossibile». Perciò, se «per raggiungere i rispettivi fedeli la religione della Bibbia e la religione del *fatum* fanno ricorso alla poesia è perché la poesia restituisce la verità dell'esperienza etica sulla quale entrambe si fondano»²⁰. È alla poesia, e soltanto alla poesia, che Omero chiede riparazione; se la storia è senza giustizia, la poesia strappa alla bellezza il segreto della giustizia, restituisce l'onore dei vinti oltraggiato dai vincitori (del momento) e il riconoscimento della sventura per chi ne geme sotto il peso.

L'etica è figlia di un'amarezza²¹ che bandisce il risentimento, che non può trovare colpevoli perché l'ineluttabile è simultaneamente nel cuore dell'uomo e nel Cosmo. «All'eterna cecità della storia si contrappone la lucidità creatrice del poeta che indica alle generazioni future eroi più divini degli dèi, più umani degli uomini»²².

4. Etica senza alterità

Se accettiamo di considerare l'etica come la dimensione di un'inaudita lucidità che permette di cogliere il senso fatale e precario dell'umanità "tutta", senza eccezione e senza più distinzione di amici e nemici, pur dovendo rimanere coinvolti quotidianamente in lotte e contrapposizioni²³, se questo squarcio di luce piena è apparso nei versi di Omero e dei grandi tragici, allora possiamo dire che l'etica è propriamente non il riconoscimento dell'alterità, ne è piuttosto la cancellazione. Non si tratta di un paradosso perché non c'è paradosso dove vige l'eccezione. La sventura, la povertà, la miseria, l'estremo del bisogno "alterano", certamente, ma rendono altri da sé non da tutti gli altri uomini che

¹⁹ Bernaloff (2018), p. 85: «Quando la filosofia greca vorrà sostituire le sue risposte all'interrogativo di Omero e di Eschilo, l'ethos tragico si trasformerà in stoicismo. La morale metterà a tacere il lamento dell'eroe: piangere non sarà più decoroso».

²⁰ Ivi, pp. 83-84.

²¹ Di "amarezza" parlava anche Simone Weil, cfr. n. 8.

²² Ivi, p. 22.

²³ Hammar skjöld (1992), p. 74: «Tutti sono uguali. Verità che crudelmente annulla la differenza tra coloro che hanno ricevuto molti talenti e coloro che ne hanno ricevuti pochi, ma che non vale per l'uso che se fa: il confine tra la vita e la morte, tracciato dall'eternità, passa di lì. Eppure verità valida comunque: siamo sempre davanti alla possibilità di oltrepassare il confine, in entrambe le direzioni. Poter bruciare tutto nel fuoco di uno sguardo limpido, sperando che qualcosa di valore possa poi ritrovarsi nella cenere...». [sic]

in quelle condizioni si trovassero. Anzi, quelle condizioni risultano essere lo stato di una radicale uguaglianza.

Si può anche stendere, con Nevin, un velo su fantasie e anacronismi delle intuizioni pre-cristiane nella Grecia antica (anche se, almeno per quanto riguarda Omero, Simone Weil è confortata niente meno che da Leopardi, non l'ultimo dei competenti nel saper 'leggere' il greco e nel capire di poesia), e riconoscere certamente la presenza della tradizione greca, oltre che della soteriologia gnostica, nella metafisica cristiana, se però non si ignora o dimentica che «la fonte dell'etica cristiana, il suo cuore stesso, è l'ebraismo»²⁴. Si può reputare, perciò, più centrata sull'argomento (almeno dalla prospettiva ebraica) la Bepaloff che contesse il controcanto biblico alle sue pagine su Omero²⁵. Si può, con Lévinas accogliere la (giusta) critica contro lo *sradicamento* nella dimensione della civiltà europea, al quale gli ebrei, «questo manipolo di sradicati» (per la Weil), avrebbe decisamente contribuito e ribattere – e Lévinas lo ha fatto – che la “Scrittura” non è la subordinazione dello spirito alla lettera, ma sostituzione del suolo che localizza con la lettera che universalizza. «È sull'arido terreno desertico in cui nulla è stabile che il vero spirito discende in un testo per avere un compimento universale»²⁶. Questo è possibile e, quando è il caso di giuste critiche, intellettualmente dovuto. Bisogna, però, riflettere su quanto tre menti di non comune livello, ignorandosi, hanno messo a fuoco:

²⁴ Nevin (1997), p. 287. Ecco tutto il passo di Nevin, e sono le parole che segnano la sintesi del suo ricco e sofferto libro. Simone Weil era «ben consapevole della presenza, nella metafisica cristiana, della tradizione greca, oltre che della soteriologia gnostica. Negò invece completamente il fatto più evidente, cioè che la fonte dell'etica cristiana, il suo cuore stesso, è l'ebraismo. Che ironia della sorte che la sua stessa etica, quella di gran parte della sua vita e dei suoi scritti migliori, dovesse essere così profondamente ebraica! Strappando il cristianesimo dalle sue vere radici Weil sradicò anche se stessa».

²⁵ Bepaloff (2018), pp. 98-99: «Il cristianesimo ha operato una prodigiosa sintesi tra la religione messianica e le filosofie mistiche della Grecia nel momento in cui la distanza tra giudaismo ed ellenismo era maggiore. Ma occorre risalire più indietro, fino ai grandi lirici della Giudea, fino ai tragici e a Omero, per scoprire il fondamento comune del pensiero greco e del pensiero ebraico. Tra il forte pessimismo di Esiodo e la corroborante amarezza di Osea, tra la ribellione di Teognide e le invettive di Abacuc, tra i lamenti di Giobbe e le trenodie di Eschilo esistono affinità più reali di quante ve ne siano tra Aristotele e il Vangelo. Una sintesi tra questi elementi puri non sarebbe stata possibile, né d'altronde auspicabile. Ma vi è, e sempre vi sarà, un certo modo di dire la verità, di proclamare la giustizia, di cercare Dio, di onorare l'uomo, che ci è stato insegnato al principio e che Omero e la Bibbia continuano di nuovo a insegnarci».

²⁶ Cfr. Lévinas, (1985). Lévinas tocca anche molte altre questioni quali la pazienza finita di Dio e la libertà reale dell'uomo e la sua responsabilità non derisoria (come sarebbero se la pazienza di Dio fosse infinita); il valore reale della sofferenza che non produce nessun effetto magico, il giusto sofferente non ha valore per la sua sofferenza ma in virtù della sua giustizia che sfida la sofferenza; il tema che la Bibbia, il mondo della Bibbia, non è fatto di figure ma di volti, interamente presenti a noi, in relazione con noi, tramite nel visibile dell'invisibile in cammino verso di noi; e l'altro della vita come atto, non passione, giacché essa è nella storia e il mondo non deve essere riscattato ma trasformato; infine, la portata dell'amore soprannaturale di Dio, che nel cristianesimo di Simone Weil va al di là della compassione per la sventura della creatura, e il suo non poter non significare infine che l'amore per il male stesso. Dio ha amato il male. Sta forse in questo («lo diciamo con un rispetto infinito», aggiunge Lévinas) la visione più conturbante di questo Cristianesimo e di tutta la metafisica della Passione. «Ma per quel che ci riguarda vi si confonde molto orrore. La nostra vita è altrove» (p.55). Questo congedo deciso e comunque rispettoso dice della conflittualità dolorosa tra Simone Weil e l'ebraismo, non sempre tenuta nei limiti di eguale rispetto, se ne veda il resoconto Nevin (1997), Capitolo 9 “*Una straniera tra la sua gente. Simone Weil e l'ebraismo*”. Quanto la lettera, la Scrittura, possa tuttavia ancorare a sé nella ripetizione devota e quanto l'ebraismo vi sia coinvolto è anche questione da tener presente, credo, contestualmente al pensiero di Lévinas, cfr. Steiner (2013), cap. 2 “Popolo del libro”.

l'annullamento dell'alterità nell'intuizione etica (in ciò che di vissuto c'è in questa intuizione, verrebbe da dire) e della giustizia in termini di solo diritto di fronte all'evento radicale di avere a che fare inesorabilmente con la propria sorte, noi come l'altro. Per Leopardi, Omero è meraviglioso perché infrange quella (diciamo così) buona coscienza per cui non c'è colpa nel nuocere ad altri a proprio vantaggio e rimane ancor più meraviglioso perché, nonostante che tempi più civili si siano avvicinati, quel sentimento di umana compenetrazione, per cui le carni dolenti dell'altro risvegliano in me analogo dolore (Leopardi non arriva a dire che quelle carni sono le mie, nella sua concezione del mondo l'egoismo è insuperabile, ripetiamolo), è rimasto in lui al più alto grado possibile. Per Simone Weil, Omero è testimonianza e memoria di umanità non mendace poiché ogni uomo «non protetto dall'armatura di una menzogna non può patire la forza senza esserne colpito fino all'anima»²⁷. Il principe troiano che fugge sotto le mura della sua città, preso da improvviso terrore (eppure aveva ben riflettuto prima) è quella nuda vita senza nome che non riesce più a pensare, e se una lunga consuetudine col coraggio riprende infine il sopravvento, non un momento di quella triplice, terrificata fuga è dimenticato²⁸. Per Rachel Bepaloff, Omero non è meno duro della Bibbia nei confronti dell'orgoglio umano e della volontà di onnipotenza. Tutti e tre richiamano, attraverso Omero, ad una comune appartenenza tanto forte e decisa da produrre una coscienza nuova dell'alterità e delle differenze.

Le due "omeridi", espressioni di un'Europa oppressa, e il grande poeta segno vivente di una vita strozzata, hanno ritrovato questa sublime consapevolezza in Omero, con consonanze che devono farci meditare. Certamente, l'infelicità dei corpi, agitati da un desiderio infinito e inestinguibile di piacere in Leopardi e quella dei corpi anonimi, incessantemente offesi, che chiedono «perché mi si fa del male» in Simone Weil, hanno come esito, l'una, l'immanenza senza compromessi, il non aver nulla da sperare dopo la morte ed eventualmente poco in questa vita, l'altra, la trascendenza platonica del Bene segnalata dalla loro aspirazione non soltanto alla liberazione dalla pena, ma alla richiesta di una ragione ("perché?") del gesto oppressivo o assassino dell'altro. È una grande differenza, come grande è la differenza tra la Weil e la Bepaloff riguardo alla Bibbia, dove, per la prima, la sventura è il segno del peccato, dunque un motivo di legittimo disprezzo e ai nemici vinti si guarda come se Dio stesso li avesse in orrore, mentre per la seconda il senso del vero e l'interesse per il giusto vi si fondono (così come nell'eudemonismo greco). Per Simone Weil (in conseguenza dei motivi appena detti): «nessun testo dell'Antico Testamento ha un accento paragonabile a quello dell'epopea greca, se non forse alcune parti del poema di Giobbe», per Rachel Bepaloff da ultimo (cioè, non ignorati gli aspetti di distanza tra mondo greco e mondo biblico) «vi è, e sempre vi sarà, un certo modo di dire la verità, di proclamare la giustizia, di cercare Dio, di onorare

²⁷ Weil (2014), p. 63. Connessione col Vangelo: «Coloro che pensano che Dio stesso, una volta diventato uomo, non abbia potuto fissare lo sguardo sul rigore del destino senza tremare di angoscia avrebbero dovuto comprendere che possono sollevarsi in apparenza al di sopra della miseria umana soltanto gli uomini che mascherano ai propri occhi il rigore del destino, con l'aiuto dell'illusione, dell'ebbrezza, del fanatismo».

²⁸ Cfr. Meattini (2015), il testo continuava: «Se quel lasso di tempo e l'uomo che fuggendo lo riempie li isoliamo dall'epilogo grandioso allora molti volti e corpi che fuggono di fronte al napalm (la piccola e nuda vietnamita con tutto quel carico di disperazione) a bombe a devastazioni e orrori e che accalcano campi profughi e tendopoli».

l'uomo, che ci è stato insegnato al principio e che Omero e la Bibbia continuano di nuovo a insegnarci»²⁹.

Queste divergenze segnalate, il grande tema resta. La dimensione etica, prima di ogni morale, di ogni formalizzazione del diritto, di ogni specifica eredità di amicizia e inimicizia e prima di ogni "avvio" politico che sancirà, dovrà sancire, differenze, contrapposizioni, inimicizie³⁰, è l'invisibile che orienterà ogni nostra azione nel visibile, che colorerà l'atteggiamento di fondo di chi l'assume rispetto a chi la ignora restando avvinto dalla circostanza e completamente risolto nell'esser parte in conflitto con altre. Se ogni discorso umano ha dovuto e dovrà prender parte, essere di parte, per essere quello che dice ed è; la poesia – una poesia che ci chiama al passato e può riverberarsi sul presente – ha avuto e ha la potenzialità di svelare un'origine comune (sempre alla portata del riconoscimento) da cui ogni differenza si sagoma, potendo così ogni volta revocarla. Il potere della poesia omerica è per Leopardi, Weil e Bespaloff, in questa potenza del cuore che non lascia reietti all'esterno, che sente il comune destino, mentre la vicenda umana, tutta umana continua a risolversi nell'alterna onnipotenza delle umane sorti e, dunque, nella finale impotenza.

Dei valori più alti, una tale dimensione etica, che ogni valore antecede, ha tutta la fragilità e l'esposizione alla dimenticanza. Avvistarla è difficile, attenersi probabilmente eroico dato il nostro coinvolgimento nella parte che ogni volta ci è data come la nostra e che si articola in precisi doveri e corrispettivi diritti. Se n'era accorta Simone Weil quando diceva che l'adempimento di un obbligo è sempre un bene, e che verità, bellezza e compassione in nessun caso generano un male, mentre l'esercizio di un diritto (la nozione di diritto ha in sé la guerra latente) può essere buono o cattivo. Sulla linea di sviluppo di questo tema si può dire che si è giusti e si ama se si ha il sentimento della miseria umana perché esso permette a coloro che il caso pone in condizioni di superiorità di alterare l'alterazione, di "ricordarsi" (poesia del "cuore" è l'omerica) dell'originaria, anonima condizione universale, superando così l'abisso che li separa dalla sventura e dalla miseria.

Se davvero c'è un sottosuolo che regge il nostro mondo esplicito di pensieri e di azioni e se pensieri e azioni provengono, per lo più con perdita consapevolezza, dall'atteggiamento di fondo con cui si sta al mondo, allora l'"attenzione" cui richiamava insistentemente Simone Weil viene compresa non soltanto nel suo significato di perpetua vigilanza per quel che si dice e si fa, ma anche e soprattutto come cammino all'indietro per raggiungere quell'invisibile che regge il visibile, per potenziare l'etica del comune destino e della generosità che per squarci l'*Iliade* ci ha consegnato. «Questi momenti di grazia sono rari nell'*Iliade*, ma bastano a far sentire con estremo rimpianto ciò che la violenza fa e farà perire»³¹. Anche laddove non si tratti dell'estrema violenza della guerra, ma della morale, del diritto, dell'articolazione della società, delle attività produttive, della cultura, la "dimenticanza" di quell'invisibile *arché*, di quell'incontrastata signoria della forza (che per Rachel Bespaloff tiene uomo e cosmo) e, dunque, della sua potenziale negazione in quello straordinario angolo di mondo (si può dire così?) che è l'animo umano quando è toccato dalla grazia, lascia il campo alla cecità e sordità nei confronti della sventura. L'intervento

²⁹ Weil (2014), p. 63. Bespaloff (2018), p. 99.

³⁰ Cfr. n. 23.

³¹ Weil (2014), p. 57.

della “grazia” produce la consapevolezza che quel che chiamiamo individuo è già un gioco prearticolato, biologicamente e culturalmente, di elementi che si esplicano fatalmente nella direzione dell’egoismo e dell’uso strumentale delle giustificazioni sempre possibili (forse alcuni tra i sofisti lo compresero non con trionfalistica esultanza, ma anche loro con amarezza), e questa consapevolezza è già terra dell’etica, dove all’asimmetria che regge senza eccezioni il visibile viene tolta ogni giustificazione, anche se può dover esserene conservata la funzione.

È in questo nucleo ultimo, nella piena consapevolezza della mancanza di ogni giustificazione originaria dell’asimmetria delle sorti degli uomini, nella consapevolezza che ogni giustificazione è a partire da un regime di relazioni umane già da essa plasmato (quindi quella giustificazione vi verrà ritrovata inevitabilmente), nell’improvviso affacciarsi di questo pensiero che si può parlare di squarcio, di strappo³², di intuizione, a sottolineare un’esperienza eccezionale e davvero sconvolgente rispetto alle usuali metriche morali e alle valutazioni sociali di meriti e demeriti, di colpa e di virtù (c’è forse merito ad avere dei meriti?). Ed è uno “strappo” che non invita a deprezzare il visibile in vista dell’invisibile, secondo una mitologia verso cui talvolta, per ragioni pedagogiche come nel *Gorgia* apertamente si dice, anche Platone è stato indulgente (forse troppo); anzi, nelle tre esemplari testimonianze che abbiamo ascoltato è presente – ripetiamolo – un «affetto infinito per le cose periture [...] strazia il cuore degli uomini strappati ai loro beni più veri»³³ e questi beni più veri sono gli affetti, le care cose della vita, la dignità, il rispetto di sé e ciò che materialmente per quei beni e quel valore della vita è necessario. Qui l’etica ha il suo troppo poco avvistato suolo, qui dove l’“alterità” è costruzione tardiva, seppur culturalmente imponente, e s’apre la consapevolezza che l’“altro” ero già io.

L’aver toccato questi pensieri non lascia indenni. Meister Eckart nel sermone *Donna viene l’ora* ha detto che chi è stato toccato anche una sola volta dalla verità, dalla giustizia, dalla bontà, non potrà più distogliersene. È quel che è accaduto senz’altro a Simone Weil fino alla testimonianza estrema e, almeno in pienezza intellettuale, a Rachel Bepaloff. Non so se si possa dirlo fino in fondo anche di Giacomo Leopardi, ma certo le sue parole sull’equanimità di Omero, sul suo aver mirato al cuore, sono di meraviglia e di stupore, modi pur essi di testimoniare l’essere stati “toccati”. È difficile giungere all’origine di questo radicale sentimento di condivisa umanità, ma è poi impossibile distaccarsene. Dag Hammarskjöld ne era certamente segnato se ha riportato nei colloqui costanti con sé stesso questo appunto: «L’uomo tragico, se ha questa luce che è il Dio nascosto -:non c’è più modo di vivere mediocrementemente, bisogna vivere nella tensione senza riposo di esigenze esclusive» [sic]³⁴.

Non uscire illesi da certi pensieri è l’accesso ad un *ordo amoris* che sconvolge le gerarchie della storia e costringe a vedere la vita di tutti nell’incombere possibile della sventura. *Ordo amoris*, dicevo, perché la sventura provoca degradazione, abiezione e perfino il ridicolo, tanto che Simone Weil giunse a

³² Di “strappo” parla esplicitamente Bepaloff a p. 88 di *Sull’Iliade*.

³³ Bepaloff (2018), p. 88, ma ciò vale in non minor misura per Simone Weil e Leopardi.

³⁴ Hammarskjöld (1992), p. 166, il testo è ivi riprodotto nel modo in cui l’ho trascritto. Le parole su riportate compaiono nella nota 139 e sono tratte dal romanzo *Le rivage de Syrtes* di Julien Graq (1910), pseudonimo dello scrittore Louis Poirier. Il contesto in cui compaiono ne accentua fortemente il significato nella direzione che stiamo esplorando.

pensare che occorra avere un'anima abitata da Cristo (dimensione della "grazia") per non disprezzare gli sventurati. Ovviamente, l'amore è in tal caso un orientamento costante dell'anima, non uno stato d'animo.

La rarità dei comportamenti di giustizia e di equità condusse la Weil a pensare alla grazia come una dimensione "altra" da quella materiale e sociale dove vigono rispettivamente una necessità meccanica e una necessità diomedeica dovuta al potere di coinvolgimento e di seduzione della grande bestia di platonica memoria, che non lascia scampo a chi non s'imbatta in quel principio di compassione che reintegra lo sventurato nella condizione umana e conduce il privilegio a riconoscersi infine casuale (non c'è merito nell'averne dei meriti, appunto). Chi pensa in tal modo è toccato dalla grazia e gli uomini che in tal modo pensano lo sono poiché il bene è soprannaturale ed eccezione piena nei confronti della necessità, ecco la dimensione e il senso (credo) del soprannaturale in Simone Weil. Leopardi parlò in proposito di stranezza e di meraviglia, la Bespaloff di strappo. Si sottolinea in ogni caso l'eccezionalità di una mente che persevera in quella volontà di giudizio e di azione.

Impegnative sono le assunzioni metafisiche della Weil, come del tutto metafisico è il materialismo di Leopardi. Noi, infatti, non abbiamo un preventivo sapere sul cosmo e sull'uomo in ragione del quale affermare o negare esplicitamente i contenuti di queste assunzioni. Ma, l'importante è lo spazio per l'etica che considerazioni di fondo, non dipendenti però dalle rispettive assunzioni metafisiche, ci aprono riguardo all'umano. Quante volte Leopardi non ci ha ricordato nelle incessanti pagine dello *Zibaldone* che la natura può anche essere "analizzata" come un corpo morto, ma che può essere "compresa" soltanto se il soggetto considerante vi è coinvolto con l'immaginazione, il cuore, le passioni³⁵? L'etica è il suolo di questa comprensione, perfino filosoficamente più centrata di ogni altra se vogliamo parlare di una realtà in cui la presenza dell'umano può essere sospesa per scopi di preta metodologia scientifica, ma non di certo esclusa, pena la stessa mancanza del sapere scientifico; inoltre l'agire dell'uomo nel mondo ne richiede una comprensione che è anche e sempre "autocomprensione" (è "per" un soggetto cosciente che si può "pensare" il mondo in "assenza" di un soggetto cosciente – posizione insuperabile di un idealismo ben inteso). Rachel Bespaloff ha qualche ragione quando lascia intendere – certo il linguaggio è metaforico ma non perciò decettivo – che avviene nel cosmo quel che accade nel cuore umano. Per la Weil, poi, la ricerca dei ponti da lanciare tra la miseria umana e la perfezione divina (che sarebbe stata la ricerca caratterizzante tutta la civiltà greca) è l'individuazione di due poli estremi che non possono essere scissi perché l'uno vive dell'altro e la scienza stessa, per quanto sapere atemporale, avulsa dalla condizione umana è semplicemente una deviazione.

Non credo che l'accusa di «eroica futilità» rivolta da Nevin a Weil possa essere accolta, almeno non può esserlo in questo radicale orizzonte etico e per questa assunzione di responsabilità condivise cui veniamo invitati. Veniamo, infatti, invitati ad una trasformazione e vigilanza dei nostri pensieri e dei nostri sentimenti che passa attraverso una visione oggettivata in noi delle sofferenze e delle umiliazioni che nostri uguali in umanità hanno "irrevocabilmente" subito e subiscono³⁶. Stento a credere, invece, che tali pensieri, se vissuti e non

³⁵ Si può vedere al riguardo, Meattini (2017b) e (2017a).

³⁶ Ho pensato intorno a un'etica che abbia come perno l'"irrevocabilità" in Meattini (2003).

vezzeggiati per autoassoluzioni emotive, rimangono sterili nel commercio privato e pubblico delle nostre relazioni.

Questo appello all'etica va raccolto. È un richiamo alto, probabilmente il più alto che possiamo trovare nelle culture di cui siamo il risultato. È dimenticato, almeno nel suo potenziale di trasformazione dei nostri atteggiamenti culturali e nella politica. Si pensi che si vuole dell'esegesi waliana della greicità (anche se sarebbe un ardirimento forse imperdonabile screditare del tutto le notazioni sull'*Iliade* del 'filologo' Leopardi), credo tuttavia che sia difficile fare a meno del suo appassionato appello: «nulla di quanto hanno prodotto i popoli d'Europa vale il primo poema conosciuto che sia apparso presso uno di essi. Ritroveranno forse il genio epico quando sapranno credere che nulla è al riparo della sorte, che mai si deve ammirare la forza, né odiare i nemici, né disprezzare gli sventurati»³⁷.

Bibliografia

- Arrighetti, G. (1982), *Leopardi e Omero*, in *Leopardi e il mondo antico*, Atti del V Convegno Internazionale di Studi Leopardiani, Olschki, Firenze, pp. 29-51.
- Bespaloff, R. (2018), *Sull'Iliade*, trad. it. a cura di S. Mambrini, Adelphi, Milano.
- Bresciani, E. (2007), *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Einaudi, Torino.
- Canfora, L. (2014), *Il presente come storia. Perché il passato ci chiarisce le idee*, Rizzoli, Milano.
- Colli, G. (1948), *Physis Kryptesthai philei. Studi sulla filosofia greca*, Tip. del Corriere della Sera, Milano.
- Hammarskjöld, D. (1992), *Tracce di cammino*, Edizioni Qiqajon, Magnano.
- Leopardi, G. (1969), *Tutte le opere*, vol. II, a cura di W. Binni e E. Ghidetti, Sansoni, Firenze.
- Lévinas, E. (1985), "Simone Weil contro la Bibbia", *Nuovi argomenti*, n. 15, pp. 51-56.
- Meattini, V. (2003), *Filosoficamente abita l'uomo*, Laterza, Bari.
- Meattini, V. (2005), *Sul filo del dubbio*, Copernico, Fiuggi.
- Meattini, V. (2015), *Assonanze e dissonanze sulla fuga*, in Boncinelli, E.-Meattini V.-Nespolo U. (a cura di), *Arte Filosofia Scienza. Assonanze e dissonanze sulla fuga*, Mimesis, Milano, pp. 35-70.
- Meattini, V. (2017a), "Il sogno di Platone' e l'intimo e l'intero della natura nello *Zibaldone* di Leopardi", *Quaderni di storia*, n. 86, pp. 81-122.
- Meattini, V. (2017b), "Né scolorò le stelle umana cura. Poesia e filosofia nello *Zibaldone* di Giacomo Leopardi", *Bollettino filosofico*, vol. 32, pp. 334-364.
- Nevin, Th. R. (1997), *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Steiner, G. (2001), *Linguaggio e silenzio. Saggi sul linguaggio, la letteratura e l'inumano*, trad. it. a cura di R. Bianchi, Garzanti, Milano.
- Steiner, G. (2013), *I libri hanno bisogno di noi*, trad. it. a cura di E. Lana, Garzanti, Milano.
- Timpanaro, S. (1997), *La filologia di Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma-Bari.

³⁷ È la chiusa di *L'Iliade o il poema della forza*, in Weil (2014) p. 64.

Dall'*Iliade*. Etica senza alterità

- Weil, S. (1984), *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. a cura di M. Harwell Pieracci e C. Campo, Borla, Roma.
- Weil, S. (2014), *La rivelazione greca*, trad. it. a cura di M. C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano.

Théologie et/ou anthropologie politique de l'« ennemi » (de Schmitt à Plessner)

Abstract: *Theology and/or Political Anthropology of the “Enemy” (from Schmitt to Plessner)*

The text intends to investigate and clarify the salient aspects and limits of a possible and barely deepened relationship of proximity between H. Plessner and C. Schmitt regarding the interpretation and use of the friend/enemy-dichotomy. One of the goals is to show that, although in his text of 1931 *Macht und menschliche Natur* Plessner tries to ground political anthropology by explicitly referring to the friend/enemy-dichotomy as it was formulated by Schmitt, he develops this dualism in the light of the opposition between “familiar” and “foreign”. This development leads Plessner, beyond Schmitt’s aims, to the problematization of intersubjectivity.

Keywords: Plessner, Schmitt, Friend/Enemy-Opposition, Political Anthropology, Intersubjectivity

Dans son opuscule *Macht und menschliche Natur* de 1931, Plessner propose de développer « la question suprême de l’anthropologie politique » : « dans quelle mesure la politique – la lutte (*Kampf*) pour le pouvoir dans les relations interhumaines qui régissent l’individu, les groupes et les associations, les peuples et les États –, appartient à l’essence de l’homme »¹. La philosophie qui questionne la politique sous l’aspect de l’homme doit à son tour être mise en question par la politique : c’est « à partir de l’esprit de la politique » que Plessner entend « mettre en mouvement la philosophie dans son élément le plus intime, *afin de comprendre la politique dans sa nécessité humaine* »². Dans cette perspective, « l’anthropologie tout comme la philosophie ne sont possibles qu’en tant qu’elles sont politiquement pertinentes »³, c’est-à-dire « significatives pour la politique et déterminables par la politique »⁴. C’est à ce titre que « la politique est un organe de la philosophie, tout comme elle est un organe de l’anthropologie »⁵.

La note d’intention de l’opuscule indiquait l’objectif de la fondation philosophique de l’anthropologie politique en se référant explicitement à la distinction ami/ennemi formulée par Schmitt : « nous tentons de résoudre la question de savoir si la sphère politique comme telle, donnée avec la relation vitale et primordiale entre ami et ennemi (C. Schmitt) relève de la détermination de l’homme, ou seulement de la situation contingente de son existence physique, extérieure à son essence »⁶. La distinction schmittienne ami/ennemi ne saurait constituer le concept matriciel de l’anthropologie politique que dans la mesure où elle concerne la totalité de la condition humaine. Et c’est dans ce sens que la politique, comme expression de « l’état de la vie humaine »⁷, peut et doit être définie comme « la nécessité, procédant de la constitution fondamentale générale de l’homme, de vivre dans une situation du pour et du contre, et de délimiter et d’affirmer, par la relation ami/ennemi, une zone propre (*Eigenzone*) opposée à une zone étrangère (*Fremdzone*) »⁸.

* Archives Husserl de Paris (CNRS-ENS).

¹ Plessner (1931), p. 139 (nous traduisons).

² Ivi, p. 142.

³ Ivi, p. 220.

⁴ Ivi, p. 220, n 1.

⁵ Ivi, p. 220.

⁶ Ivi, p. 143.

⁷ Ivi, p. 201.

⁸ Ivi, p. 195.

L'interlocuteur de Plessner semble lui faire écho dans la version de 1932 de son célèbre ouvrage *Le concept de politique* :

H. Plessner, premier philosophe moderne à avoir osé une anthropologie politique de grand style (dans son livre : *Macht und menschliche Natur*, Berlin 1931), affirme à juste titre qu'il n'y a pas de philosophie ni d'anthropologie sans pertinence politique, de même qu'il n'y a pas, à l'inverse, de politique sans pertinence philosophique ; il a surtout compris que philosophie et anthropologie, qui sont autant de savoirs visant spécifiquement *le tout* (das Ganze), ne sauraient être neutralisés, à l'instar d'un quelconque savoir spécialisé porté sur des 'domaines' déterminés, face à des décisions de vie 'irrationnelles'. Pour Plessner, l'homme est 'un être qui, primordialement, établit une distance' et qui, dans son essence, demeure indéterminé, inexplicable, une 'question ouverte'. Traduit dans le langage primitif de l'anthropologie politique naïve qui travaille avec la distinction entre le 'bien' et le 'mal', le 'rester-ouvert' (*Offenbleiben*) dynamique de Plessner, selon sa proximité risquée avec le réel et les choses, est sans doute plus près du 'mal' que du 'bien', ne serait-ce qu'en vertu de son rapport positif au danger et au dangereux. Ce qui s'accorde avec le fait que Hegel et Nietzsche sont, eux aussi, à classer du côté du 'mal', et qu'en dernière instance le 'pouvoir' (*Macht*) comme tel relève du Mal⁹.

Ce « dialogue », qui peut suggérer une éventuelle affinité, fût-elle limitée dans le temps, entre les deux penseurs que tout paraît éloigner, voire opposer, peut surprendre¹⁰. Cette proximité supposée se situe pourtant dans la lignée équivoque de la fascination que Schmitt a pu exercer sur des esprits aussi divers que Walter Benjamin, Leo Strauss, et, après la guerre, Jacob Taubes ou Hans Blumenberg. Au-delà de cette possible « liaison dangereuse » entre Plessner et Schmitt, il faut aussi rappeler ici l'affinité troublante, déjà soulignée en 1994 par Jacques Derrida dans *Politiques de l'amitié*, entre le discours schmittien et les figures les plus « révolutionnaires » comme Lénine et Mao (figures auxquelles Schmitt se réfère dans *La théorie du partisan*), mais aussi entre Schmitt et certaines gauches ou extrêmes-gauches européennes de la seconde moitié du XX^e siècle¹¹. Derrida ne voyait pas dans cette « sympathie » pour Schmitt quelque « confusion interprétative », mais un « immense symptôme historico-politique », reconduisant ces « sympathies notoires » pour Schmitt à Hegel, plus exactement à l'hommage schmittien à Hegel lequel, en « émigrant » à Moscou, s'étend virtuellement à sa postérité marxiste par le truchement de la notion d'« ennemi de classe » (le capitaliste bourgeois) ; hommage qui réside dans la définition de l'ennemi comme « différence éthique » (*sittliche Differenz*), c'est-à-dire de l'ennemi comme un élément étranger à nier (*ein zu negierendes Fremdes*), selon l'expression de Hegel citée dans *Le Concept de politique*.¹²

C'est précisément sur ce point décisif de la distinction conceptuelle ami/ennemi, on l'a entrevu, que se joue la question de l'éventuelle affinité entre Plessner et Schmitt. Dans *Le Concept de politique*, Schmitt formule en termes hégéliens son axiome de l'ami/ennemi :

Le sens de la distinction entre ami et ennemi, c'est de désigner le degré d'intensité extrême d'une liaison ou d'une séparation, d'une association ou d'une dissociation (...) L'ennemi politique n'a nul besoin d'être moralement méchant, ni d'être esthétiquement laid; il ne doit

⁹ Schmitt (2002), p. 60 (nous traduisons). L'autre interlocuteur majeur de Plessner dans *Macht* est Heidegger dont il lit et critique l'analytique existentielle de *Sein und Zeit* comme une « anthropologie apriorique » ; voir Plessner (1931), pp. 154-159.

¹⁰ Le « dialogue » entre Plessner et Schmitt, lesquels se sont rencontrés au moins une fois à Berlin le 3 avril 1930 (voir Mehring (2009), p. 253), a été relativement négligé dans la recherche jusqu'au début des années 1990, après la parution de l'ouvrage de Kramme (1989) (recension par Axel Honneth (1989), in Essbach *et al.* (éd.) (2002), pp. 21-28), qui tentait de démontrer l'« affinité élective » (« Wahlverwandschaft », p. 13) entre les deux penseurs. Voir ensuite Bielefeldt (1994), pp. 83-99; Pircher (1995), in Weiland (éd.) (1995), pp. 154-164.

¹¹ Voir Derrida (1994), pp. 102s; p. 162.

¹² Schmitt (2002), p. 62.

pas nécessairement se présenter comme un concurrent économique, faire des affaires avec lui peut même sembler avantageux. Car il est l'autre, l'étranger (*der andere, der Fremde*), et il suffit à sa nature qu'il soit existentiellement quelque chose d'autre et d'étranger, dans un sens particulièrement intensif, en sorte que si un cas extrême venait à se présenter, il serait possible d'entrer en conflit avec lui¹³.

Dans cette distinction, tant commentée, la figure de l'ennemi, dans sa possibilité structurante de la communauté constituant un *Volk*, est censée déterminer le politique comme tel et en dessiner la configuration, puisque cette distinction implique selon Schmitt une décision *souveraine* quant à l'ennemi qu'il doit être possible, dans le cas extrême qu'est la guerre (en vertu du *jus belli* d'un État), d'éliminer physiquement, cette « possibilité réelle » du conflit guerrier étant la garantie de la « perdurance » du politique. Toujours dans *Le Concept de politique*, Schmitt écrit :

Les concepts d'ami, d'ennemi et de conflit (*Kampf*) reçoivent leur sens réel par le fait qu'ils entretiennent et maintiennent un rapport à la possibilité réelle de la mise à mort physique. La guerre suit de l'hostilité (inimitié), car celle-ci est la négation ontologique d'un autre être (*seinsmässige Negierung eines anderen Seins*). La guerre n'est que la réalisation extrême de l'hostilité¹⁴.

Le couple ami/ennemi, censé indiquer l'« intensité » d'une association et d'une dissociation, est conçu par Schmitt comme une opposition déterminée, qui a valeur de crible ou de discrimination (*Unterscheidung*). Schmitt dit l'avoir empruntée à plusieurs auteurs modernes (Donoso Cortés, Alamo de Barrientos...), mais l'on peut suggérer qu'elle reconduit implicitement à un paulinisme fondamentalement structurant, peut-être mêlé de « marcionisme contre-révolutionnaire », qui organise matriciellement la pensée schmittienne de la communauté¹⁵. Dans la *Première épître aux Thessaloniens*, l'avènement de la Parousie implique la distinction de deux types d'hommes et de deux manières de vivre (1 Th 2, 10): les « dévoyés », les « fils des Ténèbres », qui prétendent vivre dans la paix et la sécurité du monde, et les « fils de lumière » (1 Th 5, 4) qui savent qu'il faut rester éveillé et veiller dans l'insécurité constante, face au « danger » d'une situation instable, dans l'attente eschatologique, qui doit souder les premières communautés chrétiennes. Or ce dualisme dérive, selon l'interprétation schmittienne controversée, de cette cellule germinale qu'est la figure « énigmatique » du *katechon* dans la *Deuxième épître aux Thessaloniens*¹⁶. Au-delà des formes variées, voire contradictoires que prend la figure du *katechon*, c'est-à-dire de ce qui (institution), ou de celui qui (homme) doit retarder la venue de l'Antéchrist et de la « fin des temps », il convient de remarquer pour notre propos que cette figure permet de déployer une « théologie politique » de l'Histoire qui commande et régule la doctrine schmittienne, y compris, et surtout, sa distinction conceptuelle ami/ennemi¹⁷.

¹³ Ivi, p. 27.

¹⁴ Ivi, p. 33.

¹⁵ Voir Faber (2007), pp. 93-137 ; Groh (1988). Voir également l'étude, limitée à la réception francophone, Storme (2008).

¹⁶ Voir 2 Th, 5-8 qu'Augustin déjà avouait ne pas être sûr de comprendre (*De civ. Dei*, XX, 19). Voir également la lettre de Schmitt à Pierre Linn du 11/1/1948, in *Glossarium* (1991), p. 80 (rédigée en français, sic) : « Nous sommes toujours – comme en 500 ou 800 – dans le 'aion' chrétien, toujours en agonie, et tout événement essentiel n'est qu'une affaire du 'Kat-echon', c'est-à-dire de 'celui qui tient', qui tenet nunc (2. ep. de Saint-Paul aux Thessaloniens, 2, 7.) Vous connaissez ma théorie du katechon, elle date de 1932 [*recte*: 1942?]. Je crois qu'il y a en chaque siècle un porteur concret de cette force et qu'il s'agit de le trouver ». Sur l'usage schmittien, parfois incohérent, de la notion du *katechon*, voir Grossheutschi (1996); Metzger (2005), pp. 23-25; Schuller (1996), pp. 389-406.

¹⁷ Voir Meier (1998), p. 85; Groh (1988), pp. 13-14. En 1932, Schmitt ne défend certes aucun concept explicite de « théologie politique » et ne parle que d'un « lien méthodique entre présupposés de la pensée (*Denkvoraussetzungen*) théologiques et politiques » (p. 64). Pour dévoiler les présupposés de la doctrine politique de Schmitt commandée par une certaine « théologie » dissimulée sur le mode ésotérique d'un « immanentisme sécularisé » (Meier (1988), pp. 64, 76s, 85s.), il faut appliquer à Schmitt lui-même la thèse

Le concept de « théologie politique » est pour Schmitt un instrument offensif lié à une « situation polémique », c'est-à-dire à un antagonisme censé susciter un « être-contre » (*Gegensein*) concret. Cet aspect permet de mieux situer la légitimation « catéchontique » et « théocratique » de la violence dictatoriale de l'État total, Schmitt, après 1933, se voyant peut-être en retardateur anti-apocalyptique de la fin de l'histoire et de la fin du politique, oeuvrant *contre* les accélérateurs apocalyptiques que seraient la « neutralisation » et la « dépolitisation » éminemment liés, selon lui, au processus déthéologisant de « sécularisation », ce processus déthéologisant lui offrant paradoxalement l'occasion, décisive, d'une rethéologisation. C'est ce que semblait dire Hans Blumenberg dans *La Légitimité des temps modernes*: si la sécularisation n'existait pas, il faudrait l'inventer, puisqu'elle permet à Schmitt de travailler à la concrétisation politique de certains concepts théologiques et à exhorter à la lutte rethéologisante *contre* l'ennemi présumé¹⁸.

Par le truchement de la figure du *katechon*, Schmitt élabore un ennemi matriciel de la « communauté », à savoir « l'ennemi eschatologique » porteur et diffuseur d'anarchie, ennemi qui prend la forme de la démocratie libérale, ou du Parti communiste ou, après la guerre, de l'État mondial technicisé, systématiquement et obsessionnellement « judaïsé » par Schmitt, selon un *anti-sémitisme* apocalyptique qui s'inscrit dans ce même schème antagoniste catéchontique¹⁹.

L'investissement hyperbolique de ce théologoumène du *katechon* de la *Deuxième épître aux Thessaloniens*, en-deça des théologies politiques de l'absolutisme des XVI^e et XVII^e s., produit ainsi le corollaire de la distinction conceptuelle ami/ennemi dont Schmitt lui-même prétendait ne livrer qu'un diagnostic descriptif et formel « phénoménologiquement » neutre²⁰.

En convergence avec cette hypothèse de lecture d'une « théologie comme politique » (Blumenberg), c'est-à-dire d'une théologie comme *idéologie* de la politique, il faudrait se demander dans quelle mesure la doctrine schmittienne, programmée par le théologoumène du *katechon*, traduit symptomatiquement une réponse « apotropaïque » au « chaos » ou à l'anarchie, tant redoutés, *crains* par Schmitt, selon une crainte que Derrida a très justement qualifié de « panique réactive », ou de « phobie », consistant à s'inventer partout des ennemis, jusqu'à les subsumer et à les conjurer sous la forme ultime de l'ennemi eschatologique à détruire, sous prétexte de voir dans cet « être-contre » la condition de possibilité du politique ou de la repolitisation d'une époque prétendument dépolitisée²¹.

À cet égard l'affirmation schmittienne du politique est moins l'affirmation de l'état de nature comme *status belli* permanent, mais la négation de la « sécurité bourgeoise » du *statu quo*, ce qui revient à faire de la guerre l'horizon indépassable du politique²². Cette affirmation du politique comme négation du *statu quo* explique l'amplification de la rhétorique du danger, adaptée à la possibilité perpétuelle du conflit. Rappelons-nous que dans le passage, cité plus haut, du *Concept de politique*, Schmitt saluait Plessner comme un « penseur du danger », voire comme le « penseur dangereux », dans la lignée des penseurs « pessimistes » situés du côté « mauvais »: Machiavel, Hobbes, de Maistre, Hegel, Fichte, Nietzsche... Et il ajoutait plus loin la « constatation étrange et pour beaucoup inquiétante que toutes les théories politiques authentiques

centrale, fort connue, de son opuscule *Théologie politique* de 1922: « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés » (Schmitt (2004). p. 43).

¹⁸ Voir Blumenberg (1997), pp. 112-113; Groh (1988), p. 170.

¹⁹ Voir Groh (1988), p. 66.

²⁰ Cette « ligne de défense » d'une pure « description phénoménologique » du couple ami/ennemi, adoptée par Schmitt à Nuremberg face à Robert Kempner, est réitérée par Koselleck (1975), p. 104.

²¹ Derrida (1994), p. 103.

²² Schmitt (2002), p. 93; voir également *Glossarium* (1991), p. 95.

présupposent que l'homme est 'mauvais' ('böse'), c'est-à-dire qu'elles considèrent que loin de ne pas poser de problème, il est bien plutôt 'dangereux' et dynamique »²³.

Cette thèse, ou plutôt ce *credo* du « danger » et de la « dangerosité de l'homme », *credo* critiqué en 1932 par Leo Strauss comme « présupposition ultime du politique »²⁴ et marque distinctive entre théories « autoritaires » et « anarchistes »²⁵, s'appuie sur le principe anthropologique de la supposée « méchanceté naturelle de l'homme », sa corruption irréductible qui appelle pouvoir et domination (*Herrschaft*) censés unir les membres d'une communauté selon une tendance antagoniste qui exclut ceux déterminés comme « étrangers » à cette communauté; autrement dit, selon la distinction ami/ennemi, fondée sur l'antropologoumène politique, prédéterminé, de l'homme naturellement « mauvais », ou, pour le dire en termes théologiques, naturellement « pécheur » et « corrompu ».

En sollicitant la distinction ami/ennemi, Plessner souscrit-il, réellement ou implicitement, à ce *credo* théologico-anthropologico-politique, comme Schmitt le laisse entendre dans l'édition de 1932 ? Revenons au chapitre 9 de *Macht und menschliche Natur* sur l'être-exposé (*Exponiertheit*) de l'homme pour examiner plus en détail le rôle et la fonction de la distinction ami/ennemi :

Nous concevons ici que la relation ami/ennemi appartient à la constitution essentielle de l'homme et ce *précisément parce que* nous nous *abstenons* de soumettre l'homme à une détermination essentielle concrète et que nous le traitons comme une question ouverte ou un pouvoir. C'est dans son *indéterminité* (*Unbestimmtheit*) à lui-même que se forme pour lui l'horizon particulier à l'intérieur duquel tout lui paraît familier et naturel, conforme à son essence et nécessaire, et à l'extérieur duquel tout lui paraît inconnu, hétérogène et non-naturel, contraire à son essence et inintelligible²⁶.

La « raison » de l'opposition familier/étranger, au fondement de la distinction ami/ennemi, n'est pas d'abord, bien qu'elle le soit aussi, la crainte, voire l'angoisse d'une réaction hostile émanant de ce qui est situé au-delà de cette limite, à l'extérieur du cercle familier:

Cette angoisse (*Angst*) s'enracine dans l'inquiétante non-familiarité de l'étranger (*Unheimlichkeit des Fremden*) et non dans les éventuels effets nuisibles sur sa propre sphère de familiarité ; car l'étranger (*das Fremde*) n'est pas simplement un autre (*ein Anderes*) (...) Car l'étranger est le propre (*das Eigene*), le connu (*das Vertraute*), le familier (*das Heimliche*) dans l'autre et en tant que l'autre, c'est-à-dire l'inquiétant non-familier (*das Unheimliche*), pour rappeler une leçon de Freud²⁷.

Reformulée à la lumière de l'opposition familier/étranger, la distinction ami/ennemi conduit, au-delà de Schmitt, à la problématisation d'une relation *intersubjective* comme entrelacement (*Verschränkung*) que Plessner précise dans ces termes: « L'homme ne 'se' voit pas seulement dans son ici (*Hier*), mais aussi dans le là-bas (*Dort*) de l'autre. La sphère de la familiarité n'est donc pas délimitée par 'nature' et ne s'étend pas (pour ainsi dire extra-historiquement) jusqu'à une certaine limite, mais elle est ouverte et par là-même lui donne accès à l'inquiétante non-familiarité (*Unheimlichkeit*) de l'autre dans l'incompréhensible entrelacement (*Verschränkung*) du propre et de l'autre »²⁸.

Le propre est un autre moi étranger; chaque *ego* a en face de lui, ou *contre* lui, un *alter ego*: l'*ego* saisit l'altérité de cet *alter ego* en tant que lui-même, parce que, note Plessner, le propre *est* aussi l'autre, et ce mode définit le rapport intersubjectif

²³ Schmitt (2002), p. 61.

²⁴ Voir Strauss (1988), p. 113.

²⁵ Schmitt (2002), p. 60.

²⁶ Plessner (1931), p. 192.

²⁷ Ivi, pp. 192-193.

²⁸ Ivi, p. 193.

particulier de « l'entrelacement (*Verschränkung*) des perspectives de l'être-avec et de l'être-contre (*Miteinander und Gegeneinander*) »²⁹. Certes, cet « entrelacement du propre et de l'autre » semble proche de la dialectique hégélienne (et schmittienne) du maître et de l'esclave, ou du mouvement (*Bewegung*) de la reconnaissance, où l'autre comme ennemi n'est que, selon une formule sybilline dans la *Théorie du partisan* souvent citée par Schmitt, la forme de notre propre question (*unsere eigene Frage als Gestalt*), car cet ennemi, comme « autre », met en question le « soi » qui n'accède à lui-même que par l'autre – la conscience de soi, pour le Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit*, n'étant la conscience de soi *en soi et pour soi* (*an und für sich*) qu'en étant reconnue par l'autre. Or, ce serait mécomprendre la torsion spécifiquement *herméneutique* que Plessner imprime à cette relation.

En effet, Plessner réinterprète la distinction ami/ennemi à la lumière de l'opposition propre (familier)/étranger en la reliant de façon indéfectible au principe d'inexplicabilité (*Prinzip der Unergründlichkeit*) de l'être humain, avec pour conséquence de redéfinir la possibilité même d'une anthropologie politique. Cette possibilité réside dans l'histoire. Les possibilités d'être humain se déploient dans l'espace historique: en disciple de l'herméneutique diltheyenne, Plessner considère que « l'homme ne peut apprendre ce qu'il est que par l'histoire »³⁰. Plessner note, toujours au chapitre 9:

L'histoire de la culture (*Kulturgeschichte*) montre un incessant déplacement de l'horizon de la non-familiarité inquiétante (*Unheimlichkeit*) et, corrélativement, de la sphère de la familiarité amicale, en sorte que la transformation de la relation ami/ennemi ne peut être étudiée que d'un point de vue historique. C'est aussi la raison pour laquelle elle n'a pas nécessairement le sens d'une relation politique spécifique, parce qu'elle traverse toutes les situations de l'homme³¹.

L'objet d'investigation qu'est la « vie humaine » historique, traversée par la distinction ami/ennemi, est principiellement insondable ou inexplicable (*unergründbar, unergründlich*): la « vie humaine » dans sa réalité historique (*geschichtliche Wirklichkeit*) ne peut que faire l'objet d'une mise en question par la compréhension (*Verständnis*) ; elle est une question ouverte (*offene Frage*), par opposition aux objets formellement fermés des sciences de la nature, susceptibles d'être expliqués positivement³². Le processus de la compréhension inclut structurellement le sujet vivant, l'attitude humaine qui l'accomplit en rapportant l'insondabilité de la réalité historique à la présence de sa position. Plessner précise: « Dans ce bouleversement du regard, la vie se retourne vers elle-même pour découvrir qu'elle résulte d'un passé et d'un devenir. Or, dans ce bouleversement, elle s'extrait de la continuité de ce qui est devenu et manifeste, en tant que présence (*Gegenwart*), son *pouvoir sur le passé* »³³. Ce pouvoir de la présentification (*Vergegenwärtigen*), condition de possibilité de la transformabilité et de l'ouverture du passé historique, est aussi bien théorique que pratique: « Le principe de dépendance de l'inexplicable (*Verbindlichkeit des Unergründlichen*) est en même temps la saisie théorique et pratique de l'homme comme être historique et, pour cette raison, politique »³⁴.

En vertu de ce principe d'inexplicabilité qui comprend le vivant humain comme une question pratico-théorique fondamentalement ouverte et indéterminée, Plessner récuse toute prétention exclusive d'une anthropologie empirique à embrasser a

²⁹ Ivi, p. 196. Voir également Plessner (1967), pp. 319-320.

³⁰ Ivi, p. 221.

³¹ Plessner (2002), p. 194.

³² Ivi, p. 181.

³³ Ivi, p. 183.

³⁴ Ivi, p. 184. Sur le « principe de dépendance de l'inexplicable » formulé par Georg Misch à la suite de Dilthey, voir Misch (1994), p. 110; Misch (1967), p. 51; 192; Misch (1984), pp. 132-146.

posteriori la totalité des formes empiriques de l'être humain, mais aussi celle d'une anthropologie apriorique à fixer une essence immuable de l'homme, c'est-à-dire à déterminer l'essentielle indéterminité (*Unbestimmtheit*) de l'homme: « Ce dont est capable l'homme doit rester *ouvert*, au nom de l'universalité du regard porté sur la vie humaine dans l'ampleur de toutes les cultures et les époques. C'est pourquoi l'inexplicabilité de l'homme vient occuper le centre de l'anthropologie »³⁵.

Si la distinction ami/ennemi, gouvernée par le principe d'inexplicabilité, se trouve reformulée par analogie avec l'opposition familier/non-familier (étranger et inquiétant, *unheimlich*), celle-ci reconduit, plus fondamentalement, à « l'essentielle incongruence (*Inkongruenz*), dans la situation de la vie, entre le monde et le milieu »³⁶. La vie humaine évolue au coeur de l'entrelacement conflictuel entre le milieu et le monde:

C'est *entre* le milieu et le monde, *entre* la zone familière des références connues et des rapports de signifiante 'toujours déjà' compris et la réalité inquiétante et non-familiale (*unheimlich*) du monde déraciné, que l'homme, par d'incessants bouleversements, conquiert son milieu à partir du monde³⁷.

L'homme, comme pouvoir de « conquérir » son milieu, se déploie ainsi dans la tension antagoniste qui anime la relation ami/ennemi: « L'homme (...) en tant que *pouvoir* (*Macht*) se situe nécessairement dans la *lutte pour* ce pouvoir, c'est-à-dire dans l'opposition entre le familier et l'étranger (*Vertrautheit und Fremdheit*), entre *l'ami et l'ennemi* »³⁸.

L'essentielle ambiguïté (*Zweideutigkeit*) de la *natura hominis* à la fois animale et non-animale³⁹, située au croisement du milieu et du monde, entre la sphère étrangère, hostile et la sphère familière, amicale, se traduit par ce que Plessner appelle « artificialité naturelle » (*natürliche Künstlichkeit*). L'être humain, dans la « finitude » de sa situation contingente, doit sans cesse restituer et compenser artificiellement un milieu naturel qui, pourtant, n'a jamais existé comme tel, par l'établissement d'une sphère culturelle familière. Plessner précise, toujours au chapitre 9:

Elle [sc. la finitude] est elle-même entrelacée avec une infinitude et constitue de ce fait une finitude qui, se manifestant explicitement comme telle, requiert de manière naturelle d'être artificiellement compensée. C'est pourquoi l'homme, artificiel 'par nature', n'est jamais équilibré. C'est aussi pourquoi toute immédiateté ne lui est accessible que par une médiation, toute pureté par une opacification, toute continuité par une réfraction⁴⁰.

L'artificialité est l'expression même de la « nature » humaine: l'être humain est « naturellement artificiel », car il doit toujours déjà compenser, sans jamais pouvoir les résorber, les déficiences et les déséquilibres liées à ce que Plessner appelle dans les *Degrés de l'organique* de 1928 sa « positionnalité excentrique » (*exzentrische Positionalität*), positionnalité biologiquement fragile et inadaptée, non-spécialisée, à la fois au centre et à la périphérie de la nature. L'être humain, cet « émigrant de la nature », « constitutivement apatrie » (*heimatlos*)⁴¹, posé « nulle part », est contraint, en raison même de son « déracinement » natif de *créer* une « seconde patrie » (*zweite*

³⁵ Plessner (1931), p. 161.

³⁶ Ivi, p. 199.

³⁷ Ivi, pp. 197-198.

³⁸ Ivi, p. 191.

³⁹ Voir Plessner (1965), p. 277.

⁴⁰ Plessner (1931), p. 199. Le syntagme de « nature artificielle » apparaît peut-être pour la première fois chez Sorel (1928²), pp. 83 ; 335-338 ; 376 ; 413.

⁴¹ Plessner (1928), p. 385. Voir également Plessner (1946), pp. 52-65 sur la portée « politique » du « déracinement » propre à la positionnalité excentrique, contre l'attachement à l'esprit local ou au *Blut und Boden* perçu par Plessner, en 1946, comme un attachement de type animal à une *Umwelt*.

Heimat) par les opérations « culturelles », c'est-à-dire artificielles et techniques, de l'« immédiateté médiatisée » (*vermittelte Unmittelbarkeit*)⁴².

Cette tendance de l'être humain à créer une autre « patrie », un autre « foyer », c'est-à-dire à former une société « naturellement artificielle » contre le monde hostile en affrontant son inquiétante étrangeté⁴³, est première, selon Plessner; elle s'impose à partir de son essentiel « hors de chez soi » impliqué par sa positionnalité excentrique, singularité de son statut de vivant en conflit constant avec son animalité naturelle, et c'est en vertu même de ce conflit constitutif de la *conditio humana*, que l'homme possède le pouvoir, fragile et « risqué »⁴⁴, de se transformer.

L'« apatridité » inhérente à la positionnalité excentrique de l'être humain et le principe d'inexplicabilité qui en signe l'ouverture essentielle, comportent une dimension universelle qui situe Plessner aux antipodes de Schmitt. On comprend mieux maintenant pourquoi Schmitt, d'abord pressé de lire dans le principe d'inexplicabilité une ouverture au « danger » et une supposée sympathie pour le Mal, ne pourra que supprimer le passage élogieux sur Plessner dans la réédition de 1933 du *Concept de politique*, en lui substituant une référence à Hobbes, car dans une anthropologie théologico-politique prônant le *polemos* comme essence du politique, où l'ennemi constitue une figure virtuellement destructible, le principe d'inexplicabilité comme « principe européen de l'immanence ouverte »⁴⁵, n'a pas de place ou occupe, plus précisément, la place de l'ennemi⁴⁶.

L'anthropologie politique de Plessner implique, en effet, l'universalisation et la relativisation du regard porté sur l'être humain; elle récuse l'absolutisation de la sphère familière d'un peuple ou d'une communauté en vertu de la possible *universalität* de l'humanité (*Menschheit*), laquelle n'est accessible, « immédiateté médiatisée » oblige, que par le truchement d'un peuple particulier et contingent⁴⁷, médiation évitant « l'uniformisation de l'étranger », et sa détermination comme « barbare » en fonction d'une essence du « propre »⁴⁸. Contre une « absolutisation de notre position occidentale », contre une « monopolisation de l'être-humain (*Menschsein*) »⁴⁹, l'autre non-familier, l'ennemi, constitue la figure d'une possibilité (*Möglichkeit*) alternative d'être humain (*Mensch-Sein*). Par le « dépassement progressif de l'absolutisation d'un peuple particulier (...) la politique se civilise »⁵⁰, car la reconnaissance de l'« étranger » ouvre un espace de liberté où peut alors commencer, à un niveau d'égalité, le « *fair-play* »⁵¹.

⁴² Sur les trois « lois anthropologiques fondamentales » de l'« artificialité naturelle », de la « position utopique » et de l'« immédiateté médiatisée », voir Plessner (1928), pp. 383-425.

⁴³ Cette « étrangeté » prend parfois des accents gnostiques, comme en atteste la dernière phrase des *Degrés de l'organique* où Plessner évoque la « bienheureuse contrée étrangère » ouverte par le Christ de Marcion (Plessner (1928), p. 425) ; concession au *Zeitgeist*, il faut y lire sans doute une allusion à Harnack (1921), p. 225 ; p. 19.

⁴⁴ Voir Plessner (1931), p. 197 (« *Gewagtheit* »).

⁴⁵ Ivi, p. 221.

⁴⁶ En toute cohérence, Plessner ne peut que rejeter le critère de l'« ami » que Schmitt indique en 1933, à savoir l'« homogénéité ethnique » (*Artgleichheit*) ou l'« appartenance raciale » (voir Schmitt (1933), pp. 42; 45), critère qui place Plessner lui-même, classé comme « demi-juif » par le nouveau régime, dans la sphère schmittienne de l'« ennemi » du peuple allemand, *Gemeinschaft* « chaude » et « naturelle » déjà critiquée en 1924 au nom de la *Gesellschaft* bourgeoise dans l'opuscule *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (GS V, pp. 7-133, spéc. p. 42). Après son exil forcé, et plus encore après la guerre, Plessner n'hésitera pas à critiquer explicitement la distinction ami/ennemi et le « décisionnisme » schmittien qu'il classera dans les projets « fascistes » de l'« esthétisation du politique » au sens benjaminien; voir Plessner (1962), p. 277: « l'agir relatif à l'État (*staatliches Handeln*) devient un sous-genre de l'agir politique qui n'obéit qu'à l'opposition entre l'ami et l'ennemi. On a donné libre cours à l'amoralisme du pouvoir nu, on a privé la décision ultime de son poids tragique, en prenant ainsi le chemin de la dictature » ; « *Ergänzungen von 1959* », pp. 212-213.

⁴⁷ Ivi, pp. 228-234.

⁴⁸ Ivi, p. 150.

⁴⁹ Ivi, p. 189.

⁵⁰ Ivi, p. 233.

⁵¹ Ivi, p. 228.

Dans un contexte de radicalisation des esprits, au crépuscule de la République de Weimar, Plessner plaide, en 1931, pour un « renoncement à la prédominance du système européen des valeurs et des catégories » au nom même de « l'esprit européen », considéré dès lors comme l'une des expressions, parmi d'autres, de la pluralité des cultures historiques⁵². Plutôt qu'euro-centrique, l'humanisme de Plessner est « euro-excentrique », si l'on peut dire; la relativisation affirmative de la position européenne, de sa culture et de sa religion, c'est-à-dire le « renoncement à leur absolutisation »⁵³, implique la reconnaissance de la pluralité des formes de l'être humain et de la principielle égalité en droit (*Gleichberechtigung*) des systèmes culturels et religieux extra-européens ou non-chrétiens prétendument périphériques. Cette reconnaissance foncièrement démocratique, explicitement indifférente à toute détermination ethno-raciale⁵⁴, de la possibilité plurielle d'être humain définit l'universalité de la tâche d'une anthropologie philosophique qui a su abandonner « la position de suprématie de ses propres conditions de connaissance, de ses propres conditions d'accès au monde »⁵⁵ en « bouleversant » le regard porté sur le vivant humain. Et si l'anthropologie philosophique est nécessairement politique, c'est dans l'exacte mesure où elle envisage, dans son universalité, l'être humain, sans détermination préalable ni explication de son essence, comme une question ouverte conçue comme un pouvoir de transformation qui n'est autre que celui de la vie elle-même.

GS: Plessner H., *Gesammelte Schriften*, 10 voll., éd. par G. Dux, O. Marquard et E. Ströker, Suhrkamp, Francfort/M 1980-1985.

Bibliographie

- Bielefeldt, H. (1994), *Kampf und Entscheidung. Politischer Existentialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Blumenberg, H. (1966), *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), Suhrkamp, Francfort/M.
- Derrida, J. (1994), *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris.
- Faber, R. (2007), *Politische Dämonologie. Über Carl Schmitts und anderer gegenrevolutionären Marcionismus*, in Id., *Politische Dämonologie. Über modernen Marcionismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 93-137.
- Glossarium* (1991), Duncker & Humblot, Berlin.
- Groh, R. (1998), *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Suhrkamp, Francfort/M.
- Grossheutschi, F. (1996), *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Harnack von, A. (1921), *Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.
- Honneth, A. (1989), *Plessner und Schmitt. Ein Kommentar zur Entdeckung ihrer Affinität*, in Essbach, W.-Fischer, J.-Lethen, H. (eds.) (2002), *Plessners 'Grenzen der Gemeinschaft'. Eine Debatte*, Suhrkamp, Francfort/M, pp. 21-28.
- Koselleck, R. (1975), "Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe", in Weinreich, H. (éd.), *Positionen der Negativität, Poetik und Hermeneutik*, vol. 6, München, pp. 65-105.

⁵² Ivi, p. 164.

⁵³ Ivi, p. 148.

⁵⁴ Voir ivi, p. 150.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 165.

- Kramme, R. (1989), *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Mehring, R. (2009), *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, Beck, Munich.
- Meier, H. (1998), *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»: Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler, Stuttgart.
- Metzger, P. (2005), *Katechon. II Thess 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, de Gruyter, Berlin.
- Misch, G. (1930), *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Cohen, Bonn.
- Misch, G. (1924), *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften*, in Rodi, F-Lessing, H. U. (éd.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Suhrkamp, Francfort/M. 1984, pp. 132-146.
- Misch, G. (1994), *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, éd. par G. Kühne-Bertram et F. Rodi, Alber, Fribourg/Brsg.
- Pircher, W. (1995), *'Pflicht zur Macht': Helmuth Plessner und Carl Schmitt*, in Weiland, R., *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, pp. 154-164.
- Plessner, H. (1928), *Die Stufen des Organischen*, in *Gesammelte Schriften [GS]* éd. par G. Dux, O. Marquard et E. Ströker, Suhrkamp, Francfort/M, vol. 4.
- Plessner, H. (1931), *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, in GS, vol. 5.
- Plessner, H. (1935/1959), *Ergänzungen von 1959*, in *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes (1935/1959)*, in GS, vol. 6.
- Plessner, H. (1962), *Die Emanzipation der Macht*, in GS, vol. 5.
- Plessner, H. (1965), *Mensch als Naturereignis (1965)*, in GS, vol. 8.
- Schmitt, C. (2004), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität [1922]*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Schmitt, C. (2002), *Der Begriff des Politischen [1932]*, Duncker & Humblot, Berlin 2002.
- Schmitt, C. (1933), *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hambourg.
- Schuller, W. (1996), *Dennoch die Schwerter halten. Der Katechon Carl Schmitts*, in Cancik H. (éd.), *Geschichte-Tradition-Reflexion*, Mohr/Siebeck, Tübingen, pp. 389-408.
- Sorel, G. (1928²), *De l'utilité du Pragmatisme*, Rivière, Paris.
- Storme, T. (2008) *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien*, Le Cerf, Paris.
- Strauss, L. (1932), *Anmerkungen zu Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen (1932)*, in Meier, H. (éd.) (1998), *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»: Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler, Stuttgart, pp. 99-125.

Is Russian Philosophy a Philosophy of the Other to the West?

Abstract

The paper articulates ideas of Nikolai Berdyaev expressed in his book *The Russian Idea* and wonders if it is the case that, “The fate of the philosopher in Russia is painful and tragic”. If we think of Socrates, for example, his death was painful and in the end tragic. So, how is it the fate of the philosopher in Russia different from other philosophical traditions? Maybe the answer is that we can grasp Russian philosophy's otherness only by non-intellectual and non-theoretical rationality, which is not rooted in the mind but in the heart. As one of the Russian poets, Fyodor Tyutchev said, “Russia is not to be understood by intellectual processes. You cannot take her measurements with a common yardstick, she has a form and stature of her own: you can only believe in Russia”. Thus, the paper explores why Russian philosophy is the other and can be understood only within its connection within its cultural and historical background.

Keywords: Russian Philosophy, Russian Idea, Ontologism, Sobornost, All-Unity

It would be redundant for my argument about the otherness of Russian philosophy to define the subject matter of philosophy. If someone is teaching an introductory course of philosophy, then we all would agree on definition what philosophy is, right? If we would think about the philosophy of any kind we could ask what makes it philosophy? Is there a difference between German and Russian philosophy? Are there differences inside the Russian philosophical tradition? Can we say that there IS Russian philosophy and it has some restricted national or cultural identity lexicon? Are there some terms first used in Russia, which became common words used in all languages to describe such phenomena? Too many questions, perhaps, to start an article, one may say, but this is what philosophy is about, it asks questions, stirs curiosity and provides the opportunity for intellectual discourse.

“Philosophy”, Bertrand Russell famously observed

though unable to tell us with certainty what is the true answer to the doubts which it raises, is able to suggest many possibilities which enlarge our thoughts and free them from the tyranny of custom. Thus, while diminishing our feeling of certainty as to what things are, it greatly increases our knowledge as to what they may be; it removes the somewhat arrogant dogmatism of those who have never travelled into the region of liberating doubt, and it keeps alive our sense of wonder by showing familiar things in an unfamiliar aspect¹.

In my article, I will try to be a host for a journey to the land of Russian Idea and bring some level of familiarity to unfamiliar.

The otherness of Russian philosophy can be articulated through the topics with which it is preoccupied, themes that are relevant mostly to the questions that pertain to the problems of historical and cultural development of Russia, its people, and topics based on ontological perceptions of those dimensions. Russian philosophy did not take

* North Seattle Community College (USA)

¹ Russell (1990).

the same route as Western European philosophy but rather stepped away from highly abstract systems, which contributed to Russian philosophy's realism. «Its originality can only be fully perceived when we regard it from the perspective of Russia's intellectual history from the point of view of the issues that had moved the hearts and minds of thinking Russians the most and were believed by them to be the most important for the fate of their country. This is especially true of the 19th century»².

Vasyli Zenkovsky in, *History of Russian Philosophy*, emphasized a common "misunderstanding" of the study of philosophy in Russia by the West. According to him, «the opinion which holds that theory of knowledge is an indispensable and basic part of philosophy» should not be used a criterion to decide what is philosophy and what is not. «This opinion has become especially strong in the history of philosophy since Kant, and it has frequently been said that where there is no theory of knowledge there is no philosophy»³. If we accept that «philosophy has not one but several roots, and this is precisely what determines its uniqueness», philosophy will be «present where-ever there is an attempt to unify the spiritual life by rational means»⁴. We can then say that Russian philosophy is not much different from other philosophical traditions of East and West. Each of these traditions employs the same philosophical categories and branches of knowledge but not each of them places theory of knowledge as a cornerstone. «In contradistinction to Kantian epistemological idealism Russian intuitivism is a form of epistemological realism»⁵. This realism expressed itself in the fact that Russian philosophy

forestalled the Western in discarding the doctrine that sense data are subjective mental states of the observer, and admitted their transsubjective character. Another expression of this realism is the Russian philosophers' confidence in the mystical intuition which gives knowledge about metalogical principles⁶.

Common points of criticism directed toward Russian philosophy single out its lack of abstract systems. Western philosophy is deeply rooted in the philosophy of antiquity, with its interest in metaphysics, ethics and logic, and emphasis on the rational element of discourse. This way of inquiry is perfectly expressed in Plato's allegory of the divided line, such inquiry ceases to depend on the tangible world, «making no use of anything sensed in any way, but using forms themselves, going through forms to forms, it ends in forms too»⁷. With certainty, I can say that the *logos* of Russian philosophy does not get to such a level of abstract thinking.

While looking at the history of Western philosophy from a standpoint of its origin in Ancient Greece, we can see a shift from philosophizing as a way of living, as a dialogue deeply rooted in everyday life, into a form of an abstract theorization and creation of systems of abstract thought. This is, I believe, became a yardstick in accessing what philosophy is as such. If this approach is justified in classical Western philosophy, we cannot say that it holds true for many philosophical schools, even in Europe itself after the second part of the nineteenth century. This measure is not useful for grasping Russian philosophy and the notion made by Pierre Hadot may illustrate this well.

² Walicki (2015), p. 21.

³ Zenkovsky (1953), vol. 1, p. 3.

⁴ Ivi, p. 4.

⁵ Lossky (1952), p. 404.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Plato (ed. 1969), (511c), p. 191.

In general, historians of philosophy pay little attention to the fact that ancient philosophy was, first and foremost, a way of life. They consider philosophy as, above all, philosophical discourse. How can the origins of this prejudice be explained? I believe it is linked to the evolution of philosophy itself in the Middle Ages and in modern times⁸.

It is always beneficial for the understanding of ideas of any given time to recognize the historical and cultural context that led to the formulation of a given philosophical tradition. In this sense, Russian philosophy is deeply rooted in its soil and someone who is not familiar with Russian history and culture may have difficulty to comprehend its content. Fyodor Tyutchev, one of the Russian poets said, «Russia is not to be understood by intellectual processes. You cannot take her measurements with a common yardstick, she has a form and stature of her own: you can only believe in Russia»⁹. Thus, Tyutchev expressed here some very essential ideas, which may help to understand Russian philosophy in the diversity of its embodiment of philosophical thoughts, interpretations, and intuitions, with its belief that intellectual process alone cannot grasp the depth of living experience, and that faith has to be understood as trust.

Both scientific knowledge and faith are a penetration into reality. But scientific knowledge contemplates from a place from which not everything is visible, and horizons are closed, its penetration is private, limited. The claims of scientific knowledge are true, but its denials are false. Science faithfully teaches about the laws of nature, but falsely teaches about the impossibility of the miraculous, falsely denies other worlds. And in modesty knowledge is the highest pride of science. The supreme gnosis that gives us faith does not undo the truths of science as the lowest. There are no lower truths, all truths are equal¹⁰.

If Western thought tends to separate faith, theology, and philosophy, Russian thinkers do not do this so distinctly. As a result, faith, theology, philosophy and other parts of the culture in Russia are intertwined and sometimes it is difficult to separate one from the other¹¹. Thus, we can talk about the idea of an organic, all-integral unity of epistemology, integral knowledge that combines different aspects of the cognitive process: subrational (sense qualities), rational and superrational experiences, «which combines sensuous, intellectual and mystical intuition»¹².

The historical conditions for the development of Russian philosophy were rather difficult. As a separate discipline, it did not appear until the second half of the eighteenth century¹³. This is a consequence not only of Russia's geographical position, historical and political development but is as well an outcome of an oppressive and controlling state. The destiny of a thinker in the Russian Empire never was an easy one. The free expression of ideas always was a struggle. «It is not the case that philosophic thought is always and everywhere born from doubt»¹⁴; «...the essential point is that philosophic thought grows only in conditions of free inquiry — and inner

⁸ Hadot, (1995), p. 269.

⁹ Berdyaev (1992), p. 19.

¹⁰ Berdyaev (1989a), p. 66.

¹¹ Špidlík (2006), p. 313.

¹² Lossky (1952), p. 404.

¹³ See more: Berdyaev (1992), Lossky (1952), Zenkovsky (1953).

¹⁴ Zenkovsky (1953), p. 1.

freedom is here no less important than external freedom»¹⁵. The lack of freedom before czarism when Russia was under the yoke of the Tartar¹⁶, then the oppression by czarism for many centuries, and after the October revolution of 1917 by the Bolsheviks and then by the Soviet system, made it difficult to have a free philosophical discourse. The rich content of the Western European philosophical tradition provided a lot of food for thought to Russian thinkers, which may have not only a positive but a negative effect. Negative in the sense of its highly developed lexicon and the existence of systematic knowledge embodied in many schools of theoretical philosophy, which not only influenced a lot of Russian thinkers but put some level of pressure on them.

Despite this, Russian thinkers began early to clear their own path (not always bringing their projects to completion), and thus dialectically prepared for the appearance in a later period of original philosophic systems. This means, of course, that there is *dialectical and historical unity* in Russian philosophic thought; and, by the same token, it provides ample evidence of its independence and hence originality¹⁷.

Without uniformity in the vastness of the ideas in Russian philosophy, there are still some deep similarities among them all which are embodied in their dominant interest in certain topics, which are more prevalent and recurrent throughout the centuries. Ontology is one of them. Ontology in the sense of ontologism, which stresses the all-inclusiveness of the human being in the world, where philosophical reflection cannot rely solely on reason alone. «Russian philosophers have tended in the solution of epistemological problems to ontologism, i.e. the recognition that cognition is not the primary and defining principle in man»¹⁸. Our cognition is recognized as one of many activities in the world, «it is a certain event in the life-process, and thus its meaning, its tasks, and its possibilities are determined by our general relation to the world»¹⁹. The main interest here is drawn to the very foundation of being and what is essential for the existence of human being as a part of it. It was an attempt of liberation from the cage constructed by abstract epistemology, to overcome the limitations of the division of ontology and epistemology in Western philosophical thought, to create an epistemology that is consciously ontological²⁰. From the perspective of Russian philosophy, the Western philosophical tradition is dominated by the contemplation of the rational perceptions of reality, from the perspective of a cognitive subject that is above the object of cognition. In the Russian philosophical tradition, this cognitive process is intertwined, human being coexists with other parts of the world. «Knowledge in which we by a method of reflection declare subject and object, by all means, is something secondary, derivative from life itself»²¹. This understanding of ontologism embraces, cradles human being, claims that we need to look at this world through the lens of an all-inclusive perspective. Berdyaev sees here the possibility of a dialectical process of development in the history of philosophy, from its presuppositions about philosophy as being, then as cognition, to philosophy «that sees in cognition a function

¹⁵ Ivi, p. 2.

¹⁶ Copleston (1986), p. 8-10.

¹⁷ Zenkovsky (1953), p. 10.

¹⁸ Ivi, p. 5.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Berdyaev (1989a), p. 122.

²¹ Ivi, p. 114.

of being»²², which is organic and realistic. Russian philosophers believed that a rational approach alone is incapable of elucidating all the complexity of the world and human existence in it. This philosophical attitude is rooted in the natural inability of humans to explain it all and offers an opportunity to embrace uncertainty as a part of our existence. As philosophy cannot exist without human being and human being is only one of the many beings, subjects and objects of cognition, they all are parts of this ontological reality. Before pure consciousness can exist and can “step” outside of this material world, have a thought about it, before metaphysical reflection about it arises, we need to have an ontological sense of this world. Thus, in Russian philosophy theory of knowledge is rooted in life experience and such an approach manifests itself as being present, reasoning in this world, as opposed to attempting to realize cognition from outside of this world. It is not experienced in the sense of English philosophical empiricism, it is a life experience, where by virtue of it the human is united to something beyond itself through inner contemplation and empathy, comprehends something internally and acquires it in its entirety and its life manifestations²³. Recognizing the limitations of the scientific, formal-logical comprehension of the world as a whole, Russian philosophy offers other forms of understanding, which include not only intellectual but also a spiritual experience. Experience and comprehension of the world, therefore, is not limited only to cognition and the employment of the scientific method but is acquired in other ways as well. Thus, Russian philosophy manifests itself as a world-view perspective and opens the door to other types of philosophical reflections, which are intuitive, artistic and symbolical. «The view that the external world is knowable is widely prevalent in Russian philosophy, and indeed is often stated in its extreme form, namely, as the doctrine of intuition or immediate contemplation of objects as they are in themselves»²⁴. «Philosophy is the inner cognition of the world through man, while science is the external cognition of the world outside of man»²⁵.

This ontologism as the all-inclusive understanding of being required a new way of philosophical discourse, a different language for the articulation of philosophical ideas, which Russian philosophy provides. The Russian word “pravda” is a great example here, as it combines “truth” and “justice”, which illustrates the embodiment of theory and practice²⁶. Semeon Frank in his 1925 lecture in Berlin argued that

the literary form of Russian philosophical creativity is a free literary work, which only occasionally is given to a uniquely defined philosophical problem – usually this work is being devoted to a particular issue of historical, political or literary life, which illuminates the deepest, cardinal worldview issues along the way²⁷.

This characterizes the special Russian style of philosophical thinking, emphasizing its national character, which makes it distinct from Western European philosophical culture. In this sense, the lack of formal-logical systems seems to be natural, as the internal logic of Russian philosophical works manifests itself in its aesthetical art form and is close to the logic of literary artwork.

²² Ivi, p. 115.

²³ Frank (1992), p. 476.

²⁴ Lossky (1952), p. 403.

²⁵ Berdyaev (1989a), p. 295.

²⁶ Ivi, p. 404 and Zenkovsky (1953), p. 7.

²⁷ Frank (1992), p. 474.

Another characteristic of Russian philosophy is its anthropocentrism. The human being as a whole gives meaning to the world, is a part of its wholeness and unity, living and acting in it. The human's contemplation and reflection about this world are a part of this interconnection. Human nature is common to all human beings; however, in the world, each person is unique, indefinable and unknowable in its uniqueness. «Human being is the crossing point of the two worlds... A human being is not only from this world but also from the other world, not only from necessity but also from freedom, not only from nature but also from God»²⁸. According to Berdyaev's description, a human being is a part of the macrocosm and can relate to it as a microcosm. This is not a relation conveyed by antiquity where a man was an extension of the natural world, rather, it is a relationship between the divine and human nature through Christ, and it is expressed as a concept of Godmanhood. A human being as a whole gives meaning to the world. This is a new world which does not exist without the human, and the human cannot exist without it as well. Thus, a crucial characteristic of Russian philosophy is its interest in anthropological questions. Attentiveness to spiritual connections is exemplified in another distinct characteristic of Russian philosophy, which is spiritual collectivity, *sobornost*²⁹. According to Semeon Frank this spiritual collectivity is something specific for Russians, it is converse to the Western worldview which holds that the "I" (ego) is the starting point, where individual personalism corresponds to idealism and Descartes "cogito ergo sum" as an individual consciousness is a fundamental principle here, whose spiritual reality is rooted in the reality of the particular. The other way to look at spiritual reality is from the perspective of "us", where this unity is "sobornost", which cannot be reduced to a mechanical sum of parts but is a spiritual unity of a higher level³⁰. Berdyaev asserts, «I suffer; therefore, I am»³¹, emphasizing the tragedy of human existence in this world and the attempt to comprehend it through sympathy. The only way to overcome suffering, according to him, is through internal acceptance of Christ and human creativity in which human adapts itself to God. This phrase according to Tomáš Špidlík, «is more true and deeper than Cartesian cogito. The French philosopher wanted to prove his existence on the basis that he thinks (cogito ergo sum). And the Russian philosopher does not prove, he just excruciatingly 'feels it'. He begins not with thoughts, but with the very existence»³². This point of view gives some perspectives and may deepen the understanding of the Russian Idea as "the other" to the West, and shed light why it is not an easy task to grasp its essential nuances without a context. To the Russian spirit the way from "cogito" to "sum" is absolutely artificial; the veritable way for it is the way from "sum" to "cogito"³³. Being is perceived as givenness in its ontological wholeness and the mastery of the human spirit is the comprehension of an object in its all-embracing integrity. In this life-experience, logical evidence only touches the surface of the truth without penetrating to its inner core, and therefore it always remains insufficient to wholeness of verity. Thus, before approaching any

²⁸ Berdyaev (1989b), p. 296.

²⁹ The idea of *sobornost* developed by Khomiakov is of great importance. "Sobornost means a combination of unity and freedom of many persons on the basis of common love for God and for all absolute values. It will be easily seen that the principle of *sobornost* is of value not only for the life of the church but also for solving many problems in the spirit of synthesis between individualism and universalism" (Lossky, 1952, p. 407).

³⁰ Frank (1992), p. 486.

³¹ Berdyaev (2002), p. 245.

³² Špidlík (2006), p. 306.

³³ Frank (1992), p. 479.

philosophical idea of Russian philosophy it is necessary to unfold the meaning of a given concept and not to assume it has the same propositional content as it embodies in the Western philosophical tradition.

Among themes that are prevalent and well known in the Russian tradition of philosophical thought are sobornost, the concept of All-Unity, Godmanhood, and the Russian Idea. The Russian Idea³⁴ is a term first introduced by Vladimir Soloviev in 1887 and after that it was used by many Russian philosophers of the “silver age”³⁵ to interpret Russian identity, culture, its national and world destiny, its Christian heritage and future, and finally, its ways of connecting people and transforming humanity. This term came about when Soloviev experienced disappointment in his initial vision of the Russian people as the bearer of the future religious and public revival for the entire Christian world. Soloviev concluded that neither the state, nor society, nor the church, taken separately, can express the substance of the Russian Idea. But only all members of this “social trinity” together, as they are intrinsically connected and at the same time “unconditionally free”. The essence of the Russian Idea in his view is congruent with the Christian transformation of life, and it is based on verity, goodness, and beauty. According to him, it is unwise to connect this idea with pan Slavism or any kind of ethnicity or branch of Christianity. Rooted in his concept of All-Unity, the Russian Idea embodies the doctrine of world theocracy, wherein Christian East and West are united. This concept affected many different philosophers and became an important point of debate between many thinkers of that time. Many consider that the Russian Idea of Soloviev and Dostoevsky’s idea of the “universal sympathy”³⁶ of the Russian soul played an important role in the development of Russian philosophy, serving as a justification for the cultural rise in Russia of the early 20th century³⁷. Nikolas Berdyaev’s *The Russian Idea* was published in 1946 in Paris, at which time Vladimir Soloviev’s idea of theocracy ceased to be up to date. Given the turmoil of historical and political events during the first part of the twentieth century not only for Russia but for all of Europe, Berdyaev without rejecting its Christian heritage and the essence of the Russian Idea presented a new angle and perspective on this concept. Berdyaev’s book shows the development of the Russian Idea through the centuries, identifying the nineteenth century as its pinnacle. He emphasizes that although at that time freedom in society was still oppressed, nevertheless the Russian people were able to express their internal freedom in many areas of culture and thought. This was the epoch of the Renaissance of Russian philosophy and a part of the Silver Age³⁸ of Russian culture that lasted until World

³⁴ Walicki (2002).

³⁵ From the late 19th century until World War I a term used as recognition of an excellence of achievement, at the beginning in areas of the Russian visual, literary, and performing arts, later on as a general term for the brilliance in all areas of spiritual life in Russia in a given period.

³⁶ Dostoevsky (1880). When Dostoevsky talks about Pushkin’s period of creativity where «universal ideas were pre-eminently reflected, in which the poetic conceptions of other nations were mirrored and their genius reincarnated», he relates this “universal sympathy” of Pushkin to Russian people as a whole. «This capacity, the pre-eminent capacity of our nation, he shares with our nation, and by that above all he is our national poet. The greatest of European poets could never so powerfully embody in themselves the genius of a foreign, even a neighboring, people, its spirit in all its hidden depth, and all its yearning after its appointed end, as Pushkin could. On the contrary, when they turned to foreign nations European poets most often made them one with their own people, and understood them after their own fashion. Even Shakespeare’s Italians, for instance, are almost always Englishmen. Pushkin alone of all world poets possessed the capacity of fully identifying himself with an alien nationality».

³⁷ Maslin (2017), p. 241.

³⁸ “Silver Age”, Encyclopedia of Russian History.

War I. Its most distinct and original ideas were of religious orientation, seen as a reaction against materialism and positivism popular at that time among the radical intelligentsia. Berdyaev's book was written after three revolutions, civil war and two world wars, which gave him a different perspective. Russia became a very different country and the question was: what is valuable in its past and what can be taken to the future? Is there something in the Russian Idea that is not affected by the political system but rather depends on internal qualities?

Russian thought and the Russian quest at the beginning of the nineteenth century and at the beginning of the twentieth bear witness to the existence of the Russian Idea, which corresponds to the character and vocation of Russian people. The Russian people belong to the religious type and are religious in their spiritual makeup. Religious unrest is characteristic even of the unbelievers among them. Russian atheism, nihilism, materialism have acquired a religious coloring³⁹.

Berdyaev claims that even after rejecting the Orthodox faith the Russian folk did not stop their search for God, divine truth and quest for the meaning of life. The Russians are believers even when professing material communism, and even those who carry on persecution of the Orthodox church were shaped by the ideas of Orthodoxy. «The Russian Idea is eschatological, it is oriented to the end; it is this which accounts for Russian maximalism»⁴⁰. This eschatological tendency is embodied in Russian consciousness as striving after universal salvation; for this reason, Easter is the chief festival of Russian Orthodoxy. Berdyaev emphasizes sobornost as one of the main characteristics of the Russian Idea and believes that this is very specific to the Russian people. The Russian Idea is the idea of the community and brotherhood of man and people, and this according to him, is manifest in many areas of life. The Russians «value love more than righteousness», are having less sense of family than Western people but «immeasurably more of the community spirit». Possessing the biggest State in the world they do not have a love for “historical grandeur”, for State or power, they are «antihierarchical, almost anarchists». Russia's moral consciousness is different from the West and, according to Berdyaev, is more Christian in its nature as «Russia's moral values are defined by an attitude towards man, and not towards abstract principles of property or of the State, nor toward good in the abstract». Berdyaev believed that the divine design for people remains the same regardless of external circumstances, and the task of human freedom is to remain true to this vision. There is some indeterminism in the life of the Russians, which is incomprehensible to the more rationally deterministic life of a Westerner. This opens up many possibilities for integration but at the same time may create difficulties, because the nature of the Russian is very polarized, as it is composed of opposites⁴¹. There is no contradiction here, as verity has in itself antinomies, «Russians are not preoccupied with contradictions, they live in them»⁴².

To sum up, the main topics of discussion for Western and Russian philosophy are the same. There is a Russian approach to philosophical problems, a Russian way of their understanding and deliberation. And to understand the otherness of its thought in relation to the West one may need to take “a broad view”⁴³, which includes all

³⁹ Berdyaev (1992), p. 265.

⁴⁰ Ivi, p. 266.

⁴¹ Ivi, p. 266-268.

⁴² Špidlík (2006), p. 60.

⁴³ Copleston (1986), p. VIII.

aspects of Russia's history: spiritual, political, artistic life embodied in philosophy, culture, and religion. This would allow the recognition that the comprehensive view of reality essential to Russian philosophy is indeed an all-integral unity of its parts, knowable to the human spirit or not. Ontologism, epistemological realism, all-unity, sobornost, 'universal sympathy' provide evidence of the independence and originality of Russian philosophy. This approach manifests itself in the inner cognition of the world through man on another level, where human being conjoins it all in its wholeness through inner awareness and empathy, which brings about the ability to comprehend it internally and to possess it in its entirety.

Bibliografia

- Berdyayev, N. A. (1989a), *Filosofiya Svobodi, Philosophy of Freedom*, Pravda, Moscow.
- Berdyayev, N. A. (1989b), *Smysl tvorchestva. The Meaning of Creativity*, Pravda, Moscow.
- Berdyayev, N. A., (1992), *The Russian Idea*, tr. a cura di R. M. French, Lindisfarne, NY.
- Berdyayev, N. A. (2002), *Ekzistencialnaya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo, Gl. V Stradanie, Existential Dialectic of the Divine and the Human*, Republica, Moscow.
- Copleston, F. Ch. (1986), *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyayev*, Indiana, Notre Dame.
- Dostoevsky, F. M. (1880), *Diary of A Writer. Pushkin Speech*, <https://pages.uoregon.edu/kimball/DstF.Puw.lct.htm#DstF.Puw.lct> .
- Encyclopedia of Russian History, <https://www.encyclopedia.com/>.
- Frank, S. L. (1992), *Dykhovnie osnovi obschestva, "Russkoe mirovozzrenie" The Spiritual Foundations of Society, "Russian Worldview"*, Republica, Moscow.
- Hadot, P. (1995), *Philosophy as a Way of Life*, tr. a cura di M. Chase, Blackwell, Oxford.
- Lossky, N.O. (1952), *History of Russian Philosophy*, George Allen and Unwin, London.
- Maslin, M. A. (2017), *Raznolikost' i edinstvo russkoi filosofii. Diversity and Unity of Russian Philosophy*, RCGA, St-P.
- Plato (ed. 1969), *The Republic*, tr. a cura di A. Bloom, Basic Books, New York.
- Russell, B. (1990), *The Problems of Philosophy*, Hackett Pub. Co., Indianapolis, <https://www.gutenberg.org/files/5827/5827-h/5827-h.htm#link2HCH0015>.
- Špidlik, T. (2006), *Russkaya Ideya: Inoe videnie cheloveka. The Russian Idea: A Different Vision of Human*, tr. a cura di V. Zelinsky and N. Kostomarova from French, Oleg Obishko Publishing House, St-P.
- Walicki, A. (2015), *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance*, vol. 7, tr. a cura di J. Kozak and H. Andrews-Rusiecka, Peter Lang, Frankfurt a. M.
- Walicki, A. (2002), *The Russian Idea*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Taylor and Francis, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/russian-idea-the/v-1>.
- Zenkovsky, V. V. (1953), *History of Russian Philosophy*, vol. 1, tr. a cura di G. L. Kline, Columbia University press, NY-London.

La relevancia del otro en sociedades con temor al otro

Abstract: *The Relevance of the Other in Societies with Fear of the Other*

This paper is divided into two parts. The first one deals with historical, political, social and economic analysis of migrations since the Spanish conquest to our days passing through XIX century and North American presence and pressure on Caribbean trade. The second one focuses on philosophical issue of “otherness” and shows the impact of migrations on receiving societies. It underlines the logic of exclusion which regulates the relationship between USA and Mexico, and some of the problems involved, such as drug trafficking and social violence. The essay ends with a reference to José Martí and his negation of the ontological and epistemological status of the issue “struggle of races”.

Keywords: Conquest, Domain, Violence, Otherness, Latin America

La pobreza y el conflicto estructural son notas predominantes de la situación latinoamericana, que no es posible eludir sin tergiversar la realidad. Para la reflexión ética, éste es un dato central a tener en cuenta sin que sea posible reducirlo a meros accidentes circunstanciales capaces de modificar los juicios morales. Si se considera, por otra parte, que, política y económicamente, los países de América Latina son naciones dependientes de los grandes centros [...] se puede comprender por qué desde una situación de pobreza inhumana y dependencia, la ética ha de hacerse con la convicción de que éste constituye un problema ético fundamental.
(Miguel Ángel Sobrino)¹

1. Introducción

El fenómeno migratorio en términos objetivos no es un asunto nuevo, tiene ya una larga data. Éste ha sido parte sustancial del proceso seguido por las sociedades a nivel mundial desde hace siglos. Se ha generado por múltiples factores, entre otros: el clima, el agotamiento de los recursos naturales, la violencia en diverso espectro, los conflictos armados, la convulsión social, luchas religiosas, etc. A partir de estas primeras consideraciones, se propone este trabajo, donde se pretende hacer una serie de reflexiones filosófico-sociales sobre esta realidad que ha estado presente en todos los continentes y que se ha incrementado notoriamente en las últimas dos décadas. Para realizar esta labor, deseo partir de una cuestión que es central, reflexionar de manera contextualizada, es decir, desde el ámbito donde me ubico, la América Latina, y particularmente, México, como punto de engarce y foco de múltiples conflictos en la región centro-caribeña, por la cercanía, colindancia y área de encuentro histórico-cultural que se inicia en el periodo precolombino hasta nuestro presente. Dicho de manera muy concreta, una región en extremo compleja y conflictiva.

Para ello, se va a dividir la exposición en dos partes: en la primera se va a hacer una serie de planteamientos de orden histórico, social, político y económico, tratando de

* Universidad Autónoma de Querétaro (México).

¹ Sobrino (1999), p. 130.

hacer ver la importancia y trascendencia de dicho análisis, y por qué tiene una incidencia central en el fenómeno migratorio. En la segunda, se van a exponer algunas reflexiones sobre el problema del otro, de la alteridad; y su impacto en las sociedades receptoras de migrantes. Esto implica una serie de consideraciones sobre la forma en que los seres humanos enfrentamos lo diverso, lo diferente, esta visión en mucho determina la conducta de las sociedades ante eso que consideramos extraño, ajeno.

2. Mesoamérica y su desarrollo

Retomando este plano, se debe decir que esta porción de Latinoamérica, el área centro-caribeña, ha tenido como nota relevante haber sido considerada como “lugar de paso”. Esta consideración tendrá con el curso del tiempo un peso decisivo en el desarrollo posterior de esta región. Esto fue así porque la corona española nunca encontró en ella, ni la riqueza ni el potencial material y humano que había visto en el antiguo imperio Mexica. Las condiciones materiales y humanas de lo que posteriormente se conoció como la Nueva España rebasaban con mucho lo visto en Centroamérica y el Caribe, en consecuencia, centraron todo el proceso de la conquista y colonización en México; donde obtuvieron riquezas insospechadas, como el descubrimiento de las minas de oro y plata en Guanajuato y Zacatecas, que era una de las fuentes de enriquecimiento más apetecidas por los españoles, y configuró su imaginación a lo largo de los siglos XV y XVIII.

En términos objetivos, este fue un factor que determinó los espacios de atención, desarrollo y consolidación de la corona española en la América Latina para esta región. En este sentido, es menester decir que de ninguna manera es una reiteración fuera de lugar o desproporcionada, entre otras razones, porque en la actual Centroamérica, con excepción de la parte central del altiplano guatemalteco y la región de Santa Rosa de Copán en Honduras, se desplegó la cultura maya, llevando con ella un proceso civilizatorio con un alto grado de consolidación estatal, política y social; ya que el resto eran pueblos con un escaso desarrollo socio-cultural, es decir, estaban en un nivel de desarrollo menor al ya mencionado. Este elemento visto en perspectiva histórica implicará sobre los hechos una diversidad evidente en el interior de los distintos pueblos que conformaron la actual región centroamericana y caribeña.

A partir de esta idea, este elemento fue generando el desplazamiento sistemático de las colonias y regiones españolas en América, mucho de ello se dio en función de los recursos y riquezas naturales que mostraba la regionalización de la conquista y colonización americana, así como el nivel de organización socio-política. El ejemplo que se puede proponer sobre el planteamiento expuesto fue el poderío desplegado por el imperio Mexica o Azteca, que subordinó a toda Mesoamérica, y los confines de su presencia los podemos ubicar en la actual Nicaragua. A mayor grado de consolidación estatal y social, mayor era la presencia española, esto quiere decir que los españoles fueron aprovechando las estructuras ya establecidas para su propia consolidación, y como puente de mayor apropiación de riqueza.

Un dato muy concreto de esto que se está comentando fue la concepción y la valoración que le daban a las diversas etnias y culturas que iban encontrando a su paso. Se puede proponer lo que afirma Marta Elena Casaús para el caso guatemalteco:

La génesis de la clase dominante guatemalteca hay que buscarla en la época colonial. La conforman desde sus inicios aquellas personas o grupos familiares que se hacen con la tierra y el trabajo del indígena a partir de la Colonia. [...] Posteriormente, en el siglo XVII se refuerza con

los peninsulares y funcionarios de la Corona y con la presencia de nuevas oleadas, principalmente de origen vasco, que llegan a Guatemala a mediados del siglo XVIII².

Así, pues, el proceso seguido por la colonización española estuvo marcado por estas realidades que a la vuelta de tres siglos configuraron lo que actualmente es una región con un desarrollo económico, político, cultural e ideológico bajo, entre otras razones, porque nunca estuvo en la mente de los peninsulares que esta región despuntara y generara sus propias condiciones estructurales de sustentabilidad. Es decir, nunca se desarrollaron sus fuerzas productivas y sus relaciones de producción se mantuvieron estancadas, esto fue creando el espectro de pobreza, depauperación y abandono actual. Sobre este punto, se pueden proponer algunas ideas y planteamientos que corroboran los planteamientos vertidos. Para ello nos vamos a permitir citar lo siguiente:

por ejemplo, la acumulación originaria ha separado a los trabajadores directos de los medios fundamentales de producción, más no por ello los ha constituido mayoritaria y aceleradamente en trabajadores libres, en obreros modernos. [...] lo que no se puede cuestionar, porque pertenece al orden de los hechos objetivos, es que el trabajo forzado y múltiples rasgos más de servidumbre estaban todavía vigorosamente presentes en la sociedad de Guatemala, no sólo en aquella época sino aún con ulterioridad³.

Con los elementos vertidos podemos tener una idea muy clara sobre la situación centroamericana y caribeña. Su pasado los configuró y los definió en un presente heterogéneo, amorfo; compuesto de profundas contradicciones en diverso orden y nivel. Sociedades que reflejan sus procesos materiales y espirituales de manera muy diáfana. Por ello, mucha de la situación socio-económica de esta región está anclada estructuralmente a su pasado, ésta le ha dado la tésitura explícita, y el porqué de los desplazamientos que se han generado en los últimos años, con un componente específico, su carácter masivo.

Tampoco hay que perder de vista un asunto que es clave, estos países históricamente han sido sociedades agrarias, campesinas, es decir, el núcleo central de su desarrollo económico está anclado en el cultivo de sus recursos naturales, de los diversos productos que, a partir del siglo XIX, por efecto de la presencia norteamericana, comenzaron a tener presencia en el mercado mundial, entre otros: el azúcar, el plátano, el café. Ante esta presencia se fueron creando zonas exclusivas también conocidas como “enclaves”, zonas económicas, que rompían con la dinámica económica en el interior de estos países al crear “islas o zonas privilegiadas” para el mercado internacional.

Esto por su propia lógica creaba sobre los hechos economías sobrepuestas, una para el mercado interno, con una bajísima renta, en términos objetivos, subvaluada, esto es, la comercialización de esos productos se cotizaba por debajo, incluso, de su propio gasto de producción; mientras que los “enclaves” generaban zonas de exclusión que dan como resultado último un carácter amorfo y desequilibrado a la economía de estas naciones. Sobre este punto hay un planteamiento que nos permite ubicar con mayor cuidado lo expuesto: «El desarrollo extremadamente desigual de la actividad agropecuaria fue configurando, por lo demás, una matriz muy heterogénea en la que las áreas dedicadas a los cultivos de exportación contrastaban nítidamente con las de producción para el consumo interno y ni se diga con las de subsistencia, aun en aquellos países donde no existía propiamente una economía de “enclave”»⁴.

² Casaús Arzú (2002), p. 133.

³ Cueva (1987), p. 9.

⁴ Ivi, p. 9.

Lo expuesto es una expresión minúscula de una realidad en extremo acuciante. No está fuera de lugar decir que las sociedades centroamericanas, al igual que muchas otras a nivel global, literalmente están a la deriva de la historia y del desarrollo material. Un caso que se ubica en las mismas coordenadas que se han comentado son muchos de los países africanos, con bajísimo nivel de desarrollo, donde prima el desempleo, el subempleo, la sobreexplotación de la fuerza de trabajo, la inseguridad social, junto con la violencia delincuencia e institucional, que atraviesa todo el cuerpo social. Esto genera lo que llamamos en México “el caldo de cultivo perfecto” para la generación de la migración masiva, incontrolable, caótica.

Así, pues, una característica que va mostrando la migración centroamericana y caribeña se refiere a la exacerbación de la violencia social y delincuencia. Mucha de ella prohijada por el narcotráfico asociado con bandas locales que han hecho de amplias zonas geográficas territorio de nadie, en el sentido de que el propio Estado en cuestión tiene poca injerencia, por omisión o colusión. El caso mexicano es paradigmático. En el sexenio encabezado por Peña Nieto, la violencia tuvo márgenes impresionantes, donde el Estado estaba en una posición de espectador, por decir lo menos, o en franca colusión con esos grupos delictivos. Este dato fue internacionalmente muy comentado.

Para muchos analistas, académicos y teóricos este es “el espejo fiel” de la sociedad global, que dista mucho de ser resuelta, todo esto encabezado por una ideología decadente y magra en términos teóricos, estructurales y programáticos como lo es el neoliberalismo, que ha desestructurado a las llamadas “sociedades emergentes” como lo serían muchas de las latinoamericanas, al meterlas en una dinámica de abandono y pauperización aguda. Al respecto, hay una idea en este sentido que confirma lo dicho: «Es un hecho abundantemente demostrado que el neoliberalismo es una técnica económica y no constituye ningún avance para la ciencia económica. Inclusive, para analistas más perspicaces, el neoliberalismo sólo representa una corriente de pensamiento económico carente de cualquier fundamento científico»⁵.

Haciendo un ejercicio de síntesis socio-política, podemos concluir que muchas de las causas y los factores que actualmente están induciendo la migración centro-caribeña hacia el norte del continente americano están ya marcados en la citada propuesta de Agustín Cueva. Pero el asunto muestra más aristas, es mucho más complejo que esas dimensiones, porque condensa una serie de factores que convergen de manera concreta en dicho proceso, uno de ellos es su dimensión cultural e ideológica, aunque no tenga un carácter explícito como sería la idea del rechazo o aceptación del *otro* como extraño, intruso, o invasor.

3. *El otro como antagónico*

La idea del otro históricamente ha estado presente en todas las sociedades, el asunto a discutir es: ¿cómo tratar o reflexionar sobre esa realidad? Haciendo un recorrido mínimo veremos que lo extraño, lo diferente, se muestra como antagónico, es decir, como algo o alguien que hay que rechazar o temer. Sobre este elemento puede dar razón el llamado “encuentro” de las culturas originarias de América con los europeos recién llegados, cuestión compleja y conflictiva, entre otras cuestiones, porque los españoles no sabían quiénes eran esos “a los que descubrió”, y menos cómo tratar con ellos.

El desconocimiento mutuo era evidente, más para los europeos por una idea que venían trayendo desde su salida de España, el prejuicio racial e ideológico, al considerarse superiores en diverso sentido. El hecho de que los originarios de América no hablaran ni compartieran ni la religión, ni la cosmovisión de los europeos, eso era para los recién

⁵ Arriaga Rodríguez (2000), p. 81.

llegados razón más que suficiente para dominarlos y sojuzgarlos. Lo que efectivamente sucedió, y dio como resultado 300 años de predominio ibérico a lo largo y ancho del continente, con excepción del norte, colonizado por Inglaterra y Francia, en un proceso, a su vez, violento y desgarrador por los resultados que tuvo para los pueblos del norte americano.

La discusión sobre este “primer encuentro” se prolongó por más de 100 años en una serie de debates y disputas centradas fundamentalmente en consideraciones de orden teológico-filosófico; la pregunta era: ¿cómo considerar a esos recién descubiertos? ¿Seres humanos o bestias? La disputa partía de una definición en sí misma sumamente cuestionable: “la superioridad intrínseca del europeo”. Ante tal definición era obvio que el “resto de la argumentación” se desplegaba por sí sola hacia una concepción a favor de esa supuesta superioridad europea. Mauricio Beuchot retomará a Bartolomé de las Casas para precisar la discusión al decir que:

para Las Casas, la definición del hombre es una sola, y se aplica a todos por igual. Dicha definición se cifra en la racionalidad (cfr. *Historia de las Indias*, t. II, pp. 396-397). Los hombres tienen razón y voluntad, y, por lo mismo libertad o libre albedrío. Todos tienen la misma composición de cuerpo y de alma. Todos confluyen en lo mismo natural, tienen los mismos principios por los que pueden ser conducidos y desarrollados (cfr. Texto 1)⁶.

La cita planteada nos da la orientación toda de la cuestión a tratar, esta es, ¿por qué la negación o el recelo hacia el otro? Como se podrá observar, estas disputas siguen siendo “el pan de cada día” en nuestras sociedades, ya sean “avanzadas o subdesarrolladas”. El cuestionamiento sigue en pie, ¿si todos los seres humanos ontológicamente somos iguales en dónde radicaría la diferencia o la supuesta superioridad?

Para el caso latinoamericano, este asunto se ha expresado en medio de una conflictividad que muchas veces no ha tenido un punto fijo porque se ha movido en una dimensión estrictamente racial; en otros, tiene un componente ideológico-político; en otros más, es de orden económico. Todas estas dimensiones en definitiva muestran no sólo el miedo, sino el rechazo hacia el otro, por ser precisamente eso: diferente.

Es evidente que ese rechazo estaba anclado en una lógica, en una visión del ser humano que se desplaza por diversa vía, es decir, no sólo tiene un componente antropológico, ideológico, sino, también contiene una dimensión político-social, al ser considerados como sujetos de explotación. Sobre esta disputa el mismo Beuchot ampliará la idea que tenía Las Casas sobre la disputa al decir que: «Así, la esclavitud o la servidumbre no pueden venir por algo esencial o natural, sino sólo por accidente, es decir, por algo accidental o fortuito. Por eso la libertad es derecho natural, y la esclavitud sólo puede ser de derecho de gentes y de derecho positivo»⁷.

En este orden, uno de los quehaceres de la filosofía está dado por su capacidad de reflexionar críticamente sobre su tiempo y sus sociedades, al plantear, proponer, valorar y generar, no sólo ideas, sino también recrear en la conciencia de los sujetos la construcción de nuevos mundos, nuevas sociedades; donde se haga posible una existencia efectivamente humana y digna. Como dirá Mario Magallón, «por ello, la filosofía es creación, invención, es decir, experiencia de *poiesis y de episteme*. [...] el filosofar es lucha rebelde insobornable que se resiste a ser mediatizada, alienada y sometida a la ideología dominante de la época»⁸.

⁶ Beuchot (1995), p. 18.

⁷ Ivi, p. 20.

⁸ Magallón Anaya (2012), p. 21.

Este punto es pertinente de cara a las reflexiones que se vienen proponiendo, sobre todo, si tomamos en cuenta que nuestros pueblos están transitando por una vertiente que privilegia a unos pocos, y excluye a la mayoría. Es aquí donde se hace urgente una serie de consideraciones críticas que hagan posible esta construcción de mundos donde todos podamos caber, sin exclusiones y negaciones de ninguna naturaleza. La cuestión de fondo se establece de manera muy concreta, sobre todo, cuando nos ponemos de cara ante nuestra realidad – si es que la vemos – esto es, no podemos avanzar en una propuesta integradora de lo humano, sino tenemos o entendemos que somos parte de una unidad, una colectividad que nos genera nuevas formas de sociabilidad. Lo contrario es seguir en la lógica de la exclusión y la negación del otro.

No es ninguna exageración afirmar que nuestras formas de socialización siguen ancladas en concepciones excluyentes y profundamente ideologizadas sobre lo otro, lo que hace de nuestro horizonte socio-histórico y de nuestras sociedades espacios cerrados y extremadamente proclives a la confrontación y a la violencia. Esto conlleva una situación, un componente extremadamente complejo porque, objetivamente, el otro es totalmente negado; y de ahí se pasa a una visión de mundo prejuiciado y antagónico con todo aquello que no comulga con mis concepciones. Por esto, podemos afirmar junto con Mario Magallón que: «el *nosotros y lo nuestro* latinoamericano sólo se hacen posibles en la historia, en la cual se especifican y diferencian los entes historizados y adquieren valor *entitativo*. [...] Así, en la dialéctica de la conciencia histórica se perfila la unidad en la diferencia, la cual implica una “lucha a muerte” por el reconocimiento como «hombre entre los hombres en libertad, justicia y equidad»⁹.

La tesis planteada para muchos puede parecer un asunto fuera de lugar, éste es precisamente el meollo de la discusión, ¿queremos superar las actitudes y las visiones tribales? Pues, debemos aceptar y entender como un dato esencial a la condición humana, la diferencia, el otro. Lo contrario es continuar en el rechazo, la violencia y la exclusión en todas sus formas. Asunto en extremo denso y complicado porque nuestras formas de relación caminan sobre otras coordenadas que no son precisamente la búsqueda de la síntesis dialéctica a la que se nos convoca sino la recuperación de una conciencia histórica que tenga como horizonte al otro en cualquiera de sus expresiones y manifestaciones. Dicho de esta manera, nuestras relaciones, efectivamente, se constituyen de un modo complejo, diverso, plural, y la nota fundamental estaría dada, como afirma Mario Magallón: «lo cual obliga a la necesidad de plantear una nueva manera de interpretar el nosotros y los otros, más allá de la forma tradicional, que hasta la actualidad se relaciona desde una visión unidimensional, desde posiciones elitistas, excluyentes, racistas y marginales»¹⁰.

Así, pues, se puede decir que la conflictividad y la cerrazón mostrada por los españoles a su llegada al continente americano fue abonando y exacerbando la negación y el rechazo del otro, esto se fue desplazando por diverso marco de referencia, hasta llegar al tiempo presente. No es ninguna exageración afirmar que estas concepciones siguen vigentes, con diverso tono y enfoque, pero están presentes. La segregación, el recelo, la violencia física y simbólica hacia el otro es manifiesta en diverso contexto y situación, a lo largo y ancho del planeta.

Avanzando en la exposición, un ejemplo de esto es “la relación” que tiene Estados Unidos particularmente con México y la región centro-caribeña. Es una relación ambivalente, conflictiva, confusa en términos “teóricos”, es decir, porque no hay explícitamente hablando una definición clara. Se les niega a los latinoamericanos la

⁹ Ivi, p. 29.

¹⁰ *Ibidem*.

entrada a Estados Unidos, pero piden su presencia, porque son la mano de obra clave para el “buen funcionamiento” de su economía. Esta es una de las contradicciones flagrantes del gobierno norteamericano y de todo gobierno con tintes imperialistas. Esto es extensivo al problema del narcotráfico, se dicen profundamente preocupados por ello y supuestamente lo “combaten frontalmente”, pero, sobre los hechos, es uno de “lubricantes” de la sociedad norteamericana, al tener una población de 60 millones o más de adictos a todo tipo de drogas y estupefacientes.

Mucho del rechazo, la negación o el desprecio hacia el migrante para el caso nuestro está en las concepciones que tiene Estados Unidos hacia Latinoamérica. Un elemento central es su total incomprensión y desprecio hacia nuestra cultura y valores, como diría uno de los ideólogos de George Bush, hijo, Samuel Huntington en el “Choque de Civilizaciones”, voy a parafrasear uno de sus dichos al decir que: los pueblos al sur del Río Bravo son objetos de explotación porque no tienen las condiciones para ser como nosotros. Por otra parte, se dicen saber mucho sobre los latinoamericanos, en el fondo, son iguales a todo pueblo imperial, los de abajo, los inferiores, los que están fuera de sus marcos culturales, políticos, económicos e ideológicos, no les importan realmente. El mismo Leopoldo Zea ya lo decía de manera clara y explícita:

“Los Estados Unidos asumen una proporción importante de liderazgo en esta iniciativa. Entre las naciones del mundo, sólo los Estados Unidos tienen tanto la estatura moral como los medios para sostenerla”. No es el triunfo del hombre sin más, sino el de un grupo de hombres que no están dispuestos a convivir y a compartir sus éxitos con gente que no ha demostrado estar a su altura.¹¹

Lo expuesto por Zea en esta cita es lapidario y contundente, ésta es “la lógica” que mueve al gobierno norteamericano hacia la exclusión latinoamericana, esto en un contexto específico que no puede ser simulado, ni pasado por alto. Estas ideas muestran de manera diáfana la concepción de un pueblo imperial que se siente poderoso, pero vulnerable. Vulnerable ante una región que camina sobre otros códigos culturales, sociales, ideológicos, religiosos; hace que sus “certezas” se tambaleen ante el embate de una realidad totalmente otra, como el ser pueblos milenarios, con una tradición cultural que los mismos colonizadores de Norteamérica nunca imaginaron. He ahí uno de los grandes desafíos que tiene Estados Unidos ante la América Latina.

La inconsistencia que muestran ante estos pueblos que se ven y se conciben como diferentes, los hace temer. En el fondo, “esos otros” tienen una concepción del mundo, de la vida, de los otros, de la naturaleza, del cosmos en una dimensión incluyente y armónica; en la búsqueda de una sociedad diferente, renovada. Por ello, “el ánglo” toma una actitud agresiva, violenta, defensiva, como si esos pueblos y sus gentes fueran a quitarles su poderío. Esta es parte de la incomprensión que se mencionaba más arriba.

En este sentido, el problema del otro pasa por la incomprensión que tenemos del otro, al que negamos, relegamos y marginamos, por considerarlo inferior, inculto, “bárbaro”. Porque no está en sintonía con el llamado “mundo occidental”, moderno que pide o reclama de él una serie de “notas o características” que lo hagan competitivo, eficiente, productivo; lo contrario es ser una carga, un lastre, un ser excluido; y en consecuencia, un indeseable en la sociedad de la opulencia, del consumo y el despilfarro.

Desde esta perspectiva, una cuestión que debe ser planteada es la siguiente: durante el siglo XX en nuestra América hubo una serie de ideas, concepciones y definiciones,

¹¹ Zea (1996), p. 58.

donde se resaltaron principios raciales entendidos como una expresión cultural. Esta visión por consecuencia condensaba ciertas posiciones excluyentes y prejuiciadas de orden ideológico, político, cuyo fundamento estaba anclado en supuestos eugenésicos, que supuestamente permitía la clasificación de las razas en superiores o inferiores según determinadas características y rasgos morfológicos. Como en el pasado, este tipo de concepciones contiene una expresión fascista de orden racial elaborada desde un marco difuso de orden biológico, político, antropológico, social y culturalmente hablando.

Desde este marco se ha pretendido generar “la explicación” sobre una supuesta inferioridad científica, cultural o científica del latinoamericano; echando mano de categorías raciales, y de ahí a una interpretación sobre “la causa” y por qué los pueblos a sur del Río Bravo están en una condición de inferioridad, marginalidad y atraso. Como se puede apreciar, en el contexto latinoamericano ha habido una larga tradición teórico-reflexiva sobre el asunto del otro, del humanismo y la dimensión antropológica de los mismos. Esto si lo ponemos a consideración de las reflexiones, veremos que choca frontalmente con esas reflexiones, entre otras razones, porque la idea o el concepto de humanismo en la visión latinoamericana viene precedida por una larga ruta de elaboración teórico-discursiva, sin temor a equivocarnos, tiene más de 500 años.

Esto ha sido así porque “aparecimos” ante los ojos de Occidente como pueblos y culturas que con el paso del tiempo fuimos asimilando y sintetizando un mar de mezclas y razas que vinieron a poblar nuestro continente. Uno de nuestros pensadores que trabajó de manera profusa sobre esta cuestión fue José Vasconcelos, al ofrecernos su idea de raza, concebida como mezcla racial y materializada en el mestizaje. Esto es la América Latina, se constituye en síntesis de razas, crisol de culturas, donde todos son convocados a la conformación de esa síntesis humana donde se desprenderá un mundo nuevo incluyente. Mario Magallón retoma una de las ideas centrales de Vasconcelos al decir: «la mezcla racial dará origen a la quinta y última raza, una raza mixta, la “raza cósmica”, la cual reunirá las mejores cualidades de todas las otras»¹².

De ninguna manera se puede afirmar que la reiteración e insistencia sobre estas realidades sea una impertinencia o un asunto fuera de lugar. El mismo Leopoldo Zea con enorme perspectiva ya discutía estos asuntos al inicio de este siglo y centuria, en el sentido de hacer ver la trascendencia pero, a su vez, la problematicidad que iban a crear estos conflictos en un futuro inmediato, sobre todo si tomamos en cuenta que el desarrollo capitalista acumula y exacerba estas problemáticas, por efecto de su propio desarrollo. No tiene, en sí mismo, nada de novedoso este asunto; lo novedoso es la virulencia y el carácter depredador que ha cobrado. Donde se confrontan de manera descarnada “lógicas” antagónicas que se asumen como únicas y definitivas; las demás literalmente son irrelevantes.

Por ello, más que antagonizar se debe aceptar como parte del entramado socio-histórico la diversidad, al otro. Todas las sociedades en mayor o menor medida han pasado por estos procesos. Tampoco se trata de soportar al otro, como si fuera una carga irremediable, el mismo Zea diría lo siguiente: «comprender y respetar lo distinto para ser a su vez igualmente comprendido y respetado. Ver en el otro un semejante en esa diversidad y concreta expansión. Respetar, comprender la diversidad es ampliar la propia y diversa identidad»¹³.

Sobre este punto hay que decir que nos hemos equivocado rotundamente, al excluir o marginar a todos aquellos que por alguna razón tuvieron que salir de sus lugares de origen. No es una decisión ni sencilla ni fácil. Ello implica romper con un entorno, una

¹² Magallón (2010), p. 156.

¹³ Zea (1996), p. 54.

realidad, una cultura y un medio que nos acoge y nos da ciertas seguridades. Por otra parte, el hecho mismo de migrar nos pone de cara ante una realidad que, vista desde diverso enfoque, nos hace ver las limitaciones y la miseria humana que cargamos de cara al otro. Esta afirmación tiene un margen amplio de certeza porque nos muestra quiénes somos en nuestra estricta y exacta dimensión, negamos al otro por recelo, desconfianza e ignorancia.

Es evidente que la explicación sobre esta realidad contempla en su seno muchas más vertientes, por ser un fenómeno multifactorial, no se agota en “una sola explicación”, ello implica abrir nuestro arco de visión, abrírnos con ánimo constructivo y solidario, la aceptación y encuentro con ese otro al que vemos con recelo y desconfianza. Esto también ha estado atravesado por un sin fin de prejuicios y actitudes discriminatorias y raciales, que se han incubado históricamente y que han dado como resultado la negación de ese otro, y la cancelación de su inclusión en un contexto y un entorno nuevo. Y así es que el otro se convierte por el desconocimiento, prejuicio e ignorancia, en una realidad hostil, violenta y cruel.

Esta sería parte de la explicación que se puede proponer, ante un contexto, un entorno, una sociedad que ha hecho de los seres humanos, simple y llanamente “objetos”, a saber, cosas que se puedan vender, intercambiar o desechar. El miedo, el recelo que origina el extraño, el diferente por no estar “a la altura” del hombre occidental, de su visión materializada y hedonista, hacen de las relaciones sociales un apéndice del consumo. Lo demás es total y absolutamente irrelevante, es decir, quiénes son, cómo son, cuáles son sus anhelos, sus aspiraciones y sus valores, pasan a un tercer nivel de consideraciones.

4. A manera de conclusión

Sin ánimo estridente ni desproporcionado, estas son algunas de las notas del rechazo, el miedo, la xenofobia que recorren el mundo contemporáneo, sobre todo para las sociedades “altamente desarrolladas”, al considerar la migración como una enfermedad, un cáncer, algo que debe ser extirpado de su propio seno. Seres humanos que proceden de otras latitudes, contextos y cosmovisiones; para el caso europeo, la migración negra y musulmana que ha invadido el continente buscando el calor, el sustento y la seguridad de una vida que pueda llamarse digna, humana.

De este lado del Atlántico, el asunto no es menor. Las razones, las motivaciones, las características de la migración tienen en su esencia los mismos referentes. La búsqueda de una vida que les posibilite su pleno desarrollo como seres humanos. Una aspiración sólo enunciada, y pocas veces alcanzada. Los centro-caribeños son sujetos, sociedades a las que históricamente se les ha negado esa posibilidad, la han buscado, pero se les ha cerrado la posibilidad de llegar a esa condición de humanos con dignidad. Años, siglos de atraso, de penuria, de negaciones sistemáticas, de búsquedas, de utopías anheladas y negadas, de sociedades que expulsan miles de seres humanos sin futuro, sin esperanza, sin posibilidad de acceso a una vida que los proyecte en una dimensión humana.

Estas son, también, algunas de las reflexiones que se hacen los propios migrantes, no con la explicitud de alguien que tiene los recursos teóricos, metodológicos, que cuenta con herramientas conceptuales y discursivas para explicar estos fenómenos, pero están ahí, vivas y presentes porque son las de los propios actores que se preguntan y cuestionan sobre la crudeza de un mundo que los antagoniza y rechaza. Terminó este trabajo con una cita del gran José Martí que, al hablar contra todos aquellos que atacaban a los pueblos originarios desde el prejuicio racial, afirma que no existe conflicto entre las razas, porque no hay razas. Esto a su vez nos reitera la necesidad de hacernos

respetar y entendernos todos como seres humanos con derechos plenos, sin ser escatimados o conculcados, más en estos tiempos donde vemos que la migración es vista como una calamidad, una enfermedad, y no como un derecho de los seres humanos de buscar su plena realización:

Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y observador cordial buscan en vano en la justicia de la naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. [...] Peca contra la humanidad el que fomenta y propaga la oposición y el odio de las razas¹⁴.

Bibliografía

- Arriaga Rodríguez, J. C. (2000), *El Neoliberalismo como pseudociencia*, en Maerk, J.-Cabrolié, M. (eds.), *Existe una epistemología latinoamericana*, Plaza y Valdés/Universidad de Quintana Roo, Colombia, pp. 77-88.
- Beuchot, M. (1995), *Bartolomé de las Casas (1484-1566)*, Ediciones del Orto, Madrid.
- Casaús Arzú, M. E. (2002), *La Metamorfosis del racismo en Guatemala*, CHOLSAMAJ, Guatemala.
- Cueva, A. (1987), *Prólogo*, en Lozano, L.-Gutiérrez-Haces, M. T.-Salazar Valiente, M. et al. (eds.), *Centroamérica: una historia sin retoque*, IIE/UNAM/El Día, México, pp. 7-14.
- Magallón Anaya, M. (2010), *Filósofos Mexicanos del Siglo XX. Historiografía Crítica Latinoamericana*, CIALC/UNAM/Ediciones EÓN, México.
- Magallón Anaya, M. (2012), *Miradas Filosóficas Latinoamericanas. Antropoética política de la educación y de la universidad en la crisis global*, ISCEEM, México.
- Martí, J. (1979), *Nuestra América*, en Id., *Política de nuestra América*, Siglo XXI, México, pp. 35-102.
- Sobrino, M. Á (1999), *Ética de la conflictividad en América Latina, entre la tensión y la tolerancia*, en Zea, L.-Magallón, M. (eds.), *Latinoamérica encrucijada de culturas*, IPGH/FCE, México, pp. 113-134.
- Zea, L. (1996), *Fin del Siglo XX. Centuria Perdida?*, FCE, México.

¹⁴ Martí (1979), p. 43.

Pubblicata nel mese di dicembre del 2019

www.bollettinofilosofico.unina.it