

LA PASSIONE DEL PRESENTE
NELLA FILOSOFIA DI GIACOMO MARRAMAO
di **Francesca Brezzi**

Libro dall'apparente formato tascabile che lo rende un *livre de poche*, *La passione del presente* è una sorta di breviario laico da portare sempre con sé, ma sfogliandolo immediatamente colpisce la struttura, la cui significatività dice insieme le cifre del contenuto: lessico, dizionario, trama di lemmi o parole chiave, costellazione di concetti, cifre a cui aggiungerei sinfonia, per indicare le intime assonanze e i continui rinvii, ma altresì l'armonia dell'insieme e, dunque, la ricchezza e preziosità, che smentiscono l'affrettato giudizio sulle dimensioni.

Nell'opera si offre, da un lato, la messa a disposizione per tutti, e quindi non solo per gli addetti ai lavori, di una panoramica dei nodi particolarmente pregnanti del cammino filosofico contemporaneo, riuscendo l'autore a smentire la presunta oscurità del lessico filosofico, in quanto qui si mostra come si possa essere profondi, ma chiari, senza scadere nella banalizzazione. Dall'altro, nella dovizia delle tematiche affrontate, nella rete circolare di itinerari ognuno/a può percorrere con autonomia – e credo anche con piacere – un proprio percorso, anzi più percorsi, in quanto si possono decostruire e ricostruire alcune delle trame concettuali qui presenti e creare altre associazioni di autori, temi, problemi; del resto lo stesso Marramao al termine nel suggestivo ultimo capitolo dedicato, non a caso, alla morte parla “dell'enigmatica circumnavigazione in cui consiste l'esperire vivente (*erfarhung*)”¹.

Non solo, ma si possono assumere le caratteristiche che lo stesso Autore attribuisce al capitolo intorno ai diritti – ed è capitolo denso su cui tornerò – come paradigmatiche del testo tutto: “la riflessione che intendo svolgere [...] avrà un'andatura non sistematica e si orienterà lungo una linea di medio raggio, muovendosi tra l'argomentazione teoretica, l'astrazione giuridico-politica e la storia effettuale” (p. 169).

Sostando ancora ad un livello esterno, si deve aggiungere che il testo è scritto in maniera molto elegante, la cura del dettaglio linguistico è sempre presente accanto alla straordinaria erudizione dell'Autore, alle sue letture partecipate o critiche di gran parte della letteratura filosofica moderna e contemporanea; tutti i pensatori più significativi del '900 sono qui chiamati a dialogare con l'Autore e tra di loro e si creano forme anche inaspettate di relazioni (Marcuse, Heidegger, Merleau Ponty, Sartre, Benjamin, Habermas, ma altresì Socrate e Nietzsche, Parfit ed Elster, etc.).

Dopo questo sguardo iniziale si può procedere più in profondità con progressivo scavo: si è detto trama di lemmi, rete circolare, costellazione di concetti, espressioni tutte che evidenziano la lontananza da una concezione sistematica della filosofia, da quelle belle architetture del sapere (che pure si sono attraversate) e non poteva essere altrimenti dal momento che il focus temporale dichiarato nel titolo è il presente, di cui si offre subito una sorta di mappa, in quanto se ne delineano i confini e i contenuti di riferimento (p. 7): i primi sono molto mobili e poco definiti, frontiere continuamente oltrepassate, quindi – per usare un'espressione cara a Marramao – è qui in atto una declinazione positiva del confine o del limite. I secondi – contenuti di riferimento –, semanticamente divaricati, si offrono quali presenza e esperienza interna o presente vivente, contenuti che, a loro volta, con effetto a cascata sono segnati da ulteriori temi: parousia, 'realtà sempre presupposta', coappartenenza, memoria, aspettative; sinteticamente l'Autore li riassume con il riferimento a un vettore spaziale e ad uno temporale, o tempo oggettivo e tempo soggettivo. Ma così dicendo, oltre a richiamarsi alle celebri definizioni di Foucault relative alla ontologia del presente, che Marramao ridefinisce come ontologia della contingenza e personalmente direi ontologia della fragilità, il Nostro focalizza gli scenari che si aprono nell'oggi – nel presente – e li diagnostica con apparente freddezza: implosione e depressione, esplosione molecolare, violenza identitaria, fondamentalismi, conflitti transterritoriali e transculturali, localizzazione, sintetizzabili nella nota espressione "epoca delle passioni tristi", in cui ogni aspettativa utopica è scomparsa, trasformata nel mondo della controutopia (Orwell, Huxley etc.).

Tuttavia Marramao coglie una cifra positiva – sia nell'elencazione come nella riflessione politica che ne deve seguire –, o meglio egli stesso ne è il forgiatore, riprendendo in questo testo alcuni risultati teoretici e politici di *Passaggio a Occidente*², e cioè la riformulazione dell'universale grazie ad una visione multilaterale, ovvero l'universale della differenza, su cui tra poco ritornerò.

Visione che non rappresenta per Marramao un *happy end* pacifico, ma va conquistata pazientemente, scavando nelle pieghe di tale presente, non solo, ma non consente aggiustamenti compromissori, bensì richiede a tutti/e e a ciascuno/a rifiuti netti e una *parresia* inevitabile: il rifiuto di una filosofia dell'unità e di qualsivoglia concezione sostanzialistica o reificata sia del sé come della modernità-mondo, per usare un'altra espressione cara a Marramao, qui presente, da cui deriverà il disegno di un 'io relazionale' e dinamico e di una natura mobile e fluida.

Venendo ai contenuti del testo, si è detto della possibilità di generare altri 'dizionari' filosofici, essendo infinite le sollecitazioni, che scaturiscono dai termini chiamati in causa e fatti giocare sulla scena filosofica, scena che per

Marramao deve coinvolgere, per esempio, anche il cinema, come egli stesso mostra analizzando con finezza il film *The Dead*, testamento spirituale di John Huston, ispirato al racconto *Dubliners* di Joyce. Più che un dizionario si offre nel volume un labirinto riflessivo perché le endiadi e i concetti che rappresentano i titoli dei capitoli – Modernità-mondo, *Nomos*, Identità, Narrazione, Presente, Messianismo, Libertà, Humanitas, Diritti, Civitas, Evento, Esperienza, Morte, – sono, a loro volta, sistematizzati – quale articolazione ulteriore – in: Passaggi, Dilemmi, Costellazioni, Confini.

Endiadi, appunto, ma ricordando Derrida, altri pozzi concettuali si aprono: per esempio, all'interno del tema del tempo, sul quale l'autore già in passato è stato lungamente impegnato e qui raggiunge una notevole maturità teorica, troviamo analizzato il tempo kairologico di contro all'*occasio*, con richiami a Benveniste (p. 91), in significativo collegamento con una rinnovata riflessione sul messianismo, ora definito postsecolare e postreligioso; o ancora pagine notevoli sono riservate alla problematica, già percorsa altrove e giustamente ripresa, relativa al rapporto globale-locale, nonché intorno al complesso legame Occidente-Oriente con conseguenti riflessioni sia intorno al relativismo culturale, distinto dal relativismo etico, sia riguardo alle tematiche portate in primo piano dai *postcolonial studies* etc.

Ho detto che ognuno potrebbe scegliere un proprio percorso e quindi propongo di fronte a questa mappatura molteplice e articolata un mio percorso che scompagina l'andamento del libro stesso, spero però non travisandolo.

Il punto di partenza è rinvenibile nel problema dell'identità, collegato immediatamente con il concetto di *humanitas* e altresì con *civitas*, costellazioni contigue o addirittura comunicanti con la rete tematica dei diritti, che si relaziona immediatamente, a sua volta, all'analisi del *nomos*, infine quasi a compimento, ma insieme fondamento o base, irrompe il tema della libertà e si conclude con il saggio dolente sulla morte.

Il tema dell'identità costituisce un luogo privilegiato di aporie, come, tra tanti, ricorda Ricoeur in *Sé come un altro*³, tuttavia questo non vuol dire che la questione sia vuota, ma che può restare senza risposta, dal momento che il panorama che circonda tale problematica è inquieto, complesso, enigmatico: abbandonando l'orgogliosa affermazione cartesiana 'lo penso', il pensiero contemporaneo si è fatto carico della angosciosa domanda: chi sono io? E soprattutto: come pensare l'altro, partendo dall'egocentrismo della tradizione occidentale, da un io centrato su di sé?

La riflessione ha intrapreso la strada dello scavo nell'enigma dell'identità; tanti autori si potrebbero ricordare (Heidegger, Lévinas, Ricoeur, già menzionato, Irigaray, ma anche Foucault, Derrida, Deleuze etc.), filosofi tutti che, rifiutando il primato dell'io sostenuto da una ragione univoca ed

universale, cercano la via per andare verso l'altro, via che passa attraverso le strade concrete della storia, della sensibilità, anche della tragicità.

Non è possibile ripercorrere i vari contributi che i pensatori del Novecento hanno dato a questa tematica, sia sufficiente rammentare come Ricoeur, ma altresì Lévinas, si proponano di affrontare la filosofia alla sua fonte, alla ricerca dei segni o delle tracce di una razionalità differente, forse più profonda: contro il logos totalitario si fa strada la ragione nomade di cui parla Lévinas, e il problema diventa quello di giustificare l'alterità dell'altro, coinvolgendo in quest'opera l'io, anche con il rischio di smarrire "la certezza primordiale che ciascuno ha di sé"⁴, l'io smarrito, fragile, spezzato dei nostri tempi.

Se oggi è avvertita la necessità di ripensare la soggettività, in una prospettiva rinnovata, dal momento che non il soggetto è morto, come preannunciava Foucault nel 1966⁵ – e con lui molti altri autori –, ma precise e storiche concezioni di esso, – del resto lo stesso Foucault nelle stesse pagine sottolineava la necessità di meditare nel vuoto lasciato dalla scomparsa dell'uomo –, la soluzione non può essere trovata neanche nelle filosofie del soggetto umiliato, Nietzsche per esempio, ma in un viaggio, quello dell'odierno smascheramento, il cui punto di arrivo sarà un io diverso, non più l'io "sfera vuota di vetro dal vuoto della quale parla una voce estranea", come afferma Schopenhauer, ma il soggetto frantumato in io plurimo o soggetto nomade.

Ne deriva la necessità di operare una sorta di circumnavigazione intorno al soggetto, o un oltrepassamento di quello per enucleare una identità caratterizzata, marchiata quasi, dalla finitudine, di cui tuttavia si offre una lettura positiva in quanto è soggetto aperto a, relazione e non sostanza, soggetto come farsi e non come fatto che nella conquista della propria identità tenta un cammino di autorealizzazione in cui l'affermazione del proprio idem è strettamente intrecciata con la consapevole propria diversità, dal momento che il frantumarsi dell'io monade si è avuto grazie all'irruzione dell'alterità nel rassicurante spazio dell'identico.

Marramao ripercorre questa tematica con competenza ed acutezza, non a caso pone il lemma identità – e quello strettamente intrecciato di narrazione, che scava ancora intorno alle medesime problematiche –, nel contesto dei 'dilemmi', e focalizzandolo come campo di tensione, quale polarità da mantenere e non annullare, sì da condividere con la riflessione contemporanea più avvertita lo statuto plurale o pluriversale dell'identità, o io plurimo, tema che si apre immediatamente, tuttavia, alla questione del rapporto razionalità-normatività o meglio al dilemma di paradigmi normativi diversi, talvolta tragicamente incompatibili, da cui ripartire per ripensare il nesso singolarità e appartenenza, azione-relazione, progettualità e forme di vita (p. 67).

Ma dire identità pluriversale comporta, a sua volta, l'apertura di un al-

tro fuoco tematico, o meglio di due, i concetti di *humanitas* e *civitas*, da un lato legati agli interrogativi iniziali, dall'altro forieri di altri quesiti urgenti, che Marramao ha ben presenti, esplicitandoli fin nel titolo del paragrafo: *Europa delle nazioni e Europa delle città*, quesiti a cui non possiamo sottrarci, sia come cittadini dell'Europa che come cittadini di un mondo globale. Posso solo alludere a temi così densi, sottolineando come la questione Europa sia presente in tante delle riflessioni contemporanee, in contesti diversi dei nostri studi, paradossalmente si può affermare che il tormentato iter dell'elaborazione di una costituzione per l'Unione Europea ha generato una notevole spinta propulsiva, allargando – almeno a livello di dibattito – i contenuti finora limitati al piano economico. L'essenziale arricchimento tuttavia non è semplice, ma passa attraverso cruciali domande: chi siamo noi europei, quale la forza e debolezza dell'Europa che si interroga su se stessa e la propria identità? Ed ancora: quali gli itinerari percorribili dagli esseri umani del Terzo millennio? Esiste un sufficiente fondamento comune nella società europea per tentare delle risposte? Se l'Unione Europea dei valori, atti a creare una identità, una cultura e politica comune, è apparsa secondaria rispetto al processo di unificazione economica, se è vero che l'euro è importante e centrale, ma da solo riduce i cittadini a consumatori, l'impegno di tutti e tutte deve essere volto ad accrescere le qualità culturali, anche per ottenere maggiore consenso e interesse tra i membri dell'Unione, dal momento che lo scopo è il disegno di una cittadinanza europea e questa necessita di una 'politica europea'.

Si deve sottolineare come Marramao avverta la necessità per la filosofia di occuparsi di questi temi, ma sembra chiedersi: che tipo di filosofia? Rifiutando irrazionalismi o fondamentalismi teoretici, assolutismi o sistemi monolitici, respingendo l'innalzamento di barriere difensive contro i paradossi ineliminabili e di fronte alle sfide della nostra epoca, – o peggio ancora la resa ad esse –, o il rifugiarsi in settarismi incomprensibili, la filosofia deve attraversare "il ruscello di fuoco" di tali sfide, assumendosi il fardello di tradurre nell'arduo linguaggio filosofico i segni contraddittori della realtà, incamminandosi sulla strada di un pensiero altro, di un pensare altrimenti di cui parlano molti filosofi/e contemporanei/e che per comodità possiamo accomunare sotto il segno di pensiero della differenza, o pensiero ponte⁶, che pur mantenendo le differenze 'riconosca' nell'altro, una verità che sfugge ad ogni appropriazione o "pensiero di cresta", secondo Amin Malouf (*L'identità*), pensiero capace di non cadere nell'incavo dell'onda, da una parte o dall'altra, ma di mantenersi in bilico sulla cima dell'onda difendendo una visuale più ampia, di qua e di là.

Non solo, ma ritengo altresì che Marramao affronti questa riflessione su *humanitas*, diritti e *civitas* alla 'sequela' di Aristotele, secondo il quale – come è noto – l'etica è scienza politica, e a sua volta la politica è luogo del-

la responsabilità, pertanto in questi capitoli, quale fiume carsico, ora evidente ora più sotterraneo, si rintracciano le linee di un ethos per l'Europa, segnato da tante parole chiave: non solo libertà, pace, diritto, ma soprattutto cultura, ospitalità, responsabilità. E ognuno di tali nodi, quali strati di un palinsesto, è legato al precedente livello, pur offrendo ogni volta un maggiore scavo critico. Il risultato, in cui mi ritrovo compiutamente, è concettualizzabile in quella che si può definire "una cittadinanza non indifferente."⁷⁷ Espressione che si collega con un altro tema caro a Marramao: la caduta dell'universalismo e l'emergere dell'unità nella diversità. Se da un lato il compito e il fine per tutti/e è di tendere ad un universalismo particolare, se è possibile definirlo così, universale in contesto o universalismo della contingenza, come Marramao ha esplicitato in *Passaggio ad Occidente*,⁸ e qui riprende più volte, cioè costruire una laicità plurale, aperta e capace di offrire ad ognuno/a le condizioni oggettive per operare scelte individuali, dall'altro ne deriva la consapevole contestualizzazione dei diritti umani, ovvero la lucida coscienza del loro falso universalismo, per cui rinnovato sarà il volto dell'Europa che si apre al mondo tutto. Universalismo dal basso lo definiscono molti giuristi, secondo i quali i diritti non vanno più divisi in politici civili e sociali, ma, come leggiamo nella Carta Europea, sono considerati indivisibili, per cui la cittadinanza muove dal concetto integrale di persona. E sarà questa una cittadinanza senza frontiere, fondata su una prassi di libertà, sul progressivo allargamento degli spazi della libertà stessa, cittadinanza consapevole ed agita quale categoria centrale di una concezione della democrazia, nucleo della questione teorica e politica come ritiene giustamente Danilo Zolo⁹.

Ne deriva – e Marramao lo ripete con forza – il superamento di discriminazioni sociali e politiche, e quindi l'affermazione della effettiva parità fra le persone, a cui si affianca la risoluzione di esclusioni, ovvero l'allargamento del concetto di cittadinanza compiuta a categorie storicamente escluse come le donne e gli stranieri, nei cui confronti ancora oggi si presentano problemi ad un pieno accesso.

Invito alla lettura diretta delle pagine dedicate alla *Civitas*, nelle quali Marramao interviene in un plesso tematico non solo rilevante, ma tale da impegnare filosofi e sociologi urbani, architetti e pensatori politici, moralisti e storici *tout court*, autori del passato e intellettuali del nostro tempo. Tema, la riflessione sulla città, che consente quindi di superare steccati disciplinari o specialistici a favore di prospettive aperte alla interrelazione, a letture trasversali, in quanto per un verso la città è luogo privilegiato delle trasformazioni, per l'altro è paradigma di contrasti difficilmente superabili.

Prolungherei le riflessioni di Marramao, con suggestioni che derivano dalla lettura intrecciata del suo testo con altri autori: se J. L. Nancy parla ne *La città lontana* della città futura come metafora della tecnica che apre

“passaggi in tutte le direzioni” e quindi definisce l’essere umano quale “abitante di passaggio”, a lui può corrispondere idealmente A. Giddens e il suo realismo utopico: spiegare l’oggi mediante il futuro o sfuggire alle contraddizioni dell’oggi per mezzo del futuro, e si chiamano in causa pensatori – come nel presente testo – quali Heidegger e Benjamin, Habermas e Lyotard. Il confronto è ancora in corso ed è impossibile formulare conclusioni, tuttavia, ponendo questo problema, emerge un dispiegamento di contraddizioni, irrompono ulteriori domande: città come luogo dell’incontro, nell’epoca della solitudine e della paura, o città come luogo dell’utopia? città mondiali o città regioni? città come cifra dell’esclusione o contenitore di flussi migratori? città virtuale, nella scomparsa della fisicità o reti delle città? Senza dimenticare, infine, il rapporto città-periferie¹⁰, che illumina in maniera paradigmatica la polisemanticità di questi termini e insieme la imprescindibile relazionalità di essi, elementi che impediscono uno sguardo univoco, e tanto meno gerarchico.

J.-François Lyotard, a questo proposito, descrive la periferia che si fa megalopoli, come un festino metafisico e urbanistico, ma anche luogo dell’estraneità: “se l’Urbs diventa Orbs e se la periferia diviene tutta la città, allora la megalopoli non ha più un fuori. E di conseguenza è priva di un dentro”¹¹.

Se proprio il pensatore francese consiglia in certo senso una valorizzazione dei margini, ed auspica una entrata in città dai sobborghi per capire come la periferia sia “il contraccolpo permanente dell’inquietudine istruita dell’anima occidentale riguardo alla comunità e allo spazio tempo dell’abitare”¹², credo che si possa disegnare il percorso etico-teoretico di Marra-mao dalla città all’Europa, da altri margini ad un altro centro, nel quale itinerario si arriva a focalizzare appunto quella cittadinanza non indifferente di cui si è detto – inclusione di chi per secoli è stato straniero e periferico.

Alle domande sopra proposte e ad altre che corrono nel testo – quali città vogliamo quando tutto – il meglio come il peggio – sembra possibile? quali progetti per le città? Come fare società in città? come edificare l’Europa delle città? si può rispondere rilevando che la città rappresenta l’inquietudine dell’Europa ma, insieme, e con Jacques Le Goff, si può affermare che la città è “il centro di produzione e ricezione degli spazi – tempi della memoria e dell’immaginazione”¹³, città, quindi come propulsore di immaginario. È giunto il momento forse di reinventare la comprensione di un fenomeno sociale totale e mondiale, l’abitare contemporaneo, di immaginare nuove forme di vivere in comune, che evitino la frammentazione identitaria. Ma reinventare dice sviluppo creativo, progettualità anche utopica, che non segua una logica additiva, ma inclusiva, che crei un sistema di relazioni o ethos condiviso fondato su alcuni concetti cui si è fatto riferimento: riconoscimento della differenza, pluralismo, universalismo in contesto, in cui uomini e donne oltre le competenze specialistiche, al di là delle bar-

riere di nazionalità, di genere, di classe, come sostiene Edgar Morin, superando ogni identità presupposta, siano in grado di vivere le differenze senza perdere la pienezza di una comune radice.

Vorrei ri-assumere tutte queste tematiche con quanto sostenuto nel bel saggio dedicato a Marcuse (un *Marcuse aristotelico*, p. 146), autore letto con ottica rinnovata, ovvero ricercando nella riflessione marcusiana una ontologia della libertà, collegandosi Marramao in tal modo a quanto detto sopra circa l'ontologia della contingenza, perché ancora si focalizza di Marcuse la tematica della possibilità come modalità ontologica privilegiata, ontologia – aggiunge Marramao – quale campo di tensioni tra istanza ontologica e istanza critica (p. 134 e ss.), ontologia aggiornata e differita, ontologia dinamica.

Va sottolineata la trasgressività consapevole di Marramao che, da un lato, sembra richiamarsi con il termine ontologia ad un'illustre tradizione di pensiero, – la filosofia dell'essere che da Platone e Aristotele in poi è assunta a filosofia prima –, ma insieme è consapevole che tutte le sue precedenti riflessioni su identità e differenza considerano quale fronte polemico di riferimento proprio quella tradizione e la ragione metafisica.

Si tratta di cogliere lo spazio di una re-interpretazione come innovazione, alla ricerca di quel potenziale di senso lasciato per troppo tempo incognito, nel tentativo di riattivare e risvegliare risorse e cifre mascherate nelle grandi sistematizzazioni; è possibile esplorare di nuovo la grande polisemia del verbo essere sottolineata da Aristotele in *Metafisica* E 1-2, al cui interno va riscoperta una plurivocità più vasta oltre la polisemia dell'essere-ousia, cioè l'essere come atto-potenza, come passaggio e mi sembra di scorgere una adesione esistenziale di Marramao a questo quadro concettuale, senza nascondere alcune osservazioni critiche a Marcuse stesso, nel quale manca il concetto di differenza, adesione, tuttavia, perché in questa ontologia della libertà si disegna insieme il profilo di un'etica e una prassi rinnovata, come emerge nell'interpretazione-ricordo di Enzo Melandri e nel dolente, ma lucido saggio sulla morte che chiude il libro.

Meditazione per tutti in queste pagine in cui il pensatore laico, ma sensibile al religioso, quale Marramao si definisce, può forse incontrarsi con le pagine di un filosofo di confessione riformata quale Paul Ricoeur e il suo ultimo frammentario scritto *Vivo fino alla morte*. In entrambi ritroviamo l'argomento relativo al pensare e 'dire' la morte: sprazzi illuminanti, rinnovate domande: come essere vivi fino alla morte? Come far fronte alla morte dell'altro, di una persona cara?

Non si può evitare il nodo della morte e della vita, e vedrei una sintonia nei due pensatori, al di là di ineliminabili differenze, nella critica all'essere per la morte heideggeriano, essi rimproverano al filosofo tedesco la man-

canza “di una parola proveniente dal cuore”, che avrebbe scacciato il fantasma della morte, entrambi si aprono nel vettore orizzontale alla fraternità che combatte il male, dal momento che, se ogni soggetto è il solo a morire, non muore solo.

Allora è possibile tornare al titolo, arricchiti dalla lettura: passione del presente, esplicitato e quasi giustificato da Marramao, giustificato nel senso, – azzardo un’ipotesi avendo io stessa alcuni anni fa usato una espressione simile, la passione di pensare –, di rivendicare contro la razionalità univoca il valore di una “grande ragione” che comprenda anche le ragioni del cuore, quindi richiamarsi ad un “pensare altrimenti”: passione in senso attivo e passivo, il patire ma anche l’agire e quindi l’agire appassionato di cui parlava Hannah Arendt, che apre ‘ad una nuova costellazione concettuale e semantica del presente’ (p. 210). Ma vorrei collegare questo titolo con le affermazioni molto dense che Marramao dedica alla responsabilità del filosofare, al compito della filosofia ed è quasi un refrain che torna e ritorna più volte: la buona filosofia, filosofia adeguata al presente e, inattualmente capace di metterlo in questione, deve dismettere la veste sacerdotale, ma altresì ogni divisa tecnico professionale e partire dai temi più pressanti e dalle pieghe dell’esperienza comune (p. 187).

Da un lato, nel Nostro una significativa “umiltà” epistemologica, indizio insieme di un pensare in prima persona, che non si nasconde dietro soluzioni già note, formule consolidate, ma ripete più volte “io penso”, “il mio punto di vista”, “a mio parere”, dall’altro, tuttavia, di fronte alla drammaticità del presente, di fronte alle tensioni che percorrono il nostri inquieti tempi, irrompe con forza e chiarezza il richiamo, specie nel dialogo empatico con Habermas, ma non solo, alla necessità di essere attuali e inattuali, essere responsabili, intrecciando il rigore e la passione del concetto.

Ricordando Benjamin che attribuisce “agli attesi sulla terra la responsabilità non già di custodire utopicamente una speranza”, Marramao disegna la parola del filosofo come “fuoriuscita dalla propria orbita per investire quella dimensione insieme entusiasmante e drammatica, coinvolgente e sfuggente, impegnativa e labile che chiamiamo attualità” (p. 206).

Ancora con Paul Ricoeur emerge una “parola che riflette efficacemente e agisce pensosamente”.

¹ G. MARRAMAIO, *La passione del presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 255.

² G. MARRAMAIO, *Passaggio ad Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

³ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris 1990 (trad. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 225).

⁴ Di E. Lévinas teniamo presenti: *Totalité et infini*, Nijoff, La Haye 1961 (tr. it. Jaca Book, Milano 1977, n. e. 1990) ; *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Nijoff, La Haye 1974 (tr. it. Jaca Book, Milano 1983); *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982 (*Di Dio che viene all'idea*, tr.it. Jaca Book, Milano 1983).

⁵ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses* (trad.it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1984, p. 396).

⁶ Si veda "Reset", settembre-ottobre 2006, n. 97, dedicato a un "viaggio nel pensiero ponte alla scoperta delle differenze".

⁷ Mi permetto di rinviare ai capitoli finali del mio libro *Antigone e la philia*, Franco Angeli, Milano 2004.

⁸ G. MARRAMAO, *Passaggio ad Occidente*, cit.

⁹ D. ZOLO, *La strategia della cittadinanza*, in *La cittadinanza, appartenenza, identità e diritti*, a. c. di D. Zolo, Laterza, Roma-Bari 1994. Si può ricordare altresì l'opera di T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Utet, Torino 1976, p. 9, in cui si sottolinea la stretta relazione tra l'uguaglianza umana di appartenenza e un 'formidabile apparato di diritti'

¹⁰ Pensiamo al n. 36 di 'Parolechiave', Carocci, Roma 2006, dedicato al lemma 'Periferie'; nell'intelligente introduzione di Mariuccia Salvati si sottolinea la "pluralità di tempi e usi del lemma stesso, ovvero non solo l'asimmetria delle relazioni tra centro(città) e periferia, ma altresì "il mutare della percezione soggettiva della polarizzazione a seconda del punto di vista e soprattutto del campo semantico della sua applicazione" (ivi, p. VII).

¹¹ J-F. LYOTARD, *Periferie*, in M. FOUCAULT et al., *Eterotopia. Luoghi e non luoghi metropolitani*, Mimesis, Milano 1994.

¹² Ivi, p. 65.

¹³ J. LE GOFF, intervento in AA.VV., *La città dallo spazio storico allo spazio telematico*, Seat, Torino 1991, p. 84-87, 85.