

L'oblio del corpo e del mondo nella filosofia contemporanea, a c. di M. Alcaro, Mimesis, Milano 2009.

«Noi siamo al mondo in virtù del nostro corpo, in quanto percepiamo il mondo con il nostro corpo. [...]. Riprendendo così contatto con il corpo e con il mondo, ritroveremo anche noi stessi, giacché, se si percepisce con il proprio corpo, il corpo è un io naturale». Così scriveva Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione* (Il Saggiatore, Milano 1965, p. 281) per rimarcare la costitutiva unità psicofisica che caratterizza l'essere vivente. Eppure, nonostante «nel campo della scienza, del senso comune e della cultura popolare – scrive M. Alcaro -non c'è chi si sogni minimamente di negare la corposa solidità dell'impalcatura dentro la quale operiamo e pensiamo» (p. 11), gran parte della tradizione metafisica e logocentrica occidentale ha manifestato innegabilmente la tendenza alla spiritualizzazione del soggetto e alla contemporanea svalutazione e rimozione della corporeità dell'essere vivente.

Un'immagine del corpo, quella consegnataci in primo luogo dalla filo-sofia moderna, come aspetto marginale, secondario della vita. Impossibile non ripartire da Cartesio. Che cosa è il corpo (e il mondo), per il filosofo francese, se non una mera rappresentazione del soggetto? Non è forse semplicemente una macchina della quale dubitare, un aspetto secondario della nostra esistenza? Di più: il corpo non è essenziale neppure per la 184 conoscenza. È all'anima, infatti, che appartengono i significati delle cose ed è sempre l'anima che li attribuisce indipendentemente dalla corporeità. Il soggetto cartesiano, difatti, non incontra, non percepisce la realtà, con il corpo; semplicemente la deduce dal pensiero. Ma la realtà, ci ha insegnato

H. Arendt, può essere semmai accettata o rifiutata, ma mai dedotta. La deduzione della realtà -si legge in *La vita della mente*, con un chiaro riferimento al soggettivismo cartesiano -«non è se non una elaborata e velata forma di rifiuto» (il Mulino, Bologna 1978, p. 132). Scaturisce da qui l'immagine di un Io *decorporeizzato, sradicato e demondanizzato*, titolare indiscusso del senso del mondo e di tutto ciò che in esso risiede; un'immagine destinata ad avere un lungo successo anche nel panorama della filosofia contemporanea.

Quest'ultima, nonostante il suo carattere fortemente critico nei confronti della metafisica e i reiterati e dichiarati tentativi di affrancarsi da quei "postulati" metafisici presenti all'interno della nostra tradizione di pensiero, rimane ancora in larga misura aggrovigliata in quei reticoli

epistemologici che ereditiamo dalla metafisica occidentale. E vi rimane soprattutto allorché si ostina a negare – per dirla ancora con H. Arendt - che «mente e corpo, pensiero e esperienza sensibile, l'invisibile e il visibile si co-appartengono, sono, per così dire, "fatti" l'uno per l'altro» (Ivi, p. 196), consegnandoci, per contro, un'immagine dell'essere vivente depauperato della sua corporeità, della sua sensibilità. È così che la natura, il mondo, i corpi vengono fagocitati dall'io, dal linguaggio e dalla rappresentazione.

Essi, tuttavia, esistono a prescindere da chi li rappresenta, da chi li osserva, da chi li interpreta, da chi li nomina. Ed è proprio questa autonomia che viene rivendicata dagli autori del volume *L'oblio del corpo e del mondo nella filosofia contemporanea*, i quali, in una prospettiva di superamento della concezione riduzionistica della natura, si impegnano a dimostrare – come si legge nell'*Introduzione* - «la prossimità della mente alla terra, il carattere mondano della psiche, l'opportunità di promuovere un riavvicinamento e un rifondamento dell'uomo con la natura» (p. 23).

Il nodo centrale della questione è, allora, l'impossibilità di ridurre la realtà del mondo ad una mera rappresentazione del soggetto. Tuttavia, la critica alla visione metafisica dell'io non comporta un'adesione da parte degli autori ad un naturalismo di stampo fisicalista. Anche le scienze sperimentali, infatti, si sono dimostrate incapaci di dar conto della complessità dell'essere vivente, poiché – osserva M. Alcaro - «non hanno percepito o non hanno individuato che l'individuo è tale perché è un soggetto», sebbene la proprietà di essere soggetto, come ci ha insegnato E. Morin, non è esclusiva dell'uomo, ma appartiene a tutti i viventi.

Sono queste immagini dell'essere vivente, riduttive e assieme 185 fuorvianti, che gli autori del testo, attraverso l'esplorazione di percorsi filosofici alternativi ed eterogenei, mettono in discussione. Nonostante l'eterogeneità dei percorsi seguiti, tuttavia, l'aspetto che maggiormente colpisce del volume -al di là della condivisibilità dei singoli interventi -è la convergenza delle diverse prospettive che mettono molto bene al vaglio le isolate, ma assai significative, linee di pensiero che nella contemporaneità riaffermano l'autonomia e la centralità ontologica del corpo, nella convinzione che restituire l'uomo alla sua interezza è la *conditio sine qua non* per risaldare il legame tra soggetto e mondo.

Il primo intervento di Mario Alcaro (*Le radici biologiche dell'identità personale, della libertà e della morale*) ha come scopo quello di mettere in luce l'inseparabilità dei caratteri psichici e biologici dell'essere vivente e l'assoluta naturalità di quelle che vengono considerate le "espressioni alte" dell'attività spirituale umana: la propria ipseità, la morale, la libertà. Se da un lato, tuttavia, l'autore guarda con favore alla proposta degli esponenti del naturalismo angloamericano di adottare un'«epistemologia naturalizzata» per

render conto dei processi psichici, dall'altro segue gli esiti infausti a cui pervengono questi teorici, rimanendo essi ancora rigidamente legati ad una concezione restrittiva e impoverita della natura. Un'idea questa, spiega M. Alcaro, comune ai diversi orientamenti presenti all'interno del naturalismo angloamericano e condivisa sia da quanti si ostinano ad applicare i canoni metodologici della fisica ai fenomeni psichici, sia da coloro che, invece, si arrendono di fronte alla straordinaria complessità dei prodotti della psiche, interpretandoli come «non naturali». È per questo che l'autore propone, per contro, una «naturalizzazione di tipo biologico» della psiche. Le prospettive teoriche aperte dalle riflessioni di C. Darwin, H. Bergson, H. Jonas, G. Edelman, E. Morin, A. Damasio ci costringono a riconsiderare l'immagine complessiva della natura che ereditiamo dal meccanicismo della fisica classica e delle scienze naturali. Ci rivelano che anima e corpo, dimensione spirituale e dimensione corporea altro non sono se non diverse manifestazioni della medesima realtà che è il *bios*. Un *bios* che si lascia scorgere nei caratteri costitutivi degli esseri viventi: nella capacità dei viventi di auto-organizzarsi, nella loro progettualità e anche nella loro libertà. «È la vita – osserva M. Alcaro seguendo le originali indicazioni fornite da filosofi come Bergson o Jonas – e non lo spirito dell'uomo che ha dischiuso l'orizzonte della libertà» (p. 45). E così come la libertà, anche l'identità e il senso morale (che si intravede, affermava Darwin, anche nelle «virtù sociali» degli animali), hanno un fondamento naturale e, pertanto, non possono essere considerate prerogative esclusive dell'uomo. L'autore rivendica, insomma, l'esistenza di una costitutiva continuità tra l'uomo e la natura, di una soggettività originaria, quella che Damasio denomina «proto-sé», 186 attraverso la quale gli esseri viventi (uomo compreso) si muovono nel mondo salvaguardando e potenziando la loro vita e il loro essere.

Il saggio di Francesco Lesce (*Filosofie del corpo vivente*) condensa molto bene le importanti e significative riflessioni sul corpo e la natura che ci lasciano due dei più rappresentativi autori dell'area filosofica francese del Novecento: Merleau-Ponty e Deleuze.

Del primo, l'autore mostra molto opportunamente come il suo grande merito sia stato quello di consegnarci un'immagine del corpo, pensato «nella sua unità soggettiva di corpo vivente» (p. 59), superando quel dualismo ontologico che la metafisica occidentale, nelle sue componenti maggioritarie, da Cartesio a Husserl, ha posto tra coscienza e corpo (natura). Il corpo vivente -osserva Lesce -deve essere inteso come l'elemento originario che struttura la soggettività e il rapporto che essa istituisce con il mondo. Non esisterebbe alcun pensiero senza il corpo: il corpo ne è la condizione d'esistenza. In secondo luogo, con la nozione merleau-pontiana di «carne», ossia «l'elemento comune a tutti i viventi, il cui carattere

universalmente indisciplinato si riflette ogni volta nell'indeterminatezza del nostro singolare essere-nel mondo» (p. 68), si supera definitivamente la scissione cartesiana tra soggetto e oggetto, tra io e mondo. Non c'è più, in altre parole, da una parte il soggetto che sente e, dall'altra il mondo che è sentito; attraverso la carne, l'essere vivente si relaziona al mondo e si sdoppia in senziente e sen-tito. È così che, nell'intreccio tra il corpo dell'uomo e quello del mondo, viene finalmente soppressa l'idea di una coscienza costituente.

Il medesimo intreccio è riaffermato da Deleuze per elaborare una filosofia dell'immanenza che sappia restituire alla natura la sua vitalità produttiva. Le riflessioni deleuziane sul corpo e sulla natura, infatti, devono essere lette -osserva Lesce -come una critica «all'idea di soggetto trascendentale, ossia di soggetto che si stacca dalla vita del mondo per cercare di imporre i suoi comandi sugli strati fisico-chimici della Materia, e su quelli organici della Vita» (p. 70). È attraverso il *corpo affetto*, il corpo attraversato da tensioni, forze vitali e dinamismi, che si costituisce la soggettività, non più signora, ma «frammento della realtà vivente».

Del resto, anche le ricerche scientifiche sul cervello, come mostra accuratamente Antonio Alcaro in *La psiche e il cervello. La descrizione neuroscientifica dei processi psichici*, confortano gli autori nello sviluppo di questa prospettiva. Esse hanno, infatti, oramai acclarato che esiste una stretta corrispondenza tra la struttura anatomica dell'organismo vivente e le sue qualità spirituali, una profonda e indissolubile relazione tra psiche e corpo, tra coscienza e *bios*. Questo, tuttavia, non implica, come vogliono le neuroscienze, che la psiche possa essere interamente oggettivata, e trattata e spiegata deterministicamente, come se fosse un fenomeno esclusivamente «riconducibile a dinamiche fisico-chimiche elementari». Infatti, scrive giustamente A. Alcaro, «se tutto è, in ultima istanza, riconducibile ad un insieme di eventi e processi materiali, perché esiste la psiche? Perché ciascuno di noi, anziché agire in modo meccanico, sente, percepisce, immagina e patisce?» (p. 82). Vi sono alcuni aspetti, quelli privati e soggettivi, che non possono essere interamente materializzati. Ed è proprio su questi aspetti che, negli ultimi tempi, le neuroscienze dell'affettività e la neuropsicoanalisi si sono soffermate, segnalandoci, sì, l'origine naturale, somatica, celebrale delle emozioni, dei sentimenti e in generale dell'attività neuropsichica, ma, al contempo, l'impossibilità di una loro assoluta oggettivazione, perché essi si trovano in un tempo e su un terreno *di confine* e *di relazione* tra il reale e il virtuale e, come tale, non localizzabile.

È all'interno di questa cornice teorica che devono essere iscritte anche le riflessioni sul corpo e la natura di Luce Irigaray, la cui opera - seguendo la condivisibile interpretazione dell'intervento di Katia Menniti

Corpo e natura nella filosofia di Luce Irigaray -deve essere letta come il tentativo di definizione di una nuova filosofia materialista, capace di «ricucire quel legame tra soggetto e mondo», (reciso da secoli di riflessione filosofica), tesi a incorporare la natura, il corpo e il femminile nella soggettività. Alla base di questa scissione c'è, ancora una volta, la negazione dell'originario e costitutivo rapporto tra mente e corpo. È per questo che la filosofa francese propone un ripensamento «non soggettivistico della soggettività», che passa attraverso il riconoscimento delle sue radici corporee e della differenza sessuale. La metafisica occidentale ha rinnegato «la matrice materiale dell'umano apparire», il suo inizio materno, fornendoci una serie di dualismi che hanno relegato il femminile, il corpo e la natura in una posizione subalterna, e che hanno reciso la possibilità della relazione con l'altro. È da qui che prende le mosse una nuova forma di materialismo, che ha lo scopo di ristabilire «quell'uguaglianza ontologica tra mente e corpo», senza la quale non è possibile ristabilire un rapporto con il mondo. Un corpo che, scrive opportunamente Menniti, «segna la non coincidenza del soggetto con la coscienza» (116).

Proprio l'affermazione di tale coincidenza ha condotto a quella perdita del mondo, accuratamente trattata da Giuseppe Cantarano nel suo saggio, *La derealizzazione del mondo*. Qui l'autore ricostruisce criticamente quel processo che, a partire dalla modernità, ci consegna l'immagine di un individuo che perde il suo legame con il corpo, con il mondo e con la sua stessa umanità. Un individuo, in altre parole, sopraffatto dalla tecnica, intesa heideggerianamente come supremo esito del nichilismo, la quale sostituisce il reale con l'ideale e distrugge l'individualità. Tecnica che, nel razionalizzare il mondo, lo priva di ogni principio superiore, svuotandolo di senso. Ed infatti, scrive l'autore, «la tecnica – e l'economia, naturalmente -hanno monopolizzato la razionalità. Relegando ogni altra istanza – politica, religiosa, mitica, poetica, estetica – all'insignificanza» (138). La razionalità tecnica quando incontra la razionalità economica produce delle conseguenze drastiche per l'esperienza. Ed ecco come la *physis* viene dissolta dalla tecnica e riprodotta artificialmente dall'individuo; l'*oikos* sconfina nella *polis*, dissolvendo il politico.

Di rilievo è, infine, l'intervento di Emilio Sergio (*Le "ragioni" del materialismo*), il quale legge il materialismo di Hobbes e l'antropologia filosofica di Feuerbach come tentativi di riformulazione di una nuova teoria della corporeità e della soggettività. Sergio ci restituisce una concezione del meccanicismo hobbesiano molto distante dalle interpretazioni storiografiche ottocentesche e novecentesche. Il meccanicismo hobbesiano, difatti, «non è il meccanicismo cartesiano senza il sostanzialismo della *res cogitans*» (p. 163). Diversamente da Cartesio, il filosofo inglese ha, infatti, sentito

l'esigenza di riaffermare l'autonomia e l'indubitabilità del mondo rispetto al soggetto. L'autore dimostra tale tesi facendo riferimento soprattutto ai luoghi del *De corpore*, nei quali Hobbes lega la realtà del mondo alla certezza sensibile. Ma Sergio mostra, soprattutto, come la filosofia materialista hobbesiana sia assai ricca di sfumature naturaliste che, per certi versi, possono essere accostate al pansensismo dei filosofi naturalisti. Nella filosofia hobbesiana, a tutti i corpi, persino a quelli inanimati, pertiene, infatti, una elementare capacità di sentire che li mette in contatto tra loro. È, pertanto, nella materia organizzata che devono essere rintracciate le condizioni per l'insorgere dei fenomeni psichici.

Feuerbach, da parte sua, emancipandosi dalle diverse forme di spiritualismo e di materialismo ereditate dalla tradizione filosofica, proporrà una forma di «materialismo sensista», fortemente polemica nei confronti di qualsivoglia svalutazione del vivente e mortificazione del corpo. Essa è in grado di restituirci «una concezione integrata della individualità sensibile e delle sue facoltà» (p. 177) e di delineare un'idea di natura intesa come «unità organica e totalità infinita delle forme di vita, rispetto a cui l'uomo è come un microcosmo» (p. 176). La vera realtà del nostro esserci si presenta come «un essere non-concettuale» che, come tale, rifugge dai nostri tentativi di razionalizzarla. Un volume, dunque, ricco di suggestioni, che invita realmente a riflettere sulla necessità di un ripensamento complessivo della nostra visione del soggetto, del mondo e della natura.

182

Stefania Tarim

J. MAXWELL COETZEE, *Diario di un anno difficile*, trad. di M. Baiocchi, Einaudi, Torino 2008, pp. 229.

È stato recentemente pubblicato *Diario di un anno difficile*, comparso nel 2007 nella versione originale quale ultimo lavoro dello scrittore sudafricano, bianco di lingua inglese, John Maxwell Coetzee, Nobel per la Letteratura nel 2003. Coetzee è nato a Worcester nel 1940, si è laureato in Matematica ed Inglese, ha lavorato tra l'Inghilterra e gli Stati Uniti quale docente di Letteratura americana, nel 1971 è rientrato in Sud Africa ed ora vive in Australia dove insegna presso l'Università di Adelaide. Dal 1974 con "Terre al crepuscolo" è iniziata la sua produzione narrativa che diventerà intensa, si alternerà con quella saggistica e di critica letteraria e gli procurerà numerosi riconoscimenti. Coetzee è lo scrittore impegnato a rappresentare le gravi e contraddittorie condizioni della sua terra d'origine, l'Africa meridionale. Un luogo attraversato da culture, tradizioni, religioni, popolazioni, lingue

diverse specie dopo l'apartheid, una regione della terra dove infinite sono le differenze, interminabili i contrasti a livello individuale e sociale. Da qui proviene la figura ricorrente nei suoi romanzi, quella dell'uomo che ha difficoltà ad inserirsi nel contesto, non riesce nelle sue aspirazioni e rimane solo, escluso, vinto dalla situazione senza che sia possibile distinguere da chi sia dipeso, se da lui o dall'ambiente, dalla persona o dalla vita.

Oltre che per il tema dell'eroe solitario, dell'uomo sconfitto nelle sue ambizioni, Coetzee si è fatto notare, nell'ambito della letteratura mondiale, anche per lo stile, per essere stato, cioè, un innovatore dal punto di vista formale, per aver sperimentato tecniche espressive sempre nuove. Procedendo in questa direzione è giunto ora al "Diario di un anno difficile" che si compone di due parti, la prima intitolata *Opinioni forti*, la seconda *Secondo diario*. Nell'opera si dice di un noto e vecchio scrittore, John C., d'origine sudafricana ma vivente in Australia, una figura nella quale si può facilmente intravedere la trasposizione di quella dell'autore. Egli è stato invitato a collaborare alla composizione di un libro di saggi su quanto avviene nel mondo d'oggi ma poiché l'età non gli consente di trascrivere col computer gli interventi preparati chiede aiuto ad una giovane e bella filippina, Anya, che vive nello stesso condominio e accetta l'incarico pur se con qualche esitazione. Anya è fidanzata con Alan, un australiano di mezza età che lavora quale consulente finanziario. Da quando Anya inizia col suo lavoro di segretaria-dattilografa il libro di Coetzee si presenta diviso, anche graficamente, in tre sezioni, la prima dedicata alle opinioni che John C. ha formulato circa noti avvenimenti, personaggi, problemi della storia, cultura, scienza, letteratura, arte, filosofia, politica, società, costume soprattutto dei tempi contemporanei, la seconda al particolare processo vissuto dal vecchio scrittore una volta venuto a contatto con la sua improvvisata collaboratrice, la terza ai pensieri, alle riflessioni, alla condotta di questa, anche nei riguardi del fidanzato, da quando lavora con John C..

Sono i tre motivi principali dell'opera che, però, l'autore non compone in una trama, non trasforma in un romanzo, non svolge in modo che si combinino tra loro, s'intreccino, agiscano insieme ed insieme pervengano agli esiti finali. Essi procedono ognuno per proprio conto, sono addirittura separati da linee continue che nemmeno alla fine scompaiono. È il Coetzee che vuole ancora riuscire nuovo, singolare nello stile e stavolta vuole lasciare al lettore la libertà d'interpretare il suo messaggio, la possibilità d'intervenire nell'opera. Spetta, infatti, a chi legge notare i brevi spunti che l'autore saltuariamente inserisce per far capire quanto sta avvenendo in un confronto così strano, per far vedere come il vecchio scrittore dalla vicinanza della bella Anya, dalle fantasie anche erotiche che ella gli accende, dal suo modo libero, disinvolto di pensare e fare, sia indotto a ridurre la gravità, il

rigore delle proprie convinzioni, ad accostarsi di più a quella vita comune, quotidiana dalla quale era sempre stato lontano. E al lettore spetta pure il compito di capire come Anya, pur rimanendo la bella e disinvolta ragazza che tutti sanno, cominci, in seguito alla conoscenza di John C. e dei suoi pensieri, a soffermarsi su aspetti, momenti della vita finora trascurati, ad essere più cauta nei giudizi, a valutare di più le situazioni. Giungerà a lasciare Alan poiché lo scoprirà capace di derubare lo scrittore dei suoi risparmi. La giudicherà una frode e la rifiuterà insieme a chi la sta ordendo. E' un chiaro segno della ricerca di un nuovo equilibrio iniziata in lei una volta conosciuto John C. ed un altro segno sarà il rapporto che con questi ella continuerà pur quando, finita la loro esperienza, saranno lontani. La donna lo penserà, gli scriverà e così lo scrittore mostrando di avere pure lui ancora e sempre bisogno di quanto appreso tramite Anya. Due esistenze diverse, una soltanto teorica, l'altra soltanto pratica, si erano incontrate per caso ed unite per sempre. L'idea e la realtà, l'arte e la vita avevano constatato che non c'erano tra loro ostacoli invalicabili, che potevano combinarsi e procedere insieme. Entrambe avevano trovato ciò che ad ognuna mancava, ora erano complete e mostravano come era possibile farlo. È il messaggio che Coetzee vuole trasmettere tramite quest'ultima sua opera e degno di nota è che esso sia risultato semplice, chiaro circa un problema rimasto sempre complesso, che abbia avuto una forma così nuova per contenuti così vecchi.

Antonio Stanca

184

A. GRUNENBERG, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Storia di un amore*, a c. di U. Gandini, Longanesi, (Il Cammeo), Milano 2009, pp. 491.

Antonia Grunenberg ha raccontato la storia del Novecento attraverso le esperienze e il pensiero della Arendt, tessendo una trama in cui gli avvenimenti storici, i drammi personali, l'ebraismo, il nazismo, gli incontri con i grandi maestri del tempo, la vita universitaria, la carriera accademica e il grande amore delineano il percorso intellettuale e la vita stessa di questa donna che amava pensare senza ringhiere. Nel suo libro la Grunenberg racconta il vortice di emozioni e di esperienze, di avvenimenti storici e amori che si susseguono nella storia della pensatrice. Le parole della Arendt, le sue lettere, i frammenti delle sue pagine sembrano proporre un dialogo metafisico tra i due protagonisti, Hannah Arendt e Martin Heidegger. È come se attraverso questa ricostruzione e tramite il loro legame e le loro vite fosse possibile rispondere alle domande che la Arendt si era posta. È la storia di due pensatori e di un unico amore che ha influenzato le loro vite e i loro percorsi intellettuali. Dal primo incontro, il legame tra Hannah e Martin

Heidegger fu come la melodia degli avvenimenti catastrofici del Novecento. La Grunenberg, seguendo cammini teorici e esperienze quotidiane, lascia trasparire l'interpretazione che entrambi davano del loro amore. La giovane studentessa ansiosa di sapere, dalla linea slanciata e i tratti regolari, con un'intelligenza brillante e dagli occhi radiosi aveva ammaliato lo studioso introverso, piccolo e magro, il filosofo creativo, una delle più penetranti intelligenze del secolo. Il loro amore destò scandalo: lei una studentessa di 18 anni, uno spirito libero; lui 35 anni, sposato. A unirli è la passione dell'amore e il fascino del pensiero filosofico. Nella loro vita esposta all'accadere irrompe l'amore: dalla magia del loro primo incontro nascerà un legame che durerà tutta la vita e segnerà la lontananza o la vicinanza fisica e intellettuale tra i due. L'elemento magico della loro relazione era l'essere uniti oltre qualsiasi cosa, un abbandono assoluto dal quale solo quella relazione li proteggeva. Il loro amore era nutrito dalla passione, dalla fedeltà e dalla fede assoluta nella verità della vita vissuta e si succedeva tra la felicità e la tragedia, tra l'impegno e la delusione.

Antonia Grunenberg narra del loro amore non solo come di un sentimento verso l'altro, ma come se avesse una forma propria e chiedesse qualcosa ad entrambi: "Noi non sappiamo ciò che possiamo diventare per gli altri attraverso il nostro essere"(Heidegger ad Arendt, lettera del 10 febbraio 1928, in H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe*, 1998, p. 11).

L'autrice racconta in che modo la Arendt ha vissuto questo rapporto con tutta se stessa, in una logorante relazione con i suoi sentimenti, di come quest'amore l'aveva carbonizzata, aveva arso lo spazio tra lei e Heidegger, stabilito l'identità assoluta tra i due, cancellato gli altri e distrutto il mondo. Hannah rinunciò a lui sentendosi nulla, senza corpo né anima, ma non riuscì mai ad allontanarsene completamente. Heidegger non poteva rinunciare a lei: quella donna lo aveva travolto e rinvigorito, lo aveva aiutato a fare chiarezza in sé. Lei trasformò le sue ferite sentimentali in impegno intellettuale e utilizzò l'amore come argomento di ricerca. Cercò di allontanarlo da sé per ritornare nell'*infra* e vivere altre relazioni, mentre il suo essere ebrea cominciava a crearle difficoltà.

Antonia Grunenberg analizza la questione dell'ebraismo nella vita dei due pensatori, rilevando le cause e le conseguenze di una situazione politica, sociale e culturale fondamentale nelle loro vite e nel loro rapporto. Hannah viveva questa condizione non solo come una questione personale in quanto costretta all'esilio, ma soffriva a causa della reazione dei suoi amici intellettuali, i quali preferivano l'assimilazione o l'allineamento al nazismo. Essa interpretava tale condizione come un punto di partenza da cui ricominciare per rileggere e ripensare la tradizione, affinché ogni individuo potesse essere rispettato e salvaguardato. Intanto il suo amato maestro si

era schierato a favore del nazismo, intendendolo come veicolo di speranza, l'alternativa al caos dell'era delle masse, della dipendenza dalla tecnica, dello smarrimento culturale. Partendo da questa situazione storica e personale Hannah s'immerge nella politica e da apolide comincia una nuova vita, sino a giungere negli Stati Uniti, in cui tutto è in continuo movimento, tutto è fonte di energia e stimola un costante impulso ad agire.

Antonia Grunenberg riesce ad illustrare, attraverso le sue parole, la loro lontananza sia fisica che intellettuale. Attraverso le loro storie l'autrice ci dipinge i loro sentimenti, i loro pensieri, l'angoscia della Arendt nel sopportare un tale distacco e la frenesia continua nel volerlo rincontrare. Il suo amante è lontano, ma il dibattito culturale la spinge in ogni modo a confrontarsi con il suo pensiero, sino all'incontro con il suo grande amore dopo anni di fuga, persecuzione, di delusione, rabbia e straniamento. L'incontro tra i due fu l'incontro tra il filosofo umiliato e isolato e la grande saggista ebrea. Essa scrisse di quest'incontro "in base all'intensità dell'ira, del sollievo, dell'amore, dell'apprensione, della sua profonda lacerazione". Dalle sue parole è chiaro che Hannah non sapeva e non poteva rinunciare a lui, seppur combattuta tra i suoi sentimenti e la presa di coscienza dell'impossibilità della loro relazione: "Avrei perso il mio diritto alla vita se perdessi il mio amore per te". (Arendt a Heidegger, lettera del 22 aprile 1928, in M. Heidegger, H. Arendt, *Briefe*, p. 70).

Antonia Grunenberg, quindi, delinea come una insanabile rottura con la tradizione il rapporto tra i due filosofi, il loro pensiero, la loro capacità di cominciare. Se da un lato Hannah Arendt mira alla comprensione del mondo, sottolineando la costante preoccupazione per il suo decadimento e la sua distruzione e nel definire il suo approccio alla politica si rivolge contro la filosofia tradizionale, la quale ha trascurato il mondo, dall'altro Heidegger considerava il filosofo come l'unico capace di portare a termine il proprio ufficio prendendo le distanze dal sé, dal mondo e dall'azione, ergendosi a "pensatore di professione", incapace di agire nell'infra.

La Arendt accusa il suo amante e il suo maestro di aver privato la sua filosofia di un'accezione politica, che è invece il fulcro del pensiero arendtiano. La Grunenberg sottolinea tale differenza e mira ad evidenziare l'importanza del "chi", dell'esserci nella connotazione arendtiana. L'esserci, secondo la Arendt, presuppone un mondo in cui s'incontrano gli altri, ma gli uomini devono confrontarsi e dialogare per permettere l'esistenza di uno spazio politico. Heidegger non comprende l'atto politico e non affonda le sue radici nella condizione umana, che per la Arendt è ciò che fa tutti gli individui al plurale, in quanto esseri messi al mondo con la nascita e che affermano il proprio *chi* nello spazio pubblico.

Nell'ultima parte la Grunenberg delinea le modalità attraverso le

quali i due amanti manifestavano il loro esserci nel mondo e si prendono cura di esso. Per entrambi l'idea di mondo è l'insieme delle possibilità in cui l'essere umano esiste, ma la Arendt aggiunge una nuova possibilità: inizio di qualcosa, spazio di relazione, confronto e azione. La contingenza del mondo lo rende bisognoso di cura, che è ciò che permette la relazione con gli altri; tale cura è attenzione per la condizione umana, che ha alla sua origine la pluralità e non l'essere singolo. Se per il maestro è l'ente nella sua totalità l'origine dell'essere, per la filosofa ogni origine è legata all'esserci, cioè all'individualità plurale: "L'uomo può essere in armonia con se stesso se esiste un accordo di due o più suoni; per essere uno egli ha bisogno degli altri. Solo nel rapporto con gli altri egli può vivere l'esperienza della libertà" (H. Arendt *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 670).

Così come dimostra la Grunenberg in questo libro, le esperienze della Arendt rispondono alle dinamiche del suo stesso pensiero: essa cerca di affermare il proprio *chi* sulla scena pubblica cercando di vivere le dinamiche del suo tempo, avvertendo la necessità del dialogo, come testimoniano le innumerevoli corrispondenze con i suoi amici, il suo amante e il suo compagno. La sua interpretazione del concetto di libertà, il suo essere nel mondo si apre ad uno spazio politico, in cui le differenze vengono rispettate e il singolo uomo riconquista il suo valore in quanto portatore di diritti. La politica "consiste nella rivendicazione di un diritto ad avere diritti, uno spazio in cui esercitare il diritto all'azione e all'opinione". Se gli uomini non fossero uguali non potrebbero comprendersi, ma se non lo fossero non avrebbero senso il discorso e la prassi umana: "ognuno nasce come un essere unico e irriducibile a tutti gli altri". (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, di A. Guadagni, Edizioni di Comunità, Milano 1978, p. 410).

Raccontando tali avvenimenti l'autrice di quest'opera delinea come la Arendt, nel suo tentativo di comprensione, ci offre un'analisi del suo tempo, cercando di creare delle oasi di salvezza, attraverso il riconoscimento della possibilità di nuovi inizi, di nuove azioni che possano trasformare ciò che è cominciato in qualcosa che può ricominciare, riportando nell'uomo la capacità di modificare il suo *infra* attraverso il proprio *chi*.

Questo libro apre una nuova modalità di lettura della vita di Hannah Arendt, in quanto racconta della sua storia attraverso le sue parole, il suo amore, le sue esperienze. Sono queste caratteristiche che consentono di riavvicinarci all'essere umano e rivisitare il suo potere. La facoltà di modificare la realtà attraverso l'agire politico è così delineata come la costruzione di una società in cui ci siano individui che si rispettano e si riconoscono, poiché consapevoli di essere ognuno un soggetto irripetibilmente differente.

Caterina Annese

L. BATTAGLIA, *Bioetica senza dogmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 357.

Questo saggio propone l'oltrepassamento della classica dicotomia *sacralità-qualità della vita* per aprirsi al concetto di *buona vita*. Quest'ultimo concetto in molteplici assonanze ha trovato fertilità nella storia del pensiero, possiamo ritrovarlo già in Aristotele con il concetto di "fioritura umana" e nell'oggi lo troviamo in altre preziose declinazioni rappresentate dal pensiero della Nussbaum e di Sen. *Bioetica senza dogmi* argomenta le tematiche bioetiche fondandosi su una bioetica liberale, per trovare nella parte centrale del testo l'importante risvolto che il femminismo ha contribuito a dare ai temi etici: è nella valorizzazione delle differenze che la società e la cultura possono meglio comprendere l'essenza dei diritti umani, della giustizia e persino della dignità concetto che diamo troppo sovente per scontato. E' nell'ascoltar chi per troppo tempo non ha avuto voce che il pensiero umano può beneficiare di un arricchimento anche spirituale, con un approfondimento e svelamento di altre sensibilità e prospettive: si pensi al mondo emotivo ed affettivo che arricchiscono la ragione e la costituiscono.

Il saggio riflette su molteplici temi etici: alcuni ormai molto mediatici ed altri (proprio perché appartengono a fasce deboli o agli invisibili) troppo poco esplicitati: l'autrice del saggio tesse ed inanella argomentazioni con un approfondimento costante di ciò che è *la giustizia*, cercando di coglierla nella sua essenza: concetto essenziale e sponda di ogni prospettiva e argomentazione etica.

Le riflessioni intessutesi nel testo con le opere di Mill, Sen e Nussbaum tra le altre, pongono un deciso oltrepassamento dell'utilitarismo e del contrattualismo aprendosi al nuovo *approccio delle capacità*, ossia cercare di porre ogni persona in un percorso di completo sviluppo delle capacità umane. Nella *bioetica liberale* punto cardine del pensiero dell'autrice, un paradigma fondante è l'uguale valore delle differenze; è proprio grazie alla ragionevolezza che possiamo far coesistere i valori di ciascuno e la tutela delle minoranze.

In *Bioetica senza dogmi* si propone una intersezione della *teoria della cura* con la *teoria della giustizia*: cura e giustizia sono colte come interdipendenti, solo in questo modo si creano le possibilità di una nuova cittadinanza, che pone nell'autonomia personale da promuovere il punto cardine per eccellenza: al fine di far germogliare una sempre più fiorente società che si apra a norme transculturali di giustizia, libertà e eguaglianza: sempre all'interno di un orizzonte che unisca una impostazione

universalistica con una attenzione alle specificità locali.

Il saggio si svolge attraverso l'avvicinamento di diverse opere, ma certo uno degli autori prediletti è J.S. Mill capace di argomentare la tutela dei diritti dell'individuo e della protezione delle persone dallo stato dispotico e dalla tirannia della maggioranza: quest'ultimo aspetto è ancora oggi di estrema attualità; viviamo un periodo storico in cui il conformismo rischia di segnalare in modo tacito, senza pensiero critico, ciò che è considerato naturale contrapponendolo a quanto è pensato innaturale. Il rischio è ritenere i comportamenti e i pensieri della maggioranza come una abitudine quindi come norma che distingue tra il bene e il male. Si pensi a quanto viene contrapposto, a livello sociale e morale, nell'ambito dell'*inizio vita* e del *fine vita* sotto i concetti di naturale e artificiale; pensiamo alla procreazione, all'imposizione della legge n°40 in Italia: alcune coppie sono destinate alla continua impasse biologica, od al rischio di trasferire malattie genetiche ai nascituri od ancora a subire la negazione di una fecondazione eterologa come se non fosse invece l'accoglienza e l'amore verso chi verrà alla vita l'aspetto primo ed ultimo. Si pensi al testamento biologico e al diverso approccio tra una filosofia della relazione che approfondisce l'alleanza terapeutica ed una visione del mondo che l'impedisce perché soffocata da un paternalismo che non ascolta, dimentico non solo della tolleranza che per l'appunto propone i propri valori senza cercare di imporli.

Le biotecnologie entrano in uno spazio sociale simbolico e affettivo: gli orizzonti si modificano *dal diritto di libertà dalla riproduzione* si è arrivati al *diritto di riproduzione*, dal *consenso informato* si è arrivati al *diritto di non sapere*. Ecco allora l'importanza del dialogo, il confronto: è nell'interesse della verità che ci si espone alle diverse opinioni. Su questa linea troviamo anche Simmel che pensa al conflitto come momento importante per un'etica del riconoscimento; nell'oggi la tecnica ha aperto a nuovi dilemmi ma ha al contempo consentito alle persone di arrivare ad un più alto sviluppo morale, perché la riflessione è stata necessaria!

In genetica nuove frontiere sono state dischiuse, hanno portato ad esporre diverse ragioni si pensi a Jonas, Engelhardt e soprattutto alla terza via di Habermas che con equilibrio arriva a considerare il *consenso presunto* di colei o colui che arriverà alla vita, come momento di scelta etica.

I temi della bioetica esprimono nella più vivace trasparenza la differenza di uno *stato di diritto* da uno *stato etico*: il primo è uno stato ove ognuno è libero di definire il proprio progetto di vita e l'altro ove lo stato si fa paternalistico nell'indicare la strada della felicità e dell'esser giusti. La presenza di uno stato etico, spodestando la possibilità della persona di autodeterminarsi, non consente alcuna fioritura perché lontani da un'etica

della compassione e della responsabilità che consentono un agire empatico nel rispetto della propria e altrui vulnerabilità. E' il *principio del danno* l'indicatore che consente al diritto di intervenire, non altro. Questo saggio che rivela una bioetica attenta a tutto il vivente, improntato ad un'etica planetaria oltre gli steccati culturali, avvicina la persona in un contesto storico che non è più solo quello dei *diritti umani* ma quello del *diritto comune dell'umanità*: superando una visione antropocentrica e androcentrica che impoverisce. In queste pagine si coglie anche una vena biopolitica, non potrebbe esser che così se è vero che cura e giustizia sono interdipendenti e l'autrice pone anche la questione di riflettere su come il potere politico soddisfa i bisogni.

Il mondo vivente apre a nuovi tempi e a nuove sensibilità, oggi non più nell'orizzonte dei diritti umani colti una volta per tutte ma in un passaggio da quello che sono i diritti naturali verso i nuovi diritti.

Vi è un intreccio tra femminismo e bioetica, nel voler dare *voce alle donne*, per poterle salvaguardare dall'oppressione talvolta insita nella cultura che si trasferisce certo anche nelle tematiche bioetiche, che se non sviscerate nella loro interezza vedono crearsi anche una sofferenza di genere. E' nella cultura, nella sua genesi, che dobbiamo saper cogliere il limite di un diritto che non sa esser sessuato e che non rispetta i vissuti e le specificità insite nelle peculiarità dei generi. Le attenzioni dell'autrice in riferimento alla bioetica in prospettiva di genere abbracciano l'etica universale, aprendosi anche oltre i confini europei per porre l'attenzione sui più deboli anche nelle altre culture cercando di dare voce a chi non l'ha.

190

Nussbaum filosofa molto cara all'autrice introduce il valore degli aspetti emotivi ed affettivi come fondamentali anche nell'argomentazione etica, ed è anche grazie a questa sensibilità che si apre dinanzi l'importanza della tutela dei valori condivisi e del rispetto delle diversità, sensibilità questa vicina al *consenso per intersezione* presente in Rawls. La giustizia si designa oltre un mero utilitarismo e contrattualismo andando quindi oltre il *mutuo vantaggio* di Rawls, per porsi verso un nuovo contratto tra eguali e nell'interdipendenza delle generazioni.

E' un saggio che ricorda il vivente in tutte le sue forme, proponendo certo un'etica ambientale ma anche un'etica animale, etiche che possono arricchire la spiritualità della persona e consentirle un modo diverso di assaporare il tempo della vita, non solo perché vitale in sé ma perché in compagnia di altre forme di vita che ci accompagnano ed aprono all'indissolubile; oltre la mera visione razionale che limita a noi stessi la profondità insondabile del mondo emotivo ed affettivo: si pensi all'importanza della *pet therapy*, alla possibilità di ascoltare e cercare di coglier un mondo così vicino a noi ma al contempo così diverso, che consente di uscire dalla propria prospettiva per accoglierne altre.

Non è forse questo lo spazio della cura che nell'accogliere consente di porre i semi perché le diverse capacità abbiano nel vivere uguale dignità? non è forse giustizia quella visione del mondo o sensibilità che consente a tutti di esprimersi nelle forme e contenuti propri? anche volgendo lo sguardo oltre il guado che la sola ragione non può oltrepassare ma che i principi affermatasi grazie al femminismo consentono alla nostra cultura di far propri?

Una bioetica che riflettendo sui concetti chiavi e sul voler abbracciare tutto il vivente non può che esser senza dogmi, perché questi sono categorie dell'umano che non hanno ancora accolto la fertilità degli altri viventi: è nella convivenza che umilmente possiamo scorgere la fioritura che si contrappone al dogma che in sé non ha respiro ed è solo volontà di potenza: l'approccio alle capacità è forse volontà di essere-con consentendo alla vita di esprimersi in tutte le sue forme contenuti e saperi; sì i saperi di un vivente che insegna già con la sua presenza solo a chi abbandona la veste della presunzione e incontra il mondo con l'umiltà: un mondo naturale, tutto, che nonostante le molteplici ferite è sempre lì a mostrarci la sua vulnerabilità e fiducia e consentitemi familiarità!

Andrea Contini

P. COLONNELLO, *Martin Heidegger e Hannah Arendt. Lettera mai scritta*, Guida, Napoli 2009, pp. 68.

All'interno della *vexata quaestio* del coinvolgimento di Martin Heidegger col regime nazista, il rapporto con la sua allieva Hannah Arendt ha sempre costituito un punto nevralgico. Di origine ebraica, tra i massimi studiosi del totalitarismo, impegnata nella difesa del popolo ebraico e della sua cultura all'interno di organizzazione di stampo sionista durante la Shoah, la Arendt seguì il percorso del suo antico maestro, tanto nei suoi aspetti teorici quanto in quelli di rilevanza civile, con l'animo attraversato da sentimenti ambivalenti. La grande amarezza che caratterizza l'atteggiamento arendtiano negli anni Trenta e Quaranta dello scorso secolo, che la porta al giudizio piuttosto *tranchant* su Heidegger e sulla sua opera filosofica che trova espressione nel saggio sulla filosofia dell'esistenza del 1945, lascia gradualmente spazio a una considerazione più serena ed equilibrata che si traduce in una sorta di omaggio e di riconoscimento pubblico del suo debito teorico nei confronti del pensatore di Messkirch in occasione dell'ottantesimo genetliaco di quest'ultimo (*Martin Heidegger a ottant'anni*, 1969). Gli interpreti arendtiani sono del resto concordi nel ritenere che l'opera della pensatrice sia incomprensibile senza considerare la sua *Auseinandersetzung* con

Heidegger, la quale la accompagna nel corso dell'intera sua ricerca.

Pio Colonnello si colloca al centro del rapporto tra Heidegger e Arendt considerandolo come un "luogo" decisivo a partire da cui gettar luce sul dramma (storico e teorico a un tempo) vissuto da Heidegger e da gran parte dell'intelligenza tedesca ed europea di fronte al fenomeno dei totalitarismi del Novecento. Lo fa con un artificio letterario, quello del ritrovamento di un'epistola scritta dall'autore di *Sein und Zeit* ad Arendt il 12 febbraio 1951, nel periodo cioè in cui i due si rividero per la prima volta dopo l'avvento del nazismo e l'ultimo conflitto mondiale. Tale *fictio* permette all'autore di considerare la vicenda dal punto di vista non di un giudice esterno ma *dall'interno* del dramma personale e teorico vissuto da Heidegger. Si tratta di un'operazione rischiosa: in questi casi gli anacronismi sono trappole che è difficile evitare. Colonnello vi riesce grazie al robusto supporto storico-filosofico che sostiene l'artificio letterario. I riferimenti costanti e sicuri all'opera heideggeriana —non solo ai testi pubblicati in vita ma anche alle lezioni universitarie, la cui edizione sistematica ha permesso negli ultimi anni di dirimere spinose questioni interpretative —nonché agli scambi epistolari — soprattutto a quelli con Arendt e con Karl Jaspers —permettono all'autore di offrire al lettore un'ipotesi ermeneutica coerente ed efficace, nel senso che danno una chiave interpretativa unitaria capace di comprendere (anche se non di giustificare moralmente) gli atti di rilevanza civile e politica più controversi compiuti da Heidegger.

Per comprendere l'operazione ermeneutica messa in atto in questo testo occorre non dimenticare che esso si regge su due assunti. Il primo è che quella chiave interpretativa è sempre di tipo *filosofico*: anche quando agisce politicamente Heidegger lo fa sempre a partire da un pensiero e un'intenzione filosofici —al punto che, a mio modo di vedere, la critica più convincente mossa dalla Arendt nei confronti del suo maestro è quella di *deformazione professionale*; il secondo assunto è che, di conseguenza, il luogo che Heidegger considera come decisivo dal punto di vista politico è *l'università*. Il merito maggiore del volume di Colonnello è forse proprio quello di farci comprendere come il famigerato *Discorso di rettorato*, con cui Heidegger nel 1933 accetta la carica di rettore dell'Università di Friburgo con il benestare del novello governo nazista, sia comprensibile unicamente sulla base di una prospettiva prettamente filosofica che vede nel lavoro teorico, in particolare in quello filosofico, la forma di "servizio civile" decisiva per la comunità politica tedesca in quel particolarissimo frangente storico. Certo, non bisogna dimenticare che la rilevanza e la dignità teorica di tale discorso pecca dell'incredibile e colpevole ingenuità di credere nella possibilità che il mutamento politico messo in moto dal nazionalsocialismo —cui Heidegger, assieme a tanti altri intellettuali europei, riconosceva una rilevanza *welt-*

geschichtlich —accettasse di lasciarsi guidare docilmente dai “sacerdoti” del sapere. Un tragico errore in cui purtroppo Heidegger non fu l’unico a cadere.

Sante Maletta

G. CERA, *Il familiare e l'estraneo*, Edizioni di Pagina, Bari 2008, pp. 90.

Lavoro che condensa e approfondisce riflessioni e ricerche condotte da diversi anni, *Il familiare e l'estraneo* risulta la coerente prosecuzione di una riflessione teoretica che pone inequivocabilmente al centro il problema dell'esistenza.

In quest'opera, Giovanni Cera, partendo da un impianto ben attento a legare tra loro elaborazione filosofica ed esistenza concreta, riflette sui fenomeni del familiare e dell'estraneo attraverso un metodo ed una scrittura che concretamente si servono della vita per parlare di essa nella molteplicità delle sue manifestazioni.

Si tratta di una densa trattazione che assume come tema di fondo la logica dell'essere che vede le cose, tutte le cose, e in senso più ampio l'esistenza, nella loro insuperabile finitezza. La vita è vita che si definisce ontologicamente proprio attraverso il finire che ha sempre, per Cera, un doppio significato, nel senso di passare/finire (non essere più presente), e definirsi come il venire delle cose ad essere il *proprio* essere, poiché una cosa, ogni cosa, è finendo di essere che inizia ad essere: « finire in quanto passare/non essere (più) presente vuol dire definirsi, trovare e ricevere dei confini d'essere, un'identità [...]. Niente finisce/passa senza definirsi, sia pure al modo dell'*indefinito*, cioè di ciò che non ha confini netti, che mostra un'identità ambigua, o del non finito, cioè di ciò che si è interrotto, non si è concluso/compiuto/ realizzato [...] » (*Duplicità del finire*, pp.20-21).

Cera osserva, quindi, come tutte le cose della vita hanno inizio, divengono e finiscono e finendo pur si definiscono in forme e identità che sostanziano la vita già, però, nell'*inizio*, poiché il nascere stesso delle cose coincide col loro mostrarsi e, quindi, definirsi.

Ora, ogni cosa, finendo, è come se cedesse alla necessità d'essere, per e nei limiti d'essere che è, quella che è, privandosi della possibilità d'essere altro da sé. Tutte le cose, nell'essere quello che sono, cedono a questa necessità, destinandosi ad essere/avere identità e riconoscibilità e nominabilità. Ed è per questo che le cose, tutte le cose si caratterizzano per essere, nell'essere, familiari, per essere/avere, cioè, una struttura/natura fatta

di elementi reciprocamente correlati e integrati e, pertanto, tra loro non estranei o in dissidio. In sostanza, una cosa, ogni cosa, nel suo essere tale, è, per Cera, una famiglia, essendo/divenendo per necessità, un complesso di parti congiunte/legate ontologicamente tra loro e, pertanto, familiari, in cui l'una parte rimanda alle altre nel segno del senso e del sostegno. «Famiglia (*for*, φη) è un insieme di parti con-dicibili, cioè tali che ognuna c'è in quanto ci sono le altre con le quali è consaputa. È il luogo del richiamo, della illuminazione/verità e dell'ausilio reciproco: del richiamo perché l'una parte c'è, e per esserci, ci sono, ci devono essere anche le altre; della illuminazione/verità perché l'una parte dà senso alle altre, ricevendone a sua volta, e perché ognuna sa delle altre [...]; dell'ausilio perché ogni parte collabora e dà sostegno alle altre» (*La relazione di familiarità*, p. 29). Staccare una parte dalle altre, isolare un elemento per unirlo ad altri, significa ottenere l'in-sensato, il malato, il corrotto; il defamiliarizzarsi delle cose altro non è se non il sottrarsi/distaccarsi funzionale di una parte dal tutto di cui è parte. «E' il significato ontologico o primario dell'estraneo: estraneo è ciò che è *fuori*, ciò che non *c'entra* col porsi, cioè con l'essere e con la vita, di una cosa. L'estraneo è "creato" dal familiare, è ciò da cui il familiare ha da distinguersi e si distingue, per poter essere e per il fatto di essere: il familiare, determinandosi come familiare, determina l'estraneo. L'estraneo è l'altro, il non del familiare» (*La relazione di familiarità*, pp. 27-28).

La familiarità/estraneità sostanza, peraltro, l'essere delle cose *come* poste tra loro in relazione perché aventi forma e cioè un *dentro* che si separa misteriosamente dal *fuori* e che al tempo stesso è il suo fuori. Distaccandosi nettamente dall'idea classica che distingueva l'essere dall'apparire, Cera, sembra, così, ridurre l'essere stesso della cosa, di ogni cosa, alle sue manifestazioni e apparizioni affermando, infatti, che « il dentro, per un verso, è altro dal fuori, non è il fuori, per altro verso è il fuori, il *suo* fuori però: giacché la forma, che è data da ciò che sta dentro, è *fuori*, vale a dire è manifesta, appare, si vede ed anzi solo in quanto ha un dentro, ha un *fuori* ed è manifesta e appare e si vede» (*La forma come limite*, pp. 3-4).

Appare chiaro, quindi, che il processo di individualizzazione/identificazione delle cose trae la sua origine da un atto di separazione che permette non solo la divisione da, ma anche la formazione/affermazione. Tutto questo nei limiti della vita, poiché la morte, al contrario, è solo isolamento e scorporazione, separazione insensata. La morte per l'autore, non riguarda la vita, ne è solo il limite che la definisce in termini di precarietà e caducità e la sostanza come *tempo*, ma in nulla pregiudica o condiziona la libertà che siamo. La non vita non "è" della vita, afferma Cera in un passaggio fondamentale, lasciando intendere sia che la *non vita* è estranea alla vita e cioè non ne è funzione, non le appartiene, sia

che la *non vita è della vita* nei termini in cui, però, può essere pensata e detta solo a partire da essa. E allora, a sostanziare la vita è il sentimento della nostalgia, definita dall'autore *spia del Destino* poiché «dice che le cose *stanno*, magari per esiti di un processo, perché provenienti da, al modo della *paticità*, dell'estraneità, della non-familiarità, della non-vita ossia sono tali che si vorrebbe tornare nel punto in cui non c'erano, a prima che avvenissero, retrocedere nel luogo/tempo della pace, della serenità, dell'innocenza, del non-errore» (*Il tempo perduto, il tempo non avuto*). La vertigine della perdita spinge, allora, l'uomo a prolungare la sua vita oltre la vita, a prolungare addirittura il passato, resuscitandolo nel presente, narrandolo e, ché è lo stesso, inventandolo: «il passato narrato è il passato inventato. [...]. Il dirlo, narrandolo, è costruirlo, appunto "inventarlo"» (*La narrazione come invenzione* p. 64). Narrare, ricorda l'autore, significa, peraltro, voler ordinare/illuminare l'estraneo che è il passato per riconvertirlo in familiare. Tentativo costretto a fallire poiché tra il passato e il presente che lo dice c'è uno scarto insuperabile, come, insuperabile, in fondo, è, e resta, per Cera, l'*estraneità*. L'esistenza che viviamo è il caos/caso trasformato in *logos* attraverso le pratiche e le forme e i diversi/ulteriori sensi, gli eccessi di senso, che l'uomo sperimenta per familiarizzare col mondo dandosi da sé la luce. Ma la luce non è, come per Agostino, la verità/Verità; la luce, non è la doppia luce delle cose già visibili e distinguibili e tali per effetto della luce che è Dio che ne è autore e facitore. Il movimento dell'uomo e il suo autoesonero processivo sono tali, per Agostino, perché preceduti ontologicamente e logicamente da Dio che dando luce alle cose permette all'uomo di viverle all'insegna della familiarità/intimità. Rovesciando questo punto di vista, Cera sembra quasi affermare che le cose, nel loro essere quelle che sono, non solo sono prive di qualsiasi fondamento metafisico, ma, sono fatte anche di una luce che può, addirittura, per riprendere Dewey, essere/rapresentare il falso poiché «ciò che è familiare in quanto noto, è scontato, non è (più) messo in conto, cioè considerato e discusso. [...]. Vedere "rivedendo" vale come non vedere. Il "falso" del già visto nasconde il "vero" del non visto» (*Il non vedere della familiarità* p.61).

Avvolto nel groviglio della contingenza l'uomo mira ad appropriarsi del mondo aprendosi ad esso, vivendolo e abitandolo per come esso è: estraneo oltretutto familiare. Estranee e familiari sono le cose, tutte le cose, per natura e costituzione; estraneo e familiare è il mondo in cui l'uomo si muove nel doppio e ambiguo e contraddittorio bisogno del diverso e dello stesso.

Proprio tale consapevolezza permette di evidenziare uno dei tratti più rilevanti del discorso dell'autore che viene puntualmente sviluppato ed indagato nelle pagine conclusive del testo a partire dalle tesi di Sartre: è la

contingenza/gratuità che sostanzia la vita.

Il destino dell'uomo è, allora, quello di vivere all'insegna dell'ingiustificabilità, dell'estraneità e dell'incomprensibilità. È la rivincita dell'estraneo sul familiare, del non senso sul senso/sui sensi delle tante vite che fanno la vita così come noi la intendiamo.

Annalisa Marinelli

J.-M. GUYAU, *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione*, a cura di Ferruccio Andolfi, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia 2009, pp. 253.

Il pensiero contemporaneo ha registrato negli ultimi decenni un rinnovato interesse nei confronti della filosofia morale che, a partire dalla crisi di modelli universali, non cessa di interrogarsi su nuove forme di normatività, capaci di dare un significato all'esperienza etica, pur accogliendo le istanze di autonomia e di creatività avanzate dalla cultura dell' individualismo. La riflessione filosofica non può infatti non prendere atto di una condizione che è divenuta propria della modernità: l'inadeguatezza di una legge astratta come quella del dovere, a fondare una morale che sappia tenere conto delle sempre più pressanti esigenze di affermazione di valori personali, anche sul piano etico. A questo riguardo, la proposta di una morale «senza obbligo e senza sanzione» avanzata dal filosofo francese Jean-Marie Guyau in un suo saggio del 1885, può ancora fornire spunti interessanti al dibattito attuale.

L'opera, intitolata appunto *Abbozzo di una morale senza obbligo e senza sanzione*, già apprezzata nella precedente edizione del 1999, è ora pubblicata dall' editrice Diabasis a cura di Ferruccio Andolfi, nella traduzione di Anna Maria Mandich. La riproposta è meritoria, oltre che per ragioni storiografiche, legate all'originale sintesi di positivismo e evolucionismo, soprattutto per ragioni teoriche, tematizzando questioni che, come sostiene il curatore in apertura della sua densa introduzione, anticipano il «crepuscolo del dovere» annunciato poco più di un decennio fa dal filosofo morale Gilles Lipovetsky. La critica al dogmatismo morale avanzata da Guyau risulta così radicale rispetto alla cultura del suo tempo, come emerge dall'accurata ricostruzione di Andolfi, da suscitare anche l'interesse di Nietzsche, di cui sono pubblicate in appendice le annotazioni che riportò a margine del testo.

La ricerca che Guyau intraprende sulla moralità è dettata dalla necessità di rispondere a nuove esigenze emerse nel suo tempo, in conseguenza dello sviluppo scientifico e della crescente secolarizzazione della società, che hanno diffuso lo spirito critico e messo in crisi i valori metafisici e morali tradizionalmente condivisi. Ecco che ripensare l'etica equivale per il nostro autore, come del resto per la cultura attuale, anche a ripensare la complessa dialettica tra individuo e società, che sappia

conciliare le istanze individuali e quelle sociali.

A questo proposito egli conduce un serrato confronto con tradizioni filosofiche opposte: il kantismo nella formulazione di Renouvier, di cui contesta l'interpretazione della legge morale in termini formali e insieme dogmatici, e l'utilitarismo di Bentham e Stuart Mill che, assegnando all'uomo come fine supremo l'interesse personale, manca di render conto del carattere originario delle spinte altruistiche. E soprattutto con Spencer, la cui prospettiva evolucionistica costituisce il quadro teorico in cui si iscrive il discorso di Guyau, che tuttavia respingendo l'assunto fondamentale della necessità oggettiva dell'altruismo, perviene ad esiti decisamente innovativi. Il particolare, la distanza dall'autore dei *Principi di etica* è segnata dall'accento posto sulla variabilità delle condotte personali, non riconducibili ad una legge uniforme, in nome della necessità di lasciare «una più larga sfera d'azione alla libertà individuale» (p.156).

Il suo progetto muove prima di tutto dalla decostruzione dei fondamenti metafisici delle teorie del dovere, per indicare l'inerzia etica di ogni obbligo che si richiami al rispetto di una legge formale. Sottolineando che «non si può volere per volere » (p.80), il nostro autore respinge una volontà puramente formale e rimarca l'importanza della motivazione individuale all'agire morale, che vien meno rispetto a astratte prescrizioni di imparzialità e universalità, una motivazione che non può essere solo razionale ma deve iscriversi anche nella sensibilità per tradursi appieno nell'azione. Per questo si sofferma sul sentimento kantiano del rispetto, contestandone l'origine a priori, sulla base di un necessario coinvolgimento della sensibilità nella scelta morale, anche soltanto in termini di resistenza delle inclinazioni e dei desideri soggettivi. Dimostrandosi attento lettore della *Critica della ragion pratica*, rileva come l'analitica dei moventi morali debba riconoscere il mistero dell'attuabilità della libertà morale sul piano della sensibilità individuale.

Rispetto perciò al dogmatismo del dovere che, come abbiamo visto, non riesce a rendere conto della complessità dell'agire morale, valorizza il dubbio come segno della «dignità del pensiero» (p.88), affermando la necessità di sostituirla alla morale della certezza e della fede, nella convinzione che sia destinata a consolidarsi con lo sviluppo della razionalità. E all'obiezione che comporti il venir meno di un importante fattore di coesione sociale, egli replica che la morale del dubbio può risultare socialmente più efficace nella modernità perché, dando spazio alla relatività delle conoscenze, pone un limite al dogmatismo, frena l'egoismo e favorisce i processi di condivisione.

Alla critica delle etiche del dovere è correlata quella dell'idea di sanzione, di cui Guyau mette in dubbio il valore morale: che il vizio sia punito

e la virtù premiata corrisponde ad un'aspettativa che l'uomo ha ereditato dalla cultura religiosa comune a tutte le fedi, ma che risulta priva di fondamento alla luce della riflessione filosofica e scientifica sui principi dell'agire. Corrisponde certamente ad una convinzione istintiva, rafforzata anche dall'idea della giustizia distributiva che, pur appartenendo all'ambito sociale ed economico, viene indebitamente applicata a quello morale, introducendo l'idea di «una proporzionalità tra lo stato buono o cattivo della volontà e lo stato buono e cattivo della sensibilità» (p.106) . E a tale proposito, obietta che il venir meno alla legge del dovere, soprattutto nella sua accezione trascendentale del pensiero di ispirazione kantiana, non può influire sulla sensibilità, data la distanza che separa questa dalla dimensione della volontà e della razionalità. D'altro canto, qualora la legge venisse intesa invece in senso trascendente, come espressione della volontà divina, la sanzione risulterebbe in questo caso perfino contraddittoria, soprattutto rispetto all'idea che «Dio, questo supremo ideale, dovrebbe essere incapace di fare del male a chiunque e a maggior ragione di rendere male per male» (p. 196).

Dalla critica alla morale del dovere e all'idea di sanzione , Guyau deriva la necessità di porre nuove basi per la morale. E conformemente allo sviluppo della cultura positivista, la ridefinisce in termini scientifici, liberandola da ogni impostazione metafisica e individuandone il principio tra i fatti empiricamente verificabili: nel tentativo di fondarla sugli impulsi concreti che spingono gli uomini ad agire, riconosce priorità alla vita, concetto che intende alla luce della psicologia evoluzionistica. La vita è sì autoconservazione, ma nel senso che questo impulso si conserva solo nella misura in cui mette a frutto tutta la sua fecondità :«la vita-egli scrive – è fecondità e viceversa la fecondità è vita traboccante, la vera esistenza» (p. 109). Ciascuno di noi, così come ogni forma del vivente, si trova impegnato in una ricerca, condotta per lo più in modo inconsapevole, in vista dell'accrescimento di sé. L'individuo persegue tale impulso che però, lungi dall'esaurirsi all'interno di un orizzonte egoistico, si realizza nella sua compiutezza solo dispiegandosi all'esterno, in un processo di progressivo arricchimento e intensificazione della vita. Guyau individua la fonte della moralità in questo impulso vitale, che, sebbene per natura individuale, nel suo dispiegarsi sviluppa un atteggiamento disinteressato e generoso, che feconda la volontà al punto che «l'uomo vuole diventare un essere sociale» (p. 108), nella consapevolezza di non poter bastare a se stesso. Questo processo diviene perciò la condizione della capacità di comprendere gli altri e di simpatizzare con loro, ponendo le basi ad un altruismo, che non risponde ad un obbligo imposto da autorità sociali o ad un principio astrattamente intellettuale, ma ad un modo di essere originario, che coinvolge anche le

dimensioni della sensibilità e dell'emotività.

Contrariamente a quanto prefigurato dalle morali rigoriste, l'altruismo non richiede allora sacrificio ed abnegazione di sé, ma è la conseguenza della più completa realizzazione della vita individuale. La vita intesa come «una forza accumulata che richiede di essere spesa» (p.101), risponde a un dovere che deriva dal potere, vale a dire da una dote di potenzialità che l'individuo si impegna a dispiegare. Tutte queste energie non possono che profondersi in attività che, pur compiendosi in diversi ambiti, da quello biologico a quello intellettuale e culturale, a quello artistico, nel grado maggiore di evoluzione portano allo sviluppo di una moralità della solidarietà a cui corrisponde sia un perfetto adempimento della moralità, che un'equilibrata integrazione sociale.

Fin dalla prima pubblicazione dell'*Abbozzo*, i lettori non hanno risparmiato critiche, rilevando ora il carattere utopico dell'ideale morale proposto, ora la natura metafisica dei presupposti alla base del suo pensiero. La categoria di vita, che Guyau riprende dalla tradizione della filosofia evolucionista, è accolta alla luce della necessità di garantire la possibilità di una effettiva attuazione della moralità, che coinvolga tutti piani dell'essere, e inscritta in una prospettiva vitalistica che avvicina la vita etica a quella estetica, come nota il curatore. Lo conferma anche il frequente riferimento nel testo alla natura sublime della «dépense» che, interpretata « nel suo aspetto più elevato, come luogo della libera creazione individuale» (p. 8), assicura al tempo stesso realizzazione etica personale e gratificazione sociale.

199

Oltre alla critica di irrealizzabilità, dell'ideale morale di Guyau si è sottolineata anche di recente l'indeterminatezza, che appare un limite di rilievo se si tiene conto del suo programma di fondazione della moralità. Viene perciò spontaneo chiedersi, se la sua riflessione dia davvero un criterio di orientamento efficace per l'agire morale. In verità, per il nostro autore la proposta di un'etica «minima» corrisponde non ad una debolezza, ma ad un punto di forza della sua dottrina. Proprio per questo egli l'ha formulata nei termini di anomia, -impiegando questo termine prima ancora di Durkheim- appunto per indicare una concezione dell'agire morale che respinge leggi fisse e universali. In opposizione alle dottrine imperative, che prescrivono di conformarsi ad un ideale univoco e immutabile, egli ha riconosciuto così la varietà delle condotte e delle «ipotesi metafisiche» che le orientano. Con ciò Guyau non intende tuttavia sminuire l'importanza che l'autonomia morale tematizzata da Kant ha rivestito nella riflessione morale moderna, ma garantirla in tutta la sua portata, soprattutto in riferimento alla capacità autolegislatrice del soggetto anche in merito alla scelta degli ideali etici. L'anomia non è perciò tematizzata, come potrebbe apparire ad una prima considerazione, in contrapposizione all'autonomia kantiana, ma come il suo

inveramento al fine di assicurare «l'originalità individuale e non l'universale uniformità» (p. 153) in nome dell'indiscutibile valore della libertà.

Proprio l'aver assegnato il primato alla libertà nei termini della potenza creatrice della vita lo porta a subordinare l'intelligenza all'azione, incontrando così l'approvazione di Nietzsche -come risulta dalle note – che pure non avrebbe condiviso la valenza etico-sociale del sentimento vitale. Per Guyau infatti la fecondità della vita non può che manifestarsi nell'azione, che diviene il prolungamento dell'idea e trova la sua forma più sistematica nel lavoro. In questa prospettiva la moralità genera accordo dell'uomo con se stesso, anche grazie alla continuità di pensiero e azione. Di conseguenza l'immorale patisce una sanzione interiore, prima ancora che esporsi a quella sociale: l'arresto nello sviluppo dell'essere, l'inaridimento e la perdita di stabilità e coerenza.

Si potrebbe obiettare perciò che la morale è troppo importante per essere affidata ad un istinto, seppure fortemente motivato dalla stretta correlazione tra potenziamento di sé e espansione altruistica. Una perplessità che lo stesso Guyau espresse nel timore che lo sviluppo della razionalità avrebbe corroso l'istinto altruistico. Anche per questo la sua posizione ci appare sorprendentemente attuale, pur tenendo conto che nella riflessione odierna è incerto se il venir meno dell'altruismo sia da attribuire ad un eccesso o a un difetto di razionalità.

Marina Savi

200

La scuola e il dialogo interculturale, a c. di M. Clementi, Fondazione ISMU, Milano 2008, pp. 241.

La Fondazione Ismu, l'Osservatorio Regionale per l'integrazione e la multietnicità e l'Ufficio scolastico regionale per la Lombardia hanno organizzato il 28 novembre 2007 il Convegno "La scuola e il dialogo interculturale", dando anticipatamente avvio all' "Anno europeo del dialogo interculturale", promosso dal Consiglio d'Europa per il 2008. Il volume qui presentato è la pubblicazione degli atti del Convegno.

Nella Parte prima, *Il dialogo interculturale: uno sguardo all'Europa e all'Italia*, vengono presentati i temi più generali dell'integrazione all'interno dello scenario europeo e nel contesto della scuola italiana.

Catherine Withol de Wenden, nella sua relazione *Il dialogo interculturale in prospettiva europea*, tratta le sfide dell'integrazione, di cui il dialogo interculturale in Europa deve tener conto. Sfide poste dalle richieste delle minoranze immigrate del riconoscimento e del rispetto culturale e

religioso, della rivisitazione della memoria storica, del superamento delle frontiere, non solo di quelle determinate dalle relazioni internazionali, ma anche delle frontiere culturali e sociali interne alle città europee, e dell'esclusione sociale e delle discriminazioni. Sottolinea la complessa questione della costruzione dell'identità europea. "Si deve intraprendere – scrive – anche una riflessione sull'identità, sull'apertura a una identità europea" (p. 23). Lamenta che "nella realtà quotidiana, fra la gente, la visibilità dell'Europa è molto debole", che i valori europei "giacciono latenti, presenti ma invisibili", e conclude che "occorre rendere visibili questi valori a scuola, come le fondamenta della cittadinanza europea".

Elena Besozzi, in *Culture in gioco e modelli di integrazione nella scuola italiana*, mette in evidenza "come le strategie di accoglienza e di inclusione/integrazione scolastica siano molto diversificate nei diversi paesi europei" (p. 25). Affronta la questione del modello italiano di accoglienza e integrazione e rileva, in Italia, come nei diversi paesi europei, "discontinuità temporali, incoerenze o contraddizioni tra politiche e pratiche" (p. 29). In Italia – scrive – "manca di fatto in modo vistoso, da un lato, una coerenza con le politiche nazionali sull'immigrazione, che a livello italiano oscillano tra inclusione ed esclusione, e, dall'altro, un riscontro diretto e pieno tra affermazioni di principio (ideali) e buone pratiche di intercultura e di dialogo interculturale dentro le scuole". La politica scolastica italiana – osserva – enfatizza l'accoglienza, l'integrazione, il dialogo, ma deve fare i conti con le politiche migratorie del nostro Paese, che oscillano tra apertura e chiusura, inclusione ed esclusione. Ciò – scrive – "produce un indebolimento degli esiti positivi dei percorsi di integrazione scolastica degli alunni stranieri" (p. 30). Il modello assimilazionista e il modello differenzialista -afferma – "rappresentano i due poli estremi, che escludono la possibilità di un approccio dialogico e di pratiche interculturali" (p. 36). La scuola multiculturale – rileva – ha molte risorse a disposizione: le lingue, le religioni, "ma la risorsa fondamentale è data dallo sviluppo di una mente multiculturale" (p. 37).

Lorenzo Luatti, in *Una nuova professionalità docente per la scuola plurale*, focalizza le linee di attenzione che contribuiscono a definire il profilo culturale e professionale dei docenti nella scuola plurale. Presenta alcuni itinerari principali lungo i quali oggi, nella scuola plurale, dovrebbe svilupparsi la formazione e la riqualificazione della professionalità dei docenti, menzionando esperienze realizzate da gruppi di insegnanti in alcune città italiane sui processi di inserimento e integrazione di alunni stranieri in classe e fuori dalla classe.

Nella Parte seconda, *Il dialogo interculturale a scuola tra teoria e pratica didattica*, vengono trattati quattro ambiti tematici, nei quali si

intrecciano riflessioni teoriche ed esperienze concrete.

Nell'ambito tematico "Nuovi saperi e curricoli in chiave interculturale", Giovanna Cipollari, in *Oltre l'etnocentrismo. La revisione del canone e dei curricoli*, sottolinea che l'incontro tra soggetti, popoli e culture richiede alla scuola l'elaborazione di una nuova *mission*, quella della "cittadinanza planetaria", "caratterizzata dalle interconnessioni, dalle interdipendenze, dalle reti telematiche, dalla concezione della persona relazionale che è chiamata a ritrovare in primis un rapporto con la natura, non più disposta ad essere assoggettata" (p. 59). Sottolinea inoltre che l'aumento progressivo degli allievi stranieri in classe rappresenta solo la spia di una realtà complessa, "che richiede la revisione di un esistente anacronisticamente legato alla formazione di una rigida identità nazionale, al taylorismo, alla specializzazione e alla separazione, paradigmi ormai insufficienti a preparare le nuove generazioni all'identità cosmopolita richiesta dalla società dell'interdipendenza e della relazione" (p. 57).

Bruno Jannamorelli, in *Matematica è intercultura*, mira a favorire una formazione interculturale degli allievi o a far acquisire la consapevolezza che il sapere matematico è un'eredità comune a tutta l'umanità. Avanza una modifica della visione eurocentrica. Esistono – osserva – conoscenze matematiche in civiltà precedenti quella greca. Sottolinea i contributi dell'Egitto e della Mesopotamia e mette in risalto che mentre il Medioevo segna un periodo di oscurantismo per l'Europa, nel mondo arabo c'era un fiorire di matematici: studiosi arabi scoprirono e tradussero le opere matematiche scritte in India, in Cina e nel mondo ellenistico.

Marina Medi, in *Il curriculum di storia*, sottolinea che l'esigenza di rivedere l'insegnamento della storia in chiave interculturale è diventata sempre più forte e condivisa e impegna nel rileggere il passato in chiave non esclusivamente eurocentrica. La consapevolezza della dimensione planetaria dei problemi del nostro tempo, dei processi di globalizzazione – osserva – impone di superare l'approccio eurocentrico dei nostri programmi di storia e di realizzare uno studio della storia attento alla dimensione interculturale richiesta dal nostro tempo, di "decostruire il 'canone', " cioè il curriculum implicito rimasto praticamente invariato nella scuola italiana dalla sua fondazione"(p. 89). Propone un curriculum verticale di storia in chiave interculturale. L'insegnamento tradizionale della storia prevedeva di ripetere i contenuti con metodi più approfonditi nei diversi cicli scolastici, "è invece più opportuno pensare alla progettazione verticale della materia in modo opposto" (p. 92).

Nel secondo ambito tematico "Ripensare il patrimonio in chiave interculturale", Simona Bodo e Silvia Mascheroni, in *Ripensare il patrimonio culturale: per una progettualità condivisa tra scuola, museo e territorio*,

presentano le esperienze di “A Brera anch’io” (Soprintendenza per il Patrimonio Storico Artistico ed Etnoantropologico di Milano e della Lombardia Occidentale, Pinacoteca di Brera), “Patrimonio culturale e integrazione: quale dialogo con la scuola e il territorio?” (Fondazione Ismu) e “Un patrimonio di tutti” (Settore Educazione al Patrimonio Culturale della Città di Torino), per illustrare il potenziale di una progettualità condivisa tra agenzie formative, museo e territorio, e offrire alcune importanti linee guida per il cambiamento. “Si tratta – scrivono – di esperienze che hanno contribuito a favorire un ripensamento del patrimonio in un’ottica dialogica e una più piena partecipazione dei migranti alla vita della comunità di cui sono entrati a far parte” (p. 107).

Nello stesso ambito, Milena Sozzi, in *La sfida dell’educazione interculturale nel rapporto tra scuola e territorio*, osserva che la scuola è “luogo di elaborazione culturale in osmosi continua con il territorio, il cui rapporto biunivoco consente di sperimentare reciproci ruoli di apprendimento e insegnamento” (p. 112).

Nello stesso ambito, Emanuela Daffra, in *A Brera anch’io. Il museo come terreno di dialogo interculturale*, focalizza il cuore del progetto: “la messa a punto di un percorso che coinvolge egualmente ragazzi autoctoni e di origine immigrata, e mira a favorire la nascita di una cittadinanza attiva che sia condivisa da entrambi” (p. 118). Il lavoro in classe e i percorsi in Pinacoteca “rappresentano per gli alunni autoctoni e di origine immigrata un’esperienza significativa per conoscere radici comuni, ambiti di scambio/confronto e specificità delle rispettive culture di provenienza. Ogni alunno in quanto persona può essere testimone privilegiato del proprio mondo culturale” (p. 118).

Nello stesso ambito, Vincenzo Simone, in *Un patrimonio di tutti. Per una mediazione inclusiva dei beni culturali*, sottolinea gli elementi importanti per comprendere la motivazione del progetto “Un patrimonio di tutti” (Settore Educazione al Patrimonio Culturale della città di Torino): “la consapevolezza di una realtà urbana che si trasforma e la riflessione sulla vita culturale dei ‘nuovi cittadini’” (p. 121).

Nello stesso ambito, Simona Bodo e Silvia Mascheroni, in *Patrimonio culturale e integrazione: un percorso di formazione e ricerca-azione*, esplorano “modalità e strumenti innovativi per la progettazione e la valutazione di iniziative in partenariato interistituzionale nell’ambito dell’educazione al patrimonio in chiave interculturale” (p. 128).

Nel terzo ambito tematico “Il dialogo interreligioso a scuola”, Marco Dal Corso, in *L’inedito del pluralismo nella scuola*, è convinto che il dialogo interreligioso “reinterpreti l’dea di identità, di cittadinanza e di laicità che tanto interessano il dibattito politico, sociale ed anche educativo” (p. 135).

Nello stesso ambito tematico, Brunetto Salvarani, in *Le esperienze del pluralismo*, ricorda, in ambito educativo-scolastico, l'esperienza pilota del *Tavolo Interreligioso* di Roma, che si inserisce all'interno del più ampio progetto detto *Intermundia*, lo sforzo che da qualche anno è stato avviato dal mensile di educazione interculturale CEM Mondialità, edito a cura dei missionari saveriani di Brescia, sul tema dell'insegnamento della religione in una prospettiva interculturale, il progetto *Bibbia Educational*, e sottolinea che "solo in queste pratiche dialogiche, di cui la scuola è il laboratorio unico ed imprescindibile, è possibile contribuire a costruire un'identità culturale e sociale condivisa per il futuro cittadino europeo" (p. 147).

Nello stesso ambito tematico, Alberto Fornasari, in *Religioni in dialogo: i laboratori Irre Puglia nelle scuole*, si sofferma sul progetto realizzato dall'Irsae, ora Irre Puglia, *Interground, giocare e studiare l'intercultura*. Sottolinea l'obiettivo: la diffusione del concetto di intercultura "intesa come confronto e dialogo tra culture e identità diverse, e come pratica della diversità che diventa risorsa di crescita e arricchimento nei vissuti personali e nei contesti territoriali" (p. 150).

Nello stesso ambito, Gabriele Gabrieli, in *Viaggio nelle religioni della mia città*, progetto coordinato dal Centro di educazione interculturale di Mantova, operativo dal giugno 1994, illustra i macro obiettivi del progetto: far scoprire la città di Mantova attraverso la ricerca dei luoghi di culto e far conoscere alcuni aspetti delle diverse religioni (cristiana, ebraica, musulmana, hindu, buddista, sikh).

Nel quarto ambito tematico "Il cinema per narrare. Comunicazione interculturale e apprendimento della lingua", Pierangela Diadori, in *Cinema, apprendimento della L2 e pragmatica transculturale*, affronta il caso del cinema come strumento di riflessione per l'apprendimento della lingua in un'ottica pragmatica e transculturale in contesto migratorio. Il cinema – scrive – "rappresenta un tipo di testo privilegiato, capace di offrire occasioni di analisi, confronto e riflessione sulla lingua come strumento di interazione, ma anche su altri aspetti culturalmente specifici della comunicazione" (pp. 185-186).

Nello stesso ambito tematico, Riccardo Triolo, in *Il cinema tra le sfide di Babele*, sottolinea che il cinema, nella pratica didattica interculturale, "occupa un posto importante in quanto finestra sul mondo: il cinema diventa ambasciatore di terre lontane, testimone di consuetudini e stili di vita differenti, veicolo di culture 'altre'" (p. 187). Il cinema "può dirsi, a buon diritto, un medium interculturale" (p. 188). Tra gli svantaggi nell'utilizzo dell'autodivisivo ricorda: "la rapida obsolescenza del materiale utilizzato (per quanto concerne gli elementi socioculturali), la scarsità del materiale già didattizzato (l'insegnante deve perciò provvedere alla didattizzazione di

materiale autentico); il rischio di sfruttamento passivo, che si verifica ogni qualvolta gli allievi non sono messi nelle condizioni di intervenire attivamente nel processo di significazione; complessità del lavoro di didattica” (p. 194).

Nello stesso ambito tematico, Costanza Bargellini e Silvana Cantù, in *Viaggi nelle storie. Uno strumento poliedrico per un progetto interculturale*, esaminano il progetto “Viaggi nelle storie. Frammenti di cinema per narrare”, “uno strumento multimediale composto da quattro DVD e un CD. Ciascun DVD contiene numerose sequenze filmiche che, raggruppate in capitoli, affrontano da più punti di vista quattro diverse tematiche: ‘Crescere’, ‘Famiglia’, ‘Lavoro’ e ‘Migrare’. Il CD contiene testi e un database che permette una serie di interrogazioni per la ricerca delle sequenze filmiche” (pp. 206-207). Lo strumento “coniuga differenti obiettivi formativi: quelli afferenti all’educazione interculturale, quelli strettamente linguistici e quelli comunicativi, tenendo anche presente la pluralità dei destinatari ipotizzati e quindi la loro specificità” (p. 207).

Nello stesso ambito tematico, Luca Beltrami, in *Il progetto “Migranti” del comune di Cremona*, sottolinea che il progetto nasce dalla precisa volontà di promuovere in un contesto di classe plurilingue l’utilizzo del cinema come strumento di mediazione interculturale, “uno strumento in grado di favorire il dialogo con i ragazzi e il loro vissuto personale” (p. 217).

Pietro Birtolo

205

Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 379.

Vincenzo Cesareo, in apertura del volume, osserva che l’immigrazione, “che costituisce ormai una risorsa indispensabile per il nostro paese” (p. 12), è caratterizzata dalla persistente rilevanza della presenza irregolare e dalla crescita dell’imprenditorialità degli stranieri. Per contrastare l’immigrazione irregolare, – scrive – “ben potrebbero concorrere sanzioni pecuniarie a carico di chi da essa trae vantaggi economici, sanzioni assai più adatte a un’applicazione su larga scala di quanto non siano quelle penali e le espulsioni, sulle quali si è puntato sinora in modo pressoché esclusivo” (p. 29). E’ dell’avviso che si debbano ripensare le politiche migratorie nell’ottica della sostenibilità. “C’è ragione di ritenere – scrive – che un’immigrazione governata nell’ottica della sostenibilità possa facilitare una reale accoglienza: quest’ultima può infatti essere tanto più assicurata, quanto più esiste un’effettiva capacità di ricezione da parte del paese di approdo. Tuttavia

stabilire quale sia la soglia di sostenibilità è indubbiamente arduo” (*ibid.*). E conclude: “ su tali questioni è tempo ormai che, al di fuori di ogni logica emergenziale, si avvii nel paese una seria riflessione, alla quale la Fondazione Ismu è impegnata a dare il proprio apporto” (*ibid.*).

Gian Carlo Blangiardo osserva che la presenza straniera in Italia è andata accrescendosi, con una crescente affermazione delle presenze est europee, e sottolinea alcuni importanti cambiamenti messi in evidenza nel corso di questi ultimi anni dal fenomeno migratorio: il progressivo passaggio dell’universo immigrato da forza lavoro a vera e propria popolazione in senso demografico e il processo di continuo radicamento e di disseminazione della presenza straniera su territorio italiano. E’ convinto che bisogna impegnarsi per avvicinare sempre di più l’obiettivo di una integrazione della popolazione straniera. “Affinché tale obiettivo possa realizzarsi – scrive – è tuttavia necessario che il ritmo dei nuovi ingressi vada al passo con le capacità della società ospite e delle sue istituzioni nel produrre integrazione” (p. 52). Ciò dovrebbe tradursi nell’orientamento “ad accogliere flussi quantitativamente compatibili con gli equilibri, i vincoli e le risorse del paese, così da poter realmente accrescere la qualità della vita della popolazione immigrata e favorirne il processo di integrazione” (*ibid.*).

Patrizia Farina e Livia Ortensi trattano le migrazioni in Europa e notano che la Germania si riconferma il principale paese per numerosità di immigrati, “con una proporzione di stranieri e nati all’estero tra un quarto e un terzo delle presenze totali dell’Europa a 27 membri” (p. 56). Notano anche che “le dinamiche migratorie recenti continuano ad essere caratterizzate da ingenti flussi verso Spagna, Italia e Irlanda” e che “la composizione dei flussi è complessivamente mutata essendo cresciuta notevolmente l’importanza relativa di Ucraina, Federazione Russa, paesi latinoamericani e soprattutto Cina” (p. 63). Per quanto riguarda le migrazioni femminili, osservano che “l’intensificarsi dei flussi è dovuta a legislazioni favorevoli ai ricongiungimenti familiari e, in tempi più recenti, a progetti femminili autonomi ed essenzialmente di natura economica” (p. 66). Di fronte all’invecchiamento della popolazione europea e alla carenza di servizi, “l’assunzione di manodopera femminile è diventata un’esigenza comune a tutte le classi sociali e proprio la generalizzazione di questo bisogno è responsabile dell’avvio di nuovi flussi femminili o dell’alimentazione di quelli storici” (*ibid.*). In Gran Bretagna nel biennio 2001-2002 quasi metà delle infermiere assunte proveniva da Filippine, India e Sud Africa. La presenza femminile è dunque “un fattore chiave negli equilibri di *welfare* dei paesi riceventi ed è un’opportunità per le donne straniere” (*ibid.*).

Ennio Codini si sofferma sugli aspetti normativi in materia di immigrazione nel 2008. “Molte – scrive – sono state le norme adottate o

comunque proposte in materia di immigrazione e anche assai controverse. Ma nel complesso le iniziative hanno riguardato aspetti tutto sommato marginali della disciplina o comunque misure di limitato impatto. Solo l'area particolare dell'asilo ha conosciuto sviluppi davvero importanti. Con il decreto legislativo 25/2008 (di attuazione della direttiva 2005/85) è stata dettata una compiuta disciplina delle procedure di esame delle domande. Si è così completata la definizione da lungo tempo attesa di una disciplina organica dell'asilo. Oggi finalmente tale disciplina esiste" (p. 71). Per quanto riguarda l'immigrazione extracomunitaria per motivi di lavoro, "essa è stata oggetto, nei primi dieci mesi del 2008, solo di alcune frammentarie misure e iniziative tanto controverse quanto di scarso impatto rispetto ai principali problemi" (p. 72). Il Governo ha collocato le misure e le iniziative legislative ritenute più importanti in materia di immigrazione per lavoro degli extracomunitari nel "pacchetto sicurezza", "un insieme eterogeneo di provvedimenti – un decreto legge (D. L. 23 maggio 2008, n. 92), un disegno di legge, due progetti di decreto legislativo – adottati dal Consiglio dei Ministri il 21 maggio" (p. 73). "A di là del pacchetto sicurezza non vi sono state misure di carattere generale per l'immigrazione di lavoratori extracomunitari" (p. 76). Quanto alla questione chiave dell'integrazione degli immigrati, "essa è stata trascurata dal legislatore nazionale (che peraltro con il decreto legge 93/2008, convertito dalla legge 126/2008, ha quasi cancellato il Fondo nazionale per l'inclusione sociale degli immigrati) ma non si può certo dire che non emergano tensioni in proposito. Nel 2008 ha continuato a svilupparsi il contenzioso in ordine ai luoghi di preghiera islamici. [...] Nel 2008 ha continuato anche a svilupparsi il contenzioso in ordine all'accesso degli immigrati alle prestazioni del *welfare state*. [...] In tema di accesso degli immigrati alle prestazioni del *welfare state*, il legislatore è intervenuto per restringere l'accesso degli immigrati alle prestazioni con due norme entrambe contenute nel già citato decreto legge 133/2008" (p. 79).

Bruno Nascimbene e Alessia Di Pascale trattano gli orientamenti comunitari e sottolineano che "dal punto di vista dell'adozione di nuova legislazione, non si rinvergono molte novità. Tra esse spicca però la direttiva cosiddetta rimpatri. Concepita come uno strumento per rafforzare la lotta all'immigrazione illegale, essa testimonia in modo chiaro la complessità nella definizione di una politica comune europea in materia di immigrazione e asilo: se da una parte vi è il riconoscimento esplicito del legame tra immigrazione, occupazione e crescita economica, anche per far fronte all'invecchiamento e alla riduzione della popolazione europea, e vi è un richiamo ad un impegno serio degli Stati membri, dall'altro lato si intensificano le istanze volte a porre un freno ai flussi migratori, con un inasprimento della lotta all'immigrazione clandestina" (p. 82). Sottolineano

altresì che “l’immigrazione non può essere affrontata solo in termini di sicurezza, concentrandosi sulle modalità per combattere la clandestinità e per arginare i flussi irregolari. Occorre, invece, uno sforzo propositivo e fattivo per gestire l’immigrazione in base alle esigenze del mercato del lavoro, rendendo possibile, soprattutto, una reale integrazione, che assicuri l’inserimento degli immigrati in tutte le sfere della società” (p. 97).

Laura Zanfrini tratta il problema lavoro e rileva che “il 2008 ha registrato alcune importanti novità nel rapporto tra immigrati e mercato del lavoro italiano” (p. 101). Osserva che, “nonostante il permanere di diffuse situazioni di sofferenza occupazionale e, soprattutto, di forti differenziali di genere e tra i diversi gruppi etnici, i dati più recenti evidenziano un ridimensionamento dei *gap* tra i tassi di attività e di occupazione riferiti alla popolazione nativa e a quella d’origine straniera e registrano una crescente presenza di migranti nei nuovi posti di lavoro” (p. 102). Osserva inoltre che “l’incidenza dei *labour migrants* nell’ambito dei flussi d’ingresso – anche a carattere permanente – è tornata ad aumentare, invertendo un trend ormai consolidato, grazie in particolare alla costituzione di spazi di libera circolazione (con l’adesione della stessa Confederazione elvetica) e all’ammissione nell’Unione europea di alcuni Stati grandi esportatori di manodopera” (*ibid.*).

Mariagrazia Santagati si sofferma sulla scuola italiana e sottolinea che essa è nella stessa direzione verso cui sta andando l’Europa. “Le scuole italiane – scrive – appaiono principalmente interessate ed attrezzate a gestire la prima fase dell’accoglienza e dell’inserimento degli alunni” (p. 126). Oltre alle prassi relative all’accoglienza e al primo inserimento scolastico, “la revisione delle discipline in prospettiva interculturale è una linea d’azione perseguita dal 54,6% del campione degli insegnanti intervistati, prevalentemente nell’ambito delle ore di italiano, storia e geografia” (pp. 131-132). Osserva che un elemento fondamentale per l’integrazione riguarda l’acquisizione della lingua del paese ospitante, che tutti gli Stati dell’Unione europea hanno adottato misure specifiche in merito e che “anche in Italia, la scuola ha colto la centralità della questione linguistica, ha elaborato modelli di intervento e messo in atto strategie inclusive e di facilitazione” (p. 132).

Maurizio Marceca affronta il problema salute degli immigrati ed osserva che l’aspetto maggiormente critico, in termini di possibili ripercussioni nel campo della salute, è rappresentato dall’introduzione nel “Pacchetto sicurezza” del reato di clandestinità. Queste disposizioni, – scrive – “pur non contenendo previsioni in senso restrittivo relative all’accesso ai servizi sanitari per gli stranieri immigrati irregolari e clandestini, hanno già prodotto, appena annunciate dai media, un evidente calo nel loro ricorso ai servizi [...], di fatto, una ‘clandestinità sanitaria’ pericolosa per il singolo

individuo, ma anche per la collettività. Tale rischio ha indotto la Società italiana di medicina delle migrazioni (Simm) a diffondere, il 16 giugno 2008, una lettera aperta dal titolo *Immigrati irregolari e clandestini e diritto all'assistenza sanitaria* (p. 141).

Alfredo Agustoni tratta la condizione abitativa dei soggetti migranti e sollecita "un rinnovato protagonismo di politiche attente, in un'ottica di servizio e non di mercato, ai segmenti della popolazione più deboli nel settore abitativo" (p. 166).

Andrea Di Nicola si sofferma su criminalità e devianza degli immigrati e osserva che i tassi delle segnalazioni di stranieri, pur quantificati sulle presenze irregolari, "rimangono molto più alti di quelli degli italiani in tutta la penisola, e per tutti i reati considerati presi in esame. Anche nelle carceri i numeri confermano una sempre maggiore presenza di stranieri; così come l'approfondimento sui reati di droga ha messo in luce una certa criticità" (p. 175). I numeri – conclude – "ci devono fare riflettere per prendere delle decisioni consapevoli, informate, bilanciate e, a questo punto, veloci" (*ibid.*).

Giovanni Giulio Valtolina tratta il problema dei minori stranieri in Italia e dei minori stranieri non accompagnati. Sottolinea che una reale opportunità di scelta deve essere offerta a questi minori e che proprio una reale opportunità di scelta "dovrebbe essere l'elemento su cui basare una politica di 'integrazione sostenibile', capace di rispettare anche le identità e le diversità etniche" (p. 201).

Carlo Devillanova si sofferma sui costi dell'immigrazione per la finanza pubblica ed osserva che "sono assai diffusi i timori per i possibili costi economici indotti dall'immigrazione" (p. 205). Sottolinea che "i risultati non mostrano un maggior ricorso al welfare da parte degli immigrati. Al contrario, se si considerano anche i benefici legati all'anzianità, i dati evidenziano un trasferimento netto di risorse dagli immigrati agli italiani" (p. 218).

Silvio Ferrari tratta il problema delle moschee in Italia e osserva che "in realtà in Italia esistono soltanto tre moschee, a Milano, Roma e Catania: tutti gli altri luoghi di culto censiti dal Ministero dell'Interno sono costituiti da appartamenti, capannoni, palestre, garage, scantinati, dove i musulmani si trovano per pregare. In molti casi questi spazi sono inadatti ad ospitare un largo numero di persone"(pp. 219-220). A proposito della richiesta, da parte delle comunità musulmane, di costruire vere e proprie moschee, Ferrari dice: "si tratta di un processo fisiologico, legato all'aumento del numero dei fedeli ed alla stabilizzazione della presenza musulmana in Italia. [...]. Non è quindi il caso di demonizzare un fenomeno che si inserisce in un processo di evoluzione naturale della presenza musulmana in Italia"(p. 220).

Maurizio Ambrosini e Paola Bonizzoni si soffermano sul fenomeno dei ricongiungimenti familiari in Italia e ne sottolineano la rilevanza sociale e

politica.

Chiudono il volume Simona Bodo e Silvia Mascheroni con lo scritto *Il patrimonio culturale, nuova frontiera per l'integrazione*; Francesco Fasani e Biagio Speciale con lo scritto *Le rimesse degli immigrati residenti in Italia*; Marco Lombardi con lo scritto *Hub e percorsi migratori*; Francesco Vecchio con lo scritto *La dinamica dei flussi migratori nel sud-est asiatico*; Laura Davì con lo scritto *Le diaspore internazionali e la loro organizzazione da parte degli Stati nazionali dei paesi di origine* e Nicola Montagna con lo scritto *La nuova migrazione cinese nel Regno Unito*.

Pietro Birtolo

Certifica il tuo italiano. La lingua per conoscere e farsi conoscere, a cura di C. Demarchi e N. Papa, Fondazione Ismu, Milano 2008, pp. 140.

Si tratta di un progetto cofinanziato dal Ministero della Solidarietà Sociale (ora Ministero del Lavoro, della Salute e delle Politiche Sociali) e dalla regione Lombardia e realizzato in collaborazione con l'Ufficio Scolastico Regionale per la Lombardia, la Fondazione Ismu e l'Osservatorio Regionale per l'integrazione e la multietnicità.

Il progetto è articolato in una serie di interventi mirati al tempestivo inserimento degli stranieri non integrati sotto il profilo linguistico.

Si riconosce che la conoscenza della lingua del Paese di immigrazione rappresenta "uno strumento decisivo al fine di realizzare il pieno inserimento lavorativo, sociale e culturale" (p. 11), "un passaggio essenziale per agevolare il processo di inclusione nella società di accoglienza" (p. 14). Si rileva l'importanza di promuovere azioni formative per la piena integrazione linguistica e sociale degli stranieri. Si sottolinea che le Regioni, le Province e i Comuni sono chiamati a rimuovere gli ostacoli che di fatto impediscono il pieno riconoscimento dei diritti degli stranieri presenti sul territorio italiano e che un ostacolo è rappresentato, appunto, dalla non conoscenza della lingua. "La conoscenza della lingua – si sottolinea – risponde ai requisiti primari di integrazione positiva, perché permette di comprendere la nuova realtà socioculturale e di apprezzarne le differenze rispetto a quella di provenienza" (p. 19). Si riconosce che c'è un diffuso bisogno di formazione linguistica e che da parte degli immigrati c'è la volontà di investire in essa, "considerata come requisito fondamentale per un pieno inserimento nella società italiana" (p. 83). Gli immigrati vorrebbero scuole aperte di sabato e domenica per studiare, anziché stare nel parco e non fare

niente.

La certificazione di italiano registra il grado di conoscenza della lingua italiana ed è una certificazione ufficialmente riconosciuta. Essa descrive ciò che un individuo è in grado di fare nei diversi ambiti di competenza linguistica: la comprensione di elaborati scritti, la comprensione all'ascolto, l'abilità nella comunicazione orale e scritta.

Relativamente agli esiti degli esami per la certificazione previsti dal progetto *Certifica il tuo italiano*, si rileva che "il successo riportato dai candidati è stato molto alto" e che "una percentuale davvero irrisoria non supera del tutto le prove" (p. 85). Si rileva inoltre che il successo è più ampio nelle abilità di ascolto, nella comprensione della lettura e produzione orale, che sono quelle più presenti ed esercitate nei contesti di interazione sociale quotidiana. Si rileva infine che i commenti conclusivi di chi ha frequentato i corsi sono soddisfacenti, giudicati utili a facilitare il percorso di inclusione sociale. I corsisti, soprattutto le badanti, ritengono la certificazione importante, perché appare come un primo passo per un lavoro diverso e più qualificato, per una vera e propria promozione sociale. Si sottolinea che la possibilità offerta al termine dei corsi di sottoporsi ad esami di certificazione, e quindi di vedere descritta in modo formalizzato e in termini di spendibilità sociale la competenza linguistico-comunicativa raggiunta, "rappresenta un modo per considerare la questione della lingua e l'investimento in formazione linguistica da parte degli immigrati non come barriera alla convivenza civile, ma come forma e strumento per il raggiungimento dell'integrazione sociale di questo settore ormai consistente nella composizione della nostra società" (p. 87). Si conclude affermando che "quanto è stato realizzato da *Certifica il tuo italiano* in termini di elaborazione teorica e di pratica formativa ha contribuito a offrire ai migranti giovani e adulti una buona ragione per (ri)entrare in formazione" e che per il migrante "l'evento educativo risponde al bisogno essenziale di essere parte della nuova comunità" (p. 90).

Pietro Birtolo

A. MARGALIT, *L'etica della memoria*, Il Mulino, Bologna 2008

Il tema della memoria tra passato e futuro e il ruolo indiscutibilmente rilevante che essa gioca in rapporto alla costruzione e al mantenimento dell'identità, sono alcuni dei motivi attorno a cui si snoda questo interessante saggio di Avishai Margalit, *L'etica della memoria*. Il titolo è indicativo di quello che sarà il filo conduttore: una definizione del concetto di memoria a partire da e attraverso la distinzione tra etica e memoria, nell'elaborazione di un'analisi che si addentra in modo assai lucido in un argomento sempre di

particolare attualità.

Non bisogna dimenticare che Margalit è ebreo e la storia stessa del popolo ebraico è particolarmente legata a queste tematiche, avendo nel corso dei secoli subito quelli che si potrebbero definire dei veri e propri attacchi alla memoria, e avendo soprattutto ogni volta cercato di ricostruire se stesso proprio attraverso un continuo tentativo di rinforzo della memoria stessa.

La domanda principale cui l'autore cerca di dare una risposta è se esista davvero un'etica della memoria. Per quanto egli giunga alla conclusione secondo la quale la memoria riguarda principalmente, appunto, l'etica, esistono dal suo punto di vista anche casi in cui essa avrebbe a che fare con la morale, con una dimensione quindi meno intima ed individualista ma dal significato ugualmente importante. Un esempio per tutti sono i grandi eccidi etnici, i cosiddetti crimini contro l'umanità, che, secondo l'autore, rappresentano un vero e proprio *attacco alla memoria condivisa*.

Margalit procede alla definizione di morale ed etica intendendole come ciò che regola le relazioni sottili la prima, e ciò che regola invece le relazioni spesse la seconda. Le relazioni sottili sono da intendersi come quelle relazioni piuttosto superficiali determinate in un certo qual modo senza che l'individuo ne sia direttamente responsabile. Mentre quelle spesse si instaurano solo con persone di cui realmente ci interessiamo, il cui benessere ci sta a cuore. Tale distinzione risulta essere fondamentale nell'identificare la memoria come concernente le relazioni spesse e, conseguentemente, l'etica. Il caso citato dall'autore, in cui un generale che ha subito delle perdite di vite umane durante una battaglia, a distanza di anni non ricorda più il nome di uno dei suoi uomini, è lo spunto per dare inizio all'analisi. La dimenticanza del generale è vista da tutti come un atto assai grave, una mancanza imperdonabile che attenta alla sopravvivenza dell'essenza stessa del soldato: questo perché il nome, più di ogni altra cosa, è interpretato come depositario dell'identità dell'individuo, pertanto dimenticarlo significa cancellarne qualsiasi traccia, soprattutto la più importante, l'unica che potrebbe effettivamente porre rimedio alla nostra caducità e alla scomparsa nell'oblio. Laddove il ricordo può essere interpretato come un *prendersi cura di* -all'interno di un rapporto triangolare tra cura, etica e memoria, in cui il legame tra il primo e l'ultimo vertice di questa figura concerne relazioni spesse e la memoria ha pertanto a che fare con l'etica – dimenticare assume il significato di uno smettere di curarsi. Il concetto di prendersi cura di cui l'autore si serve, è molto vicino alla *sorge* heideggeriana, che pure Margalit cita, con un'inclinazione però maggiormente rivolta al passato, in un'ottica secondo la quale la condivisione di un passato comune è il terreno su cui poter costruire un rapporto di cura e

su cui si basano le relazioni spesse.

Paradossalmente però, per quanto risulti naturale ricordare individui che ci stanno a cuore, può capitare di ricordare perfettamente persone di cui non ci curiamo affatto, o, peggio ancora, verso le quali nutriamo sentimenti assai negativi. Ma la cura, come dice l'autore, *si cura* solo degli altri significativi ed è dunque legata ad una memoria condizionale, possiamo cioè parlare di una memoria etica solo nella dimensione in cui essa si ricordi solo di persone che ci interessano realmente.

Se però la questione risulta abbastanza lineare quando ci si riferisce ad un individuo singolo, il tutto si complica nel passaggio a quella che potremmo definire la memoria collettiva che non riguarda più il singolo, ma concerne una moltitudine che si trova a dover condividere gli stessi ricordi (o le stesse dimenticanze).

Mentre nel caso della memoria del singolo si è affermata la teoria freudiana secondo la quale è necessario riportare alla luce i ricordi dolorosi che la mente umana rimuove, o meglio, nasconde, al fine di *curare* i traumi, superandoli attraverso l'elaborazione, Margalit si chiede se ciò sia possibile anche per i ricordi comuni. Il legame con l'oblio e con il perdono in questi casi si fa pertanto imprescindibile.

Altra questione è quella del testimone, particolarmente di quello che l'autore definisce *testimone morale*: la caratteristica che maggiormente connota questi soggetti è la speranza, la speranza di sopravvivere per poter testimoniare ciò che è stato.

Non quindi una speranza dal valore escatologico, come può essere quella di un martire, ma la più limitata speranza che la propria parola possa evitare che in altri luoghi e in altri tempi, possa ripetersi l'orrore, ciò che il testimone ha vissuto.

Il testimone morale ha una sola, imprescindibile richiesta: "Riferisce ciò che ha visto e chiede di essere creduto"(Agamben).

Strano caso quello del testimone, i cui ricordi gli appartengono innegabilmente e costituiscono la sua storia privata, ma, in quanto legati ad avvenimenti ritenuti importanti per la collettività, sono anche in un certo modo i ricordi di tutti, parte imprescindibile della *nostra* memoria. I suoi ricordi personali sono i ricordi della memoria collettiva.

Nel tracciare i contorni della figura del testimone morale, particolarmente calzante ci sembra l'analisi etimologica proprio del termine testimone che G. Agamben fa nel suo scritto *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*.

In latino esistono due parole per indicare il testimone: *testis*, che indica colui che in una disputa si pone come terzo; *supertestes*, che indica colui che ha vissuto qualcosa, ha attraversato un evento fino alla fine e può,

dunque, renderne testimonianza.

Questa seconda, che ci sembra abbia una connotazione maggiormente esistenziale, rimanda direttamente all'essere superstite inteso come il vivere fino in fondo le proprie esperienze di vita, sopravvivere ad esse, ma soprattutto esserne testimoni.

Il testimone-sopravvissuto, con il suo racconto, lascia una traccia, anzi, si fa traccia egli stesso, divenendo personificazione di ciò che resta del passato, di quel carattere di permanenza di cui parla Ricoeur.

Nel caso di grandi tragedie storiche, in cui la condizione di testimone è particolarmente complessa in quanto colui che sopravvive e ciò a cui si sopravvive coincidono, si pone più che in altre circostanze la questione della verità, della verità integrale, e di ciò che essa non può in alcun modo contenere.

La testimonianza di chi è sopravvissuto vale per ciò che essa non può raccontare. Essa ci introduce nella dimensione del linguaggio, e questo solleva inevitabilmente il problema della credibilità della testimonianza stessa, della sua affidabilità.

Nel momento stesso in cui un accadimento viene espresso attraverso il linguaggio con una narrazione, esso si stacca da se stesso per farsi già interpretazione di chi da quell'avvenimento è stato *impressionato*. L'impronta che il fatto lascia è anteriore alla testimonianza, che lo trasmette in base alla modalità in cui il fatto stesso è stato percepito e soprattutto attraverso la lingua di chi l'ha vissuto. Traspare da tutto questo una certa *passività*, una sorta di *pathos* a cui il testimone è in un certo senso sottoposto.

Il punto è che, nella testimonianza, per quanto essa cerchi di essere fedele all'accaduto, rimane sempre qualcosa di irriducibile, uno scarto che non le permetterà mai di essere completamente aderente alla realtà.

Nel caso specifico dei sopravvissuti all'orrore, al genocidio, allo sterminio, la loro testimonianza vale per ciò che in essa manca, e contiene nel suo nucleo essenziale un intestimoniabile.

I superstiti parlano per delega, testimoniano di una testimonianza mancante, testimoniano per un'impossibilità di testimoniare. Sulla natura di questo *intestimoniato* occorre interrogarsi.

Quale statuto di verità è possibile dare ad una testimonianza che parla in nome di chi non può parlare? E, ancora, laddove ci si è spinti oltre qualsiasi estremizzazione dell'umano, in circostanze in cui la potenza dell'umano è sconfinata nell'inumano, come può il non-uomo testimoniare dell'uomo? Colui che non può parlare essere il vero testimone?

Colui che è senza parole fa parlare il parlante e colui che parla porta nella sua stessa parola l'impossibilità di parlare. La testimonianza è

costitutivamente scissa, e non ha altra consistenza che nella sconnessione e nello scarto, senza però ridursi ad esse.

Il superstite non potrà mai dirci tutto, essendo appunto sopravvissuto a qualcosa che non ha conosciuto fino in fondo, e che dunque non può realmente comunicare, ma tenterà in ogni modo di trasmettere il più possibile, soprattutto ciò che non ha vissuto in prima persona, perché spesso, l'unico scopo che un individuo riesce a darsi dopo tanta sofferenza, è che la sua memoria divenga anche quella di chi non ha conosciuto tanto orrore.

Questo è quello che Margalit definisce un *testimone morale*, che "ha il compito speciale di svelare il male con cui entra in contatto". Nonostante il suo parlare sia una testimonianza incompleta, è l'unica che maggiormente si avvicina a svelare l'ineffabile, il male radicale, la bestialità.

Wiesenthal scriveva, riportando le parole con cui gli aguzzini ammonivano i prigionieri dei lager: "In qualunque modo questa guerra finisca, la guerra contro di voi l'abbiamo vinta noi; nessuno di voi rimarrà per portare testimonianza, ma se anche qualcuno scampasse, il modo non gli crederà".

Nella scelta di sottrarsi al suicidio e raccontare la propria storia Margalit vede una precisa volontà del testimone di autodeterminarsi, e la considera una scelta di autenticità, a patto che essa non sia fatta in malafede al solo scopo di dare una giustificazione alla propria vita, non riuscendo a trovarne altre.

Eppure, particolarmente dopo eventi che hanno segnato tragicamente la storia, non ci si può non chiedere se sia ancora possibile dimenticare, se l'oblio sia ancora lecito: Margalit non si sottrae a questo interrogativo e lo spinge oltre, fino al punto di soffermarsi sulla questione del perdono e del rapporto che esso ha con la memoria, con il ricordo.

Angela Rizzi