
BEATRICE SPATOLA

NOSTALGIA
SUGGERIMENTI DERRIDIANI

Abstract

In the current cultural landscape, Italian theory seems to have replaced French theory, biopolitics seems to have replaced sovereignty, life is said to have replaced death. In reality, following Derrida and his deconstruction, this is not the case; sovereignty is something ineliminable, arch-original and irreducibly nostalgic. It is a nostalgic sovereignty that – in the only viable form, the one of reasonable democracy – discovers, with Derrida, its vulnerability in the expectation of the other.

Keywords: Deconstruction; Democracy; Derrida; Nostalgia; Sovereignty

Tutti riceviamo un dono.
Poi, non ricordiamo più né da chi, né che sia.
Soltanto ne conserviamo
– pungente e senza condono –
la spina della nostalgia¹.

1. *Nostalgia e sovranità*

Al centro del dibattito filosofico contemporaneo c'è, ormai da diversi anni e con assoluto protagonismo, la nozione di vita: la vita in quanto tale, la vita biologica, la vita – più o meno nuda – che è oggetto specifico e imprescindibile del politico. La ribalta della vita, che prende avvio dall'intuizione foucaultiana per poi, rapidamente, declinarsi in diverse sfumature cromatiche, è un fatto filosofico internazionale che ha, però, come palcoscenico privilegiato il Belpaese: nei teatri d'Occidente – oggi – l'*Italian Theory* è senz'altro in programmazione. Dei suoi rapporti con la protagonista di ieri, la *French Theory*, molto è stato detto, ma molto rimane ancora da dire. Tra gli attori che vi hanno preso parte – da sempre con il ruolo del dissidente – Jacques Derrida sopravvive al calare del sipario e s'aggira, con fare furtivo e spettrale, nelle scene altrui. La decostruzione derridiana non cessa d'essere all'opera e, del resto, come potrebbe, se ad essere in questione è la nozione di vita?

In Derrida la questione della vita occupa, in effetti, una posizione di assoluto rilievo; basti pensare all'auto-afezione, quell'accesso a Derrida, senza il quale, tutta la sua costruzione concettuale (o meglio la sua decostruzione) rimarrebbe oscura; infatti, ciò a cui la decostruzione di Derrida di fatto mira altro non è che il disfacimento dell'idea di auto-afezione e, dunque, di tutte le forme di auto-riflessività.

1 G. CAPRONI, *Generalizzando in Res Amissa*, Garzanti, Milano 1991.

L'autoaffezione è una struttura universale dell'esperienza. Tutti gli esseri viventi sono capaci di provare autoaffezione. E solo un essere in grado di *simboleggiare*, vale a dire di autoaffettarsi, potrebbe essere affetto dagli altri in generale. L'autoaffezione è la condizione di un'esperienza in generale. Tale possibilità – un altro nome della vita – è una struttura generale articolata mediante questa storia della vita, che porta ad operazioni *complesse* e gerarchiche. L'autoaffezione, il come-per-sé-stesso o per se stesso – la *soggettività* – diviene *più potente* e supera l'altro al punto che il suo potere di ripetizione *idealizza sé stesso*. Qui, l'idealizzazione è il movimento attraverso il quale l'esteriorità sensoriale, quella che mi colpisce o che mi fa da significante, si sottomette al mio potere di ripetizione, a ciò che, da allora in poi, mi appare come la mia spontaneità e che mi sfugge sempre meno².

La differenza è dunque una struttura³ che trascende la mera dimensione linguistica per attraversare il campo intero della vita. Infatti, la complessa articolazione che nell'opera derridiana intreccia le nozioni di archi-scrittura, auto-affezione, auto-immunità e sopravvivenza arriva ad agganciarsi e a penetrare in una faccenda di massimo interesse per la biopolitica: la questione della sovranità. Perché la sovranità sia tema essenziale del paradigma biopolitico è chiaro. Se si è potuta inaugurare una nuova stagione della vita è infatti perché si è celebrata una morte clamorosa: decede il paradigma sovrano ed è precisamente in questa dipartita che si origina, nella visione foucaultiana, il poderoso spostamento d'asse in favore della vita. Non più, insomma, sovranità, ovvero diritto di far morire e lasciar vivere, ma biopolitica, e cioè diritto di far vivere e lasciar morire⁴. Anche quei filosofi che non sottoscrivono la tesi di questa morte violenta, tentando ri-articolazioni del rapporto tra sovranità e biopolitica (vedi Giorgio Agamben)⁵ o facendo coincidere con la biopolitica una sorta di svolta immunitaria da interpretare come lo specifico della modernità (Roberto Esposito)⁶, rimangono risolutamente fedeli all'idea che vi sia, nella sovranità, una netta asimmetria in favore della morte. Ma il 'rivenire' fantasmatico della sovranità che, nella prospettiva derridiana, verrebbe continuamente a saldare, a stringere insieme, la filosofia, il politico e un certo concetto di 'proprio dell'uomo', non comporterebbe in alcun modo una presunta permanenza o, addirittura, un fatale ingabbiamento, nella regione della morte, «perché la posizione derridiana consiste proprio nella contestazione di una separazione tra la vita e la morte»⁷. Non la vita contro la morte, ma 'la vita la morte'⁸, la morte per e oltre la vita:

2 J. DERRIDA, *Della Grammatologica*, Jaka Book, Milano 1998, p. 165.

3 Si tratta di un'espressione utilizzata solo per convenzione perché impropria: la differenza non è propriamente una struttura, ma, come segnala Derrida in più testi, la strutturalità della struttura.

4 Cfr. M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 207.

5 Si veda G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, I, Einaudi, Torino 1995, pp.9-12.

6 Si veda R. ESPOSITO, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. XIII.

7 S. FACIONI, "...et affirmez sans cesse la survie". *J. Derrida e la decostruzione della vita*, in AA.VV., *L'eredità della fenomenologia e il problema della vita*, Lithos, Roma 2011, p. 152.

8 *La vie la mort* è il titolo del seminario tenuto da Jacques Derrida nel 1975 all'École Normale Supérieure di Parigi. Il testo, non ancora edito in lingua italiana, è conservato in forma di dattiloscritto presso l'Institut de Mémoire de l'Édition Contemporaine (IMEC) di Caen, Francia.

Il proprio dell'uomo consisterebbe appunto nel poter rischiar la propria vita, nel sacrificio, nell'elevarsi al di sopra della vita stessa, nel valere, nella propria dignità, più e ben altro della propria vita, nel transitare, attraverso la morte verso una vita che vale più della vita stessa⁹.

La morte lavorerebbe, dunque, al servizio della vita. In questo senso, il diritto di uccidere non sarebbe ciò che, sparendo dietro i sipari d'Occidente, ha provveduto ad inaugurare una nuova era della vita – più o meno nuda o più o meno indenne – ma ciò che sempre riemerge, in un rigurgito inesauribile, per servire, ossessionandolo, il vivente. La sovranità è il Leviatano, la sua anima artificiale che, tramite la sua struttura mortifera, protegge e salvaguarda la vita del vivente¹⁰.

Che vi sia morte nella sovranità, che la sovranità sia morta, è vero; ma quando è morta? È possibile, è esatto, collocare questa morte in un tempo (la modernità) e in uno spazio (l'Occidente)? Derrida lo nega: se è vero che la sovranità è morta, bisogna pure riconoscere che essa lo è da sempre e che, da sempre, non è solo morta, ma è anche, in certa misura, viva, essendo di fatto ciò che serve il vivente parassitandolo; di più: non solo la morte in vita della sovranità non è databile, ma è anche ciò che, nel suo fuggire ogni databilità, nel suo essere fuori/contro il tempo – e perciò in contrattempo – dà luogo al tempo. Se dunque questa morte inaugura, non inaugura, tuttavia, una certa epoca, un certo tempo, ma il tempo *tout court*; se qualcosa nasce da questa morte che non cessa di ripetersi – ammesso che si possa parlare a rigore di una nascita o di un'origine – questa cosa, sostiene Derrida, non è, come vorrebbe Foucault, ciò che chiamiamo modernità: è la Storia.

La sovranità sarebbe dunque più che originaria, 'archioriginaria', e sembrerebbe avere tre caratteristiche fondamentali:

1. non è solo un fatto di morte, ma un fatto di 'la vita la morte';
2. è un fatto di Dio e vi è, nel suo rivenire, un permanere del tratto teologico politico¹¹;
3. è sempre, irriducibilmente, nostalgica.

9 J. DERRIDA, É. ROUDINESCO, *Quale domani*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 204.

10 La sovranità è l'anima artificiale, l'anima, vale a dire il principio di vita, la vita, la vitalità, la vivacità di questo Leviatano, vale a dire anche dello Stato [...]. È come una protesi gigantesca destinata ad amplificare, oggettivandolo al di fuori dell'uomo naturale, il potere del vivente, dell'uomo vivente che essa protegge, ma come una macchina morta, addirittura come una macchina di morte, una macchina non è che la maschera del vivente, come una macchina di morte per servire il vivente». DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, vol. I, Jaca Book, Milano 2009, p. 51.

11 «'Sovrano', 'superanus', da 'superans', qualifica in primo luogo l'onni-potenza, il predominio e la superiorità di Dio, e del Dio-Signore, poi del monarca assoluto per diritto divino». DERRIDA, *Incondizionalità o sovranità, L'università alle frontiere dell'Europa*, Mimesis, Milano 1998, p. 42. Si precisa inoltre che Derrida, pur riconoscendo esatta la distinzione marxista tra sovranità del monarca e sovranità del popolo, così come quella tra sovranità divina e sovranità umana, ritiene che la filiazione teologica della sovranità permanga anche là dove si parla di libertà autodeterminazione popolare. Cfr. *ivi*, p. 43. In questo senso, Derrida si oppone a Nancy, il quale riteneva che la sovranità fosse di origine democratica e coincidesse con la fine di ogni teologia politica. Cfr. J.-L. NANCY, *La creazione del mondo e la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003, p. 98.

2. Nostalgia e autoimmunità

Secondo Derrida, il fantasma della sovranità sorge a partire da una pulsione: pulsione di potere o di sovranità, che è anche una pulsione di ipseità:

[La “compulsione” di sovranità] è anche, nientemeno, quella dell’ipseità stessa, dello stesso del sé stesso [*du même du soi-même*] (*meisme*, da *metipsissimus*, *metisme*), ipseità che comporta in sé, come anche l’etimologia confermerebbe, la posizione androcentrica del padrone di casa, la padronanza del signore, del padre o del marito, la potenza dello stesso, dell’ipse come se stesso¹².

Ed è precisamente in questo rivenire a sé del sé, in questa presa di potenza del sé su di sé, in questo tentativo di appropriazione del sé, che qualcos’altro s’innesta, si infiltra, si mette in mezzo, in circolo, creando ciò che Derrida chiamerà «effetto di simulacro o di rappresentazione» e che gli farà definire la sovranità come «fiction fallica»¹³. In essa il fantasma della sovranità ri-appare come *totem*-marionetta¹⁴, rivelandosi, nella sua assenza, come non-essenza, come ‘vivente senza l’essere’¹⁵.

In questo senso, la sovranità, come protesi fantasmatica del vivente, come macchina morta di morte, che opera per la vita affinché il vivente possa appropriarsi di sé attraverso una finzione, cioè affinché possa fingere di appropriarsi di sé nel disperato e impossibile tentativo di corrispondere a sé, induce a ripensare un bio-potere che lavora alla morte per la vita e che mette in scena nient’altro che una simulazione del vivente: una dimensione del vivente che non è che il simulacro del vivente, un vivente senza l’essere. Nella sovranità, dunque, la logica alogica di ‘la vita la morte’ – che sorge con il ricomparire di un’archioriginaria pulsione di ipseità – si dispiega in tutto il suo vigore come logica autoimmunitaria o, più precisamente, come logica nostalgica.

In *Speculare-su Freud*¹⁶, Derrida abbozza una prima descrizione della struttura auto-immunitaria di ‘la vita la morte’, facendo riferimento alla sfera pulsionale: decostruendo l’idea freudiana di un opporsi metafisico tra il principio di piacere e la pulsione

12 DERRIDA, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Cortina, Milano 2003, p. 202.

13 ID., *La bestia e il sovrano*, vol. I, Jaca Book, Milano 2009, pp. 269-270. Sull’effetto del fallo nel suo essenziale legame al fantasma si veda anche ID., *Fede e Sapere. Le due fonti della “religione” ai limiti della semplice ragione*, in AA. VV. *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 52-53.

14 Il riferimento è alla nozione freudiana di *totem* nel suo significato di sostituto, feticcio, simulacro. Si veda ID., *La bestia e il sovrano*, vol. I, Jaca Book, Milano 2009, p. 270.

15 «Pensare la marionetta significa tentare di pensare il vivente della vita, e un essere vivente che forse non è, un vivente senza l’essere. Come avevo scritto una volta, Dio senza l’essere [...] Di un vivente senza l’essere o che non è che un simulacro dell’essere. O che non che una protesi. O che non è che un sostituto dell’essere o della cosa stessa, un feticcio. È la marionetta: ‘la vita la morte’ (contemporaneamente), un simulacro, una protesi [...] un feticcio». *Ivi*, p. 274.

16 ID., *Speculare-su Freud*, Cortina, Milano 2000. Questo testo, che corrisponde alla terza parte del seminario del 1975 *La vie la mort*, è dedicato ad un’analisi di S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, Bollati-Boringhieri, Torino 1986.

di morte¹⁷ – tramite l’interpretazione, intuita dallo stesso Freud, del principio di realtà come variazione differenziale del principio di piacere¹⁸ – Derrida fa riferimento alle pulsioni conservatrici come alle sentinelle di ‘la vita la morte’: i guardiani della vita e, per ciò stesso, i satelliti o le sentinelle della morte¹⁹.

Questi custodi, questi tutori della vita, lavorano «per garantire all’organismo la morte ad esso immanente, la possibilità di morire la propria morte»²⁰. Questa dinamica auto-immunitaria è ciò a cui Derrida si riferisce con la locuzione ‘legge del proprio’, in base alla quale l’organismo si appropria di sé, fa propria la propria espropriazione; poiché, se il vivente, per essere tale, deve appropriarsi di se stesso tramite questa logica pulsionale, allora vorrà dire che il vivente è da sempre espropriato da se stesso. Esiliato, deportato, espatriato, il sé non si dà che in ‘differenza’ da sé, nello spazio di un fallimento, di un’appropriazione impossibile:

Bisogna innanzitutto autoaffettarsi della propria morte (e il sé non esiste prima di questa autoaffezione), far sì che la morte sia l’autoaffezione della vita e la vita l’autoaffezione della morte. Tutta la differenza si installa nel desiderio (e il desiderio non è che questo) di questa auto-telia. Essa si autodelega e non perviene che a differirsi essa stessa nel (suo) tutt’altro, in un tutt’altro che non dovrebbe più essere il suo²¹.

Ma se questa legge del proprio sfocia, nel discorso freudiano, nel primato assegnato alla pulsione di morte, definita come pulsioni delle pulsioni, matrice e padrona della vita biologica e psichica, in Derrida, invece, una tale conclusione è da scongiurare: se infatti nel gioco vi fosse il prevalere di un principio o dell’altro – della vita contro la morte o della morte contro la vita – nessun gioco si darebbe, nessuna vita. Nessuna origine, dunque, all’origine, ma ‘differenza’; il rinvio e lo scambio continuo di un principio con l’altro. E, se è vero che per Derrida Freud si sbagliava nel porre la regressione all’ordine della pulsione di morte, è anche vero che, nella dinamica di ‘la vita la morte’, la posta in gioco è un ritorno impossibile: l’impraticabile ritorto del sé a sé nella sua irrealizzabile circolarità; l’io che si cerca e si manca e, in questo desiderio di appartenersi senza potersi avere mai, qualcosa nasce, come un resto, una rimanenza, un eccesso, una traccia: l’io. Se dunque c’è una pulsione alla base delle pulsioni, una pulsionalità delle pulsioni, allora sarà una differenza in ‘differenza’, una pulsione che spinge a un’impossibile chiusura, a una mancata coincidenza, a una presenza differita, a un ritorno senza ritorno, a un vivente senza l’essere: a una nostalgia.

La parola nostalgia, composta dal greco νόστος (ritorno) e da άλγος (dolore), indica, letteralmente, il «dolore del ritorno»; ma da dove deriva, da dove proviene, nella nostal-

17 Cfr. A. MARCHENTE, *Autoimmunità: tra biopolitica e decostruzione*, in «Esercizi Filosofici. Rivista online del dipartimento di studi umanistici dell’Università degli Studi di Trieste», 9, 2014, pp. 85-86.

18 Cfr. DERRIDA, *Speculare-su Freud*, cit., pp. 29-30.

19 «Ciò che conserva la vita resta nella sfera di ciò che riserva la morte». *Ivi*, pp.119-120.

20 F. VITALE, ‘la vita la morte’, in S. FACIONI, S. REGAZZONI, F. VITALE (a cura di), *Derridario. Dizionario della decostruzione*, Il Melangolo, Genova 2012, p. 110.

21 DERRIDA, *Speculare-su Freud*, cit., pp. 118-122.

gia, questo dolore? Perché fa male questo ritornare? E, se fa male, fa solo male o fa anche bene? Antoine de Saint-Exupéry scrisse: «Se vuoi costruire una nave, non radunare uomini per raccogliere la legna e distribuire i compiti, ma insegna loro la nostalgia del mare ampio e infinito»²².

Può dunque essere anche buona la nostalgia? E, se sì, in cosa essa può dirsi dolorosa e nociva? In cosa, invece, benefica e auspicabile?

Inizieremo col dire che, se v'è dolore in questo ritorno, è perché si tratta di un ritorno impossibile; la parola nostalgia concerne, insomma, una certa inaccessibilità: l'inarrivabile, l'irraggiungibile, il chimerico, il perduto. Essa venne a far parte vocabolario europeo nel XVII secolo, grazie agli studi del medico svizzero Hofer di Mulhouse che, il 22 giugno del 1688, presentò all'Università di Basilea una dissertazione dal titolo *De nostalgia o heimweh*²³. In queste pagine, la *heimweh*, cui i francesi si riferiscono con il lemma *maladie du payse*, viene formalizzata medicalmente nel termine di origine greco *nostalgia* e definita come *desiderium patriae*: «la tristezza originata dall'ardente brama di ritornare in patria»²⁴. Lo studio di Hofer riguardava, infatti, le sofferenze dei mercenari svizzeri al servizio del Re di Francia Luigi XIV, i quali erano stati costretti a stare a lungo lontani dalla propria terra natia. Secondo Hofer, la nostalgia è da considerarsi, a tutti gli effetti, una *imaginatio laesa*;

Una immaginazione turbata, prodotta dagli spiriti vitali che, nel loro moto, seguono quasi un unico percorso lungo i condotti bianchi dei corpi striati del cervello e i canaletti del cervello ovale e quindi suscitano nell'anima l'idea esclusiva e persistente del ritorno in patria²⁵.

Si tratterebbe, quindi, del movimento di spiriti vitali, di pulsioni vitali (conservatrici), le quali producono, attraverso l'immaginazione – attraverso una rappresentazione o per effetto di fiction – una sorta di figura della perduta patria, di un'origine, di un altrove lontano non presente, assente, di un'assenza nel tempo o del tempo in cui il tempo del presente si produce. Jean Starobinski, nel suo *Il concetto di nostalgia*²⁶, fa coincidere il modello della nostalgia come patologia con la nozione freudiana di *regressione*²⁷:

Immanuel Kant già affermava che il nostalgico desidera ritrovare non tanto lo spettacolo del luogo natio, quanto le sensazioni della sua infanzia. È nel suo tempo personale che il nostalgico cerca di compiere il movimento del ritorno: quando Sigmund Freud svilupperà le nozioni di fissazione e regressione, non farà che riprendere, chiarire e precisare, in una nuova terminologia tecnica, la spiegazione suggerita da Kant. Il termine regressione

22 A. SAINT-EXUPÉRY, *Cittadella*, Borla, Roma 1975.

23 J. HOFER, *Dissertazione medica sulla nostalgia*, in A. PRETE, *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Cortina, Milano 1992.

24 *Ivi*, pp. 46-48.

25 *Ibidem*.

26 J. STAROBINSKI, *Il concetto di nostalgia*, in PRETE, *Nostalgia. Storia di un sentimento*, cit.

27 *Ivi*, pp. 85-117.

implica, in un certo senso, l'idea del ritorno. Ma è nella sua stessa storia che il nevrotico regredisce. Il paesaggio è interiorizzato²⁸.

«Il paesaggio è interiorizzato». Non, dunque, una patria anteriore/esteriore lontanamente presente e localizzabile su una qualche mappa geografica, ma uno spazio atopico, Derrida direbbe *choretico*, «un fuori chiuso all'interno del dentro»²⁹: una cripta. La nostalgia non persegue, instancabile, quella tale patria, ma una patria altra: tutt'altra patria. Jankélévitch, nel suo *L'irréversible et la nostalgie*³⁰, dopo aver, in certa misura, confermato la tesi kantiana di una sorta di predominio del tempo sullo spazio nella vita nostalgica, scrive:

In effetti il punto doloroso della nostra nostalgia non è altrove da qui o altrove da là, è altrove da ogni altrove, in ciò simile all'al di là in generale: perché l'«Altro mondo» non è relativamente altro, ma assolutamente altro! Un punto nevralgico è semplicemente altrove rispetto alla sua localizzazione: ma il punto nostalgico è altrove rispetto a dovunque, altrove dappertutto, l'Altro mondo, cioè da *nessuna parte*³¹.

La nostalgia produce, dunque, una finzione, una fiction; desidera l'impossibile perché desidera ciò che, non solo non esiste nel presente, ma che, di fatto, non è mai esistito neanche nel passato. Nella nostalgia, quindi, vi è un dolore prodotto da un desiderio che sfiora il presente e il passato proiettandoli nell'avvenire. Non si desidera una patria semplicemente perduta, ma una terra natia in cui non si è mai stati e a cui si brama incessantemente di tornare. È nel tempo di questo desiderio senza tempo che ha luogo il tempo; è in questo altrove incollocabile che prende posto e dimora la vita del vivente.

In uno dei suoi più raffinati romanzi, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*³², Goethe fa entrare nella vicenda del suo protagonista burattinaio, maestro della marionetta, la figura della piccola Mignon³³, una criptica creatura cui l'autore stesso attribuirà «la sola ragione del romanzo»³⁴. Mignon è ermafrodita; condannata a essere maschio e femmina a un tempo, viene descritta come una creatura incompiuta, ibrida, peregrina ed esiliata perché brutalmente strappata all'amata Italia, sua patria. Goethe si riferisce a lei chiamandola *heimatlose*, la «senza patria» che perennemente soffre di questa assenza e ardentemente brama il ritorno a casa. Mignon è la nostalgia, l'incarnazione della nostalgia che tesse le fila del romanzo: «La natura di Mignon è dunque *Sehnsucht* per

28 *Ivi*, p. 116.

29 DERRIDA, *F(u)ori. Le parole angolate di N. Abraham e M. Torok*, prefazione a Id., *Il verbario dell'Uomo dei lupi*, Napoli, Liguori 1992, p. 5.

30 V. JANKÉLÉVITCH, *L'irréversible et la nostalgie*, in PRETE, *Nostalgia. Storia di un sentimento*, cit.

31 *Ivi*, p. 145.

32 J.W. GOETHE, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, Mondadori, Milano 2013.

33 Mignon rappresenta nel romanzo la seconda figura di una trinità archetipica che comprende lo stesso Wilhelm e il personaggio dell'arpista. Con riguardo all'analisi del testo, si segnala T.W. ADORNO, *Note per la letteratura*, Einaudi, Torino 1979.

34 Al Cancelliere von Müller, in GOETHE *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Bd. 7, DT Klassiker-Verlag, Frankfurt am Main 1994, p. 346.

definizione, desiderio indicibile del ritorno alla patria e alla casa dell'uomo»³⁵.

Questa parola, che rimane intradotta perché intraducibile nella nostra lingua³⁶, compare più volte nel testo goethiano e sembrerebbe trovare una corrispondenza nel termine portoghese *saudade*.

Tra tutte, la *saudade* portoghese è la parola che meglio riesce a esprimere la strana temporalità della nostalgia; essa si riferisce, infatti, al futuro o, meglio, a un futuro anteriore, configurandosi come nostalgia di ciò che non sarà (mai stato). Nell'Introduzione a *Mitologia della saudade* di Lourenço – testo da decostruire pagina dopo pagina³⁷ – la *saudade* viene presentata come

Un altro sentimento, diverso da tutti, eppure capace di contenerli: una nostalgia anticipata o malinconia dell'assenza, sentimento in negativo come riflesso di un paesaggio idilliaco ideale perduto prima ancora di essere visto. Ansia di vedere e imperdibile visione, la *saudade* è anche desiderio, attesa di un'impossibilità, un dolore dal gusto dolce perché pieno di promesse nascoste³⁸.

Vi sarebbe allora, nella *saudade*, anche qualcosa di dolce, di buono o, addirittura, di curativo. L'esame linguistico del termine sembrerebbe confermarlo: i filologi concordano sull'etimo che deriverebbe dal latino *solitatus* (solitudini), parola che si sarebbe poi modificata nell'uso, sino a trasformarsi in *saudade*. La filologa portoghese C. Michaëlis de Vasconcelos nota un'anomalia nel passaggio dal dittongo *ui* al gruppo *au* della moderna *saudade*, che spiega ipotizzando una contaminazione con il termine *saúde* (salute) e, contemporaneamente, con le rituali formule di saluto utilizzate nel Medioevo *saudações* e *suidades*³⁹.

Oltre al dolore per la perduta origine mai veduta, vi sarebbero, quindi, nella *saudade*, anche altri due elementi: la salute e le poste. La salute, poiché il sentimento di dolorosa solitudine, che deriva dall'impossibilità di una (ri)appropriazione del sé, espone all'al-

35 G. BAIONI, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, saggio introduttivo in GOETHE, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, cit., p.9.

36 Si avvicina al termine «disio che stringe e intenerisce il core» (DANTE, *Purgatorio*, VIII), o alla napoletana *appocundria* cantata da Pino Daniele (P. DANIELE, *Appocundira*, in *Nero a metà*, 1980).

37 In questo testo infatti, E. Lourenço presenta la *saudade* come un sentimento potenzialmente universale, ma tipicamente portoghese, ripetendo di fatto l'errore – levinasiana memoria – di opporre, metafisicamente, al greco un altro ebreo, il portoghese, che avrebbe, al pari di Abramo, come congenite in sé, l'erranza e la promessa e che, in ciò, si opporrebbe (parimenti ad Abramo) a Ulisse, incarnazione perfetta della circolarità razziocinante occidentale. Sull'opposizione ebreo/greco di veda E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980 e DERRIDA, *Violenza e metafisica*, in ID., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.

38 P. D'ALESSANDRO, *Introduzione a Mitologia della saudade*, in E. LOURENÇO, *Mitologia della saudade*, Orientexpress, Napoli 2006, p. 11.

39 «Dalla salute (*saúde*), dai saluti (*saudações*) e dalle *suidades* degli antichi e forse da auspici di *saudade* spediti e tornati sono derivate, a mio parere, le *saudades* moderne che in parte contengono tutto ciò: la salute augurata agli assenti, i saluti con essi scambiati; la sensazione di *soedade soidade suidade* provocata dall'allontanamento e, insieme, il desiderio dell'unica salvezza (*salvação*) impossibile». *Ivi*, pp. 14-15.

tro, all'attesa dell'altro, e, in questo senso, quest'esposizione e quest'apertura – questo *messianesimo senza contenuto*, direbbe Derrida – è ciò che viene a salvarci e a farci esistere; le poste, perché in questa attesa, in questa apertura all'altro, si produce un certo effetto di rinvio, di rimando, di indirizzo e di destinazione.

Fernando Pessoa, poeta di *saudade*, scrive nella sua *Ode Marittima*:

Ah, ogni molo è una *saudade* di pietra! / E quando la nave salpa/e subito ci accorgiamo che s'è aperto uno spazio/tra il molo e la nave, /non so perché, mi coglie un'angoscia mai provata, /una nebbia di sentimenti di tristezza/che brilla al sole delle mie angosce rifiorite/ come la prima finestra sulla quale riverbera l'alba, /e mi avvolge come il ricordo di un'altra persona/che fosse misteriosamente *mia*⁴⁰.

In questi versi l'umano sentimento della *saudade* si fa pietra: il poeta si pietrifica nella sua nostalgia, nel percepire l'irriducibile alterità che lo costituisce, nel suo sentirsi altro. Nel suo sentire l'altro che egli è. «Io è un altro»⁴¹, scriveva Rimbaud, ed è nella coscienza di questa inappropriabile alterità, in questa tenace nostalgia del sé, che una coscienza si produce e si invia all'altro, all'altro che è già in me, prima di me, e mi porta.

Non sono io che descrivo. Io sono la tela / e occulta mano colora in me qualcuno. Posi l'anima nell'idea di perderla / e il mio principio rifiori in Fine⁴².

Nei versi di Pessoa sembra emergere, in controluce, la tesi derridiana secondo cui il sé si formerebbe attraverso un processo di auto-affezione: «Rapporto a sé come rapporto all'altro, l'auto-affezione di un *fort: da*, che si dà, si prende, si invia e si destina, si allontana e si riavvicina, nel suo passo, all'altro»⁴³.

Questo effetto di posta che – complice l'etimologia – rileviamo nella *saudade*, sembrerebbe trovare corrispondenza in quella che Derrida chiama 'funzione di legame': un'archioriginaria pulsione – pulsionalità delle pulsioni – che è una pulsione di padronanza e potenza: la 'pulsione di impresa'. In realtà, lo stesso Freud riconosce come condizione necessaria e decisiva per la formazione dell'apparato psichico una funzione più antica e generale del principio di piacere che corrisponde alla *Bindung*, termine che indica, appunto, il 'legare' e, contemporaneamente, il 'rimpiazzare', il 'supplire'. Questa funzione provvede a legare i processi primari nella vita pulsionale con dei processi secondari che li rappresentano e che, tuttavia, li rimpiazzano rinviandone indefinitamente la presenza. Ma se, come abbiamo visto, in Freud questa operazione è fatalmente indirizzata alla padronanza della pulsione di morte (e dunque al principio di piacere), per Derrida, invece, è essenziale scioglierla da tale orientamento teleologico per guardare alla

40 F. PESSOA, *Ode marittima*. *Poesias de Álvaro de Campos*, Ántica, Lisboa 1944, p. 162.

41 Si vedano la *Lettera a Izambard* e la *Lettera a Paul Demeny*, in A. RIMBAUD, *Opere*, Mondadori, Milano 1984, pp. 450-452.

42 F. PESSOA, *Via Crucis*, in ID., *Il mondo che non vedo. Poesie Ortonime*, BUR Rizzoli, Milano 2010, XI, p. 133.

43 DERRIDA, *Speculare-su Freud*, cit., p. 170.

pulsione di impresa come a ciò che gioca, di fatto, il ruolo del predicato trascendentale rispetto al principio di piacere e che, per questo, può dirsi più originaria, più generale e indipendente da esso: è il suo al di là.

Al di là del principio di piacere il potere, vale a dire le poste. Ma non per questo si dirà, malgrado la funzione trascendentale alla quale abbiamo appena alluso, al di là della pulsione di morte il potere o le poste. Questo perché, per quanto quello che si descrive a titolo di pulsione di morte o di coazione a ripetere proceda da una pulsione di potere e ne prenda in prestito tutti i suoi tratti caratteristici, esso eccede nondimeno il potere. È in una volta la ragione e lo scacco, l'origine e il limite del potere [...]. Non c'è dunque che differenza di potere. Da cui le poste⁴⁴.

E noi diremo, al di là del principio di piacere, il potere, vale a dire, le poste, vale a dire, la nostalgia. E dato che questa pulsione di potere/ipseità strutturalmente nostalgica è di fatto ciò che dà corpo al fantasma della sovranità, diremo anche: al di là del principio di piacere, il fantasma. È, quindi, in principio, è il fantasma: «Il principio è il potere, la sovranità del potere»⁴⁵, o la sua nostalgia, che è, al contempo, la causa e lo scacco del potere.

3. *Nostalgia e democrazia*

Quale sarà, dunque, la condizione di questo al di là? Derrida lo afferma con decisione: condizione essenziale di un al di là in cui la nostalgia del potere possa avere il predominio sul potere stesso è l'assenza di condizioni, l'«incondizionalità»; scrive Derrida: «[...] un al di là incondizionale. Non sovrano, ma incondizionale»⁴⁶. Ma si potrà mai sciogliere l'alleanza tra sovranità e incondizionalità? Si potrà mai dissociare l'indissociabile? Solo tentando un gesto iperbolico, anzi più che iperbolico:

Spingerò l'iperbole al di là dell'iperbole. Non si tratterebbe soltanto di dissociare pulsione di sovranità ed esigenza di incondizionalità come due termini simmetricamente associati, ma anche di interrogare, di criticare, di decostruire, se preferite, l'una in nome dell'altra, la sovranità in nome dell'incondizionalità. Ecco che cosa si tratterebbe di riconoscere, di pensare di sapere ridurre alla ragione, per quanto difficile o improbabile possa apparire, addirittura impossibile. Ma ne va proprio di un altro pensiero del possibile (del potere, dell'«io-posso» padrone e sovrano, dell'ipseità stessa) e di un impossibile che non sarebbe soltanto negativo⁴⁷.

44 *Ivi*, p. 172.

45 DERRIDA, *Etats d'âme de la psychanalyse Adresse aux Etats Généraux de la Psychanalyse*, Galilée, Paris 2000, pp. 47-48.

46 *Ibidem*.

47 DERRIDA, *Stati Canaglia*, cit., p. 203.

Ma cosa lega tanto strettamente sovranità e incondizionalità⁴⁸? Innanzitutto, il fatto che la seconda si pone come prerogativa essenziale della prima. La sovranità, infatti, non è altro che il diritto all'eccezione al di là della legge e, cioè, il diritto a sospendere la legge; questo diritto al di là del diritto non tiene conto di alcuna condizione: v'è sovranità solo a condizione che essa sia senza condizioni. Per Derrida l'istituzione che dà corpo all'incondizionalità della sovranità è l'università. Nell'università, infatti, sostiene, la sovranità assume una forma assoluta: essa ha, cioè, su se stessa, potere assoluto; l'assolutezza di questo potere dipende dal fatto che esso è pieno, pienamente esercitato perché completamente puro, ma 'completamente puro' vuol dire, precisamente, scevro da condizionamenti. Ma questo potere, portato al suo punto più puro di incondizionalità, cioè del tutto astratto da ogni condizionamento, si trasforma in 'im-potere', in resa incondizionata. L'università, in sostanza, afferma Derrida, proprio per il fatto di essere assolutamente indipendente, è assolutamente vulnerabile:

[...] l'università è anche una cittadella esposta. È offerta, resta da prendere, spesso destinata a capitolare senza condizione. Ovunque vada, essa è pronta ad arrendersi. Poiché non accetta che le si pongano condizioni, è talvolta costretta, esangue, astratta, anche ad arrendersi senza condizione⁴⁹.

La forza dell'università risiede dunque nella sua vulnerabilità, nella sua debolezza, ed è esattamente una certa forza della debolezza che Derrida ci propone di esaltare. Al cuore del potere, dunque, la *kenosi*: il pieno del potere è il vuoto del potere, il rischio dello svuotamento e della resa. Ma, se un vuoto sempre si apre nel pieno del potere, allora uno spazio rimane ed è lo spazio di un'attesa, un'apertura che è un'incondizionata esposizione all'evento dell'altro: è la forza di rendersi vulnerabile all'altro ed è più forte del potere⁵⁰, poiché il potere chiude all'impossibile dell'evento, non è capace, non ha la forza di accoglierlo; esso ragiona e opera solo nei termini del possibile, di ciò che può.

Questa forza della debolezza è radicalmente nostalgica, poiché, di fatto, si dispiega attraverso un processo strutturalmente auto-immunitario. Quando parliamo di debolezza, infatti, ci riferiamo all'indebolimento del potere di difesa dell'ipseità e dunque all'indebolimento dell'immunità. Ed è tale indebolimento a costituire lo scopo generale della decostruzione:

La decostruzione, ammesso che esista una cosa simile, resterebbe, secondo me, prima di tutto, un razionalismo incondizionale che non rinuncia mai – proprio in nome dei Lumi a venire – a sospendere, in maniera argomentata, discussa, razionale, tutte le condizioni,

48 Di questo tema fondamentale Derrida ha parlato in una conferenza tenuta ad Atene nel giugno del 1999 intitolata, appunto, *Incondizionalità o sovranità*.

49 DERRIDA, *L'università senza condizione*, Cortina, Milano 2020, p. 15.

50 Si noti bene: l'incondizionalità è senza potere, ma non è senza forza: «Senza potere non vuol dire "senza forza". [...] Senza potere ma non senza forza, fosse anche una certa forza della debolezza». J. DERRIDA, *Incondizionalità o sovranità, L'università alle frontiere dell'Europa*, Mimesis, Milano 1998, p. 44.

le ipotesi, le convenzioni e le presupposizioni, a criticare incondizionalmente tutte le condizionalità [...]»⁵¹.

«Tracciare le coordinate di uno spazio impossibile al di là del principio e della pulsione di morte» e, a partire da qui, «elaborare l'idea di una forza senza potere, il tutto nel contesto di una incondizionata fedeltà all'idea di democrazia a venire»⁵². È questo il punto nodale: lo spazio incondizionale cui la decostruzione, instancabile, mira è quello democratico.

Quindi, non solo la decostruzione chiama da subito il nome della democrazia⁵³, ma la democrazia, essendo lo spazio della decostruzione, deve, per definizione, rifiutare ogni definizione e, cioè, ogni attribuzione di essenza, di oggetto e di concetto⁵⁴. 'A venire'⁵⁵ vuol dire esattamente questo: che essa non è qui o in quell'altro luogo, che essa non risiede, non abita mai alcun luogo del 'possibile', poiché la democrazia trascende e supera tanto l'ontologia quanto il potere. La democrazia a venire è, dunque, ciò che eccede i limiti del politico inteso come spazio dell'unità sovrana. Spazio dell'incondizionale e della non corrispondenza, essa è disgiunta da sé: nel tentativo di corrispondere a sé, non fa che mancarsi. La democrazia è un desiderio, una promessa e, più precisamente, una promessa dell'impossibile; rimane estranea al potere del soggetto singolare o collettivo e, per questo, rimane libera e cioè inappropriabile.

La democrazia sfugge e non si lascia acciuffare attraverso un'idealizzazione, non è un ideale, non risponde all'ordine di un'idea regolatrice, pure s'intendesse con quest'ultima una certa idea dell'impossibile. Del resto, l'impossibile è l'esatto contrario dell'ideale: «È ciò che vi è di più innegabilmente reale e sensibile. Come l'altro. Come la differenza irriducibile e inappropriabile dell'altro»⁵⁶.

E, dunque, questo libero desiderio, questa promessa di libertà, è memoria: la memoria «di ciò che porta l'avvenire qui e ora»⁵⁷. Memoria dell'avvenire e, cioè, *saudade*.

Capire la nostalgia, accettarla nelle sue contraddizioni, nella contraddittorietà in cui precipita la vita del vivente costituendolo ci serve per l'avvenire, per poterci prendere carico di quel «compito infinito»⁵⁸ che l'eredità di Derrida ci impone e che è la filosofia stessa.

51 DERRIDA, *Stati Canaglia*, cit., p.203.

52 DERRIDA, *Etats d'âme de la psychanalyse Adresse aux Etats Généraux de la Psychanalyse*, cit.

53 Tra decostruzione e democrazia vi è un rapporto di stretta interdipendenza, poiché l'una è la condizione dell'altra: «Non c'è decostruzione senza democrazia e non c'è democrazia senza decostruzione». DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995, p. 131.

54 «Forse qui, in questa stessa parola, in questo stesso concetto, ne va di un'essenza senza essenza e senza oggetto. Si tratta persino di un concetto senza concetto». DERRIDA, *Stati canaglia*, cit., p. 58.

55 Il sintagma democrazia a venire compare per la prima volta nell'opera derridiana nel 1990 in DERRIDA, *Il diritto alla filosofia dal punto di vista cosmopolitico*, Il Melangolo, Genova 2003.

56 DERRIDA, *Stati canaglia*, cit., p. 128.

57 DERRIDA, *Oggi l'Europa. L'altro capo*, Garzanti, Milano 1991, p. 52.

58 Il riferimento è ad Husserl e alla conferenza di Vienne del 1935 intitolata *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*; nel contesto di quest'ultima, Husserl maturò l'esigenza di una ripresa della filosofia come «compito infinito», proponendo la filosofia come scienza rigorosa, nonostante il fallimento riscontrato nel contesto della riduzione fenomenologica. Sul punto si veda C. DOVOLICH, *Differenza e alterità. Derrida tra etica e politica*, Mimesis, Milano 2008, p.125.

Questo compito, arduo e meraviglioso, consiste nel «salvare l'onore della ragione»⁵⁹ e per questo bisognerà appellarsi ad una ragione che non sia solo se stessa, che ecceda il concettualismo, chiuso e deterministico, del raziocinio occidentale, per divenire altra: ragione dell'altro o 'ragionevolezza'. Serve una ragione che sia in grado di superare le modalità oggettivanti del calcolo e della previsione e la linearità spazio-temporale della posizione tetica; una ragione che non faccia violenza all'oggetto, ma che sia capace di mettersi in rapporto con l'oggetto, che lo prenda così com'è e che lo traversi senza appropriarsene, seguendo l'intreccio disordinato e inestricabile che lo anima⁶⁰:

Nel punto acuminato della sua estrema difficoltà, addirittura della sua impossibilità, ciò che chiamo qui in queste frasi e non in altre, il *ragionevole*, è ciò che, portando nella sua portata la *pre-ferenza* stessa, sarà sempre *preferibile* – e quindi irriducibile – al razionale che esso eccede. In queste frasi, il razionale, avrebbe sicuramente a che fare con il *giusto*, giustamente, e talvolta con la giustizia della ragione giuridica e calcolatrice. Il *ragionevole*, invece, farebbe di più e altro: terrebbe sicuramente conto della calcolabilità della *giustizia* giuridica, ma compirebbe anche uno sforzo, attraverso la transazione e l'aporia, in direzione della *giustizia*. Il *ragionevole*, come lo intendo qui, sarebbe una razionalità che tiene conto dell'incalcolabile, per rendere conto, proprio laddove questo sembrava impossibile, per prenderlo in conto e fare i conti con lui, cioè con l'evento di *ciò* che viene o di *chi* viene⁶¹.

Accettare la natura nostalgica del vivente vuol dire, allora, prepararsi ad una democrazia della ragionevolezza, una democrazia radicalmente nostalgica non padroneggiante né padroneggiata perché ossessionata da un'unica instancabile attesa: l'attesa dell'altro.

59 Di questo compito Derrida parlò in quello che divenne noto come *Il discorso di Nizza*, il testo dal titolo *Il "Mondo" dei Lumi a venire. (Eccezione, calcolo e sovranità)*, che fu letto in apertura del convegno dedicato dall'Associazione delle società di filosofia in lingua francese al tema *Avvenire della ragione, divenire delle razionalità* che si è tenuto a Nizza alla fine dell'agosto 2002 oggi contenuto in DERRIDA, *Stati Canaglia*, cit.

60 Cfr. DOVOLICH, *Differenza e alterità. Derrida tra etica e politica*, cit., p. 125.

61 DERRIDA, *Stati Canaglia*, cit., p. 224.