

SU RIFUGI E CONFINI

Alcuni paradigmi interpretativi

Daniela Calabrò

Abstract

The theme of the essay is linked to some interpretative paradigms on the concepts of 'refuge' and 'borders' in a geo-philosophical perspective. Through the analysis of the notion of xenos, elaborated by Plato in the Laws, the proposed text continues by investigating the concept of "humanity" in Edmund Husserl and the concept of "errant values" in Albert Camus, to then conclude with the concept of hostes/hospis elaborated by Derrida and "borderline" according to Jean-Luc Nancy. The foreigner, far from being understood as an inaccessible "other" to be annihilated, is here identified as a correlative to one's own ego.

Keywords: Xenòs, Plato, Husserl, Camus, Derrida, Nancy

*Il Mediterraneo si ritirò un giorno,
e il futuro apparve:
scheletri dalle bocche spalancate,
ossa scomposte, ormai levigate,
alleggerite del peso dell'esistenza...
è solo terra adesso,
è solo morte,
è la vita di qui!*

In cerca di un rifugio, in cerca di un posto sicuro, di una terra di approdo a cui affidare la propria esistenza; questa è la condizione di chi non ha casa e cerca riparo, in altre coste, in altri lembi di terra. Se la terra natia non può proteggere, assicurare, far sentire "a casa", allora non resta che partire per cercare altre terre, altre ospitalità, altre tane e luoghi sicuri. E allora si diventa tutti *xenoi*, stranieri facenti parte di un plesso di mondo che ci è distante, altro, lontano, discasante, perturbante.

Assistiamo, ormai da tempo, al proliferare di immagini di tragica sofferenza: il bambino siriano ritrovato senza vita sulla spiaggia di Bodrum in Turchia nel 2015 o la bambina morta nell'incendio occorso nel campo profughi di Lesbo nel 2020 e tutte le immagini di corpi bruciati dal cherosene in uso nei barconi e di corpi senza vita riversi nelle acque del Mediterraneo, a poca distanza dalle nostre coste. Come scrive nel suo ultimo lavoro Elena Pulcini, “le misure prese per lo più dai paesi europei sono alimentate dal radicalizzarsi di quella logica immunitaria che, paradossalmente, tanto più si inasprisce quanto più si rivela illusoria e inefficace e che finisce per sgretolare le impalcature stesse della giustizia”¹. Ma se gli stranieri oggi sono visti e vissuti dagli autoctoni con sentimenti di paura e risentimento, tanto da far riemergere rigurgiti xenofobici immunitari, un tempo, nell'antichità, essi avevano un ruolo importante e per certi aspetti decisivo nella costituzione dell'ordinamento delle *poleis*. Infatti, i primi ‘vagiti’ dell'indagine filosofica, ma non solo filosofica, sono stati favoriti dal confronto con lo *xenos*, lo straniero. In tal senso, culla perfetta della cosiddetta civiltà furono le coste lambite dal Mediterraneo e dall'Egeo, aree di incontro/scontro tra ‘xenoï’, la cui vitalità nel pensare fu risvegliata anche alla constatazione che ogni tentativo di autoriflessione e costruzione della propria identità non poteva se non risultare dinamicamente stimolato da un esterno non perfettamente combaciante. Dobbiamo partire, se vogliamo comprendere a fondo la posta in gioco di tale necessario e imprescindibile confronto, da due tra i più importanti e suggestivi dialoghi platonici: il *Simposio* e il *Fedro*. Qui, infatti, la questione dell'altro da sé, dello *xenos*, viene efficacemente pensata. Se è vero che l'immagine offerta dal *Simposio* sulla relazionalità è tutta orientata a difendere il processo di liberazione dalle relazioni umane che il filosofo deve realizzare, il *Fedro* annuncia una tensione nuova, che difende un ideale di vita in cui l'attività intellettuale ha bisogno di essere condivisa per essere davvero tale e in cui l'altro diventa, restando *altro*, lo specchio nel quale intravedere il sé. Una visione di pensiero, questa, più problematica e critica, che rivisita il motto delfico del “conosci te stesso” alla luce di una relazione con un centro esterno che non è accidentale al darsi dell'identità, ma suo necessario *controcampo*.

Ma il luogo più straordinario della riflessione platonica sul concetto di *xenos*, lo troviamo nelle *Leggi*².

1 E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 102.

2 Platone, *Leggi*, VIII 850 A – 850 D.

Qui, il controcanto è rappresentato dalla figura di un'assenza, quella di Socrate, che infatti non compare; in sua vece, Platone ci presenta lo *straniero* quale interlocutore principale del dialogo. Allo *xenos* viene assegnato il compito decisivo, quello del filosofo.

Filosofo è dunque lo straniero. Estranea è la filosofia rispetto alla *polis*, alla comunità politica. Ma, e questo ci sembra essere di radicale importanza, Zeus viene indicato da Platone come divinità protettrice degli stranieri (Zeus *Xenios*). Inizia da qui, una decisiva riflessione sulla relazione della comunità politica con l'esterno e su come sia possibile mantenere pure e inalterate le leggi della *polis* quando la comunità, aprendosi verso l'esterno e interagendo con esso, inevitabilmente produce mescolanze e alterazione dei costumi. Quella che sembra essere un'*impasse* è invece il punto di forza della riflessione platonica sullo statuto dello straniero e sulla regolamentazione e accoglienza di tutti gli *xenoi* secondo le leggi stabilite (*philoxenia*)³.

Gli stranieri inoltre, possono essere capaci di introdurre il principio del mutamento nella comunità politica, superando così la fissità strutturale che per definizione caratterizza i *nomoi* e che ne impedisce il perfezionamento. Insomma, è anche allo straniero che Platone affida il compito del perfezionamento delle leggi della *polis* e quindi della sua stessa evoluzione e ciò avviene durante quello che viene denominato *Il Consiglio notturno*⁴.

Qui, gli ambasciatori della città (*i theoroi*) incontrano gli *xenoi* (*anthropoi theioi*) che sono in grado di offrire miglioramenti alla legislazione della città. Nel consiglio notturno, quindi, accade l'incontro tra cittadini della *polis* e stranieri. Entrambi hanno a cuore il bene della comunità. Platone li definisce *sophoi* perché sono sempre alla ricerca della verità e della conoscenza. Gli ambasciatori e gli *xenoi* hanno il medesimo compito: confrontarsi a vicenda e sperimentare la bellezza di essere al contempo in grado di insegnare e di imparare.

Ecco quindi che – come ben sottolinea Farnesi Camellone in un testo dal titolo *La filosofia come luogo per la filosofia nelle Leggi di Platone* –

il comune denominatore di tutti questi *anthropoi theioi* sembra essere, seppur declinato in diverse modalità, il loro rapporto con *l'essere straniero*: se ciò è vero, allora risulta corretto affermare che, nei *Nomoi*, *xenia* e filosofia si trovano legate strettamente, o meglio, nel dialogo in questione la filosofia, mai posta direttamente in gioco, indossa la *maschera* della *xenia*. Tale mascheramento non deve essere interpretato come sinonimo di artificialità: piuttosto esso rappresenta la possibilità di espressione propria della filosofia, intesa come ciò che

3 Ivi, 952 D – 953 E.

4 Cfr. ivi, 960 B – 969 D.

costitutivamente si sottrae a un rapporto *immediato* con la comunità politica, ma che a questa risulta indissolubilmente connesso. La *xenia* non riveste dunque il ruolo di semplice metafora della filosofia, bensì essa incarna la dimensione propria della filosofia nel suo rapporto con la *polis*.⁵

A questo punto risulta chiaro il riferimento platonico a Dioniso, il dio bacchico, ctonio, che viene raffigurato come sempre oscillante e senza posa, il dio che è insieme presenza e assenza. E ancora, il dio straniero, mascherato, che rifugge la trasparenza apollinea, ma incarna appunto l'estraneità ad ogni logos. Con questa facies Dioniso fa breccia nella polis delle *Leggi*, lui la divinità straniera, in grado di sovvertire la fissità dei *nomoi*... dal fuori, dall'ex di ogni *xenosophia* proviene il cambiamento; il cambiamento, lo smottamento di regole fisse e immutabili transitano solo nel cuore della notte, quando il chiarore della stabilità e della fissità del reale viene meno... nella notte, quando cioè i confini dismettono le proprie linee, i propri contorni, le proprie forme, i propri argini, le proprie chiusure. Il Consiglio notturno non può che avere Dioniso come nume tutelare, cioè la divinità che già da sempre eccede i confini di ogni sapere logocentrico.

Se in nome di leggi immutabili veniva decretata la morte di Socrate e quindi la morte della filosofia, qui Platone agisce di conseguenza e la sua personale azione filosofica si rivolge, appunto come un necessario *contro-canto*, a tutti i cittadini della sua *polis*.

Facciamo adesso un salto temporale molto lungo, che non vuole essere una digressione, quanto piuttosto un approfondimento di quanto detto finora. Siamo nel '900 e ciò a cui ci si riferisce riguarda il concetto di *humanitas* in Edmund Husserl; negli anni della crisi si profila un nuovo necessario controcanto. Tale controcanto ha le sue radici nella impossibilità per Husserl di disgiungere vita e filosofia; impossibile infatti sarebbe stato pensare a una *Weltanschauung* disgiunta a vario titolo dalla *Lebenswelt*; impossibile soprattutto sarebbe stato, per Husserl, pensare a una verità senza umanità.

Così e solo così possiamo parlare qui adesso di un nuovo più attuale controcanto, quello per il quale Husserl ha segnato la nostra storia più recente. Alle "scienze dei fatti che creano meri uomini di fatto", il filosofo ha voluto contrapporre un mondo nuovo, basato sui concetti fenomenologici di relazione e intersoggettività. Concetti questi del tutto evidenti nella loro originarietà, in quanto non mediati o costruiti a partire da alcun punto archimedeo di osservazione.

5 M. Farnesi Camellone, *La xenia come luogo per la filosofia nelle Leggi di Platone*, in "Paradosso", n. 1, 2002, p. 321.

La relazione intersoggettiva è ciò che si dà prima e indipendentemente da qualsiasi altro giudizio o pensiero, prima quindi di qualsiasi scienza istituita e/o costruita.

Ma ben prima di essere ridotto a rifiuto e allontanato dall'università di appartenenza a causa delle leggi razziali del 1933, Edmund Husserl redige per la rivista giapponese *Kaizo* tre dei cinque testi poi pubblicati nel volume XXVII della *Husserliana*. Di che cosa si trattava? E perché soprattutto questi cinque testi sono decisivi per la nostra indagine?

Redatti negli anni 1922-1923, questi articoli segnano un percorso, tratteggiano un'idea dell'Europa e del suo possibile, necessario rinnovamento al tempo della "crisi della filosofia". Cosa succede all'Europa alla fine della prima guerra mondiale? Cosa, di fatto, entra in crisi?

L'umanità. Ecco la risposta di Husserl. L'umanità è stata ridotta dalla guerra a un'indicibile miseria, non solo morale e religiosa ma anche filosofica. [...] Questa guerra, la colpa più universale e profonda dell'umanità nell'intera storia, ha mostrato l'impotenza e l'inautenticità di tutte le idee. [...] Divenuta guerra di popoli nel senso più terribile e letterale del termine, ha perduto il proprio significato etico", così che, per "il rinnovamento etico-politico dell'umanità", occorrerebbe "un'arte sorretta da ideali etici supremi e fissati in modo chiaro", capace di una "educazione universale dell'umanità"⁶. Ma tale "educazione universale dell'umanità" non può che passare dal rinnovamento. Da una nuova Europa. Ed ecco il monito e lo sprone di Husserl:

Un'umanità vive e opera nella pienezza delle forze soltanto se sorretta nel suo slancio da una fede in se stessa e nella bellezza e bontà della vita della propria cultura; se, dunque, non si limita a vivere, ma aspira a qualcosa che considera grande, e trova appagamento solo quando riesce progressivamente a realizzare valori genuini e sempre più elevati. Essere degno di appartenere a un'umanità simile, cooperare a una tale cultura, contribuire ai suoi valori edificanti, rappresenta la felicità di ogni uomo operoso e lo solleva dalle preoccupazioni e dalle sventure individuali. [...] Perciò diciamo: *deve necessariamente accadere qualcosa di nuovo*, deve accadere in noi e per mezzo di noi – noi che siamo parte dell'umanità che vive in questo mondo, che plasma il mondo grazie a noi e noi grazie al mondo... dobbiamo forse aspettarci che questa cultura guarisca da sé nel puro gioco casuale delle forze che producono e distruggono i valori? Dobbiamo accettare il "tramonto dell'Occidente"

6 Cfr. E. Husserl, *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule*, a cura di K. Schumann, Kluwer, Dordrecht /Boston /London 1994, pp. 163 e 12, tr. it. di C. Sinigaglia, *Presentazione* a E. Husserl, *L'idea di Europa*, Cortina, Milano 1999, pp. X-XI.

come se si trattasse di una fatalità, di un destino che ci sovrasta? Sarebbe un destino fatale solo se lo accettassimo passivamente – soltanto se potessimo accettarlo passivamente. Ma questo non possono farlo neppure coloro che lo annunciano.⁷

La forza straordinaria di queste parole, questo rinnovato *controcanto*, non può non avere in Platone la sua ascendenza e la sua origine. L'ideale etico, il sommo Bene, si affacciano qui per promuovere la reazione contro il "pessimismo debole" e il "realismo privo di ideali"; contro quella crisi dell'umanità che il Novecento attraversa nel modo più tragico mai visto. La fiducia nella possibilità dell'umanità anima le parole di Husserl, che ci consegna, di fatto, la chiave per "smuovere le montagne":

La fede che ci anima – che la nostra cultura non possa essere considerata unica e compiuta, e che possa e debba essere riformata dalla ragione e dalla volontà dell'uomo – può allora "smuovere le montagne", non nella fantasia, ma nella realtà, solo se si trasforma in pensiero obiettivo, razionalmente evidente, solo se giunge a chiarire e a determinare pienamente l'essenza e la possibilità del suo fine, nonché del metodo che permette di realizzarlo. E in tal modo la fede si procura da sé il fondamento della propria giustificazione razionale. Soltanto una simile chiarezza nella comprensione può esortare a lavorare con gioia e a dare alla volontà la risolutezza e la forza necessarie per realizzare l'azione liberatrice; soltanto questa conoscenza può diventare patrimonio sicuro, affinché, con la partecipazione di migliaia di persone convinte da una simile razionalità, si riesca finalmente a smuovere le montagne, e quel moto di rinnovamento, meramente emotivo, si trasformi nel processo stesso di rinnovamento.⁸

Husserl propugna, quindi, in queste pagine, una nuova visione del mondo, legata al concetto fenomenologico di *Lebenswelt* che, ancora una volta, troviamo a fondamento dell'*humanitas* autentica. Il mondo della vita su cui deve ergersi l'idea rinnovata di Europa è quel mondo in cui relazionalità, intersoggettività, empatia disciplinano "l'educazione di sé che non ha mai fine"⁹. Il rinnovamento, quindi, così come la possibilità di mutare le leggi secondo Platone, si incentra in un nuovo concetto di verità: non più assoluta e inconcussa, ma relazionale, aperta, proiettata verso quel "fuori" che ogni *ex* determina. Il *telos* verso cui tende la nuova storia dell'umanità accade "nella e per la filosofia", l'unica libertà. Infatti, "il carattere più pro-

7 E. Husserl, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, a cura di C. Sinigaglia, cit., pp. 3-4.

8 Ivi, p. 5.

9 Ivi, p. 46.

prio della cultura europea è determinato da quel carattere peculiare di quel movimento di libertà che nasce [...] nell'antica Grecia, con la creazione di una nuova forma di cultura, la filosofia"¹⁰.

La filosofia dell'apertura, sin da Platone, incarna l'*eidos* stesso della cultura, quell'imperativo categorico che è il presupposto dell'unità di ogni umanità, e che trova nell'idea di Europa – come “idea di una cultura filosofica – la sua piena realizzazione. Non c'è Europa senza filosofia, dunque senza rinnovamento. La stessa storia, in quanto storia dell'umanità europea è tale solo perché inscritta, sin dalla sua origine, nell'orizzonte etico del rinnovamento. Storia infinita di un compito mai compiuto e di continuo differito o, come dirà Husserl nella *Crisi delle scienze europee*, storia di un'umanità che “vuole e può vivere ormai soltanto nella libera costruzione della propria esistenza, della propria vita storica, in base alle idee della ragione, in base a compiti infiniti"¹¹. Il compito infinito è quello della ricerca filosofica che ha sempre fuori di sé la sua ragion d'essere più autentica. Qui l'istanza intersoggettiva, la co-implicazione io-altro e io-mondo assumono il riconoscimento più elevato; quello cioè di una teoresi che si flette nell'etica, nell'agire non mai unicamente privato che rivela l'*humanitas* autentica. L'unica forma di vita possibile si dà nella responsabilità per altri. Questa è la vera “vita filosofica”:

Il rinnovamento dell'uomo – del singolo uomo e di un'umanità accomunata – è il tema supremo di ogni etica. La vita etica è, per essenza, una vita soggetta consapevolmente all'idea di rinnovamento, ed è, da questa, volontariamente guidata e formata. *L'etica pura* è la scienza dell'essenza e delle forme possibili di una tal vita nella pura generalità. L'etica umana empirica mira poi ad adeguare le norme dell'etica pura all'empirico, e a diventare la guida dell'uomo terreno nelle condizioni (individuali, storiche, nazionali, ecc.) date. [...] Ma l'etica, poi, non è soltanto etica individuale, bensì anche *etica sociale*. [...] Nella relazione sociale [l'uomo] vede che l'altro, nella misura in cui è buono, riveste un valore anche per lui, non meramente utile ma in sé; egli ha dunque un puro interesse al lavoro etico che ogni altro compie da sé, ha in generale un interesse proprio a che gli altri soddisfino il più possibile i loro buoni desideri, conducano la propria vita nella giusta forma, e pertanto la sua volontà etica deve essere volta a fare il possibile perché questo accada. Ciò appartiene, dunque, a quanto è categoricamente richiesto; il migliore essere, volere e realizzare possibile degli altri appartiene al mio

10 Ivi, p. 86.

11 C. Sinigaglia, *Presentazione* di E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., pp. XIV-XV. Per il riferimento a Husserl si rinvia a: E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1987, p. 332.

proprio essere, volere, realizzare, e viceversa. Appartiene, dunque, alla mia vita autenticamente umana il desiderio che non solo io sia buono, ma che l'intera comunità sia una comunità di buoni.¹²

Per Husserl, quindi, la questione del rinnovamento dell'Europa deve passare per un nuovo inizio, una nuova modalità di vedere il mondo; bisogna pensare tale rinnovamento a partire dalla questione stessa della filosofia, proponendo l'idea di un'etica universale che “abbraccia l'intera vita attiva di una soggettività razionale”¹³. Ma il rinnovamento a cui allude Husserl tiene conto anche, come abbiamo appena visto, dell'etica individuale, ancora una volta veicolata dal concetto fenomenologico di intenzionalità, di intersoggettività, di *Ineinander*. La ‘responsabilità per altri’, che ogni etica individuale richiede per potersi definire e aprire a un'etica sociale e comunitaria, si dà nella prassi continua, sempre rinnovata di un pensiero all'altezza del proprio tempo: un tempo che non istituisca verità chiuse nell'intimità di un senso definitivamente acquisito, ma che si esponga all'urto con la sua stessa ragione, al contraccolpo della sua stessa verità, senza imprigionare lo scarto, le differenze, le alterità. In una parola: facendo, del pensiero, libertà e non fissità.

Bisogna dis-trarre l'Europa dai suoi margini, tarla fuori dai suoi confini, arricchirla di tutti quei “valori erranti” di cui ci ha parlato Camus nel corso della Conferenza Internazionale svoltasi ad Atene nel 1955 dal titolo: *L'avenir de la civilisation européenne*¹⁴, se vogliamo davvero liberarla dai lacci che la legano a uno sterile territorio xenofobico. L'idea di Europa nasce – come abbiamo visto – dalla figura dello *xenos*, dello straniero. Nell'antichità, lo *xenos*, lo straniero, l'altro, l'estraneo, è stato pensato come una risorsa, una possibilità, un arricchimento e non come ciò che dobbiamo tenere a bada o ciò da cui dobbiamo renderci immuni. Al modello xenofobico bisogna sostituire quello *xenosophico*. La *xenosophia*, infatti, si attesta come il luogo imprescindibile di ogni apertura del pensare. Se il sapere, costitutivamente, è ciò che proviene dall'altro, dall'alterità, dal fuori, allora ogni indagine filosofica dovrebbe ambire per sua essenza al proprio contagio, alla promiscuità e alla latenza di ogni sua prescritta frontiera.

12 E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., pp. 25-26 e 55-56.

13 Ivi, p. 25.

14 A. Camus, *L'avenir de la civilisation européenne*, in Id., *Œuvres complètes*, III, (1949-1956), Gallimard, Paris 2008, p. 1001 ss. Il testo della conferenza è stato tradotto in italiano nel volume dal titolo: *Il futuro della civiltà europea*, tr. it. di A. Bresolin, Castelvevchi, Roma 2012.

Pensiero dell'altro, non mai assimilato ma portato, tradotto, accompagnato, riconosciuto come altro indefettibile, impossibile da tenere sul bordo, a distanza, sulla riva; l'altro è sempre già arrivato come apertura, slargo, ulteriorità; l'altro è sempre già qui, nel suo essere presso, prossimo, quasi intimo.

I 'valori erranti' presenti in un'Europa fecondata dallo *xenos* sono quelli a cui mira l'indagine filosofica di Jean-Luc Nancy¹⁵ (si vedano in particolare i concetti di comunità inoperosa, comparizione e spartizione). La sua riflessione disfa l'immagine identitaria di ogni soggettività stabile e unitaria per aprirsi costitutivamente alla nuda esposizione all'altro. Ogni identità diventa così l'indice di uno spazio, di un luogo, di una topografia vissuta; ma, al contempo, questo indice inscruttivo e inclusivo apre alla sua stessa escrizione: la frontiera è il passaggio, il luogo dell'attraversamento, il bordo che insieme traccia il limite e segna l'approssimarsi, come la pelle del corpo, esposizione liminare del sé.

Qui io e altro smettono di fronteggiarsi; insieme piegano la riva del confine istituito; annullano le distanze senza far scomparire le differenze; si dispongono al contatto, alla mescolanza, all'apertura a una prossimità multipla di corpi, in cui il *noi* si rende palpabile, si tocca e si offre ad essere toccato... l'immagine si moltiplica, si scheggia, si urta, si scarta.

Tutto questo comporta una riflessione radicale sulla nostra provenienza e sulla nostra traiettoria, insomma su ciò che vogliamo essere: "né luoghi, né cieli, né dei: [...] smantellamento e decostruzione degli spazi chiusi, dei recinti, delle chiusure"¹⁶. Bisogna allora istituire un 'pensiero delle rive', un pensiero dell'approssimarsi che ci renda disponibili a "udire la pietra", a "custodire i vasti spazi" dell'aperto, a penetrare fin dentro il "suono della notte" – per dirla con gli straordinari versi di Rilke; bisogna aspettare che il sole d'Occidente sia tramontato, che la trasparenza senza ombre dell'ego cogito cartesiano venga offuscata, per poter finalmente essere-con "lo scaroto tra un corpo e l'altro" e "riappropriarci così del rischio degli estremi"¹⁷.

Dalla Siria alla Libia, dalla Somalia all'Asia centrale, dai territori di guerra alla speranza di approdo in nuove terre: è possibile stilare una li-

15 Di J.-L. Nancy, si vedano, in particolare a questo proposito: *La comunità inoperosa*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992; *À la frontière, figures et couleurs*, in "Le désir de L'Europe", 1992, tr. it. di L. Bonesio, *Alla frontiera, figure e colori*, in "Tellus", n. 9, 1996; *La dischiusura (Decostruzione del cristianesimo, I)*, tr. it. di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007; *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, a cura di D. Calabrò, Mimesis, Milano 2009.

16 J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., p. 222.

17 Cfr. Id., *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, cit., p. 129.

sta interminabile di questi luoghi, “luoghi di tormento” come li definisce Nancy; punti geografici o punti di mondo in cui assistiamo alla perdita generale del senso, una fuga del senso che accade in forma politica, etica, religiosa, estetica o in altre forme; ma ciò che noi oggi dobbiamo aver chiaro è che il significato di parole quali “nazione”, “gente”, “sovranità”, “comunità” e molte altre stanno apparendo come tanti vasi rotti. Non si tratta semplicemente di cancellare delle frontiere, di ridisegnare i territori, di marcarne l’identità; la frontiera territoriale è infatti un innesto, un tracciato complesso che si dispiega in molteplici contingenze, che si apre a pluralità linguistiche, filosofiche, tecnologiche, sociologiche, storico-politiche, ecc. Di tale pluralità è necessario tener conto in quanto ogni esistenza è “appello, incitazione, eccitazione a superare l’utilità e la soddisfazione per andare verso il distacco da sé, l’abbandono, il passaggio al limite – passaggio che non oltrepassa ma che sfiora, tocca e, toccando, si lascia toccare per il fuori”¹⁸.

Seguendo ancora le parole di Nancy, che qui si attestano come il contro-canto della nuova idea di frontiera:

bisogna pensare il doppio bordo del tracciato, e con esso il rapporto dei colori, che fanno il gioco e la posta in gioco delle frontiere. Non bisogna pensarlo a partire dalla traccia tracciata, dalle terre appropriate, ma a partire dalle tracce traccianti, dall’insieme dei gesti singolari che distribuiscono i colori qua e là, che conferiscono il loro spessore, il loro spicco, la loro sfumatura nella s-partizione. Occorre pensare ciò che fa che il colore, il singolare di un colore, esiste laddove il colore cessa, lascia il posto ad altri, oppure vi si mescola, nel gioco dello stesso doppio bordo. Occorre perciò pensare un’identità singolare del territorio – ma occorre pensarla come un’intensità d’esposizione, sempre messa in gioco sulla frontiera, e non come un’estensione di dominazione.¹⁹

Lungi dal pensare ad una cancellazione delle frontiere o ad un multiculturalismo umanistico pseudo-democratico, Nancy propone un’arte delle frontiere, dell’esposizione dei colori gli uni agli altri, come ad esempio accade nelle tele “disumane” di Cézanne. In esse, infatti, le macchie di colore si sopravanzano, come le onde, l’una all’altra, e, così, il mondo classicamente percepito scompare: scompare il mondo delle linee prospettiche, il mondo unico ed eterno che è rappresentabile seguendo le leggi geometriche che lo reggono e che quindi lo rendono immediatamente accessibile

18 Id., *Il corpo dell’arte*, a cura di D. Calabrò e D. Giugliano, Mimesis, Milano 2014, pp. 58-59.

19 Id., *À la frontière, figures et couleurs*, in “Le désir de L’Europe”, 1992, pp. 41-50; tr. it. di L. Bonasio, *Alla frontiera, figure e colori*, in “Tellus”, 9, 1996, p. 5.

allo sguardo cosmoteoretico di ogni occhio umano. Qui sta la “disumanità” delle sue tele, qui l’orizzonte perduto del significato diventa lo spazio dal quale l’assenza del significato può essere pensata, ma solo per estendere quell’orizzonte che è, propriamente, ‘perduto’, ri-tratto.

Nel momento in cui si sveste del sapere, e quindi si sottrae a se stesso come atto intellettuale, il pensiero non incontra la mistica, o la metafisica che rafforzano la dimensione del medesimo, del soggetto fondante, portatore di verità inconcusse, ma l’etica: si fa rapporto, relazione all’altro, apertura del senso e non sua fissazione. La dimensione della comunità tratteggiata da Nancy non è allora quella del *Geist*, di una sostanza che diviene soggetto producendo il mondo dei significati, dei valori, delle norme, è invece quella della finitezza capace di esporsi al proprio limite, di attestarsi sul proprio confine per cogliere quell’eccedenza che, attraversandola, la frattura e le rende impossibile il dominio su di sé. Questa comunità non è fatta di individui, ma da singolarità finite che accolgono il limite dentro di sé e non lo lasciano all’esterno di una presunta unità. Nancy delinea una dimensione comunitaria che non pretende di farsi assoluta, di riassorbire al proprio interno tutte le dimensioni dell’uomo, ma esibisce proprio ciò che, sottraendosi al concetto, alla totale trasparenza del significato, costituisce l’essere come inappropriabile altro. In questa inappropriabilità troviamo però la responsabilità dell’essere-con; è qui che facciamo l’esperienza più alta della libertà: l’altro resta la nostra riva, il nostro *bordo*, la nostra *frontiera*. Ma questo, lungi dal configurarsi come un lessico sottrattivo e quindi negativo è piuttosto il linguaggio che si allontana dalle coppie oppostive di ogni pensiero del confine: arrivare/rivaleggiare; bordare/abbordare; fronte/fronteggiare. “Per pensare questa rivalità generale senza volerla riassorbire né fomentare, bisogna inventare un pensiero delle rive, dei loro bordi e dei loro limiti, un pensiero degli estremi, dell’esistenza estrema nella sua finitezza”²⁰. In tal modo egli mette fuori gioco, decostruisce letteralmente la presupposta immanenza di una legge, di una norma invariante e dischiude il lessico etico-politico a una diversa modalità di approccio. Se, infatti, cosa che succede oggi e che tutti abbiamo sotto gli occhi,

al posto della riva il bordo si indurisce e il limite si ferma, diventa frontiera e sorveglianza, confine e baluardo, contorno livido o ferita, la finitezza si esaurisce in cattiva infinità o in non-senso. Non sono possibili né la salvezza, né la verità tragica, né il movimento di una storia. Dalla riva dell’Occidente sembra che ci siamo imbarcati per l’oceano illimitato del nichilismo.²¹

20 Id., *Il peso di un pensiero, l’approximarsi*, cit., p. 128.

21 Ivi, p. 129.

La più grande paura oggi più che mai sentita tra gli stati-nazioni è quella della ‘perdita di controllo’ dei propri confini; un grido ripetuto con il più minaccioso dei riverberi dal Nord al Sud del mondo, dall’Occidente all’Oriente. E intanto barconi carichi di umanità si spaccano tra le onde in cerca di una costa, di un nuovo luogo di approdo:

la costa appare [...] come il lontano, come il laggiù oltre l’orizzonte, l’altro mondo presentito, a un tempo temuto per la sua estraneità e sperato come l’assicurazione di un altro bordo dell’elemento pericoloso, come il termine possibile di una *traversata* [...], cioè come la possibilità di un *arrivo* su qualche altra costa, vicino a un’altra prossimità. La costa è il luogo da dove si parte e dove si approda: un luogo che non è esattamente né limite, né bordo (né negatività della traccia, né positività della forza), ma passaggio, scivolamento nell’acqua della costa lacerata o sfrangiata, della roccia sminuzzata in sabbia, mescolata con la spuma e la terra in cui il passo scompare.²²

È davvero pensabile poter immunizzare l’Europa? Cosa si nasconde dietro i respingimenti? Paura dell’altro? Del contagio? Della contaminazione? Cos’è questa onnipresente paura di tutto ciò?²³ Forse la paura è che nessun ‘rinforzo’ militare ai confini, nessuna istituzione di tasse doganali, nessun controllo di carte di identità, nessuna legislazione linguistica, nessun accordo possa contenere questo ‘divenire sconfinato’ del confine, il suo insuperabile “*débordement*”.

Il mondo delle rive senza altra riva che la mutua esposizione di tutte le rive ci appare come il mondo più lacerato, il più esposto alla sua stessa conflagrazione. È un mondo in cui la riva rischia in ogni momento di sparire come luogo di passaggio e di arrivo, come luogo di debordamento dell’uno nell’altro, di un elemento nel suo contrario e della vita nella morte. Un mondo in cui la riva e la rovina rivaleggiano...²⁴

È così che “il meccanismo immunitario assume il carattere di una vera e propria guerra la cui posta in gioco è il controllo, e in ultima analisi la sopravvivenza del corpo nei confronti di invasori stranieri che cercano

22 Ivi, p. 127.

23 Sui temi del contagio, della contaminazione e della immunizzazione preventiva si veda l’importante lavoro di R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002 e *Immunità comune*, Einaudi, Torino 2022. Si vedano anche C. Resta, *L’estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Il Melangolo, Genova 2008 e P.A. Rovatti (a cura di), *Scenari dell’alterità*, Bompiani, Milano 2004.

24 J.-L. Nancy, *Il peso di un pensiero, l’approssimarsi*, cit., p. 128.

prima di occuparlo e poi di distruggerlo. Ritornano, da questo punto di vista, rafforzati ed autorizzati da una ben diversa cauzione scientifica, tutti i tropi della trattatistica seicentesca sul corpo politico: dall'attenzione ossessiva per i confini identitari alla paura fobica del contagio da parte di potenziali infiltrati, all'allestimento di sempre nuove barriere difensive²⁵. E infatti quella paura è giustificata (il confine è fuori del controllo perché nessun confine può anche essere successivamente controllato), ma le sue conseguenze non sono così cattive, e certamente non così cattive come i sanguinari e brutali sforzi per ridefinire e 'mantenere' i confini. "Mai come oggi abbiamo l'esatta percezione di questa comunità di corpi – del contagio senza fine che li accosta, sovrappone, impregna, coagula, mescola, clona. Le aperture della carne e le trasfusioni del sangue sono identiche a quelle del senso. Vacilla ogni definizione del sano e del malato, del normale e del patologico, dell'immune e del comune"²⁶, del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male. La via percorsa da Roberto Esposito²⁷ conduce a un concetto di *xenos* che si basa sulla categoria della *communitas*, intesa come relazionalità espropriante e perciò stesso contagiante. Ciò determina uno spostamento d'attenzione sui rischi intrinseci a tale contagio e sui conseguenti dispositivi immunitari. È fin troppo evidente come tale rischio abbia progressivamente invaso tutta la semantica linguistica relativa al concetto di immunizzazione, protezione, frontiere e confini identitari.

Il dispositivo immunitario che sta al fondo della politica escludente dello *xenos* conduce al rovesciamento del rapporto vita/potere generando l'iper-trofia degli apparati di sicurezza che sempre di più caratterizzano le società contemporanee. Il rischio continuo è che tale dispositivo immunitario si trasformi da biopolitico in tanatopolitico: l'Olocausto ne è stato l'esempio più recente. Qualsiasi biopolitica infatti, si affaccia pericolosamente sul bordo della tanatopolitica. Oggi, essendo saltate quasi completamente le mediazioni moderne tra vita e politica, ed essendo il dispositivo immunitario più che mai influente, l'intreccio fra biopolitica e tanatopolitica nella figura dello *xenos*, ma non solo, ha raggiunto un livello di tensione tale da esigere scelte radicali e responsabili. La problematicità del nodo cruciale espresso dalla duplice faccia della vita – la sua protezione e insieme la sua negazione – in Esposito giunge ad una svolta radicale: si tratta di accedere

25 R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, cit., p. 183.

26 Ivi, p. 180.

27 Di R. Esposito segnaliamo, al riguardo, anche: *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004; *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007; *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.

ad una biopolitica affermativa; quella per la quale l'alterità, la diversità, lo *xenos* risultano essere l'esplicazione della "vita nelle sue differenti guise".

Non ci resta che l'esposizione: esposizione sul *limite* tra le differenze spaziali, etniche e linguistiche. L'Europa è qui l'indice di un'escrizione, di una scrittura dal/del fuori. Un essere in comune privo di confini.

Siamo abituati a pensare che i confini passino fuori di noi; essi invece ci attraversano al nostro interno, impedendoci di essere identici a noi, se non a partire dall'altro, se non come apertura al suo mistero. Per questo non basta tradurre e dialogare, ma anche sopportare l'incomunicabilità e il silenzio: è solo *qui*, infatti, nel sottrarsi di ogni facile intesa, che la separazione diventa rapporto e l'intendersi si apre all'ascolto dell'enigma delle nostre differenze. È solo nella più radicale e radicata determinatezza, entro un limite che ci de-finisce in quanto esseri finiti che l'universale si mostra nella concretezza di una figura. Non si dà mai l'uomo, ma sempre un'esistenza finita, abitante *una* terra, parlante *una* lingua. È solo *qui*, nel darsi ogni volta di un evento singolare, che l'universale si consegna alle forme delle sue determinazioni, e non nella cancellazione generica dei tratti: solo così può prendere forma e diventare riconoscibile un volto. Da tutti questi volti, da tutti questi idiomi, dovrà comporsi, come in un mosaico, una nuova immagine, quella di una Europa unita in ciascuno dei suoi frammenti, identica a sé solo perché in se stessa differente, tenuta insieme dal bisogno delle sue parti di confrontarsi in un dialogo alimentato non da ciò che è familiare e comune, ma da quanto è e deve rimanere assolutamente estraneo e singolare.²⁸

Assolutamente estraneo, singolare, straniero, *xenos*. Questo deve essere il nuovo volto dell'Europa. Questa dev'essere l'altra Europa, quella che tiene conto e fronteggia la vulnerabilità delle esistenze tutte; questo il suo controcanto; la *finis Europae* deve segnare un rinnovato inizio; un inizio che lega il *cum* non alla fine, per delimitarne lo spazio, il limite, l'orizzonte – *cum finis Europae* – ma alla sua nascita: è solo così che l'Europa può, ancora, guardare lontano.

Hospes e non *hostis* è "colui che arriva"²⁹, colui che chiede rifugio e asilo in una nuova terra. Ospitalità ha qui il senso dell'accoglimento senza reciprocità, è l'iscrizione nel registro del *donum*, come sottolinea Jacques Derrida a più riprese nei suoi lavori:

L'ospitalità assoluta esige che io apra la mia dimora e che la offra non soltanto allo straniero (provvisto di un cognome, di uno statuto sociale di stranie-

28 C. Resta, *Introduzione a Identità d'Europa*, in "Tellus", n. 12, 1994, p. 1.

29 J. Derrida e A. Dufourmantelle, *De l'Hospitalité*, Calmann-Levy, Paris 1997; tr. it. di I. Landolfi, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000, p. 54.

ro, ecc.), ma all'altro assoluto, sconosciuto, anonimo, e che gli dia luogo, che lo lasci venire, che lo lasci arrivare e aver luogo nel luogo che gli offro, senza chiedergli né reciprocità (l'entrata in un patto) e neppure il suo nome.³⁰

Il carattere incondizionato dell'ospitalità eccede la logica simmetrica della reciprocità che obbliga l'altro alla logica pattizia e al suo vincolo; è l'invito necessario rivolto a tutti noi oggi per un'apertura alla gratuità, al *donum* appunto, perché l'ospitalità "si offre all'altro prima ancora che egli si qualifichi, prima ancora che sia (posto o supposto) soggetto, soggetto di diritto e soggetto nominabile col suo cognome"³¹. Per disarmare ogni proiezione negativa sullo straniero e riconvertire l'*hostis* in *hospes*, il nemico in ospite, è necessario che si realizzi il *donum*, come presupposto che garantisca e prometta tutte le ospitalità a-venire.

30 Ivi, pp. 52-53.

31 *Ibid.*