

N. 13

COMITATO SCIENTIFICO

- Adone Brandalise
(Università degli Studi di Padova)
- Mauro Carbone
(Université Jean Moulin-Lyon III)
- Domenico Cosenza
(Scuola Lacaniana di Psicoanalisi, Università di Pavia)
- Roberto Diodato
(Università Cattolica del Sacro Cuore)
- Daniele Giglioli
(Università degli Studi di Bergamo)
- Pietro Montani
(Università di Roma La Sapienza)
- Mario Perniola †
(Università di Roma Tor Vergata)
- Andrea Pinotti
(Università degli Studi di Milano)
- Rocco Ronchi
(Università degli Studi dell'Aquila)
- Marco Senaldi
(Accademia di Belle Arti di Brera)
- Antonio Somaini
(Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3)
- Silvia Vizzardelli
(Università della Calabria)
- Sigrid Weigel
(Zentrum für Kultur- und Literaturforschung, Berlin)


La collana è sottoposta alla procedura di *Peer Review*.




위 OT /
Orbis Tertius
Ricerche sull'immaginario
contemporaneo

“Questa revisione di un mondo illusorio si chiama provvisoriamente Orbis Tertius [...]. Accadde in un appartamento di via Laprida, dinanzi a un chiaro e alto balcone aperto sul tramonto. [...] Fu questa la prima intrusione del mondo fantastico nel mondo reale.”

Jorge Luis Borges, *Finzioni* (1944)



Il gruppo di ricerca OT-*Orbis Tertius* ha sede presso l'Università degli studi di Milano-Bicocca e riunisce docenti e studiosi nei campi della filosofia, della psicoanalisi e delle scienze umane interessati alla ricerca interdisciplinare sulle caratteristiche e sulle dinamiche dell'immaginario contemporaneo.



Ne fanno parte Pietro Bianchi, Matteo Bonazzi, Pietro Enrico Bossola, Francesco Cappa, Fulvio Carmagnola (coordinatore), Marcello Ghilardi, Stefano Marchesoni, Jole Orsenigo, Elena Ronconi, Daniele Tonazzo.

La collana di OT è diretta collettivamente e coordinata da Stefano Marchesoni.



MARCELLO GHILARDI

IL SIMBOLO DI EUROPA

Oltre l'immaginario

 MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: OT/*Orbis tertius*, n. 13
Isbn: 9788857561332

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

INTRODUZIONE	13
1. IDENTITÀ COSTRUITE E RISORSE (RI)ATTIVATE	19
1.1 La “perversione” identitaria	19
1.2 Identità costruite, perdute, reinventate	33
2 CRISI DELLA VERITÀ E CRISI DEL SOGGETTO	43
2.1 “Idea”, “sostanza”: Platone e Aristotele alle origini del pensiero europeo	43
2.2 Verità e soggetto	44
2.3 Crisi del “soggetto europeo”	52
3. LA TENSIONE DELL’ETEROTOPIA	59
3.1 Pluralità e traduzione	59
3.2 L’erranza di Europa	64
3.3 Eredità di Europa	73
APPENDICE	
UN’ICONA DI EUROPA	79
RIFERIMENTI	83



Alle mie cugine, ai miei cugini
giovani abitanti di Europa



La crisi dell'Europa [...] è innanzitutto ideologica. [...] La stanchezza (di una civiltà) deriva, per l'Europa, dal fatto che la tensione dell'ideale si è allentata; o dal fatto che l'Europa ormai ne diffida senza sapere o volere sostituirla; quest'ultima non la promuove più.

F. Jullien, *L'invenzione dell'ideale o il destino dell'Europa*

La mente europea reca in sé, come promessa e pericolo massimi, il proprio tramonto. La forma più alta di contea che essa ha immaginato è la lotta contro di sé: la lotta dell'anima in sé, la lotta contro la *philopsychía*.

M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*

Il *dovere* di rispondere all'appello della memoria europea, di ricordare ciò che si è promesso col nome di Europa, di ri-identificare Europa [...]: questo dovere ingiunge altresì di aprire l'Europa [...] a ciò che non è, non è mai stato e non sarà mai l'Europa. Lo *stesso dovere* ingiunge di accogliere lo straniero non solo per integrarlo, ma anche per riconoscerne e accettarne l'alterità. [...] Lo *stesso dovere* ingiunge di [...] criticare una religione del capitale che insedia il suo dogmatismo sotto volti nuovi, che dobbiamo imparare a riconoscere – ed è l'avvenire stesso, altrimenti non ce ne sarà.

J. Derrida, *L'Europa in capo al mondo*



Sono convinto che il lavoro intellettuale in generale, nei sensi molteplici che ad esso si attribuiscono, e quello filosofico in particolare, si possa disporre su piani differenti. A ricerche più teoretiche, destinate necessariamente a una comunità più ristretta di lettori e di studiosi – più per il lessico e il tipo di riferimenti e argomentazioni che per il tipo di temi affrontati – si affiancano indagini o riflessioni più brevi e puntuali, che scaturiscono dalla volontà di mettere in movimento un'intelligenza condivisa su questioni ampie e dibattute. È anche un modo per tentare di mettere ordine in una serie di interventi, discorsi, pensieri e perfino emozioni che altrimenti resterebbero informi e magmatici; non per un ripiegamento narcisistico sul proprio piccolo recinto, ma per avventurarsi in un esercizio di chiarificazione concettuale forse utile a se stessi e ad altri. Queste indagini possono confrontarsi con alcuni aspetti della contemporaneità – dall'etica alla politica, dall'arte colta alla cultura popolare – senza pretendere disamine esaustive e senza la velleità di sostituirsi a ricognizioni più documentate destinate ad altre sedi. Mettere in circolo alcuni pensieri e contribuire a un dibattito o, meglio ancora, contribuire alla costruzione di una società tramite la costruzione di un pensiero: così si potrebbe definire lo scopo di uno scritto di questo genere. Qui si tenta di delineare e circoscrivere alcune questioni relative a che cosa sia, o che cosa faccia "Europa" oggi, mostrando al contempo l'esigenza di uscire da alcune secche dell'immaginario contemporaneo che investe le nozioni di identità e di cultura. Non si tratta di inseguire falsi miti o ingenui simbolismi, ha senso invece provare ad attivare nuove risorse intellettuali ed esistenziali per dare nuova linfa a quel progetto inesausto, sempre "critico", che chiamiamo Europa. Se l'utopia – cruciale per la Modernità – oggi gode meno di riscontri nella filosofia, nel sentire comune o nelle narrazioni socio-politiche, è forse tempo per accogliere e sostenere un'idea di eterotopia dell'Europa, per viverla come qualcosa che non si fissa mai, non si cristallizza. È in questo modo che se ne potrà fare esperienza – un'esperienza non illusoria né fantasmatica

–, nella consapevolezza che essa è una patria in linea di fuga, in perenne viaggio e in travaglio, che lotta da sempre anche con tutte le immagini che si è data e si dà di sé. Non esiste un'Europa "naturale", disegnata nettamente da confini geografici: è sempre stata il risultato di considerazioni ed esigenze teoriche, di logiche, ideali e tensioni più o meno coerenti. La sua civiltà è tutt'altro che uniforme e unitaria, è anzi un'armonia polemica che ha finito per eccedere gli stessi limiti geo-politici che vennero tracciati sulle mappe in secoli di Storia. Così l'Europa ha prodotto l'Occidente, da cui è sorto il mondo globalizzato contemporaneo; quest'ultimo ha finito per considerare l'Europa come il suo retroterra obsoleto. Per questo una delle sfide di fondo a cui è chiamata la stessa Europa è quella di non farsi imbrigliare nel gioco delle rappresentazioni, provando a innovare e rivitalizzare i suoi gesti, discorsi, pratiche di vita.

Le seguenti riflessioni intendono offrire alcuni spunti critici e osservare il "fenomeno Europa" secondo uno stile che intreccia la filosofia a differenti campi del sapere, secondo il costume del gruppo di ricerca OT – Orbis Tertius, di cui la collana editoriale che ospita questo testo è una delle manifestazioni. Ringrazio qui le amiche e gli amici membri del gruppo OT con cui da anni condivido la passione per l'indagine filosofica e in particolare Stefano Marchesoni, che coordina la collana. Un grazie anche a Marco Focchi e Domenico Cosenza, che hanno organizzato nel febbraio 2019, all'Università Statale di Milano, un Forum sul tema Amore e odio per l'Europa. La psicoanalisi interroga la politica, di cui sono stati recentemente pubblicati gli atti. Anche da quell'occasione di incontro e di scambio ho tratto numerosi spunti; del mio intervento in quel contesto questo breve libro vuol essere un'ideale prosecuzione. Alcune pagine riprendono anche i temi sviluppati un articolo pubblicato alcuni anni fa con il titolo *Il thauma dell'altro. Europa e interculturalità*, in *M. Assennato (a cura di), Europa bene comune (Milano-Udine, 2013)*; altre riflessioni rimandano al mio capitolo *Inventare la tradizione. Identità e verità nel discorso leghista*, apparso in *M. Barenghi e M. Bonazzi, L'immaginario leghista. L'irruzione delle pulsioni nella politica contemporanea (Macerata, 2012)*.

INTRODUZIONE

La cronaca politica ci mostra un'Europa in crisi di identità, un'Europa nella quale alcuni valori culturali e sociali stentano a far valere la propria legittimità di fronte a difficoltà e vicoli ciechi di carattere politico, economico, finanziario. Può essere allora utile provare a ritracciare un quadro d'insieme per domandare se davvero le linee di fondo alla base di quello che chiamiamo "continente europeo" abbiano esaurito il loro potenziale. Per uscire dalle secche dei discorsi identitari inconsistenti e fallaci e di certi "sovranismi" è necessario in primo luogo osservare con chiarezza il carattere *immaginario* di alcune rappresentazioni dell'Europa, inadeguate ad affrontare le problematiche del mondo attuale. Pensare la nozione di Europa, prima e più che come un'unione politica ed economica, come una *categoria ermeneutica* dotata di significato simbolico non significa voler inseguire antiche nostalgie. Se un antico mito o racconto (*mythos*: parola, narrazione) perde la sua capacità di ispirazione non lo si può semplicemente riattivare. Bisogna tentare un'operazione più complessa: elaborare un nuovo orizzonte di senso che possa incentivare le sue risorse plurali.

L'esperienza del simbolo si colloca al di là del "simbolico" come registro interpretativo dell'esperienza del soggetto. Un simbolo può morire in una forma e per alcuni tipi di vissuto, e rivivere in altre forme, generando nuovi modelli di vita. Alla categoria di Europa non ha senso chiedere la stessa prestazione che poteva fornire negli anni Cinquanta del secolo scorso; bisogna chiedere qualcosa di diverso, affinché possa caricarsi delle esperienze e delle forme di esistenza proprie dei nostri giorni. L'efficacia simbolica del Moderno, cioè della grande narrazione di senso (storica, religiosa, ideologica) che ci ha dotati di parole e immagini per pensare la nostra condizione di europei e di cittadini del mondo, non sembra più in grado di orien-

tare un desiderio sociale, una comune aspirazione di senso legata appunto a ciò che “fa” Europa. Oggi domina la scena una forma di immaginario del tutto peculiare:

Nella versione moderna, un immaginario sociale è una formazione composta da rappresentazioni di carattere simbolico (parole, immagini, narrazioni) che mobilita un collettivo sociale nella costruzione di scenari (come vorremmo essere) e nella produzione di una identità collettiva. Una narrazione identitaria, una prefigurazione della futura legge comune che richiede un riconoscimento e *fa-comunità*. Tutt'altra è la versione contemporanea dell'immaginario: una formazione fantasmatica, derivata proprio dalla rottura del patto simbolico, un insieme eterogeneo di elementi che mettono in scena piuttosto un processo di rigetto o di separazione della Legge e ne accentuano la crisi [...]. L'immaginario contemporaneo è una forza pragmatica, non un insieme di idee: non ci dice cosa dobbiamo pensare, ci impone come fare – un certo stile, una certa gestualità, un certo abito”.¹

Inoltre i problemi politico-economici dell'Europa sembrano investire l'intero quadro antropologico dell'uomo occidentale, estendendosi ben oltre i limiti dell'Occidente, comunque lo si voglia intendere. In gioco non sono solo le strutture della modernità, ora in difficoltà (lo Stato-nazione, la nozione di progresso, un'economia fondata sul lavoro). È in questione la stessa nozione di “identità” dell'uomo europeo, nell'affannosa quanto inutile ricerca di radici fisse, di confini netti. Questa ricerca illusoria, immaginaria, assume i tratti di una patologia socio-politica, con esiti di carattere demagogico, ed è totalmente cieca rispetto a due evidenze. In primo luogo, l'Europa non ha mai avuto confini netti, geograficamente definiti o definibili: Turchia, Nord Africa, Russia – che giunge fino alle sponde del mare di Bering e sul limite di Corea e Giappone – hanno sempre fatto parte delle vicende europee e hanno a loro modo contribuito a plasmare l'Europa (nonostante il fatto che una certa “occidentalità europea” abbia iniziato a rappresentarsi proprio nella distinzione dall'Asia, con le Guerre Persiane del V secolo a.C.). In secondo luogo, uomini, culture e società si muovono e si modificano. Non c'è cultura se non nella sua continua trasformazione e de-coincidenza

1 M. Bonazzi, “Introduzione. Uno spettro si aggira per l'Europa: l'immaginario”, in M. Barengi, M. Bonazzi (a cura di), *L'immaginario leghista. L'irruzione delle pulsioni nella politica contemporanea*, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 7-9.

da sé, e la civiltà europea non fa eccezione; è contraddittorio pensare che possa irrigidirsi in forme statiche, pur mostrando dei tratti costitutivi, aspetti di lungo periodo che ne hanno segnato la storia e che continuano a plasmarla dialetticamente.

Tra le civiltà del mondo, la cultura europea è stata probabilmente la prima a pensarsi in modo dinamico e critico, nella continua ambizione di uscire da sé – la dimensione di “esodo”, che contraddistingue le cosiddette grandi religioni del Libro, ha avuto un ruolo decisivo e inestirpabile nella definizione delle risorse del pensiero europeo. Trasgredendo i limiti, i confini provvisoriamente tracciati dalla geografia degli Stati o dalle possibilità tecniche di ogni epoca, la cultura europea si è anche criticata dall’interno, si è messa costantemente “in crisi”. L’Europa non si afferra mai, va sempre oltre, è un costante sporgersi al di là di sé. Da questo punto di vista è in crisi da sempre, nel senso che la sua tradizione di pensiero è una continua *krisis* – che in greco significa discernimento, distinzione, vaglio, e deriva dal verbo greco *krino*, che significa “separare”: vagliare il grano da ciò che non è commestibile, o distinguere le fasi del decorso di una malattia – nel lessico ippocratico *krisis* è il momento culminante di un percorso tra malattia e salute, o tra malattia e morte; una “situazione critica” è quella in cui ne va delle sorti del paziente. In ambito filosofico il termine crisi comporta per lo meno una duplicità di significato; “da un lato è un ‘separare’, che impone un atteggiamento analitico che osserva il significato delle varie parti giudicandone senso e valore; dall’altro è il turbamento che uno stato di scissione e di incertezza può generare”². In questa sua fase storica l’Europa sembra vivere una sorta di estrema stanchezza e di perde di credibilità agli occhi dei suoi stessi cittadini. La sua tradizione, ciò che lo stesso nome di “Europa” rappresenta, sembra aver esaurito ogni afflato emotivo, ogni residuo valore profetico. Questa perdita di carisma è l’epifenomeno di una crisi di ideali, a monte della crisi economico-politica. Oggi molti europei hanno scordato, ignorano o diffidano di molti di quegli ideali che hanno contribuito a plasmare fin dai suoi albori l’“identità europea”, e quegli stessi europei finiscono spesso per vagheggiare diverse forme di esotismo, aspettandosi da un altrove più o meno sfumato (l’Oriente, l’Africa, la saggezza antica...) la soluzione ai propri problemi. Se è vero che

2 E. Franzini, *Filosofia della crisi*, Guerini e Associati, Milano 2015, p. 3.

nell'orizzonte dell'economia e della politica globalizzate non esiste più un "fuori"³, è vero tuttavia che esistono ancora dissidenze interne, eterotopie, "luoghi altri" da far (ri)emergere invece che consegnare, del tutto sedate e rese impotenti, all'oblio della Storia.

Nella varietà delle tradizioni nazionali, il pensiero europeo ha elaborato la nozione di universale, riconoscendone al contempo la parzialità. Contenere questa duplice visione e non farla disgregare negli interessi particolaristici e neo-nazionalistici è oggi uno dei principali compiti di un pensiero che voglia dirsi autenticamente europeo. Non si può però fissare lo sguardo solo sul disegno complessivo, sul progetto ideale che comprende in sé le diverse tradizioni nazionali, né solo sulle singolarità degli elementi che compongono quel disegno. Una delle difficoltà dell'impresa di pensare oggi l'Europa consiste nel fatto che sembrano ormai obsolete od ottuse le forme di identificazione e di entusiasmo che erano connesse a quell'idea, a quel nome. Gettare ponti verso il futuro in nome di un ideale in cui pochi si riconoscono è il modo migliore per far fallire quel progetto e per generare disagi e risentimenti. Sappiamo che i planisferi che mostrano al centro l'Europa, a ovest le Americhe e a est l'Asia sono solo alcune rappresentazioni del mondo: in altre aree geografiche è l'Europa ad essere collocata ai margini della mappa; il centro pulsante del mondo globalizzato sembra collocarsi altrove. In anni recenti sono stati realizzati planisferi inediti, come quello del cartografo cinese Hao Xiaoguang, che lo orienta nel senso della longitudine e non della latitudine, collocando la Cina in una posizione più centrale e dando grande risalto alle rotte oceaniche.

Certo l'Europa oggi sembra più un luogo "incluso" rispetto al passato, quando una delle sue prestazioni era proprio quella di includere, di circoscrivere, mappare e assoggettare l'Altro. La nostra identità, in qualunque modo la si intenda – più o meno rigida, sfrangiata, più o meno inclusiva – non esiste se non come perenne tensione tra forze centripete e forze centrifughe, tra coagulazione e rarefazione. Di essa dice molto il modo in cui ci rapportiamo all'Altro, il modo in cui lo riduciamo a un dato, oppure accettiamo il suo non poter essere mai ridotto a qualcosa di "noto". A partire dalle

3 Cfr. S. Chignola, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, Derive-Approdi, Roma 2018. Questo testo è per molti versi un controcanto teorico al libro di R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.

meditazioni di Descartes l'esercizio del dubbio ha dato l'avvio a una stagione feconda e complessa della modernità filosofica.

Riuscire ad attingere nuovamente alle potenzialità di quel gesto, inteso come apertura costante all'indagine, come inquietudine non angosciante che rende l'esperienza del pensiero una continua avventura, sarebbe un modo per immettere nuova energia nei comportamenti, nell'*ethos* (che è "abitudine" e "costume", ma anche "sede, dimora, abitazione") europeo. Sarebbe anche recuperare il gesto di un domandare originario, che non è speculazione astratta, ma implica la massima concretezza dell'agire perché subito si converte in gesto etico – è una *krisis* che implica una scelta. Quel gesto richiama tanti episodi fondativi: è il domandare provocato dalla Sfinge che interroga Edipo, è la domanda del discepolo circa l'identità del Cristo; la domanda richiesta dal Re Pescatore a Perceval nella sua ricerca del Graal, ed è infine il domandare filosofico e scientifico o religioso nella modernità, a patto che quei luoghi dell'esperienza non diventino sterili dogmatismi.

Alla luce di tutto questo, "Europa" cessa di essere soltanto una locuzione geografica o politica, e si scopre più latamente categoria ermeneutica o "postura dello spirito", un modo per denominare una particolare incarnazione dell'umano. Non è più vera, né meno vera, di altre posizioni dell'intelletto, dell'animo, del comportamento umano. Ciascuna è a suo modo una verità dell'uomo, ciascuna ha da apprendere e da offrire qualcosa di unico alla comunità umana, nella pluralità degli stili di pensiero e delle forme logiche, linguistiche, culturali tramite cui l'umanità si pensa. E se qualcuno chiederà di rendere conto delle sue radici, l'Europa – nella testimonianza di un'apertura all'inaudito che sempre irrompe – potrà indicare che, se esistono, hanno luogo *nel futuro*. La "verità" di Europa accade in tutte le sue figure, ma mai vi si trattiene, perché la sua vita è sempre oltre ogni identità immaginaria, fantasmatica, illusoriamente determinata. L'Europa consiste nella sua continua "pratica", per quanto paradossale: proprio come accade per ogni vero simbolo, sembra "celare un segreto, nutrire un significato, perimetrare uno spazio, ma la sua realtà consiste nel varcamento di una soglia che produce solo in questo istante gli spazi che congiunge e solo in questo gesto fa consistere la verità di chi, affidandosi al movimento del simbolo, la fa essere *divenendolo*"⁴.

4 A. Brandalise, *Dentro il confine. Metamorfosi di concetti nella pratica interculturale*, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 23.



1. IDENTITÀ COSTRUITE E RISORSE (RI)ATTIVATE

1.1. *La “perversione” identitaria*

Viviamo in un'epoca che sembra decisamente avversa alla salvaguardia di ciò che gli antichi Greci definivano *thauma*, nelle sue valenze molteplici e anche opposte: *thauma* è meraviglia, stupore, inquietudine, sgomento. Ciò che richiede una paziente disponibilità alla lettura, al vaglio paziente viene in genere espulso dalla scena, viene avversato, ignorato, rimosso. L'eccesso di stimolazioni e di meccanismi che promuovono il mito del godimento, di una *jouissance* che non sopporta limiti, paradossalmente inibisce la disponibilità a lasciarsi sorprendere da forme di esperienza originali che richiedano elaborazione e attenzione; la tendenza dominante, in altri termini, è avversa alla possibilità di espandere il tempo del pensiero e della riflessione, di uno sguardo che si lasci provocare dall'inedito invece di soffermarsi solo sul già noto. L'insoddisfazione diffusa si coniuga da una parte con la nostalgia di un tempo mitico, sicuro e ordinato, dall'altra con scelte di chiusura identitaria. Anche la temperie positivista dettata da un sapere biotecnologico che pretende di riassorbire la totalità della vita contribuisce alla rimozione del perturbante, di ciò che eccede le categorie abituali e le possibilità di dominio tecnico¹.

1 Quanto più si fanno sentire le difficoltà economiche e sociali riemerge nei confronti del pensiero filosofico o in genere di un sapere meno rivolto al cosiddetto “utile”, all'ambito produttivo, una revoca in dubbio circa il suo ruolo e la sua efficacia. La classica domanda: “A cosa servono l'arte, la letteratura, la filosofia nelle epoche in cui vige una crisi economica e materiale?” esplose con violenza. Non è un caso che oggi anche l'insegnamento della filosofia sia sempre più sottoposto, a scuola e all'università, a istanze di carattere funzionalistico e produttivo. Sui caratteri che indicano come questo tempo sia antagonista all'esperienza del limite, della differenza, della ricerca di verità, cfr. M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. 8-11.

L'alterità, nelle diverse configurazioni in cui si manifesta – biologiche, sociali, psicologiche, politiche – è temuta e allontanata più che integrata in un lavoro di costruzione processuale della propria identità. L'identità infatti non è mai un dato, uno stato acquisito, una sostanza fissa e immutabile. Essa viene sempre istituita, inventata. Addirittura, parlare di culture in termini di identità può essere fuorviante, se si intende l'identità in senso esclusivo e separativo. Caratteristica propria tanto delle culture quanto dei soggetti è quella di essere in trasformazione, di de-coincidere da sé – solo a questa condizione si dà vita: altro discorso è quello, puramente e totalmente inscritto nella logica, dell'identità dell'essere con se stesso. Perciò François Jullien preferisce parlare di “risorse culturali”, invece che di identità, e di scarti (écarts) invece che di differenze: pensare in termini di identità e differenza rischia di postulare anche inconsciamente un'essenza rispetto a cui appunto le differenze si dispongono, si organizzano, si strutturano e da cui fatalmente dipendono, mentre pensare in termini di smarcamenti e scarti dispensa dall'idea di una norma o di una identità fisse. Secondo François Jullien “la differenza è un concetto di ordinamento. Dunque l'irruzione da un fuori, da ciò che Foucault chiamerebbe ‘eterotopia’, ne viene fin da subito riassorbita. In altre parole, nella differenza viene già avviata una assimilazione di principio, l'unica che in seguito rende possibile la percezione delle differenze. Parlare della diversità delle culture in termini di differenza disinnesci in anticipo ciò che l'altro dell'altra cultura può apportare di esterno e di inatteso, al tempo stesso sorprendente e sconcertante, disorientante e incongruo. Il concetto di differenza ci colloca fin dall'inizio in una logica di integrazione – di classificazione e di specificazione – e non di scoperta”².

Inoltre, il passaggio dall'accento portato sui “valori” alla promozione di “risorse” permette di uscire dall'impasse di posizioni valoriali contrapposte, in cui ideali e simboli condivisi vengono branditi come clave per affermare la supremazia di un retaggio culturale rispetto a un altro; le risorse si possono proporre (non imporre) e condividere, restando disponibili sempre e comunque a chi abbia il desiderio di sfruttarle, cioè di renderle feconde³. E le risorse non

2 F. Jullien, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 40-41.

3 Cfr. F. Jullien, *L'identità culturale non esiste*, tr. it., Einaudi, Torino 2018.

sono reciprocamente esclusive, ma sono cumulabili e utilizzabili a seconda dei contesti: richiedono quindi lo sviluppo di un'etica della responsabilità, che sappia di volta in volta chiedersi verso quale direzione inclini la scelta, l'azione, il gesto che si compie.

Le tattiche che presumono di recuperarla o salvarla dall'oblio e da "attacchi" esterni non fanno altro che costruirla, smontando, rimontando, assemblando modelli di rappresentazione del sé. Per quanto riguarda le compagini politiche o comunitarie è sempre attuale l'intuizione di Ernest Renan: "L'oblio, e dirò persino l'errore storico, costituiscono un fattore essenziale nella creazione di una nazione"⁴. Si inventa e insieme si trascura, si sottolinea e si nasconde, si esaltano o si celano gli aspetti funzionali e quelli antagonisti alla rappresentazione che si vuole favorire, con la quale ci si identifica – anche in modo inconsapevole, non meditato. È sempre più forte la ricerca, forse dettata da un bisogno psicologico di stabilità, di identificazioni "che segnalano la tendenza del soggetto alla chiusura autistica, alla pietrificazione, alla solidificazione narcisistica come risposte estreme alla liquefazione generalizzata dei legami sociali"⁵.

Se la ricerca di identità più o meno fittizie è una strategia di difesa rispetto alla precarietà delle relazioni sociali innescata in parte dai processi della globalizzazione e delle trasformazioni economiche e sociali che ad essa si accompagnano, essa produce anche una mutazione nel desiderio e nell'immaginario. Contribuendo alla costruzione di identità fittizie, il discorso politico si è dimostrato spesso incapace sia di assumere la fatica dell'incontro con la differenza e la pluralità, sia di sfruttare la ricchezza e le potenzialità dell'esposizione del medesimo al diverso, che lo chiama a trasformarsi e a immaginare nuove vie da seguire. All'altro si imputa la colpa di un mancato godimento, di una riduzione di sicurezza – si vorrebbe restare sine cura, senza preoccupazione alcuna – mentre si proietta sulla propria appartenenza a un territorio la promessa di "un godimento immediato, desublimato appunto, senza mediazioni simboliche e senza più limiti. [...] Il godimento assume la forma di un imperativo categorico che rifiuta la castrazione: Devi godere!"⁶. Si promuove futilmente un godimento immaginario che

4 E. Renan, *Cos'è una nazione?*, tr. it. Donzelli, Roma 1993, p. 7.

5 M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, cit., p. xiv.

6 Ivi, pp. 9-13, *passim*.

dovrebbe colmare il vuoto lasciato dalla perdita dei significati e delle coordinate tradizionali, sradicate dall'incedere di nuove situazioni economiche e di nuovi attori politici sulla scena internazionale. "Il pericolo è che si faccia così a livello globale: [...] sotto uno strato occidentalizzato (globalizzante) si ricostituisce uno strato identitario, autoctono, che si indurisce molto più di quanto si lasci penetrare dall'altro e si isola"⁷.

Proprio in questo tempo emerge la necessità di lasciarsi attraversare dalle differenze, invece di respingerle d'acchito, cercando di integrarle e farle cooperare. Bisogna saper evitare due estremi: tenere distanti o ignorare le alterità, da un lato, mescolarle e confonderle in una miscela di luoghi comuni, dall'altro. Il "luogo comune" si situa agli antipodi di ogni ricerca di "bene comune". "È, questa, una delle lezioni più importanti dell'interculturalità: liberiamoci dal solipsismo, non solo individuale ma anche culturale. L'interculturalità non è un lusso: è questione di vita o di morte. Di vita o di morte dell'umanità"⁸. Ciò significa coltivare e diffondere la consapevolezza che riconosce come ogni cultura nasca e si affermi in quanto continuo processo di mutazione e alterazione, come una dinamica di costruzione e ricostruzione identitaria che non si arresta mai, che non produce e non si fissa in identità sostanziali e autosussistenti. Una cultura si può certo identificare con alcuni tratti marcanti, con quello che François Jullien ha definito i "fondi d'intesa" (*fonds d'entente*) delle culture⁹, ovvero le linee di forza che nel lungo periodo hanno prodotto solchi e tendenze ben individuabili, senza tuttavia potersi reificare in strutture inamovibili o impermeabili agli apporti esterni. L'identificazione non coincide mai con l'identità viva, che rimane sempre eccedente rispetto a una definizione ultima, e non si riduce a nessuna delle figure in cui si incarna né alla loro somma. La ragione può accogliere l'istanza di universalità senza confinarla in un luogo astratto, lontano e immune dalle dinamiche culturali effettive, dal momento che le forme di intelligibilità e di comprensione del mondo sono sempre partico-

7 F. Jullien, *Entrare in un pensiero. Sui "possibili" dello spirito*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 115.

8 R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, "Opera Omnia", VI/1, Jaca Book, Milano 2009, p. 192.

9 Cfr. F. Jullien, *Entrare in un pensiero*, cit., pp. 111-112.

lari, parziali, limitate, precarie. Questi tentativi non sono in grado di realizzare la totalità del sapere, di esprimere in modo definitivo la “verità” dell’uomo attraverso una serie di proposizioni. La verità non si traduce mai in significati determinati, non è circoscrivibile da risposte conclusive, perché travalica, eccede sempre ogni risposta singola. La filosofia è chiamata a operare una trasformazione dal monoculturalismo imperante – come l’idea che esista un’unica Ragione a cui conformarsi, o la mitologia della crescita continua¹⁰ – per operare una conversione del pensiero e dell’azione in chiave economica e politica. Una filosofia politica non può oggi esimersi da un interesse e una pratica a carattere interculturale, se il Politico non vuole essere un mero effetto collaterale dall’Economico, ma incarnare la capacità di organizzare un nomos dell’oikos, una regola, un sapere, una legge del nostro abitare comune. In questo senso la riflessione filosofica può aiutare a vivere diversamente il presente; può aprire la strada a un esercizio di riduzione all’essenziale (decrescita non significa recessione), per accedere a una pienezza diversa e più profonda di quella segnalata dal PIL; può favorire il valore cooperativo delle differenze, mostrando come l’Altro non si riduca a un sapere determinato, ma il suo evento richieda una risposta che coinvolge tutto l’ethos dell’umano – la pratica, l’abito, il comportamento che si dimostra di volta in volta efficace ed opportuno, senza potersi appoggiare su ricette pre-costituite (in questo tratto, attento alla contingenza, si può intendere lo scarto dell’etica rispetto alla morale, che finisce quasi sempre per isterilirsi in formule irriflesse, preconette). In fondo, è questo l’esercizio richiesto e insieme promosso in ogni epoca dall’esercizio del pensiero che, se è serio, trasforma il soggetto che la compie. È un percorso che si delinea nel suo farsi e, in questo movimento, ribadisce al contempo il valore extra-filosofico della dimensione interculturale, che compenetra ogni frammento di esperienza dell’umano e lo sottopone al vaglio di una critica intesa in senso foucaultiano, ovvero come un movimento di pensiero che “non consiste nel dire che le cose non stanno

10 Cfr. su questo punto la proposta da molti ritenuta scandalosa della “decrescita” formulata in S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino 2011; Id., *Il tempo della decrescita. Introduzione alla frugalità felice*, Eleuthera, Milano 2011; Id., *Per un’abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

bene come sono. Consiste nel vedere su quali tipi di evidenze, di familiarità, di modi di pensare acquisiti e non riflettuti riposino le pratiche che accettiamo”¹¹.

Il lavoro dell’interculturalità si mostra allora come essenziale per innescare una capacità di critica in grado di abbinare decostruzione e costruzione di modelli d’azione, in grado di smantellare sistemi e paradigmi obsoleti per proporre itinerari originali, che siano capaci di dare spazio alle trasformazioni politiche – senza accogliere ogni novità come se fosse in se stessa positiva, ma offrendo il tempo della valutazione e dell’analisi. Il lavoro di un pensiero interculturale non implica la costruzione di un super-sistema che raccolga e uniformi sotto di sé le pulsioni, le spinte, le motivazioni e le istanze di una pluralità di soggetti o di culture; vuole piuttosto dare spazio a un avvicinamento e ad una interazione tra gli attori sociali, tra le diverse pratiche di vita, di pensiero, di rappresentazione di sé e del mondo. Esprime il tentativo di superare ogni forma di monologo autocratico, di ripiegamento su un sé sordo alle voci che provengono da un’esteriorità non inquadrabile in categorie già date.

L’idea stessa di cultura è debitrice di tutto ciò che riguarda il reciproco relazionarsi, per cui una cultura non esiste mai come una monade isolata e autarchica, ma è sempre inter-cultura. “Quando una cultura non riconosce più di essere nata e di essersi sviluppata solo e in quanto intercultura, comincia a coltivare il pericoloso culto di sé come entità autonoma”¹²; una deriva che assume una consistenza sempre maggiore intende l’identità secondo una concezione “istituzionale”, mentre l’identità è un elemento che va continuamente “rinegoziato”¹³. L’identità non è un passato, un retaggio oggettivo, inalienabile e immutabile; resta sempre *davanti* a noi, poiché l’identità si coniuga sempre al futuro, pur tenendo conto del passato. È un inesauribile compito da assolvere, e implica uno sforzo cosciente e perenne di approfondimento e di messa in discussione degli schemi concettuali, dei pregiudizi, dei canoni che troppo spesso si danno per scontati. Quello che oggi accade, invece, è un curioso fenomeno che

11 M. Foucault, *Est-il donc important de penser?*, in *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 2001, p. 999.

12 Cfr. G. Pasqualotto, in *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003, p. 19.

13 Cfr. M. Aime, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004, p. 26.

l'antropologo Gerard Lenclud ha definito *filiazione inversa*, per cui la tradizione è un processo di costruzione (più o meno fittizia) di un passato: “sono i figli che generano i propri padri”, e non viceversa¹⁴. Un processo di questo genere senza dubbio si è dato in ogni tempo e luogo, pur se in modalità differenti. Ma quella che un tempo poteva essere una strategia più o meno stravagante per legittimare il proprio potere ora viene spacciata come ricerca autentica delle radici culturali di un paese, di una regione, di un territorio. Ma nessuna identità e nessuna cultura possono in verità definirsi *auto-nome*, perché il *nomos* che le regge e le informa non può che scaturire da un loro scontro/incontro, da uno *scarto differenziale*, come già rilevava Lévi-Strauss: “Il vero contributo delle culture non consiste nell’elenco delle loro invenzioni particolari, ma nello *scarto differenziale* che esse presentano fra di loro”¹⁵.

Nel suo saggio su *Adorno e la globalizzazione* Zygmunt Bauman confrontava le critiche di Adorno alla mentalità illuministica con il processo storico e culturale della globalizzazione, che negli ultimi decenni è stato segnato da una fluidificazione di certi confini (economici e finanziari) e una costruzione di nuovi confini e di identità territoriali o culturali immaginarie. In quest’epoca “il capitale e il mercato delle merci si sono spostati in un nuovo spazio ‘socialmente extra-territoriale’, situato ben al di sopra della sovranità degli Stati-nazione e quindi fuori della portata della loro capacità di controllare/equilibrare/mitigare”¹⁶. Come si è accennato in precedenza, il fenomeno della globalizzazione ha investito non solo i mercati ma anche le auto-rappresentazioni dell’Europa. Le forme dell’immaginario oggi non rispondono più alle logiche archetipali per cui un repertorio di immagini o di modelli collettivamente riconosciuti aiutavano l’individuo a orientarsi nel mondo, ma sono piuttosto meccanismi anodini di istanziazione del desiderio, dispositivi transindividuali che prescrivono le dinamiche di scelta e di consumo e che in certi casi, come si è visto in Italia negli ultimi due decenni, arrivano a determinare strategie economiche e agende politiche.

14 Cfr. G. Lenclud, *La tradizione non è più quella di un tempo*, in P. Clemente e F. Mugnaini, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2001, p. 131.

15 C. Lévi-Strauss, *Razza e storia. Razza e cultura*, tr. it. Einaudi, Torino 2002, p. 44.

16 Z. Bauman, *Adorno e la globalizzazione*, in “MicroMega”, 5/2003, pp. 62-81 (la citazione si trova alle pp. 77-78).

Senza dubbio l'insieme delle trasformazioni che l'Europa sta incontrando ha determinato una "nuova *insicurezza d'esistenza*, [...] un'insicurezza che ha una forma inedita e sconosciuta in quanto priva di difese o rimedi consueti"¹⁷. Smotta il terreno di antichi riferimenti morali e ideologici, sotto i piedi dell'identità che vorrebbe proteggersi dai mutamenti storici e politici. Lo stesso termine "ideologia" pare oggi desueto e poco efficace da un punto di vista euristico ed ermeneutico. Non abbiamo più a che fare con ideologie forti e identificabili, per come si sono presentate e sono state conosciute nel corso del secolo scorso; abbiamo a che fare sempre più con la diffusione di quell'immaginario già descritto, meccanismo acefalo di canalizzazione dei desideri, delle speranze e delle paure, in grado anche di trarre profitto dalla capacità finzionale degli esseri umani (nel caso della pubblicità, della televisione o del cinema) o di generare chiusure e ostilità nei confronti degli aspetti rinnovativi delle differenze. Tra i compiti delle ideologie novecentesche vi era anche quello di gestire i rapporti con il potere; analogamente, la formazione e la manipolazione dell'immaginario hanno molto a che vedere con la costruzione e la gestione di un potere, oggi meno individuabile in figure determinate. Se nell'epoca delle ideologie era necessaria una pratica del pensiero come critica, nell'epoca dell'immaginario si rende forse utile anche una pratica del pensiero come forma di clinica, nel senso psicoanalitico, che sappia mettere in luce il disagio di una civiltà attraversata da spinte e da inquietudini a cui i mezzi tradizionali di risposta non offrono riparo¹⁸.

La dimensione comunitaria dell'essere umano, di cui l'Unione Europea vorrebbe essere una nuova formulazione, assume un valore autentico solo se sa dare un'espressione plurale, plastica e costruttiva alla possibilità, al rischio, alla difficoltà, al *thauma* della relazione-con-altri, all'inquietudine e allo stupore che questa provoca. Non ha senso esaminare le linee di forza e le cosiddette "radici" storiche, se questa operazione non viene anche decostruita e complicata da un esercizio di apertura e di riconoscimento della pluralità presente in ogni fondo comune, in ogni identità collettiva. È essenziale evitare di cadere nelle due forme unilaterali e contrapposte di

17 Ivi, p. 79.

18 Cfr. M. Bonazzi, *Uno spettro si aggira per l'Europa: l'immaginario*, cit., pp. 9-13.

attaccamento: da un lato, la visione conservatrice che ipostatizza la realtà e i suoi processi; dall'altro, l'utopia di un totale affrancamento da ogni contingenza ed eredità culturale.

Il problema è che i discorsi rivolti contro il meticciato, l'ibridazione, la qualità interculturale di ogni processo storico e sociale si sottraggono al banco di prova delle argomentazioni razionali, alle critiche di tipo logico. Affondano in un terreno distinto da quello delle categorie argomentative, tant'è che nel dibattito pubblico o nell'agone politico non è raro assistere a contrapposizioni sterili e irrazionali, per cui le istanze presentate rimangono fatalmente sorde le une alle altre, senza interagire o illuminarsi a vicenda. Come ci si può collocare di fronte a un discorso che rimuove la carica eversiva e *per ciò stesso* utile dell'alterità e della differenza, che misconosce la fecondità degli scarti fruttuosi che le culture apportano nella società contemporanea? Con quali strumenti argomentativi si possono affrontare le istanze di chi resta al di fuori del confronto argomentativo, che non porta ragioni per le proprie opinioni ma fa esplodere malumori o tutt'al più esprime sensazioni? È evidente che non si può contrapporre direttamente il *logos* razionale al *mythos* di cui si è portatori inconsapevoli, e che emerge in narrazioni non argomentate. Ma forse è anche in questo caso la capacità di accogliere modi del pensiero e strategie privilegiate in altri luoghi, in altre tradizioni, che può fornire un aiuto o indicare una strada da seguire. Nella tradizione cinese, per esempio, l'efficacia in un discorso pubblico o in un dialogo tra letterati di posizioni diverse si è sempre accompagnata alla capacità di riassorbire le posizioni opposte, più che a quella di trionfare sull'altro dimostrando la falsità dei suoi assunti o la scorrettezza dei suoi ragionamenti. Più che far trionfare il vero sul falso, si tratta di far circolare i modi del pensiero, le posizioni particolari, i partiti presi, che altrimenti diverrebbero sterili e resterebbero incapaci di comunicare. Nella circolazione delle idee, che si integrano a vicenda, si dà vita a una nuova ampiezza di respiro, a un pensiero più ampio e inclusivo. La vera strategia non consiste nel ridurre l'altro a una posizione di falsità, ma mostrare che si è più inclusivi e comprensivi. L'errore consiste cioè nell'essere parziali, chiusi, settoriali, mentre l'efficacia consiste nella capacità di includere anche il punto di vista opposto, integrandolo e non eliminandolo dal proprio orizzonte. Chi si vuole sottrarre alla fatica e all'impegno

della relazione con l'Altro finisce per soffocare nel proprio mito, in quel fondo impensato *a partire da cui* si pensa e che proprio per questo non è messo in questione. La vita in comune non può prescindere dall'assunzione del diverso in quanto diverso, e "che i distinti, proprio perché assolutamente tali, si riguardano l'un l'altro, che l'uno ha bisogno dell'altro nella sua verità, proprio per essere l'assolutamente distinto che è"¹⁹. Questo intrecciarsi di relazioni – l'identità con l'alterità, l'identità che si fa alterità in quanto a sua volta altra dall'alterità – descrive un processo, una dinamica, mai uno stato compiuto e realizzato una volta per tutte: "Lo *hostis*, lo *xénos*, è sacro proprio nella sua identità e individualità altra rispetto a quella dell'ospite [...] Nello *hospes* vive sempre anche lo *hostis*, e nello *hostis* lo *hospes*. Sono due dinamiche che s'intrecciano, non due stati"²⁰. Il binomio *hospes/hostis* dà luogo a un continuo rincorrersi e confondersi di prossimità e di distanza, di amicizia e di ripulsa. Lo straniero, il diverso, l'estraneo sgomenta, turba, meraviglia: *thaumazein* è il suo verbo, esso scuote, agita, turba, stupisce, meraviglia, sgomenta il medesimo. Costringe a riconoscere l'ambivalenza costitutiva del mondo e della vita, poiché al contempo richiede accoglienza, ospitalità, cura. È minaccia e promessa al tempo stesso. "Un punto resta comunque assodato: di fronte allo straniero, cede ogni possibile linguaggio dell'unicità"²¹, ogni logos che vorrebbe raccogliere, collegare, connettere nell'unico Senso che organizza tutti gli altri, che unifica e acquieta la molteplicità diffratta delle nostre esperienze. Dal momento che in Occidente la filosofia ha di mira proprio il Senso, la Verità, ecco che lo straniero è proprio l'ospite più inquietante – più ancora che per l'arte o la poesia, le quali accolgono con maggiore plasticità i confini sfumati dell'ambiguità dei sensi, dei non-sensi, delle verità plurali. Lo straniero inquieta perché ci svela la nostra estraneità, la non coincidenza interna a noi stessi, "poiché l'identità non è un 'dato' da cui si possa partire, quanto piuttosto il prodotto di un processo attraverso il quale si giunge a riconoscere la propria identità, e soltanto attraverso la relazione con

19 M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994, p. 148.

20 M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, p. 33.

21 U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 13. Cfr. su questi temi cruciali anche il recente ed articolato lavoro di B. Giacomini, *Philoxenos*, Il Melangolo, Genova 2019.

l'altro"²²; è proprio da qui che emerge la consapevolezza circa la "difficoltà nella quale oggi ci troviamo a definire la figura dell'ospite e quella dello straniero. Di qui una ricerca appassionata e insieme drammatica tesa a verificare quali nuove forme e quali nuove immagini possano essere necessarie per produrre oggi la nostra identità"²³. L'altro, l'ospite inquietante che alberga al fondo di ciascuno, rappresenta la fondamentale apertura di quel singolo a se stesso e al mondo. Per questo ci impedisce di fissare dei sicuri confini che definiscono le identità come alcunché di compiuto. Lo straniero non va accolto con la speranza di poterne smussare i tratti difformi e spigolosi, ma proprio in virtù della sua inappropriabilità.

La figura dello straniero non sta ferma, inquadrata in una categoria. La sua eventuale staticità è un'illusione: coinciderebbe ancora una volta con il tentativo da parte del 'noi' di marginalizzarlo, di ridurlo all'essenzialità. La sua mobilità corrisponde del resto alla mobilità del 'noi'; è, anzi, la traduzione quasi visiva della continua modificabilità dei rapporti tra noi e gli altri. Difficilmente una società può continuare a tenere a lungo i propri stranieri in una categoria immobile di pura estraneità.²⁴

L'*estraneità* inizia già all'interno del sé, nell'identità dell'individuo. Questa estraneità è talmente radicale, dentro e fuori di noi, che non può essere ricompresa da alcuna ricomposizione. Essa suscita e muove un *pathos* prima e più di qualunque *logos* in grado di dominarlo e di contenerlo²⁵. A restare sempre attuale, però, è (o dovrebbe essere) la volontà di "mantenere aperto lo spazio che rende problematica ogni riduzione a qualsiasi identità fissa: sia a quella propria, sia a quella estranea, ma anche a quella della differenza"²⁶. Assumere "una visione fundamentalmente relativa della totalità e del confinamento di una cultura"²⁷ non significa consegnare e ridurre all'indifferenza ogni possibile reazione, ma rendersi conto che nella molteplicità delle opzioni culturali vi è sempre uno scambio recip-

22 Ivi, p. 139.

23 *Ibidem*.

24 F. Remotti, *Cultura*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 100.

25 Cfr. B. Waldenfels, *Fra le culture*, in "Aut Aut", 313-314, 2003, pp. 68 ss.

26 G. Pasqualotto, *La comparazione fra Oriente e Occidente*, in "Filosofia Politica", Il Mulino, Bologna, 1/2004, p. 75.

27 W. van Binsbergen, *Le culture non esistono*, in A. Miltenburg (a cura di), *Incontri di sguardi. Saperi e pratiche dell'interculturalità*, Unipress, Padova 2002, p. 39.

roco, tanto tra singoli quanto tra numerose persone in interazione reciproca. Ecco perché anche i processi che stiamo vivendo possono e devono essere occasione di incontro e crescita davvero comune e globale; la condizione è che ci si ponga in una continua tensione, che si sia *pro*-tesi, *pro*-gettati verso una realtà sempre da costruire, mai del tutto data. È questa la *trascendenza* del Politico: in una sfera pienamente, consapevolmente umana, accettare e amare l'inesauribilità della ricerca – non tanto a dispetto delle contraddizioni, quanto attraverso di esse, per mezzo del loro operare. “Il Politico diviene il segno dell'esigenza insoddisfatta”²⁸, che si dà nel suo continuo rivolgersi su di sé, in sé, contro di sé. Anche le deviazioni dalla meta, tutti i fenomeni di de-politicizzazione che sembrano produrre caos invece che ordine, non sono in realtà agiti “da forze ‘nemiche’ del Politico, che provengono da territori che esso non era riuscito ad annettersi, ma dal suo stesso interno”²⁹. Saper orientare i processi in atto implica in primo luogo la capacità di interpretarli, e quindi rendersi disponibili al pensiero. All'esercizio del pensare, dell'interrogare vanno dedicati tempo e cura: la dimensione dell'umano, che ricomprende al proprio interno il Politico e l'Economico, e che non deve farsi riassorbire da quelle sfere come se ne fosse un mero sottoinsieme, lo si sarà ormai capito, è costante processualità, mai uno stato compiuto e definito una volta per tutte.

Pensare l'Europa, e non solo vagheggiarla, invocarla, o presumere che essa sia qualcosa di costituito sulla base di radici consolidate e inamovibili, è certo uno dei compiti importanti e difficili che quest'epoca ci assegna. Pensare l'Europa vuol dire essere consapevoli che essa è un compito inesauribile, che ogni nuova configurazione potrà e dovrà lasciare spazio ad altre, e che per questo motivo siamo chiamati a impegnarci a generare figure e idee sempre nuove. Il carattere incoativo dell'Europa richiede un surplus di entusiasmo e di impegno, una capacità ‘esodale’ che sappia uscire da ogni egocentrismo. Tutte sono e saranno figure imperfette, perché necessariamente incompiute, di una ‘verità’ dell'Europa tanto più coerente e seria quanto più soggetta alla trasformazione continua. Decisivo sarà apprendere a ragionare secondo la categoria del ‘processo’, così bene elaborata e sfruttata dal pensiero cinese, per evitare di restare

28 M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, p. 214.

29 *Ibidem*.

aggrappati a quelle, più tipicamente europee, di atto e di azione. La concezione di efficacia e il rapporto causa-effetto è sempre stata prevalentemente legata, in Europa, alla valorizzazione dell'atto e dell'evento eclatante, attribuibile a un soggetto. Meno valorizzata, o del tutto ignorata, in ogni caso meno elaborata filosoficamente è stata invece la categoria della trasformazione che inizia di nascosto, che non dipende eminentemente da un soggetto o da un attore, e che tuttavia produce nel corso del tempo degli effetti considerevoli o addirittura incontenibili³⁰.

Le figure dell'Europa saranno frutto di processi, e non solo di azioni o di epopee. Ma sarà fondamentale sviluppare, educare l'intelligenza a riconoscere questi processi e a saperne leggere le linee di fuga, le chine scivolose da evitare e le propensioni da incentivare.

Il bene comune dell'Europa si potrà cercare nelle immagini e nelle figure sempre nuove che lo costituiranno, avendo presente quel *thauma* che significa anche la disponibilità a preservare un posto vuoto per l'Altro che irrompe sulla scena, che giunge imprevisto. La disponibilità a stupirsi, ad accettare l'inquietudine e renderla cooperante, feconda possibilità di approfondimento e di ampliamento del sé, passa attraverso la volontà di immaginare ulteriori possibilità e nuove composizioni dei legami – familiari, comunitari, sociali, culturali – che strutturano le vite degli esseri umani, e di creare nuove narrazioni in grado di offrire orientamenti e modi per incontrare l'altro. L'ambito del Politico è chiamato a incentivare, a promuovere e favorire nuove articolazioni di senso, ad accogliere, a reggere e a gestire – senza irreggimentare – la pluralità degli stili di vita, esaltando la ricchezza delle diverse risorse culturali e contenendo le ripercussioni e le insicurezze che ogni grande mutamento comporta. Essere propositivi rispetto alle istanze incipienti non significa diventare ciechi ai contraccolpi che queste producono...

Dopo un'epoca in cui si è anelato al messaggio eversivo e liberatorio dell'*utopia*, si apre una stagione in cui ad essere valorizzati potrebbero essere piuttosto i caratteri positivi che si accompagnano all'*eterotopia*. La valenza generativa, incitativa del 'luogo altro' che muove il pensiero e la prassi può essere oggi la cifra del dischiudersi di vie che l'*utopia* aveva ignorato o addirittura

30 Cfr. F. Jullien, *Trattato sull'efficacia*, tr. it., Einaudi, Torino 1998; Id., *Cinque concetti proposti alla psicoanalisi*, tr. it., La Scuola, Brescia 2014.

sbarrato. Ci si dovrà muovere sulla sottile linea di confine che sutura l'ambivalenza del *communis*: in quanto tale, esso può infatti tanto aprire quanto chiudere a una dimensione di appartenenza e di cittadinanza, è inclusivo ma anche esclusivo; può identificarsi con il proprio (a detrimento di chi non vi è iscritto) oppure opporvisi (limitando gli effetti e le prerogative dei particolarismi). A differenza dell'universale, che è un concetto della ragione e che resta legato a categorie logiche, che poi vengono messe a prova nella realtà dei fatti, il comune implica un calarsi nell'immanenza della vita, della condivisione dell'esperienza³¹. Ma è proprio in virtù della sua ambiguità appartenenza/opposizione, inclusione/esclusione, e non malgrado essa, che il comune va considerato un bene; per lo stesso motivo, il bene dell'Europa (genitivo soggettivo e oggettivo) deve essere considerato 'comune'. Non c'è dono di valore che non rechi in sé una duplicità costitutiva, perché solo il confronto con l'ambivalenza, con l'ineludibilità della scelta, produce una soggettivazione e una responsabilizzazione dell'individuo – chiave di accesso a una vita comunitaria consapevole, agita in prima persona e non meramente subita. “Si abbandona la pretesa di trovare la verità soltanto nel cerchio ristretto della propria soggettività; [...] non per andare verso un sistema totalitario ma per andare verso un'intersoggettività del Mondo-tutto”³².

Non si può obbligare nessuno a reggere l'urto del *thauma*, ad incontrare l'Altro, a lasciarsi pro-vocare da esso: lo Stato o la comunità di Stati che costringesse a questo comportamento assumerebbe una configurazione di carattere totalitario. Quello che può, e forse deve, fare è invece offrire la possibilità ai propri cittadini di *educarsi* perché le domande e le risposte diventino occasioni di soggettivazione e non di reificazione, perché siano avvertite ed elaborate da ciascuno per poi essere riportate nella collettività. Non indottrinamento delle folle, né idiotismi solipsistici, ma fecondazione di ciascun soggetto nella consapevolezza che solo insieme all'altro ogni 'sé' può davvero riconoscersi. 'Educarsi' è un educare se stessi, nell'uso riflessivo del pronome, non solo un 'venire educati'. Una scuola che non si riduca alla controfigura di se stessa ha il compito di fornire gli stru-

31 Cfr. F. Jullien, *L'universale e il comune. Il dialogo tra le culture*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 5-34.

32 É. Glissant, *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma 1998, p. 104.

menti per costruire la propria casa, il proprio *oikos*, e non quello di dispensare a ciascuno studente un prefabbricato a cui adattarsi senza possibilità di critica. Non ci può essere discorso sul Politico che non mantenga al suo centro anche un pensiero legato all'educazione e alla ricerca; da ciò che uno Stato decide da fare o di non fare per l'istruzione, si capisce che tipo di Stato sia, quale modello di *oikos* e di *nomos* esso offra.

1.2. Identità costruite, perdute, reinventate

“Chiamo Europa [...] una unità storica [...] che si è costituita in una data definita, una unità recente [...], giacché l'Europa è una creazione del Medio Evo; una unità storica che, come tutte le altre unità storiche, è fatta di diversità, di pezzi, di cocci strappati da unità storiche anteriori”³³. Queste parole dello storico Lucien Febvre spazzano subito ogni illusione che l'unità europea possa coincidere con una qualche uniformità. Per esempio, la fusione di elementi nordici e mediterranei non produce una configurazione mediana, in cui le differenze si smussano fino a scomparire lasciando sul campo un equo bilanciamento di caratteri; mantiene invece al suo interno una dinamica e una tensione che ancora oggi si riverberano nei rapporti tra i vari Stati dell'Unione Europea. A differenza di altre compagini territoriali, quella europea non è data per natura, non nasce cioè dall'evidenza di confini geografici. La continuità con l'Asia è stata 'spezzata', si è vista cioè una soluzione di continuità per ragioni teoriche e considerazioni astratte. Intorno al VI-V secolo a.C. le *poleis* greche hanno iniziato a rappresentarsi nello scarto differenziale dal mondo persiano e asiatico per ragioni ideologiche, non territoriali (l'Asia Minore, infatti, era piena di città greche). Anche se il nome 'Europa' circolava già da tempo, l'esperienza di una comune appartenenza e di un 'sentire europeo' emerge solo dopo il crollo dell'Impero romano. Dopo la fine della *koiné* ellenica, dopo l'*imperium* dei Romani, parallelamente al consolidarsi della Cristianità (producendo anche una serie di smarcamenti rispetto alla pura e semplice identità religiosa) e sulla scorta delle due grandi 'secessioni' dall'Asia e dall'Africa

33 L. Febvre, *L'Europa. Storia di una civiltà*, tr. it., Donzelli, Roma 2019, p. xv.

maghrebina, l'Europa prende consistenza e si evolve in una nuova civiltà, frutto di un meticcio: “non è la purezza, è l'impurità [...] ad essere feconda: non la separazione dei sanguini, ma la frammissione dei sanguini. Così come [...] non è all'interno di ogni scienza, ma alla frontiera tra le diverse scienze che si fanno le grandi scoperte, allo stesso modo è dall'urto di gruppi umani che nascono i grandi rinnovamenti di civiltà”³⁴.

Febvre sottolinea il fatto che l'Europa nasce dall'incontro di due aspetti decisivi, “un'organizzazione e una civiltà”³⁵. Quest'ultima oltrepassa i confini geografici entro i quali è nata e si espande: il *proprium* dell'Europa, sia nella sua fase nascente sia in quella in cui afferma pienamente la propria potenza civilizzatrice – in modo anche estremamente violento – è il superarsi, il travalicare se stessa. Quando Philippe de Commines scrive nei suoi *Mémoires*, alla fine del Quattrocento, “Credo di aver visto e conosciuto la parte migliore dell'Europa”, è già consapevole della frantumazione dell'identità cristiana cattolica romana. Egli è un testimone privilegiato della nascente mentalità per la quale c'è un'Europa e ci sono gli europei³⁶. Siamo alle soglie di quella che viene definita la *modernità* – a cui è legato il decollo dell'idea stessa di Europa e dell'orgoglio di essere europei – con i grandi processi storici che la innescano e la accompagnano: la stampa, la scoperta dell'America, l'umanesimo, la Riforma. Nei tre secoli che segnano l'avvento dello Stato nazionale, l'Europa passa da grande ideale illuminista (Rousseau, Montesquieu) a nozione più lontana e sfumata, sopravanzata dalla dimensione quasi destinale contenuta nell'idea di nazione: quest'ultima porta in dote le idee di tradizione, di popolo, di appartenenza a un passato che lega una comunità non solo distinguendola, ma anche separandola da altre comunità nazionali.

Lungo tutto l'arco di eventi storici che hanno sedimentato un “sentimento” europeo, se così si può dire, nell'idea diffusa di una comunione di caratteristiche da Oslo a Palermo, da Mosca a Lisbona, si possono individuare alcuni assi portanti. Sono assi più orientativi che prescrittivi, ma hanno innervato la cosiddetta identità europea e tuttora ne rappresentano alcuni fattori marcanti: 1)

34 Ivi, p. 66.

35 Ivi, p. 67.

36 Cfr. ivi, p. 145.

in primo luogo, quello che potremmo in senso lato chiamare *platonismo*, cioè una articolazione assolutamente originale del pensiero e della realtà; esso distingue il mondo sensibile da quello intelligibile e produce una forma di razionalità del tutto peculiare (che tuttavia, nel corso della sua storia, si pretende come *la* forma di razionalità dell'essere umano)³⁷. 2) Distinta, eppure strettamente intrecciata a questa eredità ellenica, vi è la *matrice cristiana*, che nasce dalla radice ebraica e si innesta nel terreno linguistico-speculativo greco e poi latino. L'*Islam*, che insieme a ebraismo e a cristianesimo costituisce una delle tre più radicate e importanti tradizioni religiose occidentali, condivide e favorisce a suo modo il processo di inculturazione europea, attraverso la diffusione di conoscenze scientifiche e mediche, e favorendo il recupero di moltissimi testi greci. 3) Il *diritto romano* è un altro tassello cruciale senza il quale non sarebbe pensabile l'organizzazione civile (e pure quella intellettuale) del mondo occidentale, dall'antichità alla contemporaneità. 4) La *matematica come linguaggio* per leggere e decrittare i fenomeni naturali e il mondo in generale è un'altra grande eredità europea³⁸, che non cessa di produrre i suoi effetti oggi, e la *rivoluzione scientifica* del XVII secolo segna una svolta epocale anche per il rafforzarsi di un senso identitario di superiorità del mondo occidentale rispetto ad altri, che fino al XV-XVI secolo erano per molti aspetti più avanzati. 5) Contrattare alla scienza e alle istanze positivistiche che attraversano l'Europa, si può annoverare anche il *Romanticismo* tra gli assi principali che le hanno conferito spessore e specificità. Con "Romanticismo" si deve intendere qui un tipo di esperienza più ampia ed inclusiva di quella individuata dal noto movimento filosofico-letterario: sono caratteri tipicamente europei, in certa misura "romantici", l'esperienza dello spaesamento, del perturbante, del sentirsi lontani da casa; l'esperienza della bellezza come riverbero di un'ideale Patria da cui ci si sente esiliati (la "cosa in sé", il Paradiso perduto, la "nostalgia dell'assoluto" che diviene paradigma intellettuale ed

37 Sul rapporto tra l'eredità platonica e l'identità europea, cfr. S. Chiodo, *Che cos'è un ideale. Da Platone alla filosofia contemporanea*, Carocci, Roma 2016; Ead., *Come pensa un europeo. Epistemologia di un agire comune*, Carocci, Roma 2018.

38 Cfr. F. Jullien, *L'invenzione dell'ideale e il destino dell'Europa*, tr. it., Medusa, Milano 2011, pp. 89-108.

etico); la dimensione dell'*eros*, come tensione e desiderio, che affonda le sue radici nel pensiero di Platone, prima, e nell'ideale cortese-cavalleresco e dei cantori medievali (*Minnesänger*), poi. 6) l'idea di *Storia*, come ricerca di cause e di nessi diacronici, e una certa nozione ed esperienza della *temporalità*, che confluiscono nella nozione di *modernità* come gesto di continuo oltrepassamento, oltre che come affermazione della necessaria dualità tra sfera del sacro e sfera del potere politico. È in quell'epoca – che da un lato sembra definitivamente tramontata per i processi di de-costituzionalizzazione in corso, per la globalizzazione e i nuovi assetti economici mondiali, e dall'altro sembra non cessare mai di finire, di allungarsi indefinitamente – che l'osmosi di idee religiose e politiche produce l'instaurarsi di un nuovo ordine statale, parallelamente, ma non indipendentemente, all'affermazione di 7) un nuovo tipo di individuo e di *soggettività*, quella che conduce anche all'affermazione *universale* dei diritti dell'uomo nella loro versione moderna (1789) e contemporanea (1948).

In modo ancora più sintetico François Jullien ha individuato una sorta di quadrilatero di nozioni essenziali per definire l'eredità europea. Essere, Dio, Verità, Libertà: sono questi, a suo giudizio, i grandi filosofemi sui quali si è costruito il pensiero occidentale. È solo smarcandosi da essi, mettendo a tema la struttura linguistica e la scrittura da cui emergono, che la filosofia europea può prendere le distanze da se stessa e ri-conoscersi nello scarto (*écart*) da altre tradizioni millenarie, *in primis* da quella cinese³⁹. Proprio nel confronto con il pensiero che si esprime nella lingua cinese (ovvero nella pluralità delle correnti che la storia del pensiero in Cina ha saputo promuovere e sviluppare) si nota la rilevanza e la fecondità decisive che in Europa ha avuto il pensiero dell'ideale, ovvero la nozione di *idea*, a partire da Platone (*ιδέα*, εἶδος). Oggi è bene anche discutere alcuni possibili aspetti negativi o nefasti di un certo modo di intendere il dualismo tra metafisico e fisico, tra materiale e spirituale, ma non dobbiamo dimenticare il valore euristico e l'impatto eccezionale di questi concetti e di questa ripartizione dell'essere e della conoscenza; essi hanno letteralmente trasformato la faccia del globo. Questi “assi portanti” che

39 Cfr. F. Jullien, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti concetti*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2016, pp. 261 ss.

hanno costruito e che continuano a strutturato il modo di pensare europeo, che sono intessuti e senz'altro in parte anche dipendenti dalle forme linguistiche delle lingue europee e, in modo per nulla secondario, dalla forma della scrittura alfabetica⁴⁰, sono anche importanti eredità di cui oggi le tendenze dominanti nel continente sembrano non farsi carico.

Rispetto a queste importantissime eredità, di cui sempre più i governanti e la società di Europa sembrano stentare a farsi carico, aumenta il volume delle chiacchiere identitarie e delle costruzioni fittizie di identificazioni culturali, nazionalistiche, sovraniste. Come reazione all'insicurezza e allo spaesamento, sensazioni che di per sé sono autentiche (anche se spesso dettate da notizie false o da interpretazioni scorrette di fenomeni reali) e non vanno sottovalutate o derubricate, ci si rifugia in identità inventate. Si inventa, si costruisce e insieme si dimentica, si trascura o si ignora, per esempio l'affinità tra le situazioni dei migranti italiani di un secolo fa e quelle di molti migranti odierni. Questo tipo di costruzione immaginaria si colloca nello scenario psicosociale della nostra epoca, quella "della spinta compulsiva al godimento immediato" e delle *identificazioni solide*, "che segnalano la tendenza del soggetto alla chiusura autistica, alla pietrificazione, alla solidificazione narcisistica come risposte estreme alla liquefazione generalizzata dei legami sociali"⁴¹. La tendenza a rifugiarsi nell'immaginario di identità forti, rocciose, è una forma estrema di difesa dalla precarietà delle relazioni sociali in parte innescata dai rapidi processi della globalizzazione. Essa produce anche una mutazione delle pulsioni e del desiderio, imputando all'Altro – l'immigrato, l'extracomunitario, il Parlamento Europeo, l'economia cinese – la colpa di un mancato godimento, mentre proietta sulla propria comunità ancestrale la promessa di "un godimento immediato, desublimato appunto, senza mediazioni simboliche e senza più limiti. [...] Il godimento assume la forma di un imperativo categorico che rifiuta la castrazione: *Devi godere!*"⁴². Si costruiscono rituali e meccanismi di coesione

40 Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, tr. it., Jaca Book, Milano 1969; C. Sini, *Etica della scrittura*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

41 M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, cit., pp. xi-xiv, *passim*.

42 Ivi, pp. 9-13, *passim*.

immaginaria, nel miraggio di un godimento promesso e mai realizzato, se non nell'immagine mitica. In realtà "l'antico si può sempre salvare soltanto scoprendolo realmente nuovo, scoprendo che il suo movimento produce il nuovo adesso. [...] Forse ciò che vorremmo salvare si salva soltanto quando 'riavviene' come inaudito e mai visto"⁴³.

La costruzione di valori formali, vuoti di contenuto, che facilitano però la costruzione di un'identità mostra come non sia tanto la verità o la falsità ad essere in questione, quanto l'efficacia. Essendo crollata una sorta di istanza primaria del desiderio – una "grande narrazione" che dia senso al tempo in cui viviamo – è come se si fossero costruite *ad hoc* delle istanze secondarie – i mitologemi dell'immaginario – che hanno il compito di fornire un godimento altrettanto immaginario, ma efficace per colmare il vuoto lasciato dalla perdita di altre dinamiche del senso.

Bisogna riconoscere il fatto che le descrizioni e le narrazioni che descrivono i processi sociali e culturali non si pongono nei loro confronti in un modo neutro. Ogni fase storica si dà anche insieme alle narrazioni che la dicono, che la esplicitano; a posteriori la ricostruzione storica, o storico-filosofica, deve fare anche i conti con la storiografia e le sue evoluzioni, con le auto-rappresentazioni costruite per raccontare l'avvicinarsi degli eventi, con le strutture di significato che danno luogo al farsi e al procedere delle identità di un popolo, di un paese, di una cultura. In queste narrazioni si possono rilevare quelli che Žižek ha definito momenti di "occlusione narrativa". "Oltranzismo politicamente corretto" *versus* "fantasma del godimento": come conciliare queste visioni contrapposte in un discorso che le osservi e le integri, riconoscendo anche l'autentico disagio di porzioni importanti della popolazione? "L'unica soluzione a questo vicolo cieco [...] è considerare questi due racconti come i due sforzi ideologici complementari di risolvere/nascondere il soggiacente vicolo cieco"⁴⁴ dei diversi modi di commisurarsi con la tradizione e con il passato (ci si attacca ad essa, contribuendo a inventarla, o ce ne si vuole liberare, ignorando la genealogia della situazione in cui si vive). Sia nella versione "progressista" del passaggio da un'i-

43 A. Brandalise, *Dentro il confine*, cit., p. 71.

44 S. Žižek, *L'epidemia dell'immaginario*, tr. it. Meltemi, Roma 2004, p. 25.

deologia immaginaria a una concezione moderna, illuminata, sia nella versione “nostalgica” che vede una caduta dalle forme tradizionali nell’evoluzione caotica dell’epoca presente, il racconto rischia di celare “l’assoluta sincronicità dell’antagonismo in questione. Di conseguenza, il paradosso da accettare pienamente è che quando un determinato momento storico è (fra)inteso come momento di perdita di qualche qualità, a un’attenta analisi appare chiaro che quella qualità perduta è emersa solo nel preciso istante della sua presunta perdita...”⁴⁵.

Ma i mitologemi identitari restano al di là, o al di qua, di ogni confronto con il *logos* o con ogni esame di realtà. Si può tentare forse un approccio diverso, meno frontale⁴⁶. Invece di opporre tenacemente vero a falso, istituendo contrapposizioni dirette, si può anche provare a procedere in modo indiretto e obliquo, cioè strategico: mostrare di volta in volta la parzialità delle tesi sostenute da chi crede in soluzioni semplici a problemi complessi, da chi si rifugia in slogan altisonanti e banali, o cede al culto del *leader* risolutore di ogni crisi. Alla retorica inconsistente del sovranismo si deve far fronte sapendo sviluppare altre risorse e potenziali, favorendo l’insorgere di condizioni alternative e spazi di riconoscimento. Il problema di gruppi sociali numerosi, in difficoltà non soltanto economiche, è che non solo non si sentono rappresentati o tutelati, ma che addirittura non si sentono neppure *pensati* dai vertici della politica – sia di quella nazionale che di quella europea.

Riflettere sullo sviluppo lento e progressivo di una idea di Europa aiuta a liberarsi dall’immagine retorica di un’Europa compiuta, matura, pienamente realizzata e riconosciuta da tutti coloro che abitano all’interno dei suoi confini stabiliti. Aiuta anche a smontare il mito delle “radici”, come se si trattasse di qualcosa di fisso e di puro: l’Europa è cresciuta e ancora vive sulle risorse della sua capacità *simbolica* (il termine greco *symbolon*, dal verbo *syn-ballein*, indica “ciò che tiene unito”, pur nella tensione dei suoi compo-

45 Ivi, p. 27.

46 Cfr. su questo tema S. Chiodo, M. Ghilardi, *L’obliquità retorica cinese (e una possibilità per la retorica femminile occidentale?)*, in M. Ghilardi (a cura di), *Forme dell’estetica e modelli di razionalità nella tradizione cinese*, “Aesthetica Preprint”, 102, giu-ago 2016, pp. 61-83.

menti) di *con*-tenere l'io e l'altro, la credenza e l'ateismo, la razionalità e l'irrazionalismo, l'empirico e il trascendente. Ogni volta che si cerca di individuare una radice pura, questa inevitabilmente fa scoprire la sua impurità, la sua contaminazione o l'intreccio con altre "radici". Come insegna l'esperienza musicale europea, esiste sempre un *contrappunto* – non ci può essere mai una voce unica, che sopprime tutte le altre, perché l'armonia si intensifica nel richiamarsi continuo delle frasi, nelle melodie che si rincorrono e si sfuggono, nella tensione anche polemica, contrastiva, che dinamizza ogni posizione. Risorsa *par excellence* di Europa è la capacità di dialogo, non riducibile a un ecumenismo buonista ma da intendere in tutta la fatica del *dia*- della distanza, dello scarto, dell'attrito, del processo agonistico nel quale le singolarità che si confrontano si appartengono l'una all'altra, senza poter disporre di un centro assoluto al proprio interno⁴⁷.

Oggi più che mai Europa è "un nome fluttuante"⁴⁸. Il problema che tale nome rappresenta, come metonimia, è un problema che oltrepassa l'Europa, si espande fino a comprendere il mondo stesso. Intorno alla metà del secolo scorso Lucien Febvre individuava tre obiettivi come elementi strutturali per "fare l'Europa" (ne parlava quando ancora la Seconda Guerra Mondiale stava sconvolgendo il continente): un obiettivo politico-amministrativo, uno economico-finanziario, uno culturale⁴⁹. Di questi tre, sembra oggi evidente che solo il secondo domina la scena e orienta i discorsi, dettando i tempi e le agende relativi agli altri due obiettivi. A partire dalla crisi economico-finanziaria del 2008 gli aspetti culturali faticano a trovare un modo per legittimarsi di fronte a una società civile che sembra sempre più indifferente alla qualità di un certo modo di fare scuola o università, che a loro volta faticano a sottrarsi a un rapporto di subordinazione rispetto agli interessi economici.

Febvre conclude le sue lezioni sull'Europa con un ammonimento: "Le realtà storiche e politiche contano. [...] Ma crollano molto presto se non sono fortemente sostenute da altre realtà. Gli elemen-

47 Cfr. M. Cacciari, *L'Arcipelago*, cit., pp. 20-21.

48 L. Febvre, *op. cit.*, pp. 284-286.

49 *Ibidem*.

ti psicologici e morali”⁵⁰. Non essendo un dato di natura, ma una scommessa che continuamente deve essere giocata, l’Europa non può contare su alcuna forma di immunità al deterioramento o all’obsolescenza, come se la sua sopravvivenza come compagine politica o come idea dello spirito fosse scontata e non necessitasse di una continua manutenzione, anzi di un ripensamento e di una innovazione che tocca ad ogni generazione scoprire – affinché l’Europa non resti solo un retaggio culturale descritto, e magari anche celebrato, nei libri di Storia.

50 Ivi, p. 305.



2. CRISI DELLA VERITÀ E CRISI DEL SOGGETTO

2.1. “Idea”, “sostanza”: Platone e Aristotele alle origini del pensiero europeo

Quando si pone la domanda “Che cos’è l’Europa?”, François Jullien intende “interrogare ciò che l’ha sorretta nel suo sviluppo per tanti secoli: ciò da cui ha tratto la sua fecondità teorica e insieme ciò per cui si è distolta da altri possibili”¹, da altri modelli di razionalità, da altre strutture logiche e forme di coerenza. Alcuni concetti hanno lasciato e tuttora esercitano la loro impronta su tutto ciò che è venuto dopo: gli stessi “assi portanti” evidenziati in precedenza riposano su alcune nozioni originarie che fungono da pre-condizioni per il pensiero – o meglio per *un certo* pensiero, quello che si è venuto elaborando nei secoli della storia europea e più in generale occidentale.

Quando la sapienza arcaica lascia il posto a un sapere propriamente filosofico, strutturato e consapevole, e quando l’esercizio riflessivo di Socrate trova una sua nuova iscrizione nelle pagine dei dialoghi di Platone, la nozione di *idea* si è già fatta avanti ad occupare una sorta di primato ontologico-epistemologico. Tutto il pensiero occidentale dipenderà da questa opzione del pensiero, da questa possibilità modellizzante e astrante. L’idea come essenza eterna, colta attraverso la pura intellesione (cfr. *Simposio*, 210e-211b; *Repubblica*, 526a-b) tiene insieme verità ontologica e verità epistemologica. Essa mostra come il processo di astrazione – presente in tutti i contesti e in tutte le lingue in cui si è dato il pensiero umano – produca un effetto di “effrazione” del reale, si proietti su un piano di idealità il cui valore euristico è fondamentale². Questo effetto di

1 F. Jullien, *L’invenzione dell’ideale*, cit., p. 10.

2 Anche senza dover postulare l’effettiva esistenza, a livello di trascendenza ontologica, delle forme ideali pensate da Platone, come giustamente sottolinea Simona Chiodo nel suo *Che cos’è un ideale*, cit., p. 118.

rottura rispetto al piano di immanenza è in un certo senso il gesto inaugurale della filosofia. Anche i pensatori che l'hanno contestato o messo in crisi si trovano a dipenderne in qualche misura, così come ne dipende l'impresa scientifica, costruita sulla idealità matematica. È la tensione prodotta tra immanenza e trascendenza, tra empiria e idealità razionale, ad aver forgiato il sapere europeo, come l'identità e la mentalità del cittadino europeo (usiamo la locuzione "cittadino europeo" come vaga approssimazione a una idealità generale che non si dà mai). In modo analogo dall'ideale di giustizia nasce una specifica pratica del diritto, della legge e della politica; dall'idea di bellezza consegue un certo rapporto con l'estetica e con l'arte; da una certa nozione di verità deriva un modello di conoscenza.

Insieme a quella di idea e di ideale la nozione di *sostanza* è un altro dei concetti chiave per la storia del pensiero europeo. In una delle definizioni classiche di Aristotele, che ne fonda il concetto, "la sostanza (*ousia*) si intende secondo due significati: ciò che è sostrato ultimo (*hypokeimenon eschaton*), il quale non viene più predicato di altra cosa e ciò che, essendo un alcunché di determinato (*tode ti*), può anche essere separabile, e tale è la struttura e la forma di ciascuna cosa" (*Metafisica*, 1017b22-25). Tale nozione si dimostrerà cruciale per la scienza e per la autocomprensione dell'uomo occidentale. In epoca moderna la rivoluzione scientifica e in particolare la fisica newtoniana sancirà lo studio per mezzo delle loro qualità primarie – quantificabili, misurabili – dei corpi fisici, cioè di sostanze che si attraggono, si respingono, si urtano, si mescolano; nella stessa epoca il pensiero filosofico farà emergere il concetto di soggetto (*sub-iectum*, ciò che è "gettato sotto", come *sub-stantia*, ciò che "si colloca sotto", sostrato di qualità e di accidenti).

2.2. Verità e soggetto

Senza la nozione di idealità così come si è venuta configurando dai Greci in poi, sulla scorta del potere astraente dello stesso alfabeto che svincola il significato dal significante³, non sarebbe sorta quella di verità – vero e proprio punto cardinale, pur se defini-

3 Cfr. le celebri teorie di E. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2006.

ta in modi difformi e talvolta anche antagonisti, per la ricerca e la discussione filosofica e scientifica, oltre che per le strutture critiche e concettuali della razionalità occidentale⁴. Come la “verità” e il suo destino si intrecciano indissolubilmente con l’esperienza della idealità, così sulla base della nozione di sostanza si fonda quella, più moderna, di “soggetto”. Un breve confronto con un paradigma di razionalità extra-europeo come quello cinese – da cui non emergono le categorie di verità e di soggetto, come sono quelle europee – può aiutare a cogliere meglio, mettendola in prospettiva, la peculiarità di tali nozioni.

Il termine oggi in uso nella lingua cinese per esprimere la nozione di “verità”, *zhenli* 真理, è di conio recente. È stato adottato nella seconda metà dell’Ottocento, accorpendo due sinogrammi già esistenti, proprio per tradurre il termine occidentale (truth, Wahrheit, vérité...). Il carattere *zhen* non ha grande rilevanza nei Dialoghi di Confucio, né in Mencio o in altri testi fondativi della cultura cinese. Si trova nel testo taoista *Zhuangzi*, ma non possiede il significato di “vero” o di “verità”, che assume solo in epoca moderna; il saggio è definito *zhenren* 真人, “uomo autentico”, e il carattere *zhen* non assume dunque il significato di “vero” bensì quello di genuino, schietto, attendibile, puro⁵. Nelle varie scuole di pensiero della Cina antica si può osservare un pluralismo aletico che permette di intendere le affermazioni “è vero” o “è falso” secondo accezioni diverse – corrispondenza, coerenza, pragmatismo – che si alternano o si combinano in relazione ai differenti contesti discorsivi. Questo punto merita di essere approfondito: troviamo modi diversi per dire “è vero”, “è falso”, senza che in Cina sia stata ipostatizzata una nozi-

4 Cfr. F. D’Agostini, *Introduzione alla verità*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

5 Alcune traduzioni di testi taoisti in lingua inglese hanno proposto truth anche per tradurre Dao (o Tao) 道: alla lettera, la “Via”, il processo globale del mondo e della vita, lo sfondo indifferenziato di tutti i fenomeni. Se da un lato si possono intendere verità e dao come nozioni che rivestono un ruolo analogo all’interno delle rispettive tradizioni, dall’altro bisogna riconoscere il rischio di una totale incomprensione delle istanze proprie del pensiero classico cinese, se le si identifica in maniera immediata; la specificità cinese rischierebbe di venire iscritta a forza in categorie occidentali. Cfr. Xu Keqian, Chinese “Dao” and Western “Truth”: A Comparative and Dynamic Perspective, “Asian Social Science”, Vol. 6, No. 12 (2010), pp. 42-49. In questi paragrafi riprendo i discorsi svolti con maggiore ampiezza in M. Ghilardi, *Il vuoto, le forme, l’altro*, Morcelliana, Brescia 2017².

one di verità come idea trascendente o regolativa. Il pensiero cinese tende a sposare il corso della realtà, la dinamica del processo, senza porre cesure tra immanenza e trascendenza, senza moltiplicare argomentazioni logiche fondate sulla presenza di idee metafisiche. Ciò non significa che non vi siano forme di razionalità che hanno evidenziato l'importanza del principio di non contraddizione, o che in alcune correnti sia stato attribuito un ruolo notevole all'esercizio logico-argomentativo o alla presentazione di paradossi logici per riflettere sulla natura del linguaggio⁶. Il pensiero della Cina antica non ha affatto ignorato le regole della logica. Ha anche elaborato formulazioni paradossali che, mostrando l'insufficienza dell'argomentazione logica per instaurare un rapporto di connivenza con la natura mutevole e ineffabile della realtà, riaffermano *e contrario* la necessità delle funzioni logiche per discutere e intendersi. Tuttavia ha prevalso un modello di razionalità che, invece di puntare sull'assoluto della Verità e sul carattere eversivo, inaudito e metafisico dell'ideale, ha privilegiato la capacità di integrazione dell'armonia: he 和, un termine tornato molto di moda negli ultimi anni e frequentemente utilizzato dal presidente Xi Jinping nei suoi discorsi alla nazione⁷. La tradizione cinese, vasta e articolata al suo interno, a suo modo plurale e diffratta negli sviluppi storici delle diverse correnti, ha elaborato una nozione di "vero" inteso come regolazione ed equilibrio dinamico, che matura assecondando i tempi, i ritmi, i cicli della vita. Verità, in questa concezione, è l'armonia naturale, sociale, civile, politica che consente il continuo rinnovarsi della vita, senza alcun fine o scopo da raggiungere, ma mantenendo evolutiva la capacità di ogni elemento che concorre al movimento complessivo del mondo⁸. Essa mostra per differenza specifica ciò che invece ha prodotto un solco maggioritario in Europa. In quella cultura non ha fatto presa una nozione forte, ideale, sovrasensibile di Verità, non è accaduto di poter porre come argomento di discussione un piano metafisico di essenze in base a cui discriminare poi tra i casi singoli.

6 Nel classico *Mozi* (IV sec. a.C.) si legge che in una disputa tra elementi contraddittori non si possono attestare entrambi i termini della questione. Questa idea è chiarita con un esempio: "Tra le due [asserzioni], 'è un bue' e 'non è un bue', bisogna che una sola sia valida" (Canone, A 74).

7 Cfr. F. Jullien, *L'invenzione dell'ideale*, cit., p. 12; M. Scarpari, *Ritorno a Confucio*, Il Mulino, Bologna 2015.

8 Cfr. F. Jullien, *Figure dell'immanenza*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 44-50.

Il saggio deve saper accordarsi al processo delle cose – non per adeguarvisi passivamente, ma per meglio intenderle, resistendo quando le trasformazioni politiche producono un blocco all’evoluzione energetica e vitale, sposando invece la realtà quando quella evoluzione vitale viene favorita e incitata. Non c’è aderenza ingenua al “così è” attestato dalla percezione sensibile bensì capacità strategica di riconoscere la necessità di far aderire le parole alle azioni e ai fatti e di non sovvertire la realtà con un uso spregiudicato, ammalianti o semplicemente fasullo e incoerente della parola. La classicità cinese ha dunque elaborato approcci differenti e declinato secondo modelli plurali la capacità di interrogare il mondo e il linguaggio, mostrando l’inconsistenza di ogni tentativo di rinchiuderla in una visione monolitica. Nel pensiero cinese si è sempre data importanza alla capacità di distinzione tra vero e falso senza che questi termini venissero elevati a istanze trascendenti, senza che diventassero oggetto di una riflessione insistita sul linguaggio, come è accaduto invece nel corso della filosofia greca – per esempio in Aristotele o negli Stoici. Disgiungendo il vero dal falso si entra nell’agone dei discorsi, ci si confronta in dispute dialettiche, ma dal punto di vista del saggio ci si distoglie dal flusso della Via. Poiché il Dao è privo di limiti e di confini, è fondamentale saper evitare le disgiunzioni, l’esclusione di un opposto per privilegiare l’altro. Invece di fissare un senso univoco e definito, invece di perseguire la verità e irrigidirsi in essa volendo confutare ed eliminare il falso e l’erroneo, per il pensatore taoista conta piuttosto il mantenersi disponibile, aperto alla variazione continua. Vero e falso sono intesi come polarità dinamiche che senza produrre una tensione irriducibile né una sintesi superiore si danno reciprocamente nascita e dissoluzione, si convertono l’uno nell’altro secondo una logica evolutiva, fluida, in continua transizione. Questo atteggiamento consente di muoversi nell’immanenza dei processi, è meno interessato a fondare e sviluppare le condizioni per una comunità dialogica impegnata nel far convergere le idee e le modalità di un’azione comune attraverso la pratica della parola e della persuasione.

Sottrarre la verità al suo iscriversi in una sorta di essenzialismo metafisico fa guadagnare un’altra presa sulla velleità di una lingua o di una esperienza dell’umano a parlare a nome di tutte le altre. Permette di scongiurare il pericolo che, anche qualora si voglia parlare

dell'Altro rispettandolo, lo si introduca surrettiziamente nel discorso dell'Identico, estromettendolo da sé nel momento in cui si pensa di accoglierlo e fargli spazio. Ma questa concezione non è forse viziata dal presupposto che tutto sia storico e storicizzabile, che le lingue dicano solo la mutevolezza e la contingenza? Per la posizione originaria del pensiero metafisico occidentale la logica esprime un essere che precede e fonda la logica stessa – non pensa la logica come una pratica specifica che detta all'essere le condizioni del suo stare, una pratica a cui si conformano l'essere e i modi del suo darsi. Essere e *logos* si considerano due modi dell'Identico; tuttavia implicitamente è il *logos* a dettare le sue leggi all'essere. La problematica del rapporto tra vero e falso si radica nelle forme della corrispondenza tra essere e pensiero, che ispira tutta la riflessione occidentale anche qualora tale corrispondenza venga negata o messa in crisi.

Riflettere sulle nozioni cinesi che hanno pertinenza con quelle di vero e di falso non può prescindere da una considerazione più globale del funzionamento della lingua nel suo complesso. Sarebbe quanto meno miope, per non dire ideologica, una lettura che pretendesse di estrapolare alcune parole dal contesto più ampio della lingua in cui operano, per interrogarle a partire da esigenze e categorie che sono state elaborate in un contesto linguistico e culturale differente. Tradurre dal cinese non deve far corrispondere la frase cinese alle nostre attese logiche, tradendo il carattere ambivalente di quelle frasi e immettendole in una dimensione predicativa nella quale i processi finiscono invariabilmente per convertirsi in sostanze. È proprio la categoria di sostanza che, passando alle lingue e alla concettualità di Europa, determina e polarizza l'insieme dei momenti, delle situazioni, delle atmosfere, delle energie non localizzabili o individuabili che cospirano alla definizione di un paesaggio, di un'epoca storica, di un campo di forze. Ciò che altrove è pensato più secondo la modalità della relazione, del flusso, della polarità, viene tradotto come transizione di sostanze da un luogo a un altro, da uno stato a un altro. Nella Fisica Aristotele include anche la metamorfosi di una sostanza nella categoria del movimento; ci deve essere sempre un sostrato di cui si possano predicare degli attributi, un sostrato che patisce delle affezioni, che sta o si muove. La categoria di sostanza si traduce poi in quella di soggetto, che in epoca moderna assurge a evidenza prima del pensiero e della stessa esis-

tenza della realtà. “Dalla Cina si nota meglio che, lungi dall’essere un cominciamento radicale, così come vorrebbe, [...] il cogito cartesiano è in realtà il compimento di un lungo cammino dell’“Occidente”. [...] Visto da lontano, non è altro che il glorioso apice di una ramificazione iniziata con i greci e sviluppata dalla filosofia europea”⁹. L’evidenza antepredicativa del soggetto che si coglie come ego puro, trascendentale, percorre la modernità europea da Descartes a Kant, da Husserl al Sartre di L’esistenzialismo è un umanismo. Alcuni autori (come Heidegger, Lacan, Derrida) hanno cercato di mostrarne l’aporeticità, eppure è sulla base di questo concetto che l’Europa ha potuto produrre, durante l’Illuminismo e la Rivoluzione francese, la prima Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino nel 1789. Senza soggetto individuale non ci sarebbe alcun portatore “assoluto” di diritti inalienabili e nemmeno potrebbero essere pensate alcune istanze tipiche del politico, della convivenza civile e della giustizia, come è accaduto in Occidente. Pur nella varietà delle declinazioni che di volta in volta la nozione di cogito, di soggetto o di “io” assume nella storia del pensiero europeo, restano alcune coordinate di fondo per circoscrivere il “luogo” individuale da cui emerge l’autocoscienza e un (il) pensiero del mondo, sul mondo. Viceversa, “la lingua-pensiero cinese non offre nessuna storia simile per l’avvento di un soggetto. Innanzitutto per l’indigenza o il non-sviluppo del suo sistema pronominale [...]. Non emerge un supporto, ‘fisico’ o ‘logico’, con funzione di ‘soggetto’. Il termine stesso non esiste, sarà tradotto dalle lingue occidentali, così come quello di ‘oggetto’”¹⁰. Una conseguenza importante è l’attenzione portata verso la situazione, il momento, l’occasione che determina una globale disposizione di energie, di qualità, di potenzialità. La libertà – sia come possesso individuale, sia come apertura trascendente di senso, orizzonte infinito di possibilità – non è l’obiettivo primario dell’essere umano realizzato, l’assoluto in nome del quale sacrificare ogni cosa; non è un traguardo a cui il saggio aspira o da cui si lascia ispirare. Anche la verità, come si è visto, non è adesione a un assoluto, riconoscimento di un incontrovertibile evidenza o proposizione incontraddittoria, perché ogni scelta o partito preso implica l’esclusione di qualcos’altro, implica dunque una parzialità.

9 F. Jullien, *Essere o vivere*, cit., p. 226.

10 Ivi, p. 236.

Nel pensiero europeo – estremizzandone alcuni assunti – sembra invece esservi un'alleanza importante tra il soggetto e la verità, tanto che quando uno dei due inizia a vacillare, anche l'altro si diffrange, si pluralizza, si scioglie (in Nietzsche e Freud questo passaggio è decisivo). Il soggetto ricerca la verità, ne è a suo modo espressione, la "intenziona"; c'è sempre intenzione di verità nella costruzione di un pensiero, o come obiettivo di un'indagine. Anche la verità intesa come apertura illimitata che accoglie la manifestatività dell'ente contiene al suo interno i soggetti, ne è lo sfondo inoggettivabile.

Eppure a partire dalla modernità, nel momento culminante in cui la rivoluzione scientifica trasforma i rapporti tra soggetto, conoscenza e mondo, quando il linguaggio matematico si scopre strumento potentissimo di descrizione e previsione, proprio allora il rapporto tra soggetto e verità subisce un'inversione, uno slittamento. Foucault l'ha chiamato, per brevità, il "momento cartesiano": si riqualifica filosoficamente il detto antico *gnothi seauton* ("conosci te stesso"), ma si squalifica, o si fa passare in subordine, l'idea di *epimeleia heautou* (la "cura di sé")¹¹. La modernità pone in primo piano la convinzione che al soggetto non è più richiesto di trasformarsi per avere accesso alla verità. Il soggetto, così com'è, è capace di verità, la quale è fornita dalla conoscenza – una conoscenza scientifica, che lascia il soggetto inalterato dal punto di vista interiore, etico o spirituale. In epoca antica e medioevale l'accesso alla verità esigeva una modificazione da parte del soggetto, che doveva rendersi capace di quella verità a cui aspirava – il soggetto era cioè chiamato a mettere in gioco tutto se stesso e diventare altro da sé, entro certi limiti, per diventare ad esempio *capax Dei*, in grado di accogliere Dio, l'Assoluto o la Sapienza. Non si poteva accedere ad alcuna verità senza un esercizio (*askesis*) di conversione o di trasformazione. Ma la promessa, o la posta in gioco, era la salvezza di quello stesso soggetto che si disponeva all'esercizio. La scommessa consisteva nel ritenere che quella conoscenza, attinta con una lenta, progressiva, faticosa trasformazione interiore, fosse redentiva. Invece a partire dall'epoca in cui il filosofo, lo scienziato, l'intellettuale "è diventato capace di riconoscere la verità, e ha potuto avere accesso a essa [...] senza che da lui si esiga più nient'altro, ovvero senza che il suo es-

11 Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2011, pp. 15-21.

sere di soggetto debba essere modificato o alterato in alcun modo”¹², la conoscenza apre a un progresso indefinito, per sommatoria di dati, ma la verità a cui quella conoscenza conduce non salva più, non è più una verità che si intreccia necessariamente con un percorso di senso o di saggezza etica.

La conoscenza si limiterà a dischiudersi sulla dimensione indefinita di un progresso del quale non si conosce il termine, e il cui beneficio sarà ripagato, nel corso della storia, solamente dall’accumulazione organizzata delle conoscenze. [...] L’età moderna dei rapporti tra soggetto e verità inizia il giorno in cui si stabilisce come postulato che così come esso è il soggetto è capace di verità, e che la verità così come essa è non è capace di salvare il soggetto”.¹³

Negli ultimi anni si è citato molto spesso, discutendone le cause e gli effetti, il termine di “post-verità”, calcato sull’inglese *post-truth*¹⁴. L’espressione, usata soprattutto nel contesto della comunicazione politica e della politologia, indica le notizie o le affermazioni che pur essendo più o meno palesemente false sortiscono un effetto di realtà molto potente, influenzando le scelte dell’opinione pubblica (nel 2016 due eventi politicamente molto rilevanti che sono stati per molti versi effetti di post-verità sono stati il referendum nel Regno Unito per uscire dall’Unione Europea – la famosa Brexit – e l’elezione a presidente degli Stati Uniti di Donald Trump). Il prefisso *post-* che si lega al termine verità non indica tanto una successione temporale, come se quest’epoca si fosse determinata “dopo” altre epoche in cui vigevo un concetto forte e stabile di verità, quanto l’indicazione di una ulteriorità che esautora ogni tentativo di far corrispondere le affermazioni a fatti concreti (è questa l’accezione di verità che ha corso e validità nell’ambito etico-politico).

Non ha certo senso attribuire l’inconsistenza di diversi politici e personaggi pubblici che ricorrono costantemente alla menzogna e all’incoerenza al tramonto di un’epoca in cui il rapporto

12 Ivi, p. 19.

13 Ivi, p. 21.

14 Secondo l’*Oxford English Dictionary* è stato coniato per la prima volta nel 1992; lo stesso *Oxford Dictionary* l’ha eletto parola dell’anno nel 2016. Cfr. l’articolo di Alison Flood sul numero di *The Guardian* del 15 novembre 2016: <https://www.theguardian.com/books/2016/nov/15/post-truth-named-word-of-the-year-by-oxford-dictionaries>.

con la verità era differente, tanto più che vi sono testimonianze del fatto che un certo uso spregiudicato della retorica o il disinteresse per il “vero”, come *adaequatio rei et intellectus*, non è cosa nuova – basta leggere certi passi di Platone, di Cicerone o di Tacito. Tuttavia, al di là delle definizioni di post-verità e delle polemiche connesse a specifici episodi della politica nazionale ed estera degli ultimi anni, non è esagerato scorgervi alcuni mutamenti importanti circa il ruolo dei soggetti nelle vicende economiche e politiche che li riguardano. Parlare di una mutazione antropologica sarebbe forse eccessivo, ma è indubbio che le dimensioni cognitive dell’apprendimento e della selezione di informazioni, la sensazione di poter controllare e dirigere più o meno bene le proprie esistenze stanno subendo modifiche importanti e molto rapide, obbligando a riconsiderare i nostri modelli di identificazione e di auto-rappresentazione¹⁵.

2.3. Crisi del “soggetto europeo”?

La descrizione foucaultiana di questa mutazione epistemologica ed etica non implica che vi sia un collasso definitivo della “funzione-soggetto” in Europa. Essa è però molto utile nel delineare una parabola tra posture del soggetto e atteggiamenti nei confronti della “verità”, che resta pur sempre qualcosa che coinvolge sia la nostra conoscenza sia le nostre scelte di vita, i nostri atteggiamenti etici, il tipo di esistenza che decidiamo di condurre. Non è un caso che l’esigenza di recuperare un legame tra conoscenza e trasformazione di sé abbia stimolato nel corso dell’ultimo secolo numerosi viag-

15 È in questo contesto che alcune correnti della psicoanalisi menzionano, come fenomeno epocale, la cosiddetta “evaporazione del padre” (cfr. M. Recalcati, *L’uomo senza inconscio*, cit.; Id., *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, Milano 2013). Altri effetti importanti sono quelli legati alla cognizione e all’apprendimento, per esempio circa la transizione dalla sequenzialità temporale-lineare dello studio e della comprensione tradizionali alla dimensione spaziale-sincronica che pare privilegiata oggi da molti giovani (cfr., per un bilancio critico, R. Simone, *Presi nella rete. La mente ai tempi del Web*, Garzanti, Milano 2016; per un giudizio invece più ottimistico circa il ruolo e il funzionamento della rete e di ciò che comporta – nonostante alcuni rilievi critici e avvertimenti espressi nelle ultime pagine del volume – cfr. A. Baricco, *The Game*, Einaudi, Torino 2018).

gi e percorsi iniziatici filosofico-religiosi in luoghi come l'India, il Tibet o il Giappone – terre dell'altrove che, a torto o a ragione, si suppongono ancora abitati da tradizioni in grado di favorire un diverso rapporto con il tempo e con la cura di sé (il fatto che i vari “mercati dell'anima” e del benessere interiore abbiano poi sfruttato e mercificato anche queste istanze richiederebbe un discorso a parte). In Europa, nel corso del Novecento, è stata la psicoanalisi che ha tentato di ereditare a suo modo l'esercizio della cura interiore e di una metamorfosi dello sguardo, su di sé e sul mondo, attraverso una pratica di parola che non si presentasse né soltanto come una terapia per alleviare alcuni sintomi fastidiosi né come una forma di intrattenimento intellettuale.

Negli ultimi decenni emerge anche dalla riflessione e dalle testimonianze degli psicoanalisti il progressivo deteriorarsi della funzione orientativa dell'ideale, nella vita individuale e in quella collettiva, con la conseguente perdita di consistenza di tradizionali nuclei di senso e di “ancoraggio” per gestire il disagio dell'esistenza. Al contempo l'esperienza psicoanalitica – che si interroga non solo sulla dimensione clinica dell'analizzante, ma anche sui contesti più ampi e sugli scenari geo-politici in cui oggi i soggetti sono chiamati a muoversi e ad agire – ricorda che quando si ha a che fare con soggetti non si può pensare di poterli conoscere come oggetti, riducendoli a qualcosa di noto, di conosciuto, qualcosa cioè che si muove nello spazio di un “esser già stato”. Non si può aspettare di produrre un sapere sui soggetti, perché i soggetti “accadono” di continuo, non sono cose che stanno, immobili, pronte all'uso o al sezionamento anatomico. Con tutta la potenza effettuale del sapere che misura, che quantifica, che oggettiva, si è forse progressivamente persa di vista la tensione che produce la consapevolezza della non-oggettivazione, ovvero della soggettivazione del sapere. La psicoanalisi – ma non solo: essa è sineddoche di un percorso che travaglia la filosofia nel Novecento, e che tenta una risposta al paradigma oggettivante del sapere – pone insomma il problema di “un rapporto tra il pensiero e il reale [...]. Laddove per realtà si intenda una formazione immaginaria, cioè una rappresentazione socialmente costruita di come le cose starebbero, il reale si colloca all'interno della situazione di un presente non neutralizzato dalla sua rappresentazione”¹⁶. Questo

16 A. Brandalise, *Dentro il confine*, cit., p. 157.

tipo di pratica si pone, in altri termini, il problema della verità di ciò che è singolare, che non può essere ridotto ad alcun sapere dell'universale; essa si propone come

una pratica del pensiero in cui esso possa prender forma senza con ciò rimuovere il presente del suo accadere e nella quale l'incontro con il reale non abbia tanto la caratteristica del rispecchiamento, quanto quella di un evento che produce luogo per l'avvenire del soggetto. [...] Il che significa che l'inconscio [...] non è qualcosa che giace sepolto, nascosto, che sta in cantina o in soffitta, ma è qualcosa che c'è quando esce da una condizione di puro passato e si muove nel presente".¹⁷

Non si tratta dunque di tornare all'antico, imbalsamandolo o illudendosi di poter azzerare epoche storiche che hanno segnato svolte decisive. Si tratta piuttosto di emancipare, oggi, il soggetto dalla pretesa di sussistere ancora interamente nelle dinamiche volontaristiche dell'*ego cogito* o come sintesi unificatrice delle conoscenze e delle azioni, compimento ultimo dello sviluppo evolutivo della vita. "Rispetto a questo, l'analisi ci mostra che noi non siamo esseri perfetti che debbono scoprire la propria perfezione in una gnosi. Pensarsi al di fuori della presunzione di una quadratura del cerchio [...] si traduce, rispetto alla politica, nel porsi il problema se si possa pensare la relazione interumana senza assumere come punto prospettico la finzione del *bene comune*"¹⁸.

Tutto questo ha a che vedere senza dubbio anche con la possibilità di costruire e vivere un'Europa al di là delle forme che assume un immaginario stralunato, come accade con i cosiddetti "populismi" – che muovono emozioni sulla base di una fantasmaticizzazione dell'identità dei gruppi a cui si rivolgono, oltre che del ruolo della propria nazione in un contesto globale di cui si vuol ridurre la complessità – o come accade con i continui rigurgiti superomistici che anelano alla presenza di leader carismatici – novelli Padri o Grandi Fratelli in grado di dispensare i cittadini dalla fatica di pensare. Se oggi c'è la possibilità che si sviluppi un "uomo senza inconscio"¹⁹, incapace di riconoscersi abitato dall'alterità, che sia soggetto capace insieme

17 A. Brandalise, *Metodi della singolarità. Compiti impossibili tra pensiero e poesia*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 408-409.

18 Ivi, p. 424.

19 Cfr. M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, cit.

di desiderio e di responsabilità, bisogna pensare anche al rischio di una “Europa senza inconscio”²⁰, magari immune dalle pulsioni nazionalistiche che hanno causato due guerre mondiali, ma asettica e priva di *pathos*, avvertita dai molti dei suoi abitanti come enorme ingranaggio economico-amministrativo e per nulla sentita come luogo di affetti, spazio in cui sentirsi pensati e tutelati.

Nella formazione dell’Unione Europea e soprattutto nella comunicazione che ne è stata fatta si è rivolta troppa attenzione alle regole condivise di un mercato comune e ai vantaggi economici, a discapito della diffusione di “un’altra idea di Europa: un’Europa sociale e solidale, più attenta alle disuguaglianze sociali e territoriali. [...] Bisogna rimettere in circolo l’idea di un’Europa animata e sorretta da valori universalistici, [...] un’Europa nella quale le differenze siano rispettate e valorizzate come un punto di forza”²¹. Questa Europa non potrà evitare di vivere sul filo di una costante tensione interna tra i suoi membri, proprio perché l’anelito all’universale generato dal confronto e dal dialogo ne è una delle massime espressioni. Paradossale, antinomia di Europa: se resta fedele a se stessa, non può aggirare la nozione di universale (per esempio in rapporto ai diritti umani, legati a doppio filo con la nozione di individuo, con le strutture costituzionali moderne, con il dualismo tra sfera privata e sfera pubblica) e spendersi quindi per la sua diffusione, ma così facendo rischia di proiettare il suo etnocentrismo su una scala planetaria; se non lo facesse, abdicerebbe a una delle sue fondamentali risorse culturali, piegandosi a un pigro relativismo culturale, e tradirebbe se stessa e la propria istanza logica ed etica. “Essere un buon europeo vuol dire [...] essere un buon portatore di un ideale. Certo, ma ecco il problema: il nostro ideale non è necessariamente quello degli altri, il nostro ideale di europei non è in effetti l’ideale dei non-europei”²². O meglio, per usare le parole di Carlo Sini:

L’idea di umanità universale non è affatto il principio in base al quale migliaia di culture e milioni di uomini hanno pensato l’uomo e se stessi

20 Cfr. M. Vegetti, *L’Europe n’existe pas... Lo spazio mancante della politica europea*, in M. Focchi, D. Cosenza, *Amore e odio per l’Europa. La psicoanalisi interroga la politica*, Rosenberg&Sellier, Milano 2019, pp. 104-109.

21 F. Capelli, *L’Europa e l’ondata populista*, in M. Focchi, D. Cosenza, *Amore e odio per l’Europa. La psicoanalisi interroga la politica*, cit., p. 127.

22 L. Febvre, *op. cit.*, p. 285.

in questo uomini. L'idea di umanità universale è infatti una tipica costruzione intellettualistica, metafisica e 'razionale'" [...] Nel momento in cui assumiamo come implicitamente vera e indiscutibile l'idea di umanità universale, nel cui seno stanno, sebbene ignare, tutte le altre culture e tutte le differenze tra le culture, noi abbiamo di fatto negato quelle altre culture che dicevamo di voler preservare. *Questo è il reale paradosso*".²³

Per questo è importante che l'ideale-valore sia comunicato nei termini dell'ideale-risorsa, come sostiene Jullien. La forza degli ideali europei è sempre consistita in questa tensione dialettica, anche irrisolvibile, in cui l'aporia non viene risolta ma è mantenuta, sviluppata, e così si rende produttiva. Pensare l'Europa oggi significa chiedersi cosa significhi una politica democratica nell'epoca della decostituzionalizzazione e dell'allentamento dei vincoli sociali, economici, culturali della compagine statale, con il suo retaggio anche positivamente retorico. Uno dei compiti più impegnativi per la comunicazione politica sarebbe quello di liberare dallo scacco delle emozioni immediate, per cui l'Europa e tutto ciò che ad essa si attribuisce diventano oggetto di adesione o di rifiuto al di là di ogni riflessione, di ogni dubbio.

Si potrebbe dire che oggi l'Europa difetti di uno *storytelling*, di una buona narrazione di sé. Stenta a identificarsi con un "mito" di ampio respiro – mito in quanto come racconto che fa da sfondo di comprensione, orizzonte di significato che ricompone in un ordine coerente anche le situazioni complesse e faticose, che offre motivazioni convincenti per alcune scelte impegnative che coinvolgono tutti i cittadini, dal Mediterraneo al Baltico. A settantacinque anni dalla fine della Seconda Guerra Mondiale i fattori unificanti e il desiderio di evitare futuri conflitti sul suolo europeo non bastano più come collante, tanto meno come fattore motivante per cercare ulteriori spinte motivazionali per costruire una possibile "amicizia politica" (come diceva Hannah Arendt) che sussista e che resista al di là di una mera convivenza, in cui ciascuno non fa altro che continuare a occuparsi dei propri affari o interessi privati²⁴. Pare che all'allen-

23 C. Sini, *La scrittura e il debito*, Jaca Book, Milano 2002, p. 75.

24 Cfr. R. Fanciullacci, *La psicoanalisi alla prova dell'Europa*, in M. Focchi, D. Cosenza (a cura di), *Amore e odio per l'Europa. La psicoanalisi interroga la politica*, cit., pp. 160-177.

tarsi dei ricordi di fasi difficili in cui la solidarietà nazionale e internazionale era auspicata e si lavorava per incentivarla corrisponda un parallelo sciogliersi del sentimento europeista – così come in Italia sembra sbiadire di anno in anno l'importanza attribuita alla Resistenza e ai suoi valori, e parallelamente si riaffacciano vecchi fantasmi in gesti ed espressioni. A quale risorsa attingere per indicare una direzione, per provare a offrire un orientamento? Quali esperienze possono essere di esempio per ideare un progetto di coesistenza civica che coinvolga anche la dimensione emotiva oltre a quella intellettuale? Chi aveva vent'anni negli anni Novanta ha avuto il primo sentore di essere davvero europeo, non solo attraverso i libri di scuola ma nella propria esperienza di vita, con uno dei progetti culturali più innovativi ed efficaci per “fare Europa”: il progetto Erasmus, creato nel 1987 per permettere agli studenti universitari di trascorrere un periodo di studio in una università estera. L'Europa si può realizzare non solo partendo dall'alto dei trattati politico-economici, ma anche e forse soprattutto dal basso delle vite comuni di migliaia di giovani che si incontrano, si scambiano esperienze, talvolta si sposano e generano nuove famiglie apprendendo più lingue. L'intelligenza europea è un'intelligenza poliglotta: ripartire dalla virtù della *traduzione* come pratica di pensiero e come gesto etico di incontro con l'altro è un modo, presumibilmente non il meno efficace, per pensare l'essere comunità degli europei.





3. LA TENSIONE DELL'ETEROTOPIA

3.1. *Pluralità e traduzione*

Per quanto si tratti di un concetto eminentemente filosofico la fecondità della nozione di “scarto” (*écart*) proposta da Jullien potrebbe esser fatta valere anche come occasione per una narrazione diversa, per smarcarsi da uno dei due estremi che affossano le possibilità del dialogo interculturale e di promozione di un'identità inclusiva, che si confronta con l'alterità. Infatti da un lato, se si pone l'identità esclusiva (o escludente) come *primum*, si cade nell'etnocentrismo; dall'altro, se si accentua il valore assoluto della differenza, si finisce per sostenere un culturalismo relativista che – pur producendo meno danni etici di ogni forma di ripiegamento identitario e xenofobo – inibisce ogni possibilità di costruzione di ponti e di luoghi di fertile incontro.

Passaggio arduo ma necessario è quello che si svincola dall'adesione a una logica rigida dell'identità per abbracciare una logica dell'identità flessibile. Più arduo ancora è tradurre questa logica in una narrazione condivisa; certo il passaggio potrebbe essere agevolato se ci fosse un valido supporto nei mezzi di informazione come giornali e televisione. È difficile immaginare una spontanea e massiccia metamorfosi del mondo dell'informazione digitale e dei social network, eppure negli ultimi anni ci sono stati anche esempi di comunicazione sociale e politica che hanno utilizzato le risorse di internet portando al centro istanze di dialogo e di partecipazione consapevole, senza ridurre l'impegno politico a un clic dal proprio computer e senza soffiare sul fuoco di un diffuso senso di paura e di frustrazione. È anche tramite questi mezzi che si decostruisce un certo immaginario e si tesse una trama diversa in cui riconoscersi con l'altro, senza la pretesa di liquidarlo nella sua alterità.



Così come la dimensione culturale non può essere soggetta a un'identificazione rigida, perché la sua vitalità la porta a non coincidere sempre con se stessa, così l'identità psicologica o sociale non può svilupparsi secondo un principio di identità rigido ($A=A$). "Il principio apparentemente più formale e più astratto, [che] non è il principio di identità [tout court], bensì l'enunciazione di *un modo d'identità: la coincidenza*, o identità rigida. L'identità si dice in molti modi – ecco ciò che il principio ' $A=A$ ' tende a mantenere nell'implicito, a oscurare. Essa può esprimersi come *non-coincidenza*, o identità flessibile"¹. Tale non-coincidenza è un altro modo per esprimere l'eterotopia interna ad ogni cultura e ad ogni società. Si dà sempre una diffrazione, una disseminazione interiore, uno spazio di mobilità e di "gioco" in seno a ogni forma vivente. La monoliticità non è la cifra costitutiva di ciò che accade, che non può essere definito per mezzo di uno "stato di cose".

La cultura europea è innanzitutto travagliata dalla eterotopia dei diversi idiomi che ne configurano la vita culturale: possiamo parlare di "lingua europea", in astratto, enucleando delle linee comuni, che tengono insieme e fanno coabitare diverse lingue; per esempio, l'uso dell'alfabeto latino nell'Europa centro-occidentale è un primo tratto comune, di cui non si misurerà mai appieno la rilevanza. Collocandosi su un altro piano del discorso, bisognerebbe aggiungere anche che la "lingua europea", se ve ne è una, è la traduzione. In Europa ci si è sempre tradotti; essa nasce proprio quando le lingue "volgari" si sono definitivamente affrancate dal latino. Come inesausto esercizio sia di confronto e di dialogo, sia di fraintendimento e di scacco, l'esercizio traduttivo rappresenta una delle forme più istruttive e utili nella costruzione di un'etica condivisa². Tradurre non vuol dire semplicemente trasportare, trans-ire da una parola in una lingua ad un'altra, ma ripensare e coordinare ogni volta interi sistemi di concetti, di visioni del mondo, di relazioni tra l'altro e il sé. La traduzione come attitudine o pratica filosofica incita a chiedersi se le categorie che utilizziamo sono assolute o originarie; fa emergere la distanza tra l'inesauribilità e l'infinita della verità, da una parte, e

1 G. Bottioli, *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 196.

2 Cfr. F. Jullien, *L'universale e il comune*, tr. it., Roma-Bari, 2010.

la contingenza dei discorsi che su di essa si possono fare, dall'altra; richiede una costante attenzione rivolta alla genealogia dei termini e delle nozioni che si usano.

Non solo: non appena si cerca di approfondire il significato di un'espressione come quella che indica la "mia", la "tua", la "nostra" lingua, e che identifica una comunità con l'uso di un idioma, appare la dimensione aporetica di tali affermazioni. Si è "obbligati a dire allo stesso tempo: 'non si parla mai che una sola lingua' e 'non si parla mai una sola lingua' o, meglio, 'non parlo che una sola lingua, (e, ma, ora) non è la mia'"³. Nessuna lingua è mai appropriabile, l'appropriazione è esclusa in linea di principio dalle possibili relazioni che si intrattengono con una lingua. Si può forse dire, a certe condizioni, che si possiede una parola, ma la si possiede solo per darla, solo nel senso che la si può e la si vuole dare. Neanche la lingua materna è oggetto di un possesso. Piuttosto essa è attiva come luogo di un confronto costante con sé stessi, come condizione di possibilità per l'apprendimento di ogni lingua, per il conferimento di senso e per il rispetto di ogni parola data, per il recupero e la nostalgia di ogni parola dimenticata o sottratta, di cui si sente la mancanza una volta che è stata perduta. "La lingua detta materna non è mai puramente naturale, né propria né abitabile. [...] Non c'è habitat possibile senza la differenza di questo esilio e di questa nostalgia"⁴. La lingua materna indica la disponibilità del nostro essere e di ogni nostra singola parola all'incontro, alla relazione, alla dipendenza da altro da noi, al ricordo di ciò che ci precede e alla venuta di ciò che sopraggiunge.

Bisogna saper rileggere con occhi nuovi il mito di Babele, pensando la frammentazione degli idiomi come un dono. Il fra-intendersi delle lingue si rivela come un arricchimento della capacità di sentire propria dell'umano: questo, attraverso le molte possibilità della parola, si può esprimere un maggior numero di incontri con il mondo e con se stesso. Parlare più lingue, accogliere parole differenti consente una più ampia riflessione dell'essere umano su se stesso, fuoriuscendo da ogni monolinguisimo sterile e totalitario⁵.

3 J. Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 33.

4 Ivi, p. 79.

5 Cfr. il classico di G. Steiner, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, tr. it., Garzanti, Milano 1995.

In epoca di migrazioni, la lingua madre e la lingua dell'altro entrano in un rapporto di interferenza, si integrano e si meticciano, talvolta confliggono e si escludono. Alcuni si ostinano a parlare solo la propria lingua di origine e apprendono di quella nuova solo il minimo indispensabile; altri, o le nuove generazioni, desiderano a volte integrarsi a costo di rigettare la lingua dei padri e delle madri. Ma la lingua dell'altro può avere anche una funzione salvatrice. Può essere impossibile narrare noi stessi nella nostra madrelingua: la relazione materna non è sempre agevole, scorrevole, accogliente. Allora può accadere che un'altra lingua, la lingua appresa dall'emigrante in una comunità differente, in un altro paese, diventi una nuova casa in cui essere ascoltati e farsi ascoltare. Janine Altounian ha descritto e narrato come, per elaborare il trauma del genocidio degli armeni, a cui erano scampati i suoi genitori rifugiandosi in Francia, le sia stata necessaria un'esperienza di frattura, grazie a una lingua altra da quella materna⁶. Dove non c'è distanza psichica possibile non c'è nemmeno possibilità di elaborazione e di transduzione, di trasformazione del sé. La scrittura in una lingua altra, che si dispone ad accogliere la propria parola singolare, si offre come luogo in cui installarsi per custodire quella distanza necessaria alla memoria, alla costruzione di un percorso nuovo. In questi casi il confine linguistico non è più barriera bensì soglia, luogo di passaggio che mette in circolazione il pensiero, il ricordo, l'incontro, l'esperienza. La linea immaginaria che distingue non è più una linea che separa e taglia, è una linea che mette in contatto, che sutura.

Lo scarto tra lingue, la babele delle parole possibili, la distanza che emerge tra di esse enuncia una consapevolezza troppo spesso sepolta sotto i luoghi comuni o le abitudini della prassi, anche quella del pensiero. Non è possibile cogliere una differenza assoluta tra le lingue, le parole, le posizioni, perché non esiste un punto neutro, al di sopra o al di fuori di tali ambiti, a partire da cui giudicare e distinguere. Ogni elemento del variegato mosaico delle lingue che abitiamo è visto in prospettiva, dunque da un punto di vista limitato, ma si colloca all'interno di un orizzonte di cui nessuno è in grado di misurare l'estensione o la portata. Ogni dialogo tra parlanti dice questo scarto, questa differenza relativa delle posizioni; dice che si

6 Cfr. J. Altounian, *L'intraduisible deuil. Mémoire, transmission*, Dunod, Paris 2005.

può dare sempre comunicazione e traduzione possibile, anche se mai perfetta, e proprio in quanto mai perfetta essa è vitale e aperta, capace di produrre il nuovo, di far risaltare l'impensato.

Ogni comunità umana è sempre anche una comunità linguistica. La peculiarità europea è che il denominatore comune è la coesistenza di lingue neolatine e romanze, germaniche, ugro-finniche, slave. Lo stare insieme degli Europei è *un modo del tradursi*, dell'intendersi anche fra-intendendosi. L'esperienza della traduzione insegna che non possiamo dire mai interamente, senza residui o margini d'errore, ciò che vorremmo. Il desiderio di comprendere e di essere compresi, di avere accesso a una dimensione comune e poter lì dialogare è sempre sfrangiato, limitato da questa legge ermeneutica fondamentale, la legge della "non saturazione" del dire e dell'intendere. "La proposizione che esprima tutto quanto uno vuole dire non c'è. Dietro o dentro c'è sempre qualcosa di non detto, sia che esso si nasconda, sia che esso non sia veramente emerso"⁷. Analogamente, non esiste la Costituzione in grado di esprimere tutto, una volta per sempre, che trascenda interamente le epoche e le culture. Viviamo sempre nella contingenza, anche se ciò non significa che ogni cosa sia indifferente, che non ci sia la possibilità di discernimento, per una scelta che non vada al di là dell'immediatezza.

Uno dei rischi che oggi corre l'Europa – proprio nella stagione che vede l'uscita del Regno Unito dall'Unione – è la sudditanza della pluralità delle lingue al monolinguisimo dell'inglese, a quella che si dice *anglo-balization*. Questa "lingua franca" è indubbiamente molto utile e comoda: la sua grammatica non è certo paragonabile a quella dell'ungherese o del finlandese, e neppure a quella del tedesco o dell'italiano; e la scrittura alfabetica, che condivide con molte altre lingue occidentali, è ben più semplice da apprendere e utilizzare rispetto al sistema pitto-ideografico del cinese o del giapponese. L'inglese è indispensabile negli scambi internazionali, sia economici che culturali, ma tende a fagocitare la varietà delle espressioni linguistiche di ogni tradizione nazionale (non tutto ciò che viene dall'idea di nazione è una pietra d'inciampo per la promozione di un'identità europea). L'attrito fra l'esercizio del pensiero e la sua formulazione si avverte in particolar modo negli studi umanistici,

7 H.-G. Gadamer, *L'Europa e l'oikoumene*, in M. Heidegger, H.-G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, tr. it., Marsilio, Venezia 1999, p. 63.

per i quali lo stile e la forma dell'espressione non sono affatto indifferenti al contenuto espresso. La tendenza internazionale è invece quella di avvicinare sempre più ogni modello di studio, di ricerca e di comunicazione a quello delle scienze esatte, che si basano in larga misura sul linguaggio matematico e sulle formulazioni di una logica che avverte in misura minore l'esigenza di esprimere certi concetti forzando i limiti di una lingua naturale, usando giochi di parole o estraendo significati inediti da termini consueti. Solo tendendo al limite certe formule espressive – e ciò accade più agilmente quando si pensa o si scrive nella lingua materna, ad eccezione di alcuni autori di genio, come Beckett o Conrad – “una visione irrompe, alcune immagini trovano un'organizzazione e vanno a comporre un dispositivo di senso (e non semplicemente si pongono al servizio di un senso veicolato)”⁸.

3.2. *L'erranza di Europa*

Perché vi sia la possibilità che una visione nuova irrompa è necessario lasciarle spazio, preparare un terreno di accoglienza che non sia già totalmente occupato dalle concezioni e dalle abitudini consuete. Lo storico indiano Dipesh Chakrabarti ha avanzato una critica serrata all'idea di progresso storico veicolata negli ultimi secoli dalla civiltà europea, un'idea fondamentalmente incentrata sullo sviluppo economico e sull'ideologia capitalista tipici della modernità⁹. L'Europa deve essere “provincializzata”, anche a suo stesso beneficio, affinché possa recuperare il senso della sua originalità – l'Europa non coincide *tout court* con il globo: ne è una parte, con le sue specificità – e possa contribuire così a una progressiva de-occidentalizzazione del mondo.

8 G. Bottioli, *La ragione flessibile*, cit., p. 99.

9 D. Chakrabarti, *Provincializzare l'Europa*, tr. it., Meltemi, Roma 2004. Sul ruolo europeo nel contesto geopolitico internazionale, cfr. i rilievi critici e la nozione di Europa come “mediatore evanescente” formulata in É. Balibar, *Violence et civilité*, Paris, Éditions Galilée, 2010; Id., *L'Europe, l'Amérique, la Guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, Paris, Éditions de La Découverte, 2003; e in E.F. Isin, “We, the Non-Europeans: Derrida with Said”, in A. Czajka, B. Isyar, *Europe after Derrida. Crisis and Potentiality*, Edinburgh University Press, 2014.

L'immaginario della dimensione economicistica, ormai pervasivo anche nei luoghi un tempo preposti alla presa di distanza critica da quel modello come la scuola e l'università, è antagonista alla capacità di cogliere le risorse culturali e dividerle. L'idea di Europa sembra paradossalmente stata consumata da quel paradigma che essa stessa ha sviluppato.

Che cosa, propriamente, produce il consumo? Potremmo dire: il consumo partecipa alla rielaborazione delle icone narrative mediatiche dell'immaginario. [...] Si può anche dire: il simbolico presuppone, per esistere, un regime storico e culturale specifico, caratterizzato dalla *stabilità dei codici*, mentre l'immaginario è un regime dove vige una forma di manipolazione e ricostruzione dei legami tra le immagini e i significati che ha perduto ogni credenza nella fondatezza. Presuppone la perdita di efficacia (di giustificazione, di condivisione) del codice. Tutto è mescolabile con tutto.¹⁰

All'interno di questo scenario è pensabile, prima ancora che attuabile, il compito di ri-simbolizzare l'Europa? È anche solo auspicabile, se mai fosse possibile, tentare di donare nuova linfa a un'idea, a una risorsa ideale – alla risorsa dell'ideale? Massimo Cacciari indica nel tramonto dell'utopia tra l'inizio della modernità e il nostro presente una cifra decisiva dell'epoca che stiamo attraversando¹¹. L'utopia come spazio privo di connotazione reale, luogo che non c'è ma che stimola alla ricerca e alla tensione feconda verso una ulteriorità, l'utopia come funzione euristica, che allude a una positiva e felice liberazione dal tempo storico, sembra oggi preclusa. In Europa sembra impossibile pensare a un futuro come promessa, come *novitas*: il futuro è mera ipoteca del presente e coincide con l'aumento del sapere, della conoscenza scientifica. La scomparsa di una dimensione antagonista all'ideologia del mercato, che pare oggi l'unica praticabile, mito unico e assoluto al cui interno si situa ogni ipotesi di sviluppo e di storicità – è uno degli orizzonti di senso della tarda modernità, senza più contraltare dopo il 1989 – inibisce ogni tentativo di critica materiale; il fine non è altro che un indefinito

10 F. Carmagnola, *Il consumo delle immagini. Estetica e beni simbolici nella fiction economy*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 20-29 (corsivo dell'autore).

11 M. Cacciari, *Grandezza e tramonto dell'utopia*, in M. Cacciari, P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 128-131. Cfr. anche M. Cacciari, *L'Arcipelago*, cit., p. 75.

accumulo di informazione, di merci e di possibilità di consumo, una ripetizione del presente senza più alcun possibile orizzonte di senso.

Probabilmente è velleitario o addirittura dannoso provare ad insufflare a forza una carica simbolica in qualcosa che l'ha perduta. Le simbolizzazioni *ex post* finiscono sempre per avere qualcosa di fittizio, di posticcio. Quando un simbolo ha perduto la sua carica vitale per un singolo o per un gruppo, non lo si può semplicemente "ricaricare". Un simbolo esiste ed è produttivo, cioè dispiega la sua efficacia, solo nella misura in cui chi lo incontra e lo attraversa lo attiva e lo rende vivo; è una soglia, che si dimostra effettiva nel momento in cui viene varcata. In caso contrario resta un ritaglio inerte in una parete, un riquadro museale cristallizzato e irrigidito. Per riattivarne la potenza produttiva bisogna che muti, che acquisti una nuova vitalità, eventualmente una valenza simbolica radicalmente inedita.

Una rivoluzione radicale, ideale – rivoluzione nelle idee – sarebbe quella che liberasse dal paradigma unico dell'incremento di potenza della tecnica. L'*unicum* della cultura europea – e in questo senso "Europa" è una categoria ermeneutica ancor più che una connotazione geo-politica – consiste nel fatto di essersi rappresentata secondo l'immagine del viaggio e dell'erranza. Si pensi ai racconti fondativi dell'Occidente, dall'*Odissea* alla *Divina Commedia*, come pure alle grandi narrazioni dell'Ottocento e del Novecento: Conrad, Joyce, Proust, Céline, fino al cinema di Antonioni, di Coppola, di Wenders... Viaggi nei recessi del sé, del tempo, dell'animo umano non meno che nello spazio, fisico e metafisico, abitato dagli esseri umani. Se non si può pensare di trovare per l'Europa una radice unica, perché la sua vita si radica nella continua dislocazione, nella tensione dinamica, nella scrittura contrappuntistica – la musica realizzata in Europa lo testimonia *ad abundantiam* – bisogna (ri)attivare, narrare, rivitalizzare quella idealità errante, che sradica da ogni stanca adesione a *clichés*, a immagini bloccate, a identità rigide. Il destino di Europa non è il destino dell'America o della Cina (*Zhongguo* 中国, il "paese di centro": non è un caso che, pur disponendo dei mezzi tecnici per navigare ed esplorare nuove terre, la cultura cinese non abbia avvertito l'urgenza e l'interesse per andare "oltre"; le sue risorse di significato sono altre). Ciò che sta accadendo è una omologazione, sulla base del mercato e so-

prattutto della finanziarizzazione dell'economia, delle proposte e delle aspirazioni identitarie dei popoli, delle culture, delle compagini geo-politiche. La civiltà europea prima, quella globale poi, si è orientata verso un unico modello, ovvero l'aumento della potenza tecnica, la messa a disposizione di un continuo incremento di mezzi e della possibilità di consumo. L'Europa, cioè tutto ciò che la sua civiltà ancora incarna e che ha ereditato, avrebbe la *chance* di recuperare il valore "profetico" di una parola, di un discorso, di un *logos* che invece apre uno scarto e genera un antagonismo rispetto a questa direzione, rispetto a ogni potere irrigidito, burocratizzato, sclerotizzato nella monomania dello sviluppo.

Non vi è Occidente, non vi è Europa, ai di fuori della tensione tra il potere monomaniaco della crescita e del consumo e una parola contraria, irriducibile, che proviene da un "*fuori*" *incontrollato*, *non dominato da quella logica monolitica*. Va fatto valere un altro tipo di forza, di efficacia: quella della *eterotopia*, di uno "spazio altro" che fa circolare l'alterità, lo scarto, l'inaudito. Nella tensione dell'eterotopia l'apparire dell'altro costringe a ripensare il sé, anche quel "sé" che appunto si identifica esclusivamente, in maniera irriflessa, con le logiche della produzione. Ciò non significa rinunciare alle possibilità della produzione, finendo schiacciati dalle potenze egemoni che invece la incentivano e se ne fanno promotrici. Uscire dalla logica del mercato così, semplicemente, escluderebbe da ogni possibilità di intervento nello scenario internazionale. Non è questa l'ipotesi da sondare. La sfida è più complessa: si tratta di introdurre in quello stesso "tavolo da gioco" delle condizioni diverse, strategicamente, lavorando su una serie di progressivi smarcamenti dalla logica dominante, senza pensare di sovvertirla *ex abrupto*, ma introducendo continui correttivi e creando nel tempo un consenso progressivo, cioè persuadendo altri attori ad accettare nuove regole del gioco – costruendo così un nuovo racconto, un nuovo mito, un nuovo sfondo di riferimento.

Le eterotopie hanno la capacità di aprire spazi di critica interni a una medesima cultura, mettono in crisi i paradigmi dominanti. Posso dunque riaprire spazi di libertà, ed è questo il metro con cui valutare le possibili "prestazioni" di una civiltà: garantire costante attenzione alle possibilità di ricerca e di scoperta scientifica e tecnologica, verificando se queste garantiscono un'espansione delle qualità di

vita e delle possibilità dei soggetti invece di un loro irretimento, di una loro restrizione o istanziazione nei modi del godimento coatto, incanalato nelle forme di un immaginario che mette a profitto la capacità desiderativa e immaginativa degli esseri umani.

Cercare di ripensare e di valutare che cosa ha o può avere di “destinale” per l’Europa il gesto inaugurato da Platone – un gesto che nemmeno riusciamo a mettere a distanza e a pensare, tanto ci ha formati, tanto *ne siamo pensati* – è un compito essenziale per consentire alla libertà di non essere ingabbiata da logiche che la esautorano. L’ideale e il possibile, la tensione da essi prodotta a confronto con l’empirico e il reale, hanno costituito per secoli la massima eterotopia prodotta dalla cultura europea. La dimensione metafisica, l’ulteriorità, l’eccedenza di senso che la filosofia ha da sempre interrogato ed elaborato sono il rischio che instancabilmente deve essere corso, sono un modo dello sguardo che l’Europa non deve perdere. Oggi quelle dimensioni si inscrivono nell’incontro con l’*heteron*, con il diverso, l’altro dell’eterotopia e della relazione.

Radicandosi eccessivamente nel primato della prima categoria aristotelica, quella di sostanza (*ousia*), l’Europa ha costruito l’identità occidentale, è uscita da sé e ha aggredito l’altro, sfruttandolo anche con violenza. È forse concedendo il primato di un’altra categoria individuata da Aristotele, quella di relazione (essere “in relazione ad altro”, *pros ti*), uscendo dal primato della sostanza e dell’identità, che si può transitare dall’ideologia della conquista e della crescita al pensiero dell’accoglienza e dell’equilibrio, di una circolazione fisiologica che non consumi più risorse di quante possono rigenerarsi.

L’esercizio del dialogo e di un pensiero interculturale è oggi uno dei luoghi decisivi in cui si gioca, per ogni civiltà, l’esplorazione di se stessa e dei propri limiti, uscendo da se stessa, dalla propria storia e dai propri atavismi, apprendendo a tradursi e a comunicare con l’altro, senza la pretesa di esaurirsi nello scambio, senza la violenza di voler ridurre l’altro a sé. Il “comune” della *communitas* è un ideale regolativo, à la Kant: ha più a che fare con un esercizio come quello del gusto, che non risponda su concetti dell’intelletto, che con un calcolo preciso, deduttivo. La possibilità di pensare l’Europa passa inevitabilmente attraverso una declinazione interculturale del pensiero; come minimo, il pensiero deve lasciarsi provocare dalle dinamiche interculturali che innervano il reale. A caratterizzare al

suo fondo l'intercultura è infatti "l'assunzione dell'attività del soggetto, di colui che agisce e opera nel suo campo, come l'attività di un soggetto intrinsecamente plurimo e, in una forma non necessariamente caotica, cangiante"¹². È proprio questo *il soggetto dell'Europa*, nel doppio senso del genitivo: il soggetto che appartiene all'Europa, che la abita o la attraversa; e il soggetto che è l'Europa stessa, come continente, come insieme di popoli, come categoria o modo di interpretazione del mondo.

Alla luce di questa consapevolezza si potrebbero delineare possibili compiti per il pensiero, per una ideazione di Europa che sappia sostenerne la natura sempre incoativa – altro paradosso della "terra del tramonto", *Abendland*: essere sempre alla ricerca di sé, nella condizione di cominciamento. L'Europa abita l'eterotopia di istanze contrapposte, di polarità che non si dialettizzano in unità superiori.

Un primo impegno, prerequisito per aprire ogni ulteriore discussione, consiste nel favorire l'elaborazione di una esperienza dell'*identità come articolazione complessa*, che contempla anche appartenenze multiple (si pensi alle seconde e alle terze generazioni, o alla sovrapposizione di identificazioni su base cittadina, regionale, nazionale, continentale, religiosa, intellettuale, politica...) che supportano equilibri mutevoli, dinamici. Per usare un'immagine cara a Gilles Deleuze, si potrebbe far valere la concezione di un'identità rizomatica, contro l'attaccamento all'idea di un'identità come radice unica o "a fittone". Nel lessico e nelle narrazioni di Europa andrebbe promossa la risorsa della tensione produttiva – di diverso tenore, decisamente, rispetto a qualunque vetusta "strategia della tensione" distruttiva e angosciosa – nella consapevolezza che l'Europa sarà sempre irriducibile a un'unica definizione, a un radicamento o identificazione particolari.

Un secondo aspetto che andrebbe affrontato è la riattivazione della *risorsa dell'ideale*, liberandolo dalla omologazione o standardizzazione globale imposta dal mercato e dalle logiche della produzione – un'imposizione che, ironia della sorte, è uno degli effetti

12 A. Brandalise, *Dentro il confine*, cit., p. 48.

dell'egemonia culturale esercitata inizialmente proprio dall'Europa e dall'Occidente¹³.

Andrebbe poi sostenuta la promozione dell'idea di *responsabilità*, non come espressione di un facile moralismo ma come capacità di corrispondere alle situazioni vigenti, per non esimersi dalla fatica della scelta di fronte anche a momenti di emergenza e per evitare invece ogni concessione al facile culto del *leader* che risolve i problemi dispensando la collettività dall'impegno e dal coinvolgimento. Impegno e coinvolgimento dovrebbero essere presentati come modi d'essere accattivanti, non come il retaggio di antiche retoriche di partito. Su queste risorse concettuali si dovrebbe poter fondare un nuovo "mito" per il cittadino europeo, uno sfondo di senso e uno schema di comportamento nello scenario politico e culturale contemporaneo. Fare appello ai buoni sentimenti o a vetuste parole d'ordine fa fare poca strada. Più utile, *sul lungo periodo*, farne comprendere le logiche intimamente feconde: essere coinvolti e informarsi per scegliere consapevolmente non deve essere avvertito come un peso o un'istanza fastidiosa, ma come un modo intelligente economicamente e politicamente di costruire il proprio presente e soprattutto il proprio futuro¹⁴.

La relazione con la temporalità è decisiva: se si adottano sempre politiche volte a soddisfare l'elettorato nell'immediato è impossibile organizzare un futuro ben fondato, che si tratti di coinvolgere politiche comunitarie per la gestione del fenomeno dell'immigrazione o di attivare nuovi circuiti economici per frenare il cambiamento climatico in corso. Per questo è indispensabile favorire la possibilità di una riappropriazione della *speranza in un tempo futuro*. Solo se le fasce giovani della popolazione europea, che possono infoltirsi grazie ai flussi di migranti, ritrovano entusiasmo e fiducia nel futuro è possibile immaginare sia un nuovo patto sociale tra generazioni sia un diverso assetto della mentalità dominante a livello economico. Nessun investimento a lungo termine viene considerato sensato, nessuna attenzione agli aspetti ambientali ed ecologici può radicarsi

13 Su questo punto cfr. le ampie analisi di F. Jullien, *L'invenzione dell'ideale*, cit., pp. 133-143, e di S. Chiodo, *Che cos'è un ideale*, cit., pp. 145-166.

14 Sul tema della responsabilità che coinvolga anche il lungo periodo e le generazioni future, è imprescindibile il riferimento a H. Jonas, *Il principio responsabilità*, tr. it., Einaudi, Torino 1990.

se il metro con cui si misura la propria felicità o la propria aspettativa di soddisfazione è quella del godimento immediato perché del futuro non si ha alcuna certezza o, peggio, lo si pensa come temibile e peggiore del presente.

Un altro punto da sottolineare è l'esigenza di ridare *fiducia nella rappresentanza politica*, per reagire alle nuove insicurezze contemporanee provocate dall'ideologia della finanziarizzazione globale dell'economia. Bisogna lavorare sia sul versante della modellizzazione e della pianificazione generale, sia su quello delle tattiche contestuali, espressione di una saggezza flessibile che sa scendere nelle pieghe dell'esperienza e non solo applicare dall'alto modelli gestionali. Jacques Derrida formulava una domanda provocatoria all'inizio degli anni Novanta: "Non bisogna forse avere il coraggio e la lucidità di una nuova critica dei nuovi effetti del capitale (in strutture tecnico-sociali inedite)?"¹⁵.

Per forgiare una rete europea di relazioni strutturate ma flessibili, potrebbe essere utile conferire maggiore peso – rispetto alla centralità che oggi hanno le burocrazie statali – alle *risorse delle città*. Una "Europa delle città" e non degli Stati non vuole essere uno slogan facile quanto privo di senso e di attuabilità, ma un richiamo a una tradizione di lunga data, nata proprio in Europa, che trova nelle dimensioni e nelle amministrazioni dei centri urbani, da quelli di provincia alle metropoli come Londra o Parigi, un punto di rilancio degli scambi e delle politiche culturali plurali¹⁶.

In questa direzione potrebbe andare un rinnovo e una ridefinizione del ruolo culturale trainante delle *università*, su cui negli ultimi anni è gravata sempre più un'ideologia mercantilistica e che vengono troppo spesso intese come luoghi di preparazione allo svolgimento di professioni invece di essere *luoghi di ideazione*, centri di ricerca svincolata dalla spendibilità e dalla applicazione immediata, spazi di formazione di cittadini.

La decostruzione del mito della crescita, dello sviluppo, dell'incremento, dell'accumulo non implica il ritorno a un'epoca oscura e di penuria. Bisogna invece saper inaugurare un nuovo *lessico dell'equilibrio*, della sostenibilità, della reciprocità, dell'equivalen-

15 J. Derrida, *L'Europa in capo al mondo*, tr. it., Orthotes, Salerno 2018, p. 36.

16 Cfr. F. Grillo, *Lezioni cinesi. Come l'Europa può uscire dalla crisi*, Solferino, Milano 2019.

za, affinché si possa uscire dal paradigma del consumo e della esasperazione dello sfruttamento dell'ambiente. L'Europa, dove per la prima volta è emerso il capitalismo e si è innescata la rivoluzione industriale ed economica, può essere il luogo in cui venga sancito un nuovo patto con l'ambiente e in cui possa essere promosso un "disarmo culturale"¹⁷.

Compito della politica, in un'ottica europea non ancorata a un passato obsoleto o a simboli isteriliti, è anche quello di rinnovare costantemente le proprie strategie d'azione, percorrere vie non ancora battute, aprirsi a logiche d'azione suggerite da contesti culturali diversi e da categorie difformi rispetto a quelle tradizionali. Come si è accennato in precedenza, apprendere alcuni schemi o modelli della razionalità cinese, per esempio, può far scoprire modi di abitare il mondo e di costruirvi figure della relazione capaci di arricchire il panorama della cultura occidentale¹⁸. La strategia cinese, oggi riemergente dopo alcuni secoli di subalternità all'avanzata occidentale, insegna a promuovere un continuo bilanciamento tra le parti in gioco. Ciò che conta è mantenere vivi i processi, nei quali le parti in causa si coappartengono e si rigenerano a vicenda. Da evitare è il blocco, la stasi, il contrasto che non genera nuovo movimento ma fissa le parti in un'opposizione sterile, quando le parti "si fissano" e non riescono più a evolvere. Invece di erigere fronti contrapposti, bisogna imparare a seguire tattiche indirette, oblique, logiche meticce. Come accade nel campo delle arti, così anche dovrebbe essere nel campo della politica. Non c'è mai soltanto chi assegna dei confini e chi li valica, chi traccia dei limiti e chi li rompe. Le figure del Politico si intrecciano e si alternano, per vivificare il movimento delle comunità umane.

L'interesse per l'alterità non è un fenomeno di curiosità per l'esotico, e neppure è soltanto una risorsa teoretica (per imparare a pensare altrimenti) o etica (per non fossilizzarsi nelle secche delle proprie abitudini inveterate). È una risorsa strategica, che introduce possibilità d'azione là dove, diversamente, sarebbero apparsi solo

17 Cfr. R. Panikkar, *Pace e disarmo culturale*, Centro Studi L'Altrapagina, Città di Castello 1987.

18 Cfr. quando afferma l'antropologo Franco La Cecla in una suo recente saggio: "Sarebbe auspicabile che proprio dalla Cina arrivasse nei prossimi decenni una rifondazione dell'Europa come matrice di una via diversa" (*Elogio dell'Occidente*, Elèuthera, Milano 2016, p. 133).

blocchi, conflitti irriducibili. Come le pratiche artistiche o le teorie filosofiche, anche le prassi sociali e le strategie politiche si prestano ad essere descritte e valutate come fenomeni di interferenza¹⁹: nell'ambito dei fenomeni ondulatori l'interferenza è il fenomeno di sovrapposizione di più onde, mentre nelle scienze biologiche si definiscono "interferenti" le sostanze esogene che alterano la funzionalità di un sistema. In ambito politico e sociale si può intendere come fenomeno di interferenza il movimento di persone, idee, costumi e atteggiamenti che attivano modelli di rappresentazione e di riconoscimento plurali, sulla base degli scarti differenziali che costituiscono elementi di riscoperta e riattivazione delle risorse di ogni cultura.

Le culture si presentano come luoghi di negoziazione, campi dinamici e trasformativi in cui si manifestano e si rinnovano le interferenze. Osservando e mettendo in evidenza i fenomeni di interferenza più diversi si coglieranno le culture come luoghi di identità, di proiezioni, di desideri, di lotte e rappresentazioni in cui ciascun individuo vive, pensa, si scontra e si confronta con l'altro, rilanciando e attivando reciprocamente le proprie risorse. L'Europa è chiamata così a proseguire e rinnovare una delle sue vocazioni storiche: lo sviluppo e la custodia di "un'intelligenza poliglotta e traduttrice"²⁰, che sappia convocare lingue e pratiche di pensiero da diverse fonti facendole cooperare e trasformandole ancora, aprendo la strada a possibilità di pensiero, di convivenza e di comprensione ancora inesplorate.

3.3. Eredità di Europa

Il simbolo di Europa potrà essere ancora il viaggio di scoperta, la nave che rischia il naufragio nella tensione verso l'alterità che la inquieta? Il suo progetto sarà la continua scoperta di sé nella distanza/prossimità dell'Altro, all'insegna dell'eroe classico dell'eterotopia, Ulisse? Di certo il pensiero di Europa non può che continuare

19 Ho cercato di descrivere questo concetto in relazione alla dimensione estetica e alle sue valenze interculturali in *Confine/soglia*, in M. Ghilardi (a cura di), *Vie per un'estetica interculturale*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 12-25.

20 F. Jullien, *Entrare in un pensiero*, cit., p. 118.

ad essere nomade²¹ – se ancora vuol essere davvero pensiero e non ricetta preconfezionata o adeguazione a logiche procedurali. Il procedere di Europa sarà quello non necessariamente lineare, ma per impennate improvvise alternate a momenti di stasi apparente, una continuità di discontinuità senza forme definitive. Troppo spesso ci abituiamo a considerare eterni o sovratemporali determinati modi o stili di vita e comportamento, che hanno invece una storia, cioè una nascita, uno sviluppo e una fine: dalle relazioni tra salute e malattia, aai rapporti tra i sessi, ai sistemi pensionistici... Ogni itinerario verso se stessi assume la dimensione di un'Odissea, e richiede quindi l'apprendimento della *metis*, la “ragione flessibile”, l'accortezza che con equanimità sappia di volta in volta interrogarsi per cercare un “buon passaggio”, una *euforia*, là dove sembra esserci solo *aporia*, “assenza di passaggio”²². E se anche un pertugio non si trovasse subito, quella accortezza ne promuoverebbe il dispiegarsi, mantenendo viva la domanda che tiene vivi senza correre a tacitarla, senza fuggire dalla fatica del pensiero.

Anche questo è il simbolo di Europa, il simbolo che è l'Europa stessa, per ciò che ha rappresentato nei secoli e che ancora può rappresentare a se stessa e per le altre civiltà. Ogni civiltà fa dono di sé alle altre, in quanto esprime *una particolare incarnazione dell'umano*, nella pluralità interna che la costituisce: la possibilità concreta di tenere insieme, di “con-tenere” spinte centripete e centrifughe, la centralizzazione e la parcellizzazione, le città e gli Stati, la tensione ideale e la proceduralità burocratica, il richiamo dell'origine e l'esperienza in(de)finita della fine, la novità e l'obsolescenza, la rammemorazione del passato e la spinta al futuro, l'aggressione nei confronti dell'altro e la critica spietata verso se stessa.

21 L'espressione “pensiero nomade” è stata resa celebre dal libro di G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, tr. it., Castelvecchi, Roma 1980.

22 Cfr. J. Derrida, *L'Europa in capo al mondo*, cit., p. 29: “Vorrei quasi suggerire che la morale, la politica, la responsabilità, se ce n'è, non sarebbero mai cominciate senza l'esperienza dell'aporia. [...] La condizione di possibilità di qualcosa come la responsabilità è una certa *esperienza della possibilità dell'impossibile: la prova dell'aporia* a partire da cui inventare la sola *invenzione possibile, l'invenzione impossibile*” (corsivi dell'autore).

La mente europea reca in sé, come promessa e pericolo massimi, il proprio tramonto. La forma più alta di contea che essa ha immaginato è la lotta contro di sé: la lotta dell'anima in sé, la lotta contro la *philopsychia*. [...] Se potessimo far-guerra a noi stessi così spietatamente da non risparmiarci nulla, da costringerci a tutti gli ostacoli e a tutte le interrogazioni, da non evitare alcuna responsabilità (che significa: *corrispondere* a ogni problema che ci assalga) – se potessimo restare così vigili e insonni *in* noi, contro di noi, e non *versus* l'altro [...] allora, certamente, non troveremmo mai l'energia per aggredire fuori di noi.²³

Sarà mai possibile o auspicabile, per Europa, identificarsi con un gesto diverso da quello dell'idea, dell'ideale, dell'universale? Sarà possibile “*inventare un altro gesto*, [...] che presupponga la memoria proprio per conferire identità a partire dall'alterità”²⁴? Quello da inventare oggi è probabilmente il gesto che permette di ereditare davvero il proprio passato, tutto il suo peso plurisecolare, ma anche il carico di grandiosa inventività, tutte le istanze di libertà, di fiducia, di condivisione e intreccio di destini. Nell'ambizione di essere eredi degni del passato di Europa, per progettare un futuro ancora vitale – è un compito che sta davanti a tutti coloro che vivono in Europa – si può e si deve riscoprirne anche il carattere gioioso e glorioso, quello che connota l'ultimo movimento della sinfonia di Beethoven che, con le parole di Schiller, è divenuta inno (*Nona sinfonia in Re minore*, op. 125, quarto movimento):

Abbracciatevi, moltitudini!
Questo bacio vada al mondo intero! [...]

Gioia si chiama la forte molla
che sta nella natura eterna.
Gioia, gioia aziona le ruote
nel grande meccanismo del mondo.
Essa attrae fuori i fiori dalle gemme,
gli astri dal firmamento,
conduce le stelle nello spazio,
che il cannocchiale dell'osservatore non vede.

23 M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., p. 158.

24 J. Derrida, *L'Europa in capo al mondo*, cit., p. 24.

Nel finale della *Nona Sinfonia*, l'*Inno alla gioia*, viene esaltata la dimensione della fraternità, dell'ideale, della libertà dell'essere umano. Insieme, questi aspetti si legano in una dimensione ancor più vasta e profonda della necessità naturale. È la gioia ad essere il grande motore dell'esistenza, l'impulso della grande creatività. La gioia possiede un carattere di esodo, perché chiama ciascuno ad uscire fuori da sé, a sottrarsi alla chiusura asfittica di un ripiegamento su sé stessi.

Da questo *Inno* bisognerebbe ripartire: un finale che è sempre anche un nuovo, grande inizio; un compito che ci sta davanti. Alla luce di questo compito – fiducia e gioia sono anche un impegno, che non esclude l'attenzione ai tracolli, alle fatiche, agli errori da correggere – si potrebbe ritentare di scrivere una Costituzione europea che non pretenda di fissare radici univoche, di definire identità esclusive a detrimento di altre, ma che sappia contenere le tensioni feconde, esibendo la produttività di identificazioni plurime e di proposizioni che si fanno particolari, non esaustive. Una Costituzione europea fallirà sempre se vorrà irrigidire l'identità di Europa. Il motto europeo è *In varietate concordia*: non esprime un movimento dalla pluralità verso l'unità, supposta come originaria e archetipica o come qualcosa da costruire e creare *ex novo*; nemmeno auspica un'unità in cui scompaiano le differenze. La concordia, l'armonia non sono piatta, sterile fissità; passano attraverso le dinamiche, anche polemiche, del confronto aperto, spregiudicato perfino, nel rispetto della varietà e degli scarti differenziali di lingue, culture, tradizioni. Come scrisse Hannah Arendt:

La pluralità umana, condizione fondamentale sia del discorso sia dell'azione, ha il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione. Se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori. Se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda. Sarebbero soltanto sufficienti segni e suoni per comunicare desideri e necessità immediati e identici.²⁵

25 H. Arendt, *Vita activa*, tr. it., Bompiani, Milano 2014, cap. V, 24, p. 127.

Essere europei significa, nell'epoca contemporanea come non mai, imparare a ereditare le idee e gli ideali della propria Storia, secondo la celebre massima di Goethe ripresa poi da Freud (nel suo *Compendio di psicoanalisi*): “Quel che hai ereditato dai tuoi padri, guadagnatelo, per possederlo” (*Faust*, I, 682-683). “L’ereditare è un processo che può fallire e questo può accadere per eccesso di identificazione all’Altro o per eccesso di rivolta nei confronti dell’Altro”²⁶; ci può essere eccessivo attaccamento al passato, alla Storia, alla tradizione; o, al contrario, ci può essere un eccesso di volontà nel recidere i legami con ciò che ci ha preceduto. Le giovani generazioni chiedono di *poter ereditare*, di essere soggetti dell’eredità di Europa. Affinché ci sia trasmissione e rinnovamento è indispensabile non accettare passivamente il proprio passato; bisogna appropriarsene in modo attivo, facendosi spazio, trovando il proprio posto – chi precede ha però anche il dover di lasciar che questo spazio possa emergere, non trattenendo per sé le rendite delle posizioni acquisite.

Massimo Recalcati conclude il suo libro sul “complesso di Telemaco” menzionando il fatto che “qualcosa torna sempre dal mare”²⁷. Le migrazioni sono anche un grandissimo ritorno del rimosso, il richiamo a non fare finta che un assetto politico ed economico non si sia sviluppato contando su gravi squilibri. I migranti, che provengono in gran parte dal mare, sono anche l’evidenza di un mutamento antropologico e il correlato oggettivo di una questione aperta: chi saprà “ereditare” meglio le risorse ideali di Europa, tra dieci o tra cinquant’anni?

Lo straniero è residente, ma risiede restando separato dalla terra. Questo rapporto non identitario con la terra dischiude, nell’assunzione dell’estraneità, un coabitare che non si dà nel solco del radicamento, bensì nell’apertura di una cittadinanza svincolata dal possesso del territorio e di un’ospitalità che prelude già a un modo altro di essere al mondo e a un altro ordine mondiale²⁸.

26 M. Recalcati, *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 140.

27 Ivi, p. 149.

28 D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 259.

Si torna così al tema della pluralità, che è propria dell'umano, senza distinzioni geografiche o culturali. È pensando con maggiore insistenza le condizioni di intreccio, di meticcio, di coabitazione della pluralità che vi può essere una comunità europea che non sia soltanto quella artificiale del mercato. Solo nell'ultimo secolo si è affermata un'idea di comunità come complesso di organi sovranazionali istituiti tra diverse nazioni, allo scopo di ottenere vantaggi di ordine politico ed economici; tradizionalmente la nozione di comunità indicava un insieme di persone o di gruppi uniti da rapporti sociali, linguistici, religiosi, morali, non solo da interessi condivisi. A differenza dell'universale, che è un concetto logico, e dell'uniforme, che è un concetto della produzione, il concetto di "comune" riveste un significato politico²⁹. Se non c'è possibilità di sentirsi parte di una comunità anche affettivamente, e non solo per vantaggi materiali, non si può costruire alcun tragitto comune, non c'è progettualità, non c'è futuro. Il "comune" impiega al meglio le risorse logiche dell'universale declinandole negli innumerevoli "particolari" che sono le vite singole nella loro contingenza, anche nel loro essere sconosciute, apparentemente ininfluenti; perché tutte, nessuna esclusa, comprese quelle che giungono da lontano portando nuove voci e nuove sfide, compongono la sfaccettata immagine di Europa.

29 Cfr. F. Jullien, *L'universale e il comune*, cit.; cfr. anche R. Esposito, *Comunitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006.

APPENDICE UN'ICONA DI EUROPA



Raffaello, *La Scuola di Atene* (1509-1511), cartoni preparatori

La vita di Europa è contrassegnata, scandita da immagini. La storia della sua arte possiede un'eloquenza tale che si potrebbe cogliere la potenza delle idee e delle risorse europee anche solo grazie a una galleria di disegni e dipinti dall'antichità ai giorni nostri. Tra le mille icone rappresentative di momenti salienti della storia europea e delle linee di forza che l'hanno innervata ve ne è una che, pur senza l'ambizione di esaustività o evocatività, illustra benissimo la polifonia delle voci, il confronto instancabile delle posizioni e delle teorie. È l'immagine di un consesso umano che si ritrova “concorde” proprio nella varietà di idee, istanze, interessi e stili, nella tensione inestinguibile alla ricerca, a un “oltre” che appartiene al tempo stesso al regime del visibile e dell'invisibile. Si tratta della celeberrima *Scuola di Atene* (il titolo è posteriore al tempo della sua realizzazione¹)

1 Cfr. R. Brandt, *Filosofia nella pittura*, tr. it., Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 38-39: “Solo all’inizio del XVII secolo all’affresco di Raffaello fu attribuito il titolo *La Scuola di Atene*, tramandato fino a oggi dagli storici dell’arte e dai divulgatori. [...] Il titolo *La Scuola di Atene* isola l’affresco dallo spazio per

affrescata da Raffaello nelle Sale Vaticane a inizio Cinquecento. Di questa nota opera si ripropone qui uno dei cartoni preparatori, conservati alla Pinacoteca della Biblioteca Ambrosiana di Milano².

Rispetto all'affresco compiuto, il fascino del cartone preparatorio risiede nel suo carattere non finito, incoativo. Questo carattere non impedisce una modulazione già raffinata dei chiaroscuri, ma certo lascia presagire ulteriori sviluppi nella modulazione cromatica delle architetture, delle vesti, degli incarnati. La linea è più astratta del colore, dispone il disegno in un luogo ancor più ideale di quello a cui appartiene la valenza illusionistica della pittura cromatica. Il bianco e nero, l'uso del carboncino danno a pensare a una situazione sospesa tra realtà e immaginazione, o ideazione. Il disegno può offrire in modo più spiccato della pittura l'alterità dell'immagine, recuperando o riaffermando la tensione trascendente dell'immagine e della sua bellezza, che non si riduce mai a una semplice presenza (a differenza di molti dispositivi artistici della nostra tarda modernità). Di fronte al disegno di Raffaello non c'è lo *choc* che talvolta vuole produrre l'arte contemporanea, l'effetto di un colpo che si smorza un attimo dopo essere stato avvertito, osservato. L'effetto della *Scuola di Atene* produce vibrazioni che si prolungano nel tempo, richiede più sguardi; ma anche libera dalla superstizione del tempo, dall'ansia che col tempo le cose si dissolvano e perdano di spessore. La pacifica contemplazione di un'opera del genere induce ad avvertire una "forza di vita interiorizzata [che] deriva [...] dal ricordo"³. La rammemorazione, se è viva e fertile, è sempre anche riappropriazione attiva, è una iniziazione a ciò che la tradizione consegna affinché sia vivificato, rinnovato, ricreato. Il disegno preparatorio può essere contemplato quindi come monito per mantenere aperta l'immagine, così come deve essere mantenuta aperta, non-finita, infinita la vocazione di Europa a pensarsi e a tracciarsi nella Storia.

La comunità di filosofi figurata da Raffaello, con Platone e Aristotele al centro – esibiti in atteggiamenti opposti e complementari:

il quale è stato concepito. Si può invece facilmente dimostrare che esso va inteso come parte di un più ampio progetto che coinvolge l'intera Stanza [...]"

- 2 Per una descrizione e per riproduzioni fedeli accurate dei disegni, cfr. K. Oberhuber, L. Vitali, *Raffaello. Il Cartone per la Scuola di Atene*, Silvana Editoriale, Milano 1972.
- 3 W. Benjamin, "Le affinità elettive", in *Angelus Novus*, tr. it., Einaudi, Torino 1995, p. 218.

il primo si rivolge al mondo sovrasensibile delle idee, il secondo e a quello delle forme immanenti, delle singolarità sensibili – e con tutti i principali pensatori dell'età classica, da Eraclito a Plotino, da Diogene a Euclide, da Democrito a Socrate, a Tolomeo, Averroè... è un perfetto esempio della *koinonia* di filosofi, una comunità di cercatori, di interroganti. Pur nelle differenze, a volte assai pronunciate, delle rispettive teorie, l'ideale “scuola” che raccoglie al di là dello spazio e del tempo le figure rappresentate da Raffaello si dispone come luogo comune, spazio abitativo di una *oikoumene* in cui la pluralità è fattore di forza e di ricchezza.

Causarum cognitio, “conoscenza dei fondamenti” è il titolo che campeggia sul medaglione a soffitto che pende su Platone Aristotele. Anche questo è un simbolo del sapere europeo per ciò che concerne l'ambito della filosofia, della storia e delle scienze tutte: non mera raccolta di dati in funzione di analogie e inferenze contingenti, non osservazione estemporanea di eventi inediti o ricorrenti; invece, ricerca appassionata delle cause, dei principi, delle strutture di fondo che governano il mondo e i suoi movimenti sia a livello cosmico-naturale sia a livello antropologico-sociale. Le opere che i due personaggi centrali tengono in mano, rispettivamente il *Timeo* e l'*Etica nicomachea*, sono non soltanto due delle opere più note e più citate all'epoca in cui visse Raffaello, ma esprimono anche la tensione tra posizioni, lo scarto differenziale che distingue e insieme lega tra loro i due autori.

Inoltre “il dipinto rappresenta anche ciò che è passato da tempo accanto a ciò che è contemporaneo. [...] Esso assume perciò la struttura temporale di uno spazio della memoria”⁴: anche in questo è simbolo realizzato dell'esperienza del tempo che si è sviluppata in Europa. Vi è linearità, funzionale a una certa idea di progresso e di avvicendamento; ma vi è anche ripresa, capacità di lettura simultanea, di accordo tra i distinti tempi e spazi del vivere. Il passato può essere fatto rivivere non solo grazie a forme di rappresentazione comune, ma anche in virtù – ancora una volta – della capacità di simbolizzazione dell'essere umano, cioè del tenere insieme, secondo una connessione necessaria, il visibile attuale con l'invisibile del già e del non ancora.

4 R. Brandt, *op. cit.*, p. 71.



RIFERIMENTI

- M. Aime, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004
- H. Arendt, *Vita activa*, tr. it., Bompiani, Milano 2017
- M. Barenghi, M. Bonazzi, *L'immaginario leghista. L'irruzione delle pulsioni nella politica contemporanea*, Quodlibet, Macerata 2012
- A. Brandalise, *Dentro il confine. Metamorfosi di concetti nella pratica interculturale*, Mimesis, Milano-Udine 2019
- A. Brandalise, *Metodi della singolarità. Compiti impossibili tra pensiero e poesia*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2019
- G. Bottioli, *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Bollati Boringhieri, Torino 2013
- M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994
- M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1996
- M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004
- M. Cacciari, P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Il Mulino, Bologna 2016
- F. Carmagnola, *Il consumo delle immagini*, Bruno Mondadori, Milano 2006
- S. Chignola, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, DeriveApprodi, Roma 2018
- S. Chiodo, *Che cos'è un ideale. Da Platone alla filosofia contemporanea*, Carocci, Roma 2018
- S. Chiodo, *Come pensa un europeo. Epistemologia di un agire comune*, Carocci, Roma 2018
- D. Cosenza, M. Focchi (acura di), *Amore e odio per l'Europa. La psicoanalisi interroga la politica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2019
- J. Derrida, *Il monolinguisma dell'altro*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2004
- J. Derrida, *L'Europa in capo al mondo*, tr. it., Orthotes, Salerno 2018
- D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017
- R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006
- R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016
- L. Febvre, *L'Europa. Storia di una civiltà*, tr. it., Donzelli, Roma 2019
- M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2011
- E. Franzini, *Oltre l'Europa. Dialogo e differenze nello spirito europeo*, Edizioni dell'Arco, Milano 1992
- E. Franzini, *Filosofia della crisi*, Guerini, Milano 2015
- M. Ghilardi, *Filosofia dell'interculturalità*, Morcelliana, Brescia 2012

- É. Glissant, *Poetica del diverso*, tr. it., Meltemi, Roma 1998
- É. Glissant, *Poetica della Relazione*, tr. it., Quodlibet, Macerata 2007
- M. Graziano, *Geopolitica*, Laterza, Roma-Bari 2019
- F. Grillo, *Lezioni cinesi. Come l'Europa può uscire dalla crisi*, Solferino, Milano 2019
- M. Heidegger, H.-G. Gadamer, *Sull'Europa*, tr. it., Marsilio, Venezia 1999
- F. Jullien, *Trattato sull'efficacia*, tr. it., Einaudi, Torino 1998
- F. Jullien, *L'universale e il comune*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2008
- F. Jullien, *L'invenzione dell'ideale e il destino dell'Europa*, Medusa, Milano 2011
- F. Jullien, *Cinque concetti proposti alla psicoanalisi*, tr. it., La Scuola, Brescia 2012
- F. Jullien, *Contro la comparazione. Lo "scarto" e il "tra"*, Mimesis, Milano-Udine 2013
- F. Jullien, *Entrare in un pensiero. Sui "possibili" dello spirito*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2016
- F. Jullien, *L'identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino 2019
- F. La Cecla, *Elogio dell'Occidente*, Elèuthera, Milano 2016
- C. Ossola, *Europa ritrovata. Geografie e miti del vecchio continente*, Vita e pensiero, Milano 2017
- R. Panikkar, *Pace e disarmo culturale*, Centro Studi L'Altrapagina, Città di Castello 1987
- R. Panikkar, *Pluriversum. Per una democrazia delle culture*, Jaca Book, Milano 2018
- G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione*, Mimesis, Milano-Udine 2011
- P. Prodi, *Homo europaeus*, Il Mulino, Bologna 2015
- M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, Raffaello Cortina, Milano 2011
- M. Recalcati, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano 2013
- C. Sini, *Le culture e il debito*, Jaca Book, Milano 2002
- G. Steiner, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, tr. it., Garzanti, Milano 1995
- V. Vitiello, *Europa. Topologia di un naufragio*, Mimesis, Milano-Udine 2017

OT/ORBIS TERTIUS

1. Matteo Bonazzi, Daniele Tonazzo, *Lacan e l'estetica. Lemmi*
2. Fulvio Carmagnola, *Dispositivo. Da Foucault al gadget*
3. Sara Beretta, *Vita, niente di più. Video e soggettività nella Cina contemporanea*
4. Ernst Bloch, Walter Benjamin, *Ricordare il futuro. Scritti sull'Eingedenken*, a cura e con un saggio introduttivo di Stefano Marchesoni
5. Alain Badiou, *Il panorama della filosofia francese contemporanea*, a cura e con un saggio introduttivo di Pietro Bianchi
6. Jean-Jacques Rousseau, *Emilio e Sofia o I solitari*, a cura e con un saggio introduttivo di Jole Orsenigo
7. Paolo Gomarasca, *Con l'inchiostro e il pennello. Lacan e Shitao*, Presentazione di Matteo Bonazzi e Marcello Ghilardi
8. Alessandro Ferrante e Jole Orsenigo (a cura di), *Dialoghi sul postumano. Pedagogia, filosofia e scienza*
9. Jole Orsenigo (a cura di), *Figure del soggetto. Eredità, genealogie, destituzioni*
10. Paolo Vanini, *Cioran e l'utopia. Prospettive del grottesco*
11. Matteo Bonazzi, Carlo Serra, Silvia Vizzardelli (a cura di), *Voce. Un incontro tra filosofia e psicoanalisi*
12. Stefano Marchesoni (a cura di), *Il mezzo secolo deleuziano. Leggere oggi Differenza e ripetizione*

*Finito di stampare
nel mese di luglio 2020
da Digital Team – Fano (PU)*