



Fabiola Falappa

Dialogo, riparazione, riconciliazione

**Una mappa filosofica per uscire
dalla società traumatica**

nzo eum



Fabiola Falappa

Dialogo, riparazione, riconciliazione

Una mappa filosofica per uscire dalla società
traumatica

eum

Isbn 979-12-5704-092-5 (print)

Isbn 979-12-5704-093-2 (PDF)

Prima edizione: giugno 2026

Copyright: ©2026 Fabiola Falappa

L'edizione digitale online è pubblicata in Open Access sul sito web eum.unimc.it secondo i termini della licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale: CC BY SA 4.0, <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.

eum - Edizioni Università di Macerata

Palazzo Ciccolini, via XX settembre, 5 – 62100 Macerata

info.ceum@unimc.it

eum.unimc.it

Il presente volume è stato sottoposto a *peer review* secondo i criteri di scientificità previsti dal Regolamento delle eum (art. 3) e dal Protocollo UPI (Coordinamento delle University Press Italiane).

Sommario

9	Introduzione
	Capitolo primo
	Filosofie della riconciliazione
23	1.1 La vita torna alla vita
39	1.2 Ritratto di una società armonica: Hegel e l'eticità
55	1.3 La riconciliazione è un'illusione? Marx e la rivoluzione
62	1.4 La mimesi tra adattamento e liberazione: la Scuola di Francoforte
71	1.5 Per una filosofia aperta alla trascendenza
80	1.6 Differenziazioni nel concetto di conflitto
	Capitolo secondo
	Modernità alla deriva
89	2.1 Trauma sociale e traumatizzazione permanente
95	2.2 La rottura del legame di autocoscienza
106	2.3 Il post-umano è antiquato
113	2.4 Il Trauma, grande scultore
124	2.5 Reazione o riparazione
	Capitolo terzo
	L'assimilazione al trauma
143	3.1 Una catastrofe silente
151	3.2 Perdere il mondo
162	3.3 La trascendenza ci riguarda? La religione tra complicità e liberazione
	Capitolo quarto
	Riparare le persone, formare le coscienze
181	4.1 Verità e società
187	4.2 I mediatori della vita
194	4.3 La forza del dialogo: omaggio a Martin Buber
204	4.4 Percorsi di educazione e di formazione per una società accogliente
213	4.5 La via della riparazione e della riconciliazione
227	Conclusioni

239	Bibliografia
253	Indice dei nomi

Ai giovani,
possiate scegliere il dialogo invece del silenzio,
la riparazione invece dell'indifferenza,
la riconciliazione invece del rancore.
Nel vostro coraggio vive la speranza di un futuro
più umano.

Introduzione

Da tempo, soprattutto a seguito del trauma collettivo prodotto dall'epidemia di Covid-19, nel dibattito culturale e sociale il tema della *cura* ha ricevuto una grande attenzione. La parola ormai ricorre in documenti programmatici di istituzioni, convegni, corsi universitari, pubblicazioni, slogan politici e persino nella pubblicità commerciale. Anche in ambito filosofico essa conosce tuttora una stagione di grande fortuna¹. Uscito soprattutto dai confini del lessico medico e da quelli dei *women studies*², il termine “cura” evoca un atteggiamento del tutto diverso da quello tipico del potere per il potere, della prestazione e della competizione, dell'esclusione e della strumentalizzazione degli esseri umani. In una società profondamente ferita il riferimento alla cura possiede una plausibilità e un'attrattività universalmente riconosciute.

Il problema è chiarire cosa sia autenticamente la cura e quali dinamiche concrete implichi. Proprio per uscire da una prospettiva che resti sfocata, a riguardo, mi sembra opportuno mettere in risalto alcuni elementi fondamentali non solo delle cosiddette “relazioni di cura”, ma più ampiamente della cura delle relazioni che costituiscono il tessuto della condizione umana. Tali elementi attengono innanzitutto, a mio avviso, all'*incontro dialogico*, perché la cura non può risolversi in una procedura tecnica (medica, psicologica, di assistenza sociale) che finisce per oggettivare i suoi destinatari. Poi attengono alla capacità di attuare un *risa-*

¹ Si veda a titolo esemplificativo il testo di Luigina Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano, 2015.

² Cfr. ad es. F. Robinson, *The Ethics of Care: A Feminist Approach to Human Security*, Temple University Press, Philadelphia, 2011.

namento delle persone ferite e delle situazioni compromesse, che se non risolte continuerebbero a produrre effetti velenosi.

Aggiungo, inoltre, che in ogni esperienza della cura sono essenziali la prospettiva di sviluppo, la finalità e l'orizzonte che si assumono. La cura non può essere senza speranza, senza desiderio di futuro, senza il riferimento a un domani migliore. E in un tempo così sconvolto dai conflitti bellici, mi pare che l'impegno alla *riconciliazione* sia divenuto prioritario e adatto a precisare in che cosa consista la pace. È in merito a tali nuclei semantici che qui vorrei proporre un percorso di approfondimento, evitando di evocare la cura come se il suo senso fosse ovvio e ben noto.

Gli esseri umani sono capaci di dialogo, di riparazione, di riconciliazione. Queste tre categorie riguardano le principali dinamiche di risanamento delle lacerazioni del tessuto della convivenza sociale e della stessa integrità delle persone senza le quali sprofonderemmo nell'isolamento competitivo e nella guerra di tutti contro tutti. Ma oggi dialogo, riparazione e riconciliazione sono diventati una rarità, come scintille che dileguano rapidamente mentre perdura una fitta oscurità. Persino come parole sono scomparse dai discorsi diffusi e dal dibattito pubblico.

Dunque, a che cosa può servire l'impegno ad approfondire senso e forme di queste forze di rigenerazione della condizione umana nel contesto di un ordine asociale della società globale? Non è più ragionevole limitarsi a constatare e a descrivere le dinamiche della violenza, magari riconducendole all'inaffidabilità della natura umana, come fanno di solito i politologi e i filosofi che si definiscono realisti?³ Credo invece che proprio in questa stagione storica, segnata dall'espansione sistematica della violenza⁴, una riflessione sul potenziale alternativo delle forze del risanamento civile e sociale possa risultare utile a chiunque sappia considerare la funzione fondativa della cultura rispetto al modo di vivere di chiunque.

³ Per un esempio di questo approccio rinvio a G. Sadun Bordoni, *Guerra e natura umana*, il Mulino, Bologna, 2025.

⁴ In merito si veda l'efficace quadro offerto da Arjun Appadurai nel libro *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma, 2005 (il testo, a cura di P. Vereni, raccoglie articoli pubblicati dal 1998 al 2002).

Gli uomini, nell'ambivalenza dei sentimenti che li guidano e delle logiche con le quali si muovono nel mondo, fanno solo ciò che per loro è culturalmente possibile. La cultura orienta la società. Questo accade anche quando l'una e l'altra sono degradate, regredite, imbarbarite. Da tale punto di vista la cultura opera come una grammatica, anzi come una grammatica generativa di atteggiamenti, modalità di relazione, comportamenti, istituzioni⁵. Se una cosa rientra nella visuale della cultura condivisa, allora può essere considerata, attuata e sviluppata. Se invece rimane estranea a un simile orizzonte, non solo non ha molte speranze di trovare una sua realtà, ma rimane semplicemente ignorata. Non rifiutata, ma semplicemente sconosciuta.

In questo senso è legittimo trasporre al rapporto tra la cultura, da un lato, e l'azione e la forma di esistenza degli uomini, dall'altro, il criterio che Kant coglie alla base del rapporto tra la ragione e la realtà, per cui «la ragione arriva a vedere solo ciò che essa stessa produce secondo il suo progetto»⁶. Più che una contraddizione tra teoria e prassi, esiste una correlazione tra cultura e forme di vita che può essere buona o cattiva, orientata all'armonia o alla distruzione. Ne deriva che ripensare le condizioni culturali vigenti è un passo indispensabile per aprire una strada a quel cambiamento che porti a superare i fenomeni di degrado più pericolosi per la vita dell'umanità.

La filosofia ha sia il compito di sottoporre a una verifica di validità l'orientamento culturale della società, sia quello di individuare una via per il suo possibile e desiderabile rinnovamento. La frattura più insidiosa non è quella tra cultura e società, ma quella tra filosofia e cultura. È vero che quest'ultima conosce processi di degrado e di banalizzazione che ne riducono la capa-

⁵ Per il concetto di grammatica generativa rimando naturalmente all'opera di Noam Chomsky. Qui mi limito a ricordare N. Chomsky, *Topics in the Theory of Generative Grammar*, De Gruyter, Berlin, 1978.

⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIII, Hartknoch, Riga, 1781; 2ª ed. 1787, in Id., *Werke in sechs Bänden*, Insel Verlag, hrsg. von W. Weischedel, Wiesbaden, 1956, poi Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2016, vol. II, p. 23; tr. it. *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano, 2004, p. 31. Preciso che per ogni citazione da testi non italiani riporterò prima le pagine della loro edizione in lingua originale, poi quelle della eventuale traduzione. Ogniquale volta risulterà opportuno, la traduzione sarà da me modificata.

cità di illuminare la vita della società. È anche vero che economia finanziarizzata e tecnocrazia sono divenute egemoni nell'impostare gli orientamenti della cultura stessa.

In ogni caso, benché colonizzata dalle logiche del potere e del capitale, essa comunque rispecchia la comprensione che una società ha di se stessa. Quindi, nel bene e nel male, persiste un legame tra cultura e società. Piuttosto, i fenomeni di impoverimento culturale ai quali ho accennato hanno l'effetto di accrescere la distanza, se non la frattura, tra conoscenza filosofica e cultura. La filosofia è molto meno influente, socialmente parlando, di quanto non accadesse nei secoli passati, per esempio in quelli della prima modernità. Tuttavia, essa può ancora scuotere la coscienza collettiva e promuovere nuovi orientamenti.

Sarebbe fuori luogo vedere qui la presunzione filosofica di una disciplina che reputa di detenere la verità e si erge al di sopra di ogni attività umana. Se una presunzione simile era di fatto ardua e improbabile nel passato, oggi sarebbe semplicemente patetica. Non si tratta di coltivare la nostalgia per un'ideale egemonia dei saggi e dei filosofi, ma di attingere al prezioso contributo di coscienza critica che la filosofia può offrire. Essa chiarisce e approfondisce il senso dei significati ai quali una società fa riferimento, sa illuminarne altri e ulteriori, può rispecchiare quale sia il rapporto tra essi e gli esseri umani nell'orientare le esistenze e il cammino della storia. È capace di promuovere l'apertura di una via inedita per l'evoluzione della collettività. Senza questo contributo – che non resta isolato, ma confluisce con quello dell'arte, della scienza, della teologia e di ogni effettivo sapere umano – non avremmo quella che si può chiamare una coscienza collettiva.

Se si concorda su questa valenza della conoscenza filosofica, allora risulta evidente quanto possa essere importante oggi ripensare filosoficamente le dinamiche della convivenza sociale e le storture nel modo prevalente con cui l'umanità sta interpretando il proprio essere al mondo. Più precisamente, serve una filosofia della pace che demistifichi le legittimazioni della violenza, della guerra e della distruttività, mostrando in alternativa innanzitutto la forza risanatrice del dialogo, della riparazione e della riconciliazione.

L'impegno a chiarire come possa agire la forza di queste dinamiche di incontro e di risanamento è importante, a mio parere, finché quasi tutti evocano la pace, riducendola a un traguardo ovvio e universalmente desiderato, senza mai dedicarsi a chiarire quali siano i mezzi e le condizioni più congruenti per prepararla e promuoverla. La semplice, onesta idea di coltivare *la pace con mezzi di pace*, dunque coerenti e altrettanto pacifici del fine che ci si propone, viene o ignorata, o apertamente esclusa ripetendo monotonamente lo stolto motto *si vis pacem, para bellum* come se fosse il distillato della realistica saggezza di chi la sa lunga. Per contro, è molto più credibile e responsabile impegnarsi a definire quali siano le modalità operative omogenee alla pace come traguardo e come possano essere fecondamente messe in atto.

Mi concentro specificamente sulle categorie di dialogo, riparazione e riconciliazione perché ritengo che nella fase attuale della storia esse diano nome alle forze essenziali per spezzare la spirale dell'autodistruzione dell'umanità e per favorire il ritorno all'umano. È chiarissimo e tragico, infatti, quanto sia urgente questo ritorno. L'uomo ha perso contatto con se stesso, con il nucleo di valore incondizionato che incarna e che dovrebbe promuovere la costruzione di una società equa, pacifica, solidale, autenticamente democratica, libera da ogni delirio di suprematismo.

Ha scritto Karl Jaspers che «l'uomo è anima che torna a casa»⁷, ma è purtroppo proprio questo desiderio del ritorno a una condizione di vita adeguata che attualmente appare cancellato e ininfluyente. Ciò è vero non solo perché l'umanità contemporanea ha compromesso il proprio rapporto con il mondo, ma innanzitutto perché i poteri dominanti e molti individui respingono la costitutiva dignità umana anziché accoglierla. Eludendo la responsabilità di assumerla e di attuarla, nessun ritorno è più possibile. Viene in mente, a riguardo, quanto ha osservato

⁷ K. Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, Piper, München, 1947, p. 393; tr. it. *Della verità. Logica filosofica*, Bompiani, Milano, 2015, pp. 786-787. Sulla visione jaspersiana dell'uomo rinvio ai miei scritti seguenti: *Sul confine della verità, la metafisica di Karl Jaspers e il futuro della coscienza europea*, Franco Angeli, Milano, 2016; *Il futuro della metafisica. Un'interpretazione dell'eredità di Karl Jaspers*, Mimesis, Milano, 2024.

Gabriel Marcel già nel 1951, nel libro *Les hommes contre l'humain*. Egli vi sosteneva che ormai l'uomo moderno agisce contro la propria umanità e soggiace a quelle che l'autore chiama le «tecniche di avvilitamento»⁸.

Lungo un crinale storico così pericoloso, che sembra spingere la specie umana verso l'autodistruzione, la filosofia non può guardare altrove o ripiegarsi su se stessa nel culto storiografico delle proprie passate stagioni. Deve pensare secondo responsabilità e in modo appropriato alla situazione. Se questa è tanto oppressiva e soffocante, allora una corrente essenziale della filosofia deve arrivare a configurarsi come maieutica della liberazione, nel senso di un pensiero generativo, che promuove la nascita di una condizione umana liberata. In queste pagine vorrei proporre una mappa filosofica – cioè concentrata sulle idee-chiave e sui criteri in grado di ispirare la prassi collettiva – per uscire dalla strettoia di una società divenuta traumatica.

La mia attenzione va pertanto al fenomeno e alle implicazioni del trauma. Esso sarà inteso in queste pagine come trauma esistenziale e, al tempo stesso, trauma sociale: si tratta di un'aggressione che per gravità colpisce l'intero cammino della vita dell'essere umano e che per estensione colpisce una moltitudine di persone coinvolgendo tutte le generazioni. Da questo punto di vista, se l'uomo ha estremo bisogno di tornare a se stesso, riprendendo contatto con la propria umanità, il trauma è precisamente ciò che impedisce tale ritorno. È una cesura irreversibile nel viaggio delle persone nella vita. Hanna Meretoja ha scritto che una filosofia del trauma può delinearsi da quattro distinte angolature:

La nozione di filosofia del trauma può essere impiegata, in primo luogo, in rapporto a quelle filosofie sulle quali si basano esplicitamente le teorie del trauma e, in secondo luogo, a quelle filosofie che implicitamente sono sottese agli approcci teorici attorno al tema del trauma. In terzo luogo si può parlare di filosofia del trauma quando essa si occupa delle forme nelle quali scrittori e altri artisti sviluppano esplicite riflessioni filosofiche sull'esperienza traumatica. Può darsi, in quarto luogo, una filosofia del

⁸ «Les techniques d'avilissement»: G. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, Éditions du Vieux Colombier, Paris, 1951, p. 33; tr. it. *L'uomo contro l'umano*, Iduna Edizioni, Sesto San Giovanni, 2022, p. 40.

trauma se essa riprende le concezioni implicite del trauma rintracciabili nelle opere d'arte che sono dedicate all'esperienza traumatica⁹.

Nella tipologia di Meretoja sembra che il trauma non possa essere un tema diretto della filosofia, giacché questa, nel suo approccio, risulta sempre mediata o dalle teorie di altre discipline o dalle rappresentazioni elaborate nelle opere d'arte. Nel caso di questo studio, invece, si dà una quinta tipologia, quella di un approccio filosofico che assume direttamente il concetto di trauma come categoria analitica saliente per comprendere la forma e l'andamento della società contemporanea. Così il soffermarsi sulla questione del trauma esistenziale e sociale è come la domanda a cui si cerca la possibile risposta riflettendo sulle virtù efficaci tipiche del dialogo, della riparazione e della riconciliazione.

Va chiarito sin dall'inizio che una simile proposta non potrebbe esaurirsi nello spazio del mondo accademico e dell'editoria specialistica, poiché invece qui viene intesa come contributo alla maturazione sociale e alla diffusione di idee che ispirino e nutrano la coscienza collettiva. È infatti la mancanza di autocoscienza umana, dunque di coscienza spirituale, etica, politica ed ecologica, a rappresentare il dato che più sconcerta a fronte del moltiplicarsi di aggressioni e violenze senza fine da parte di soggetti privati e soprattutto da parte degli stati, di gruppi di potere finanziario e tecnocratico e anche di fazioni fanatiche, sedicenti religiose.

Il problema che in questo studio si cerca di descrivere e di affrontare è il vuoto di consapevolezza su cui si fonda l'esplosione globale della prepotenza e della distruttività. Il paradosso di un vuoto fondativo è tutt'altro che astratto, giacché gli uomini comunque partono dalla situazione reale in cui si trovano. E se essa è contraddistinta dallo svuotamento doloso che li priva della possibilità sia di scoprire e di sviluppare la loro dignità, sia di riconoscere la loro vocazione a essere propriamente *persone* radicate pacificamente in una comunità umana e più ampiamente creaturale, la quale abbraccia tutti gli esseri viventi, allora su

⁹ H. Meretoja, *Philosophies of Trauma*, in C. Davis, H. Meretoja (Eds.), *The Routledge Companion to Literature and Trauma*, Routledge, London, 2020, p. 23.

quel vuoto costruiscono atteggiamenti, modi di fare e logiche organizzative che sono contraddittoriamente ostili all'umanità stessa. Nel 1958 Karl Jaspers scriveva che solo imparando a conoscere la dignità e i diritti fondamentali gli esseri umani avrebbero potuto avere un futuro:

L'unità dell'umanità oggi [...] può nascere solo con la comunanza nei diritti umani. Questa unità è [...] il presupposto per la salvezza dell'umanità in generale. I diritti umani non possono essere efficaci se presi come idee astratte. Bisogna comprenderli essenzialmente nel loro significato, quando vengono riconosciuti come validi in ragione dell'origine della stessa umanità. Sono connaturati all'uomo dalla creazione. Vengono prima di ogni razionalità, che in verità li formula ma non li inventa. Come un'autorità assoluta essi richiedono agli esseri umani il loro adempimento, pena, altrimenti, di andare tutti alla rovina¹⁰.

Ma la comunanza interumana, la cura per la salvezza universale, il diritto, la giustizia e la pace non sono tenuti in alcun conto dai poteri dominanti oggi nel mondo. Dalla loro azione promana una mentalità diffusa che promuove competizione e guerra, irresponsabilità e spirito di supremazia, come se tutto questo non avesse alcun costo o effetto negativo. Perciò chi ha modo di contribuire al risveglio della coscienza collettiva deve lavorare per contrastare questa tendenza e riportare al centro dell'attenzione i valori primari che illuminano la condizione umana.

Nella convinzione di non potermi sottrarre a questo dovere, ispirata in particolare dalla lezione di Karl Jaspers, in questo libro vorrei innanzitutto, nel primo capitolo, preparare l'analisi della questione dello strano e inquietante legame tra modernità e processi di disgregazione della società (affrontata nel secondo capitolo) mediante una ripresa delle filosofie della riconciliazione. Su un simile terreno ritengo che innanzitutto il confronto con la lettura hegeliana dei pericoli dell'epoca moderna sia ancora istruttiva, per quanto oggi siamo costretti a prendere atto

¹⁰ K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Piper, München, 1958, pp. 61-62; tr. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, il Saggiatore, Milano, 1960, p. 59.

di come la fiducia di Hegel nell'esistenza di una dialettica progressiva immanente alla storia sia stata disattesa dal corso degli eventi.

La ripresa di alcuni luoghi dell'opera hegeliana servirà così sia a focalizzare l'inclinazione di un certo tipo di cultura moderna alla disgregazione, sia a cercare un'alternativa etica credibile rispetto alla visione dialettica della storia. Mi interessa soprattutto riprendere la sua idea di *riconciliazione*, spesso banalizzata e ricondotta a uno sterile panlogismo e invece ricca di insegnamenti utili oggi per noi. Insieme a tale idea vedremo come la prospettiva della società riconciliata sia sistematizzata dall'autore nella figura dell'eticità come elemento mediatore per la vita delle comunità sociali rette da uno Stato razionale.

Dopo il confronto con Hegel, sempre nel primo capitolo, mi occuperò della controproposta di Marx: mettere da parte il perseguimento della riconciliazione a favore dell'impegno nella rivoluzione, intesa quale processo che dovrà condurre all'instaurazione di una società che non ha più alcun bisogno di sperare in relazioni riconciliate. Quindi porterò l'attenzione sulla lezione offerta da alcuni interpreti, a loro modo eretici, della dialettica hegel-marxiana. Mi riferirò agli autori della Scuola di Francoforte, Horkheimer e Adorno in particolare. Da essi avremo modo di ricevere indicazioni molto promettenti per lo sviluppo odierno di una cultura della cura, del dialogo, della riparazione e della riconciliazione.

Il secondo capitolo sarà dedicato alla chiarificazione della natura traumatica del modello vigente di società, nel senso che l'aggressione sistematica alla vita degli individui, delle comunità sociali e degli altri esseri viventi sembra caratterizzare in maniera permanente l'orientamento della civiltà globalizzata. Così il significato e il pericolo del trauma valicano i confini della sofferenza individuale e si estendono alla vicenda dell'umanità intera¹¹. Judith Lewis Herman ha sottolineato come «la sofferenza delle persone traumatizzate non sia solo una questione psico-

¹¹ Cfr. R. Leys, *Trauma: a Genealogy*, Chicago University Press, Chicago, 2000.

logica individuale, ma un tema che riguarda, sempre, anche la giustizia sociale»¹².

Infliggere sofferenza permanente, morte e mortificazione è divenuto normale nel quadro geopolitico contemporaneo e nella quotidianità di molte persone un po' ovunque nel mondo¹³. Comprendere questo fenomeno della globalizzazione della sofferenza, dell'oppressione e dell'omicidio di massa non significa affatto dare una lettura pessimistica o apocalittica della storia presente; significa al contrario arrivare a conoscere la forma attuale del male organizzato per individuare meglio le vie d'uscita e di guarigione.

Nel terzo capitolo sarà messo a tema il grande problema della normalizzazione della forma innaturale di vita che si instaura in conseguenza alla tendenza traumatizzante del modello di società vigente. In particolare, sarà innanzitutto analizzato il regime del tempo collettivo nella sua contrazione crescente, che implica un'accelerazione del ritmo dell'esistenza e una disintegrazione dello spazio dell'esperienza degli uomini. Poi sarà presa in considerazione la questione di quale fine facciano, in un contesto simile, il senso dell'eterno e la relazione con la trascendenza, come potenziali forze spirituali di resistenza al regime oppressivo della società traumatica¹⁴.

Si vedrà quanto l'ambiguità delle religioni mondiali impedisca loro, tuttora, di rappresentare una riserva critica di risocializzazione e di liberazione dell'umanità. Si vedrà anche, d'altra parte, come ci siano testimoni autorevoli che permettono di non dare per tramontata l'esperienza della forza liberatrice della trascendenza. Qui sarà ripresa in particolare la lezione di Dietrich Bonhoeffer e di Emmanuel Levinas, riletta sulla scorta del con-

¹² J.L. Herman, *Truth and Repair: How Trauma Survivors Envision Justice*, Basic Books, New York, 2023, p. 7; tr. it. *Verità e riparazione. Una giustizia per chi sopravvive al trauma*, Raffaello Cortina, Milano, 2024, p. 7.

¹³ Cfr. A. Mbembe, *Necropolitics*, «Public Culture», n. 1, 2003, pp. 11-40; tr. it. *Necropolitica*, Ombre Corte, Verona, 2016.

¹⁴ Come sosterrò più avanti, l'idea di una società traumatica può essere elaborata a partire dalla base teorica offerta dalle analisi della Scuola di Francoforte sull'ordine del mondo moderno. La formula, che qui riprendo, è stata a suo tempo proposta da Roberto Mancini nel libro *Il senso nella vita. Ragioni e prospettive per una conversione di civiltà*, Franco Angeli, Milano, 2025.

fronto con la situazione della società traumatica. Su questi autori esistono numerosissimi studi, ma manca ancora una loro comprensione da questa peculiare angolatura.

La categoria aperta e polisemica di trascendenza mantiene lo spazio concettuale per pensare l'apertura degli esseri umani al rapporto non solo con Dio, ma anche con la verità, con il bene, con il senso, con la giustizia, con la bellezza. Sono tutti riferimenti che ci elevano a vivere con libertà senza piegarci sotto la pressione di poteri dominativi e senza arrenderci al degrado. La categoria di trascendenza ha un valore laicamente universale che ricorda agli uomini il dovere di non abdicare al loro valore incondizionato e di riconoscere la verità che sola può illuminare il loro cammino nella storia.

La fenomenologia delle dinamiche di oppressione e di alienazione in atto nella società contemporanea conduce forse a dichiarare esaurita e non recuperabile quell'esperienza della trascendenza cui è legata la possibilità dell'umanizzazione delle persone e della società? Nell'ultimo capitolo di questo libro verrà approfondita l'ipotesi che tale esperienza persista, in molteplici forme, e sia rintracciabile soprattutto là dove vengono vissuti il valore del dialogo, la riparazione delle persone e delle relazioni ferite, così come lì dove si lavora per giungere alla svolta benefica della riconciliazione, un vero e proprio miracolo rispetto alla normalità prevalente dei rapporti interumani.

Il dialogo è indispensabile per superare le situazioni di solitudine e quelle di scontro, restituendo agli uomini l'elemento spirituale che permette loro di incontrarsi e di aprirsi alla verità. In questa parte del testo riprenderò la lezione di Martin Buber, che ha saputo illuminare magistralmente la trama dialogica della vita del mondo. Attingerò al suo pensiero anche nel ripensare la funzione decisiva dell'opera di educazione delle persone e di formazione delle coscienze.

A sua volta, la riparazione, nelle sue molteplici modalità di applicazione, è quell'opera di cura e di rigenerazione che esprime tutte le virtù dell'amore alle prese con la fragilità delle creature e delle relazioni. Nell'epoca in cui l'aggressione traumatica si estende come un contagio, l'impegno a riparare persone, relazioni, comunità, istituzioni è l'unica che possa riaprire il futuro comune.

Infine, la riconciliazione rappresenta l'orizzonte che per il suo valore liberatore e comunione irrinunciabile mette in movimento tutte quelle soggettività – singole o collettive – che non si rassegnano al destino della guerra e alla volgare passione per la vittoria sugli altri. In questo capitolo si cercherà non solo di esplicitare il senso del dialogo, della riparazione e della riconciliazione, ma anche di prefigurare alcuni passaggi concreti per sviluppare la prassi che deve realizzarli.

Dialogo, riparazione e riconciliazione non sono possibili – questa la tesi che proverò a giustificare nello svolgimento della ricerca – senza essere ispirati dalla percezione spirituale della presenza di una realtà trascendente liberatrice o di un ideale indipendente dalla fede religiosa ma capace, comunque, di elevare singoli e comunità a onorare la fragile grandezza dell'umano.

Da parte mia tratterò di questi temi cercando di approfondire specificamente senso e criteri delle tre categorie positive che sono al centro della riflessione che propongo. A chiunque cerchi indicazioni operative dettagliate – nell'ansia di sapere come e cosa fare per tradurre in pratica i principi del dialogo, della riparazione e della riconciliazione – il mio discorso sembrerà sicuramente astratto e troppo “filosofico”. Vorrei però ricordare che senza una consapevolezza approfondita sui significati e sui criteri che definiscono l'autenticità di questi principi, la prassi non potrebbe che essere confusa e disorientata.

La riflessione filosofica deve svolgere questo tipo di lavoro, senza sostituirsi ad altre discipline, senza voler impartire lezioni alla creatività di chi sperimenta le situazioni della vita e senza promettere risposte pronte. Non perché le risposte non siano importanti, ma perché esse maturano solo nel chiarire i criteri di autenticità e di validità di ciò che cerchiamo.

Nella stesura di queste pagine il motivo ispiratore per me è stato, sul piano teoretico, l'esigenza del recupero della relazione umana con la verità quale interlocutrice che può suscitare la nostra disponibilità a orientare la vita verso il bene comune e quale sorgente che alimenta l'espressione creativa delle migliori facoltà dell'uomo. Al tempo stesso ho sempre avuto in mente e nel cuore il confronto con le studentesse e con gli studenti che coltivano la conoscenza filosofica o che, più in generale, si stanno preparando a esercitare una professione educativa nella scuola.

È a loro che gli adulti oggi devono una testimonianza onesta di fedeltà al futuro, evitando sia di abbandonarli al loro destino, sia di occupare tutti gli spazi importanti nella vita della società in modo che proprio i giovani restino parcheggiati in una zona di irrilevanza. Nelle mie lezioni rivolte a questi giovani propongo questo approccio che è ispirato dal senso di responsabilità nell'alleanza intergenerazionale.

A ben vedere, l'esperienza della filosofia e l'esperienza delle relazioni educative sono profondamente coimplicate tra loro: entrambe sono protese verso la pienezza dell'umanizzazione e dell'incontro con la verità che ci libera dai deliri del disumano. Mi pare pertanto appropriato offrire questa ricerca al confronto con quanti stanno studiando portando il loro impegno nell'una o nell'altra direzione. Spero che questo libro possa dare un piccolo contributo per tenere viva sia la fiducia nell'impegno culturale, educativo, sociale e civile per una società più degna, sia la speranza collettiva in un avvenire di pace. In questo impegno diretto, assunto in prima persona, matura la facoltà della fedeltà al futuro, che potrà rendere i giovani ancora più forti di fronte alle difficoltà, motivandoli a scegliere di agire coerentemente affinché la fiducia e la speranza, per quanto scoraggiate dalle tendenze oppressive attualmente in atto, infine non siano deluse.

Questo lavoro nasce da un dialogo che mi precede e mi accompagna. Desidero esprimere la mia gratitudine al professor Roberto Mancini per la passione del suo pensiero incarnato nella vita e per la generosità dell'ascolto che hanno orientato il mio cammino. Alla mia famiglia, biologica e scelta, va il mio grazie profondo, per la pazienza, la fiducia e la cura silenziosa che rendono possibile ogni ricerca. Ringrazio inoltre le Edizioni dell'Università di Macerata e la loro presidente, prof.ssa Simona Antolini, per aver accolto questo frutto del mio studio. Infine, ai giovani, con i quali ho il dono di confrontarmi, devo molto più di quanto appaia: nelle loro domande, inquietudini, disorientamenti e speranze ho trovato una continua provocazione a pensare il dialogo, la riparazione e la riconciliazione innanzitutto come pratiche vive.

Capitolo primo

Filosofie della riconciliazione

1.1 *La vita torna alla vita*

Questo libro propone un viaggio tra le ferite, i traumi e il continuo disordine che l'umanità contemporanea sta subendo, costretta com'è a trovarsi prigioniera di uno stato di crisi permanente, globale e apparentemente senza rimedio. Il viaggio, come ho premesso nelle pagine introduttive, è intrapreso lungo il filo conduttore dell'analisi filosofica, nell'intento di contribuire allo sviluppo di una cultura della cura, specificata mediante le categorie che rendono meglio conto, a mio avviso, del possibile processo di guarigione: dialogo, riparazione, riconciliazione.

La legittimità di un progetto di questo tipo risiede nel fatto che le ferite e i traumi al centro del discorso sono di origine sociale, economica, politica, culturale, dunque derivano da aggressioni deliberate, da scelte e da logiche adottate da qualcuno, e non da imponderabili fenomeni naturali. Di conseguenza, ha senso delineare una prospettiva di pensiero che possa dare un apporto per ispirare la prassi sociale e politica in grado di dare una risposta di risanamento e di vita nuova ai fattori di disgregazione che oggi gravano sull'umanità.

Poiché tra le idee citate la riconciliazione è, a mio avviso, quella più alta nell'orientare la transizione di una società dalla condizione traumatica attuale a un futuro di pace, ritengo sia opportuno entrare nella costellazione dei suoi significati per chiarire quale sia il suo valore etico e storico, come pure per prefigurare come ci si potrebbe approssimare alla realizzazione di una società riconciliata. Da questo punto di vista è imprescindibile, soprattutto per chi si applica agli studi filosofici, un

confronto con la filosofia di Hegel. È lui, infatti, ad aver fatto della riconciliazione il nucleo risolutivo dello sviluppo storico della verità e, per così dire, la causa finale dell'intera evoluzione dialettica della società¹⁵.

In tale filosofia l'essere reale è Spirito e lo Spirito è identità riconciliata con se stessa. E siccome lo Spirito è la vita pensante e intelligente, tutta la storia della dialettica come autosvolgimento di questo soggetto universale è la storia del ritorno della vita dispersa alla vita intera. La sensibilità di Hegel per la guarigione della vita ferita e disgregata ne fa un pensatore particolarmente autorevole e interessante oggi per noi, per quanto egli non abbia avuto modo di leggere la situazione di una società traumatica o post-traumatica come quella attuale¹⁶. Come ha scritto un grande interprete della filosofia hegeliana, Charles Taylor, «per quanto la sua ontologia rasenti l'inverosimile, la sua filosofia è per noi altamente rilevante»¹⁷.

Apparentemente tutto nel suo pensiero converge verso la riconciliazione. Di solito si sostiene che il progetto filosofico-storico di Hegel consiste nel promuovere il passaggio dalla situazione generalizzata della scissione (*Entzweiung*) sino alla compiuta riconciliazione (*Versöhnung*) che riunifica tutte le relazioni nell'identità assoluta ed eterna dello Spirito¹⁸. Ma sarebbe fuori luogo pensare in termini di “passaggio” e di “progetto”, termini che confermano l'esistenza di polarità diverse nel reale: piuttosto, la questione posta da Hegel è quella di risvegliarsi all'identità di tutte le cose. Essa è già sempre effettiva.

¹⁵ Cfr. J.E. Toes, *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism: 1805-1841*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 49-68; R. Racinaro, *Realtà e conciliazione in Hegel. Dagli scritti teologici alla filosofia della storia*, De Donato, Bari, 1975; E. Caramelli, *Hegel et le signe d'Abraham. La confrontation avec la figure d'Israël (1798-1807)*, L'Harmattan, Paris, 2018 e in particolare si vedano le pp. 143-153; G. Marmasse, *Hegel. Une philosophie de la réconciliation*, Ellipses, Paris, 2018.

¹⁶ Cfr. R. Comay, *Hegel: Non-Metaphysical, Post-Metaphysical, Post-Traumatic, «Parrhesia»*, n. 17, 2013, pp. 50-61.

¹⁷ Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 131; tr. it. *Hegel e la società moderna*, il Mulino, Bologna, 1984, p. 191.

¹⁸ Per un quadro di questo tipo cfr. E. Jung, *Entzweiung und Versöhnung in Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Meiner, Leipzig, 1940.

Si tratta di comprendere che qualsiasi differenza o scissione è soltanto apparente e interna a quella identità. Perciò il cammino della filosofia si attua ripercorrendo dall'interno lo sviluppo progressivo della verità. In fondo, il sogno di Hegel era quello di una società riconciliata e di una vita integra grazie all'unione di finito e infinito, tempo ed eternità, ragione e realtà, umano e divino. Nell'idea hegeliana di riconciliazione si gioca l'alternativa tra morte e vita. Al termine del suo scritto sulla *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, del 1801, l'autore scrive:

ogni apparenza di un centro, che la filosofia popolare dà al suo principio dell'assoluta non-identità del finito e dell'infinito, è respinto dalla filosofia. Essa, mediante l'assoluta identità, riporta alla vita i morti termini scissi e, mediante la ragione che li intreccia entrambi in sé e maternamente li pone entrambi uguali, tende verso la coscienza dell'identità del finito e dell'infinito, cioè verso il sapere e la verità¹⁹.

Come si vede, ogni credenza nella trascendenza del divino rispetto alla finitezza del mondo è considerata frutto di un pensare mortificante, mentre la filosofia sviluppata con la ragione unificatrice accoglie come una madre ogni frammento riportandolo alla vita intera del tutto. La riconciliazione è una resurrezione, è il definitivo ritorno alla vita e alla verità, che sono tutt'uno.

Per Hegel quello che ho chiamato il "sogno" era la consapevolezza profonda e rigorosa del nucleo della realtà, quello grazie al quale nessuna separazione e nessuna ferita esistono veramente perché tutto è un'unica identità assoluta. Secolarizzando e trasfigurando in chiave idealista il riferimento cristiano alla salvezza, la riconciliazione costituisce il fermento e infine il compimento di ogni momento della storia dello Spirito, che porta in sé il divenire della natura e la storia dell'umanità.

Hegel è sicuro del fatto che la modernità, che si presenta come età di scissioni sistematiche indotte dal predominio sociale dell'intelletto, si sta risolvendo in un'età dello Spirito, dove al-

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in Id., *Jenaer kritische Schriften*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. 2, p. 138; tr. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Id., *Primi scritti critici*, Mursia, Milano, 2022, p. 114.

meno entro i confini della comunità etica dello Stato diventa possibile sperimentare l'effetto oggettivo della riconciliazione nella stabilità di una convivenza armoniosa e razionale. Quella hegeliana è una grande filosofia della riconciliazione, costruita sì secondo la trasfigurazione idealista delle cose, ma non in maniera astratta, come spesso si crede, giacché Hegel dà prova di avere lucida consapevolezza dei pericoli disgregativi insiti nella forma moderna della cultura e della società.

La scelta di aprire il percorso di questa mia ricerca con una ripresa della lezione hegeliana è motivata, oltre che dal valore paradigmatico della centralità che in essa possiede la riconciliazione, dalla ricchezza di indicazioni critiche che Hegel ha offerto alla futura teoria critica della società, sorta con la Scuola di Francoforte, ma non circoscrivibile entro la sua tradizione. Tale tradizione è importante, nella prospettiva del mio studio, in quanto essa ha colto con perspicuità almeno due caratteristiche essenziali dell'avvento della società traumatica.

Alludo in primo luogo alla consapevolezza del fatto che il sistema di dominio è divenuto totale, globale, e non permette alcun ritorno a situazioni di riconciliazione o di libertà eventualmente anticipate nel passato. La lesione dell'umano che il sistema dominante produce è radicale e irreversibile, per cui non si può più sperare nel ripristino di una condizione umana più adeguata sperimentata o anche soltanto promessa nei secoli passati. Né la bella eticità della *πόλις* greca, né la fioritura artistica della bellezza tipica della società rinascimentale, né gli ideali rivoluzionari della Francia del 1789 o della Russia del 1917 sono recuperabili. Perché, senza dubbio, la storia non torna indietro e soprattutto perché dopo il trauma della *Shoah* e dei totalitarismi è l'intera storia umana a essere stata divelta dai suoi assi di civiltà, di ragionevolezza e di progresso. Con ciò la Scuola di Francoforte ha riconosciuto l'indole tragica e traumatica del tempo storico del mondo dalla prima metà del Novecento in poi.

In secondo luogo, mi riferisco alla conseguenza della riflessione su questa che sembra una cesura epocale radicalmente negativa nel cammino dell'umanità. La conseguenza, infatti, emerge nell'affermazione, formulata in particolare da Theodor Adorno e da Max Horkheimer, per cui non può più essere accet-

tata l'idea di una dialettica come evoluzione continuativa della storia – con un incedere conflittuale ma progressivo – verso un traguardo di bene universale, immaginato innanzitutto come riconciliazione e inveroamento dello Spirito. Se una continuità si dà, è soltanto quella della logica del dominio e delle violenze sistematiche che moltiplica. La cesura, però, vale solo sul versante della radicalità totalizzante del male organizzato nel Novecento²⁰, rispetto agli altri secoli. D'altra parte, sussiste anche un versante di continuità negativa, dato che le società umane sono comunque state costruite sul dominio.

Malgrado il notevole mutamento di prospettiva rispetto a Hegel, gli autori della Scuola di Francoforte, in particolare Marcuse e Adorno, riconoscono nel pensiero hegeliano una fonte insostituibile per lo sviluppo della loro teoria critica perché proprio Hegel ha diagnosticato con grande profondità di analisi i pericoli della *disgregazione strutturale* di una società fondata sulla logica del dominio e non sulla verità dello Spirito. Quindi, sia per la rilevanza intrinseca della visione filosofica che nella modernità ha saputo coniugare il tema della disgregazione strutturale con quello della riconciliazione definitiva, sia per l'ispirazione che ha offerto ai primi critici della società totalitaria nel Novecento, ossia ai padri della teoria critica della società, ritengo opportuno chiedere da principio a Hegel come possa essere intesa la riconciliazione. È chiaro che non ci stiamo muovendo su un piano religioso, ossia di una riconciliazione personale con Dio dopo la rottura causata dal peccato, bensì su un piano della comprensione filosofica dei rapporti sociali e della salute esistenziale dell'intera società.

Nella fase giovanile della sua maturazione filosofica Hegel non aveva trascurato la riconciliazione in senso religioso. Il filo conduttore della ricerca e del compimento di una realtà riconciliata era preminente già allora. In particolare nello scritto *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* Hegel aveva sottolineato che il Dio cristiano, a differenza del Dio legislatore dell'ebraismo, risana le ferite delle scissioni con la forza dell'amore e per

²⁰ In merito cfr. R. Mancini, *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2012.

questo è un Dio della riconciliazione²¹. Ma è nella *Fenomenologia dello Spirito*, come chiarirò tra poco, che l'autore apre la sua visione alla riconciliazione come esperienza, ripercorrendo la quale si giunge a cogliere come essa sia il vero atto supremo dello Spirito assoluto.

C'è poi un ulteriore versante, nelle opere hegeliane, in cui la riconciliazione risulta centrale. Mi riferisco in particolare all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* e alle lezioni di filosofia del diritto, dove la riconciliazione stessa si staglia con il profilo della stabilità di quella comunità etica che è il cuore dello Stato. Richiamerò pertanto, senza alcuna pretesa di completezza, alcune indicazioni fornite da questi testi, per poi riprendere la prospettiva critica della Scuola di Francoforte, visto che essa ci avvicina a considerare l'evoluzione della dialettica di trauma e riconciliazione nel nostro tempo.

Premetto innanzitutto che, quando si entra in contatto con le opere di Hegel, si sperimenta sempre un grande scarto tra le abitudini mentali del lettore e ciò che la sua scrittura espone. Questo vale non tanto a motivo della proverbiale e vertiginosa complessità del suo pensiero, quanto a causa del fatto che Hegel eleva a sistema metafisico rigoroso molte idee e acquisizioni classiche della tradizione occidentale e al tempo stesso delinea una visione che supera tale tradizione e la riconsidera da una posizione diversa. Egli è il più occidentale dei filosofi e, insieme, un critico radicale delle posture teoretiche dell'Occidente. Ma al lettore non è lasciato il tempo di seguirlo discorsivamente in questa critica, giacché essa non è formulata mediante tesi proposte al suo giudizio. La critica è già in atto, scaturisce dallo sguardo operante passo dopo passo nel divenire dialettico che l'autore mette in scena nelle sue opere, in modo eminente e paradigmatico nella *Fenomenologia dello Spirito*.

La difficoltà di capirle deriva in gran parte dal ritardo con cui lettori e interpreti giungono a interiorizzare quello sguardo. Quando manca questa condivisione che permette di assumere

²¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. 1, pp. 274-418; tr. it. *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, Japadre, L'Aquila, 1970.

dall'interno la visione operante in esse, Hegel risulta del tutto incomprensibile. E giustamente Adorno ha osservato che nessuno può dire di aver compreso con sicurezza il senso delle affermazioni di Hegel²².

Per la tipica tendenza dell'autore a non fissare in concetti univoci e statici i significati, per cui essi si rivelano sempre fluidi e convergenti verso la totalità di senso che li ricomprende, non varrebbe a molto cercare di individuare la definizione di riconciliazione nei testi hegeliani. Anzi, un procedimento di indagine di questo tipo finirebbe per oggettivare e irrigidire il concetto di riconciliazione, con un esito involontario di fraintendimento. Perché si può dire che Hegel, senza dubbio, pensi questo concetto, ma sfuggirebbe il fatto decisivo che, soprattutto, egli pensa secondo questo concetto: la riconciliazione ispira e illumina il suo pensare con una coerenza rigorosa che accompagna la storia delle sue opere.

È in particolare la *Fenomenologia dello Spirito* a essere, tutta intera, un'unica storia riconciliativa che "toglie" e porta a integrità, passo dopo passo, ogni momento separato, ogni frammento, ogni momento contrapposto ad altri. Per seguire il movimento di pensiero di Hegel conviene innanzitutto focalizzare l'attenzione sulle divisioni principali che in effetti non vanno viste come lacerazioni irrimediabili, poiché in realtà operano come premesse motrici della riconciliazione stessa. Questo tipo di svolgimento ha il suo primo passo nel prendere distanza dalle divisioni che invece il pensiero ordinario assume come presupposti indiscussi.

Evitare di restare immersi nella dualità per portarsi oltre: è questo il passo che inaugura la riconciliazione come esperienza. Infatti la vita del concetto, che per lui è il nucleo determinante della dialettica dello Spirito, giunge alla sua piena intensità quando, anziché restare una potenzialità inespressa, diventa *esperienza* (*Erfahrung*). Pertanto, la riconciliazione ha in sé la tendenza a farsi esperienza e, mediante questo suo incarnarsi, arriva a compiersi come autocoscienza dello Spirito stesso.

²² Cfr. Th.W. Adorno, *Drei Studien zur Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt, 1963, p. 105; tr. it. *Tre studi su Hegel*, il Mulino, Bologna, 1971, p. 135.

Prima però di andare avanti guadagnando distanza dalle divisioni del pensiero ordinario e della filosofia vorrei porre in evidenza come il sogno della riconciliazione sia per Hegel più reale e universale di quello che la religione cristiana chiama “salvezza”. C’è un passo della *Fenomenologia dello Spirito* – sul confine che consente la transizione dalla fase della *Coscienza infelice*, corrispondente ai mille anni del Medioevo, alla modernità come età della *Certezza e verità della ragione* – in cui l’autore sottolinea come l’autocoscienza orientata religiosamente, irretita nella contrapposizione tra finitudine umana e infinità divina, avesse pensato sino ad allora soltanto a salvare se stessa. Scrive Hegel:

finora l’autocoscienza ha avuto a che fare soltanto con la propria autonomia e libertà; il suo fine è stato unicamente quello di salvarsi e di mantenersi per se stessa a spese del *mondo* oppure della propria realtà, proprio mentre l’uno e l’altra le apparivano come il negativo della propria essenza. In quanto ragione, invece, divenuta quindi sicura di se stessa, l’autocoscienza li affronta entrambi con serenità ed è in grado di sopportarli, poiché adesso è certa di se stessa come della realtà, ossia del fatto che ogni realtà non è niente di diverso da sé. Il pensiero dell’autocoscienza è immediatamente esso stesso la realtà e pertanto nei confronti di questa si comporta come idealismo²³.

L’autocoscienza religiosa, che si sentiva contrapposta e quasi schiacciata dall’Onnipotente, in effetti aveva sviluppato silenziosamente la propria autonomia, ma sentiva quanto fosse bisognosa di salvezza, una salvezza immaginata secondo l’aspirazione a conservare sé per sempre. Un simile atteggiamento toglieva importanza alla cura del mondo e al contatto con la realtà, tanto l’autocoscienza era isolata nella sua preoccupazione di continuare a esistere. Con la maturazione epocale di una civiltà che passa dalla posizione della *Coscienza infelice* a quella della *Ragione*, finalmente l’autocoscienza arriva a concepirsi nella realtà, dunque nell’unità con essa, maturando l’idealismo come proprio orientamento. E l’idealismo non è affatto l’astratta affermazione del primato del pensiero sulla realtà, ma è la

²³ G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg, vol. IX: 1980, a cura di W. Bonsiepen, R. Heede, pp. 178-179; tr. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano, 2000, pp. 333-335.

riconciliazione che unifica l'uno e l'altra, scoprendo che il pensiero è la realtà.

Per Hegel l'idea di salvezza appartiene ancora all'angustia di una mentalità egocentrata e fondata sullo spirito di divisione. Presuppone che ci siano l'uomo e il mondo, da un lato, e Dio e l'eternità, dall'altro. Salvarsi significherebbe, a un certo punto, essere accolti presso l'altra sponda, come se fosse un salto dal finito all'infinito, per arrivare peraltro a mantenere se stessi come entità separata. Per contro, l'idea di riconciliazione evoca lo sciogliersi di ogni separazione. La ferita della scissione si rimargina e guarisce «senza lasciare cicatrici»²⁴.

La *Fenomenologia dello Spirito* si svolge per scene nella quali ogni divisione – con la sua pretesa di determinare sia il nostro sguardo, sia la realtà stessa – si pone in primo piano per mostrare, da sola, la sua inconsistenza. La prima divisione a presentarsi sembra trascurabile e del tutto tecnica. È quella tra il pensiero quotidiano e la filosofia, tra la zona non filosofica del modo di ragionare e l'accesso a un'opera filosofica. Quanto tale divisione sia illusoria viene illustrato mediante la decostruzione ironica dei compiti di una prefazione, che in effetti non può né anticipare né preparare il lettore a entrare nella filosofia semplicemente perché siamo già sempre interni all'universalità onnicomprensiva del pensare²⁵.

Ma già nella caduta di questa divisione si riassumono tutte le scoperte successive: nulla di separato può esistere realmente, nulla di esteriore al pensiero può sussistere in un proprio altrove. Cadono così, una dopo l'altra, le divisioni che agli occhi del senso comune separano il processo dal risultato, il vero dal falso, l'amore dal sapere, l'essere come sostanza dall'essere come soggetto, la coscienza naturale dalla scienza, la vita dalla morte, il concetto dalla realtà. «Vita, Spirito e Verità»²⁶ sono un'unica Identità intera e totale.

Nella speranza che la forza della verità si faccia strada da sola nella mente del pubblico e nella società stessa, Hegel vuol

²⁴ Ivi, p. 492; tr. it. cit., p. 889.

²⁵ Cfr. ivi, pp. 11-67; tr. it. cit., pp. 49-143.

²⁶ Ivi, p. 63; tr. it. cit., p. 135.

mostrare come ogni vera esperienza non sia mai, in effetti, mediazione con il particolare, perché invece è propriamente esperienza dell'universale²⁷. La vita è intera, è la totalità armonica del reale, è verità vivente. Tutto ciò per il filosofo tedesco si riassume nel termine *Geist*. Di conseguenza agli individui umani spetta di porre se stessi in secondo piano per dedicarsi ad attuare quelle potenzialità di guarigione delle scissioni in ogni ambito che la scienza speculativa, la quale coincide con l'autocoscienza dello Spirito, porta a maturazione²⁸.

Detto questo, come sono esposti la dialettica e il concetto della riconciliazione? Il luogo testuale principale resta quello dello scontro tra la morale e la politica messo in scena nel sesto capitolo della *Fenomenologia dello Spirito*, quello dedicato all'imminente compiersi del *Geist* mediante lo svolgersi dell'eticità attraverso le inquietudini della cultura e della moralità. Il punto di vista tipico della visione morale del mondo – formula con cui Hegel si riferisce alla morale di Kant – che porta fatalmente alla contrapposizione tra la coscienza di chi giudica la storia e la coscienza di chi nella storia agisce²⁹. Entrambe le coscienze, che ormai sarebbero autocoscienze ma sono evocate con il termine “coscienza” per evidenziare la parzialità del loro punto di vista, sono accomunate dalla presunzione che le porta a identificarsi con la legge morale e con il bene universale. Poiché ciascuna pensa di essere il bene chiunque sia altra da essa non può che sembrare l'incarnazione del male. Perciò diventa inevitabile lo scontro tra chi pensa di custodire la legge morale giudicando gli altri e chi pensa di essere il solo a realizzare il bene perché agisce politicamente nella storia.

Hegel fa svolgere la scena del conflitto in maniera da portare all'estremo la sua radicalità. Non è una lotta fisica, né semplicemente una competizione economica per il possesso di qualche bene. È la dialettica che oppone due soggetti ugualmente convinti di rappresentare in se stessi il bene universale. Lo scontro

²⁷ Ivi, pp. 65-67; tr. it. cit., pp. 139-143.

²⁸ Cfr. ivi, p. 67; tr. it. cit., p. 143.

²⁹ Per una ricostruzione efficace di questo passaggio della dialettica hegeliana si veda il libro di M. Farneth, *Hegel's Social Ethics. Religion, Conflict, and Rituals of Reconciliation*, Princeton University Press, Princeton, 2017, pp. 54-81.

è spirituale al massimo grado. Proviamo ora a togliere l'iniziale presupposizione che si tratti di un duello tra individui. Pensiamo invece che siamo di fronte a una società lacerata tra moralisti e realisti, tra quanti vorrebbero usare il potere del giudizio e quanti vogliono produrre risultati usando il potere dell'azione.

È chiaro che la descrizione hegeliana non corrisponde minimamente alla situazione della società attuale, nella quale il conflitto non è certo tra fautori della morale e protagonisti della politica, ma si è nettamente spostato sul terreno finanziario e geopolitico dei rapporti di potere. Oggi la morale non è certamente in grado di rappresentare uno schieramento socialmente e politicamente rilevante nella contrapposizione con posizioni o forze a essa alternative. Non è più nemmeno il conflitto di classe registrato da Marx, perché la classe dominante ha stravinto da tempo sulle classi dei salariati e anche sui ceti intermedi³⁰. Semmai siamo di fronte al conflitto senza quartiere per l'egemonia tra superpotenze sullo scacchiere mondiale e alle lotte tra gruppi finanziari nel processo di centralizzazione del capitale³¹.

Nondimeno, lo scenario esposto nella *Fenomenologia dello Spirito* rimane rilevante per noi, innanzitutto, in quanto mostra quello che a suo modo è un conflitto spirituale radicale. Nella fase attuale della storia c'è questo conflitto nel senso di una lotta tra il nichilismo anti-umanistico e anti-ecologico della logica del sistema sociale vigente, da un lato, e le ragioni della dignità, della vita e del bene comune, dall'altro. Il conflitto è spirituale perché risale alla radice del senso del nostro essere al mondo. È una contrapposizione frontale, che non ammette terze vie perché riguarda un'alternativa cruciale tra senso e nonsenso, tra umanità e poteri dominativi, tra vita e morte.

Inoltre, la vicinanza tra la nostra situazione e la scena della *Fenomenologia dello Spirito* non riguarda soltanto la natura spirituale del conflitto. Occorre anche notare quali sono i fattori che, nel caso della dialettica tra coscienza agente e coscienza giudicante, portano al compiersi della riconciliazione. Il primo

³⁰ Cfr. M. D'Eramo, *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*, Feltrinelli, Milano, 2023.

³¹ Cfr. E. Brancaccio, R. Giammetti, S. Lucarelli, *La guerra capitalista. Competizione, centralizzazione, nuovo conflitto imperialista*, Mimesis, Milano, 2022.

di essi opera silenziosamente e non viene in risalto, ma è determinante. Consiste nell'eguaglianza ontologica e sostanziale tra le due coscienze. Se si desse uno scarto reale, un'alterità qualitativa tra di loro, come ad esempio quella che viene costantemente affermata circa il rapporto tra l'uomo e Dio nelle opere di Kierkegaard³², per Hegel questo iato segnerebbe una frattura irrimediabile.

In generale è proprio la mancanza di differenze radicali tra i vari momenti dell'evoluzione dello Spirito ad assicurare la condizione primaria della possibilità della riconciliazione, che si attua come riconoscimento di una comunanza più profonda di tutte le differenze, una comunanza spinta così all'estremo da costituire un'identità. La riconciliazione comporta il riconoscimento di un'uguaglianza che non è tanto di tipo giuridico-formale, quanto di genere ontologico. Essa è fatta, più che di somiglianza, di co-appartenenza a una totalità comprensiva delle differenze. Scrive Taylor:

in Hegel la riconciliazione è raggiunta attraverso il riconoscimento dell'incarnazione dello Spirito che in gran parte è già presente. Questo riconoscimento esige una trasformazione nella forma di vita dell'uomo, il quale è il veicolo dello Spirito nella storia; siccome però il fine ultimo di questa trasformazione è che lo Spirito riconosca se stesso, anche la società trasformata poggia sul riconoscimento³³.

Questo significa che la dinamica riconciliativa avviene mediante il riconoscimento. Esso va al di là del mero ammettere il valore dell'altro e chiede qualcosa di più che un rapporto di somiglianza. Infatti si risale alla profondità di un'appartenenza ontologica, ossia spirituale e speculativa, che trascende il piano

³² Cfr. G. Pattison, *The Philosophy of Kierkegaard*, Routledge, London, 2005, pp. 133-171.

³³ Taylor, *Hegel and Modern Society*, cit., p. 145; tr. it. cit., p. 203. Segnalo che, come capita spesso, qui il traduttore italiano rende l'originale "Spirit" con "spirito", scegliendo di mettere l'iniziale minuscola. Si tratta di un'alterazione che tende arbitrariamente a negare la portata metafisica e sovrumana dello Spirito assoluto. Altra traduzione discutibile in questo brano è rendere "reconciliation" con "conciliazione", termine che evoca più l'adeguamento acritico alla realtà esistente che non il convergere delle differenze nell'identità. Forse il timore di usare categorie legate alla tradizione teologica talvolta spinge traduttori e interpreti a queste scelte terminologiche, che tuttavia possono risultare fuorvianti.

della simmetria giuridico-formale. È l'appartenenza comune a legare tutte le parti in causa. È chiaro quindi che sussiste una realtà terza, più essenziale delle parti, grazie a cui esse possono ritrovarsi uguali, prive di qualsiasi ragione di divisione. L'egualianza qui è diversa da un ideale. Piuttosto, si sperimenta scoprendo che per ciascuno stare nella divisione sarebbe fare spazio a un corpo estraneo, esponendosi a una negazione distruttiva di se stessi.

Sia che si tratti della lotta tra singoli, sia che si tratti della lotta tra le classi sociali oppure del rapporto tra il singolo e la società, o tra il singolo e lo stato, è necessario che si pervenga al riconoscimento di una coappartenenza che origina le identità particolari e che le contiene nell'identità assoluta che le precede e le fonda. Da questo punto di vista il riconoscimento è un atto di memoria.

Complementarmente, esso può trovare compimento sempre a condizione che si attui la riconciliazione come convergenza in uno della molteplicità delle differenze. Ciò è possibile a soggetti che hanno un'identità aperta, fluida, in divenire, e non si irrigidiscono nella pretesa di conservare la propria particolarità attuale. Come si vede, la via intrapresa da Hegel nel pensare la riconciliazione non è quella del perdono, per quanto egli usi il termine *Verzeihung*, offerto dalla vittima a colui che l'ha offesa. L'ingrediente decisivo non è la gratuità del perdonare, è la specularità del riconoscersi uguali. La via prospettata da Hegel è quella di una reciprocità che viene alla luce come relazione speculare: nessuno è realmente diverso dall'altro, nessuno è migliore dell'altro. Dopo di che, questo rispecchiamento evolve lasciando emergere l'identità divina di cui le due parti contrapposte sono espressione.

Ma seguiamo i singoli passaggi della dialettica tra coscienza agente e coscienza giudicante, necessari per il maturare della dinamica riconciliativa, per come si presentano nell'esperienza della prima di queste due coscienze. Essa inizia a capire quando si rende conto sì dell'ipocrisia e del male della coscienza giudicante, che non muove un dito per realizzare il bene e sa solo giudicare l'altra, ma questa consapevolezza non viene usata narcisisticamente dalla coscienza agente, per confermare se stes-

sa. Ecco la luce del pensiero veramente autocosciente: invece di confermare la propria presunzione a partire dalla miseria della propria avversaria, questa coscienza specchia nel male di quella il proprio male. Intuisce e vede (Hegel qui usa il verbo *anschauen*) finalmente la propria parzialità.

Dunque, la prima luce viene da una visione, umile senza alcuna umiliazione, della posizione in cui ognuna delle due coscienze si trova. Poi entra in gioco il coraggio della coscienza agente: osa dire all'altra il proprio male. Invece di accusare, si confessa, mette allo scoperto il proprio difetto rinunciando a qualunque pretesa di superiorità. Quindi si espone alla reazione della coscienza giudicante, restando in attesa. Tale attesa indica che essa sta mantenendo viva la relazione con l'altra invece di scappare oppure di sottomettersi. La coscienza agente «intuendo questa eguaglianza ed *enunciandola, si confessa* all'altra e aspetta che l'altra stessa, già postasi di fatto come uguale a quella agente, risponda con il suo discorso affermando a sua volta questa eguaglianza fino a che accada il riconoscimento effettivo»³⁴. La confessione non è solo un'ammissione, è l'elevazione del confronto intersoggettivo nell'elemento del linguaggio, che è lo spazio di esistenza condivisa dello Spirito.

A questo punto sta alla coscienza giudicante di accettare l'eguaglianza, agire il riconoscimento da parte sua e partecipare alla riconciliazione. Hegel considera la sua reazione immediata di chiusura, per cui la coscienza giudicante replica con «il cuore duro» (*das harte Herz*) e con «il mutismo» (*die Stummheit*)³⁵, piombando nello sconvolgimento e nella consunzione. Ma poi il cuore duro si spezza e anche questa coscienza accetta di riconciliarsi. La svolta finale rispecchia la realtà dello Spirito assoluto, il che per l'autore vuol dire: l'eguaglianza è l'emergere dell'identità.

Non è che Hegel offra molte spiegazioni su come sia possibile che accada questa sorta di miracolo risolutivo. Egli concisamente afferma: «la vera attuazione dell'eguaglianza, cioè quella autocosciente ed esistente, è già necessariamente contenuta in

³⁴ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 489-490; tr. it. cit., p. 885.

³⁵ Ivi, p. 490; tr. it. cit., p. 885.

ciò che precede»³⁶. Con ciò è detto che la causa primaria del compiersi della riconciliazione è l'identità dello Spirito di cui le due coscienze non sono altro che figure interne, come le nuvole sono nuvole dello stesso cielo. Sintetizzo i fattori dell'esperienza della riconciliazione secondo Hegel. Sono, nell'ordine: l'esistenza di un elemento mediatore originario, comune e universale; l'autocoscienza di almeno una delle parti, illuminata dalla consapevolezza del proprio torto e della comunanza con la controparte; il coraggio di dichiarare pubblicamente il proprio torto e di attendere che la controparte acceda al riconoscimento; la scelta di tenere viva la relazione con essa; l'elevarsi delle parti coinvolte nell'adesione all'elemento spirituale comune che le unifica.

Se adesso, trasgredendo nettamente al senso che Hegel dava a questa dinamica, usciamo dalla visione mistico-idealista che culmina nell'affermazione dello Spirito assoluto come realtà unica e totale, persiste la validità dei fattori riconciliativi da lui esposti? Senza dubbio sussiste una differenza abissale tra l'idea dell'autoriconciliazione dell'Identità assoluta e la situazione concreta del conflitto tra soggetti diversi, estranei a qualsiasi Identità hegelianamente intesa. Tale differenza si coglie esemplarmente nel diverso significato con cui Hegel parla di perdono rispetto alla tradizione della teologia cristiana. Qui c'è un "perdono" molto particolare, perché non è un atto d'amore o di benevolenza gratuita e non è in causa la differenza tra l'offeso e l'offensore. Piuttosto, è un atto di intelligenza e presuppone l'eguaglianza. Il perdono per amore è religioso, il perdono mediante la ragione dello Spirito è filosofico, cioè scientifico.

Tuttavia, non si può negare che il filosofo tedesco abbia colto con lucidità l'esigenza dei fattori concreti da lui indicati affinché si dia riconciliazione nelle relazioni interumane. Infatti, l'esistenza di un elemento mediatore capace di accomunare le parti, la maturazione del riconoscimento reciproco, la consapevolezza dei torti di ciascuno, il coraggio della confessione e, direi soprattutto, la scelta di stare in relazione con la parte avversa sono effettivamente componenti imprescindibili del processo di riconciliazione. La coscienza del valore dell'essere in relazione

³⁶ Ivi, pp. 491-492; tr. it. cit., p. 889.

con gli altri e la scelta di continuare a esserne partecipi malgrado i torti subiti a causa del male fatto da loro è davvero decisiva.

Non si può neppure rimproverare a Hegel la riduzione del concetto di reciprocità a quello della mera simmetria speculare, poiché l'attuazione della reciprocità stessa è fondata non sulla simmetria, bensì sull'essere ricompresi dall'elemento mediatore universale. Ciò attesta che la reciprocità è ben più profonda di una simmetria comparativa in quanto si sostanzia della condivisione dell'essenziale tra parti che inizialmente si sentono del tutto estranee l'una all'altra.

Meno significative, per noi, sono, non le definizioni, ma le indicazioni hegeliane di chiarificazione del concetto di riconciliazione, perché esse evidenziano sempre che siamo alle prese con lo Spirito che ritrova se stesso, mostrando come in effetti si tratti sempre di *autoriconciliazione*. È «la riconciliazione dello Spirito con la propria coscienza»³⁷. La *Versöhnung* è il vero atto supremo del *Geist*³⁸. Agli uomini rimane il ruolo di co-soggetti ausiliari, chiamati a rendersi disponibili a servire il cammino dello Spirito verso se stesso, o meglio il suo risveglio alla propria identità con sé.

Per Hegel è impensabile che un compito simile sia assolto dal singolo come tale. Egli pensa piuttosto alla soggettività delle comunità etiche riunite nello Stato, lì dove la riconciliazione si dispiega nell'esistenza di una società pacificata e organicamente operosa.

Se c'è un concetto che riflette la stabilità generata dalla compiuta riconciliazione, questo è l'eticità (*Sittlichkeit*), che consiste nell'incarnazione dello Spirito nell'oggettività giuridico-politica e insieme morale della tradizione di una comunità. Per contrasto, la delineazione hegeliana della realizzazione dell'eticità indica oggi a noi quali siano i presupposti negativi che rendono possibile la condizione traumatica.

Il venir meno del tessuto comunitario nel mondo vitale delle persone, l'erosione della tradizione nella catena di collaborazione e cura tra le generazioni e l'implosione dell'etica come

³⁷ Ivi, p. 578; tr. it. cit., p. 1041.

³⁸ Cfr. ivi, p. 582; tr. it. cit., p. 1047.

elemento mediatore di ordine culturale, orientativo e motivazionale nella società sono i fattori più efficaci nel togliere agli individui e ai gruppi sociali le difese di base dinanzi alle aggressioni traumatiche che vengono da un ordine globale fondato sulla competizione, sulla precarizzazione e, sempre più spesso, sulla guerra. In un certo senso, la comunità statale etica di Hegel è il contrario della società globalizzata che acuisce la vulnerabilità insita nella condizione umana.

Nel prossimo paragrafo vorrei quindi richiamare brevemente il profilo di questa comunità e anche alcune voci del dibattito contemporaneo a riguardo non perché si tratti di rimpiangerla o di promuoverla nei termini indicati dal filosofo di Stoccarda, ma perché al di là della sua idealizzazione, da tale profilo si possono ricavare indicazioni utili per cogliere quali siano gli elementi mediatori più propizi per la nascita di un modello di convivenza non traumatica nella società del XXI secolo. È infatti importante capire che, al di là della volontà e dell'azione di soggetti sociali e politici disponibili a mettersi su questa strada, è necessario poter contare su adeguate forze mediatrici riferibili all'ambito della cultura e dell'educazione.

1.2 *Ritratto di una società riconciliata: Hegel e l'eticità*

Il quadro di stabilità che Hegel rappresenta nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, com'è noto, si articola secondo l'idea dell'integrazione tra famiglia, società civile e Stato. Come in una struttura a cerchi concentrici di razionalità crescente, l'individuo vive nell'elemento comunitario che media tra l'autonomia personale e il bene pubblico. La coscienza morale, questa volta, non si confronta direttamente con un altro tipo di coscienza, interessata al potere, ma si trova nell'alveo di un sistema giuridico in cui il diritto fissa le leggi per la convivenza di tutti. L'etica è quel pensiero condiviso e radicato in una tradizione storica che provvede a integrare moralità e diritto, in modo che nessuna delle soggettività implicate – individuo, comunità, istituzioni – sia negata oppure arbitrariamente egemone.

Ne scaturisce il quadro di una società in cui la riconciliazione non è un evento, perché piuttosto si dispiega in una condizione

permanente che solo il rapporto con altri stati e la guerra potrebbero sconvolgere³⁹.

Ho già ricordato come Hegel fu tra i primi a rendersi conto dell'indole violenta della civiltà moderna, che tendeva a prendere la forma di una società costruita secondo l'intelletto scompositivo, dunque voltando le spalle all'armonia dello Spirito. Mentre affronta in tutto il suo percorso la minaccia della disgregazione delle relazioni vitali, egli è consapevole del fatto che si tratta di un pericolo che non era ancora reale nella bella eticità del «mondo *etico vivente*»⁴⁰ del mondo greco classico e neppure nel rapporto gerarchico tra divino e umano che caratterizzava l'epoca medioevale. Nel primo scenario vigeva l'identificazione dei cittadini con la πόλις e con le sue leggi, nell'integrazione tra moralità individuale, comunità, diritto e stato. Nel secondo valeva invece la paradossale coesione dell'ordinamento del mondo mediante la contrapposizione tra l'infinito e il finito, nella forma che l'autore esplicita come la «coscienza infelice»⁴¹, ossia una coscienza incompiuta e bloccata nella divisione intima tra la propria sperimentata finitezza e l'immaginata assolutezza divina.

Invece nella modernità viene meno l'integrità del sistema delle relazioni in cui ciascuno è inserito e si instaura il predominio dell'intelletto protocollare, dell'utilitarismo e dell'autonomia del singolo, rivendicata anche a costo di lacerare l'ordine statale e di spezzare l'elemento comunitario della convivenza sociale. Il pericolo si fa più minaccioso, per l'autore, quando assume la

³⁹ Nella parte conclusiva delle lezioni di filosofia del diritto Hegel non fa nulla per addolcire la contraddizione che sussiste tra gli stati, impegnati in una lotta permanente (cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 332, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. 7, p. 499; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1978, p. 324). Questa sconcertante presa d'atto dello stato ferino dei rapporti internazionali, che anticipa il realismo degli attuali esperti di geopolitica, nel sistema di pensiero hegeliano si giustifica sulla base dell'idea che solo la sfera più propriamente spirituale – esperibile con l'arte, la religione e la filosofia – sia adeguata a elevare la realtà storica al compiersi dell'autoriconciliazione dello Spirito con se stesso. Il pensiero deve ritornare al pensiero nel suo elemento puro, quello del concetto vivente. La dimensione dello Spirito oggettivo deve sciogliersi e compiersi nella pienezza dello Spirito assoluto.

⁴⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 326; tr. it. cit., p. 593.

⁴¹ Ivi, p. 163, tr. it. cit., p. 307.

forma della tendenza filosofica di valore epocale, cioè quando la disgregazione e la divisione vengono pensate, fraintendendole, come se fossero la norma della condizione umana.

C'è da dire che nell'universo concettuale del pensiero di Hegel non c'è spazio per la nozione di trauma, perché essa evoca un colpo talmente sconvolgente da non essere riconducibile a una dialettica di trasformazione ed elevazione delle negazioni, come suggerisce la categoria regina della concezione hegeliana del divenire, quella di *Aufhebung*. L'aggressione traumatica spezza la continuità ed è tale proprio perché impedisce la ricomprensione del colpo ricevuto entro l'ordine vitale del soggetto. La visione dell'eticità mostra come Hegel pensasse non soltanto a un quadro di composizione organica e duratura dei conflitti, ma anche a istituzioni che armonizzano e proteggono la comunità sociale, non certo a istituzioni che si pervertono sino a diventare causa dell'aggressione.

Per questo, se esiste qualcosa di simile al trauma in Hegel, esso riguarda comunque la *mania* nel singolo ed è una questione antropologica, ma non politico-sociale. Tra i pochi studiosi che si sono occupati della questione, c'è chi sostiene che quella che il filosofo tedesco chiama «mania» (*Wahnsinn*) designi esattamente il trauma⁴². Altri hanno sottolineato che il *Wahnsinn* dà luogo a una serie di comportamenti patologici dell'individuo dovuti al ricordo di esperienze traumatiche⁴³. In ogni caso si tratta di una lesione che interessa la struttura mentale del singolo, considerata nell'ambito della filosofia dello spirito soggettivo.

In particolare la mania insorge quando, nel sentimento di sé, l'individuo percepisce se stesso in contrasto con la totalità ordinata del mondo sociale e spirituale a cui appartiene: «il soggetto si trova, a questo modo, in *contraddizione* tra la sua totalità, sistematizzata nella sua coscienza, e la determinatezza particolare, che non ha scorrevolezza e non è ordinata e subordinata.

⁴² Cfr. A. De Laurentiis, *Hegel's Anthropology: Life, Psyche, and Second Nature*, Northwestern University Press, Evanston, 2021, pp. 171-174.

⁴³ Cfr. A. Ortigosa, *Experiencias traumáticas y subjetividad dañada: la relación entre manía, mal hábito y recuerdos según Hegel*, «Revista de Humanidades de Valparaíso», n. 25, 2024, pp. 193-214.

Il che è la *folia*»⁴⁴. Quando un individuo subisce esperienze che lo traumatizzano, la loro risonanza interiore, ravvivata nel ricordo, può portarlo a comportamenti patologici ed espressioni deliranti⁴⁵. Come abbiamo già visto nella *Fenomenologia dello Spirito*, rispetto alla posizione della coscienza giudicante tentata di mantenersi nella propria presunzione a causa della durezza del suo cuore, anche qui torna l'idea per cui è da una perturbazione del sentimento che sorge la follia. È il dissidio interiore a spingere il soggetto individuale a oltrepassare i confini della razionalità⁴⁶.

Stando a questa concezione, non si può sostenere che Hegel sia un filosofo del trauma nel senso approfondito nel presente studio non solo perché il *Wahnsinn* è un'affezione individuale del tutto contingente che non ha incidenza sul cammino del *Geist*, ma anche perché egli contempla solamente la possibilità che il folle o la vittima del trauma sia il singolo, posto comunque entro una totalità sociale ordinata. Nella nostra situazione attuale, il problema è rovesciato: bisogna cercare di comprendere come possa regolarsi il singolo in un mondo impazzito, che è preda di spinte distruttive non riconducibili a una dialettica di progresso. Inoltre: come può regolarsi un'intera comunità sociale quando la sua sostanza etica, la sua possibilità di essere realmente comunità e la sua tradizione sono compromesse?

Hegel a suo tempo era alle prese con deviazioni e turbolenze filosoficamente motivate. Semmai era questo a costituire per lui la loro pericolosità. L'espressione più insidiosa dell'inclinazione moderna alla disgregazione aveva trovato voce filosofica, secondo Hegel, in particolare nel criticismo kantiano, un edificio concettuale maestoso e a suo modo sistematico, ma tutto costruito su una fondazione teoretica fatta di dicotomie. Questa era l'espressione più insidiosa perché veniva affermata e

⁴⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 408, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. 10, p. 163; tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari, 1975, vol. II, p. 407.

⁴⁵ Ortigosa, *Experiencias traumáticas y subjetividad dañada*, cit., pp. 199-201.

⁴⁶ Cfr. D. Berthold-Bond, *Hegels Theory of Madness*, State of New York University Press, Albany, 1995; V. Ricci, "Delirare" con l'anima. La *Verrücktheit* (pazzia) nell'evoluzione filosofica di Hegel, «Studia Hegeliana», n. X, 2024, pp. 107-130.

normalizzata a livello speculativo, al culmine dell'autocoscienza dell'epoca illuminista. Le dicotomie più rovinose, nell'ottica hegeliana, sono quelle tra pensiero ed essere, conoscenza e verità, fenomeno e noumeno, con la riduzione dello Spirito all'*io penso* in quanto funzione di autocoscienza puramente individuale e con la riduzione della verità stessa a una caratteristica del giudizio determinante dato dal soggetto umano quando rispecchia una realtà fenomenica, senza capire che la verità è il soggetto assoluto della realtà.

Poi, su tale base metafisica e gnoseologica, delineata nella *Critica della ragion pura*, sorgevano conseguentemente le divisioni tipiche di quella che Hegel chiama «la visione morale del mondo»⁴⁷, esposta da Kant nella *Critica della ragion pratica*, con un dualismo morale, politico e storico che viene criticato ancora più duramente rispetto al versante teoretico del discorso kantiano. Il tratto dicotomico si annuncia già dal termine «visione», che presuppone distacco e distanza tra soggetto vedente e realtà che viene vista e oggettivata.

Inoltre, il fatto che si tratti di una visione morale non solo pone l'accento sull'individuo anziché sulla comunità sociale e sullo Spirito che la pervade, ma prima fa valere una falsa unità nell'individuo stesso tra la sua contingente singolarità e la legge morale universale che dimora in lui e poi introduce un'insostenibile separazione tra la sua intenzione e gli effetti delle sue azioni. Soprattutto, la legge morale sembra avere la sua validità autonoma senza rapporto né con la verità né con la storia. Da questa rete di dicotomie derivava poi, come abbiamo visto, la radicale contraddizione tra chi giudica i fatti storici e chi storicamente agisce, dunque tra la morale e la politica.

Hegel critica Kant non perché svaluti il ruolo della moralità; anzi, come ha sottolineato Odo Marquard, Hegel condivide con Kant e con Fichte l'atteggiamento «che rifiuta di accettare il dato di fatto come istanza»⁴⁸. La critica è rivolta piuttosto contro la separazione di principio tra moralità, vita della società e fun-

⁴⁷ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 442; tr. it. cit., p. 803.

⁴⁸ O. Marquard, *Hegel und das Sollen*, «Philosophisches Jahrbuch», n. 72, 1964, p. 109.

zione dello stato. La visione morale del mondo è per Hegel un ginepraio di contraddizioni che si cristallizzano in dicotomie apparentemente insuperabili. Solo la sua ferma fiducia nella capacità di autoriscatto dello Spirito assoluto permette all'autore di prefigurare l'uscita da questa trappola. Ed è solo con l'avvenuta riconciliazione tra la coscienza agente e la coscienza giudicante che, come abbiamo visto, si compie finalmente quel riconoscimento che era stato invano cercato sin dalla dialettica tra servo e padrone e nel corso della storia sviluppatasi dall'età medioevale alla prima modernità.

Il problema di fondo rimane quello di come riuscire a stabilizzare gli effetti della riconciliazione conseguita nello Spirito assumendoli nella vita della società moderna. Negli scritti successivi alla *Fenomenologia dello Spirito* colpisce la funzione mediatrice attribuita da Hegel alla società civile, che svolge un lavoro di connessione tra l'interesse e l'individualismo dei singoli, da un lato, e la necessità della convivenza universale e razionale, dall'altro. Scrive Albrecht Wellmer che «la società civile possiede una funzione positiva per la formazione degli individui, soprattutto rispetto alle qualità intellettuali e morali che devono acquisire in quanto cittadini di uno stato moderno»⁴⁹. Non più semplicemente la natura e neppure la famiglia, ma appunto la società civile costituisce il luogo di formazione che, paradossalmente, attraverso la pratica dell'individualismo porta alla coesione etica della cittadinanza. Scrive Hegel in un celebre passo delle lezioni di filosofia del diritto:

al posto della natura inorganica esterna e del terreno paterno nel quale il singolo aveva la sua sussistenza, la società civile mette il proprio terreno e riduce la sussistenza dell'intera famiglia alle proprie dipendenze, cioè l'assoggettamento all'accidentalità. In tal modo l'individuo è divenuto *figlio della società civile*, la quale accampa tante pretese su di lui quanti sono i diritti che egli accampa nei confronti di essa⁵⁰.

⁴⁹ A. Wellmer, *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993, p. 40.

⁵⁰ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 238, p. 386; tr. it. cit., p. 228.

Hegel non segue però la via ideologica di Adam Smith e dell'economia politica classica, accontentandosi di raffigurare la somma degli egoismi privati che magicamente si armonizzano fino a produrre il bene comune. Intanto, va considerato il fatto che per lui la mediazione tra individualismo e bene pubblico che si svolge nella società civile rimane inconsapevole e costruita solo sull'astrazione dell'intelletto, dunque priva dell'integrità propriamente spirituale della ragione. Inoltre, quello che la società civile lascia diviso e competitivo viene riunito in un legame comunitario prima dalle corporazioni, che insieme alle famiglie sono la seconda radice etica dello stato moderno, e poi dall'elevazione all'universalità data dell'appartenenza allo stato.

La differenza di fondo è che nell'economia politica classica il quadro esplicativo è costruito sull'individualismo metodologico, per cui l'universalità immaginata è soltanto un aggregato di atomi sociali. In Hegel, invece, l'unificazione e la riconciliazione scaturiscono dalla progressiva autorealizzazione dello Spirito. La partecipazione alla sua vita universale è la sostanza della libertà degli esseri umani. Così il filosofo tedesco sostiene il principio moderno secondo cui la loro "natura" sia la libertà stessa, ma sempre intendendo che questa esprime la libertà dello Spirito. Charles Taylor scrive: «Hegel considera l'enunciazione moderna dell'autodeterminazione del soggetto come un grado necessario e ravvisa nel concetto kantiano dell'autonomia radicale il necessario vertice di questa processualità teoretica. L'autonomia esprime l'esigenza dello spirito di derivare da se stesso tutto il suo contenuto, di non riconoscere nulla di esterno»⁵¹.

L'identità assoluta dello Spirito dà senso all'eticità come condizione concreta che realizza l'appartenenza a esso da parte di un popolo tramite l'articolazione in famiglia, società civile e stato. La forma eminente in cui la riconciliazione può darsi nella storia, con tutte le sue contingenze e controversie, è questa strutturazione etica della vita dei popoli nei loro rispettivi Stati. Hegel afferma questa concezione senza cadere in un'ottica nazionalista e dunque nuovamente divisiva. Per lui il bene è senz'altro comune e universale perché è tutt'uno con la libertà

⁵¹ Taylor, *Hegel and Modern Society*, cit., p. 74; tr. it. cit., pp. 112-113.

dello Spirito: «il bene è la *libertà realizzata*, il *fine ultimo assoluto del mondo*»⁵².

Il bene come libertà, per l'autore, si attua nella storia, superando la dicotomia tra coscienza e realtà. Ma ciò è pensabile soltanto perché quella che egli chiama "libertà" è lo Spirito vivente. L'eticità allora diventa la libertà, così intesa, che si incarna nella forma del mondo storico della società e dello stato: «l'eticità è il concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza»⁵³. Che la libertà dello Spirito si attui divenendo il mondo in cui i cittadini possono convivere razionalmente significa che per loro l'etica è divenuta una casa comune, una dimora⁵⁴. Essere riconciliati significa poter avere un luogo collettivo e definito in cui sentirsi a casa. Tale percezione motiva gli individui a prendersi cura della loro comunità e delle sue istituzioni.

In questa prospettiva si capisce che la *Versöhnung* non somiglia a una sorta di riappacificazione tra due litiganti; semmai è l'emergere di un'armonia profonda che raccoglie la libertà di tutte le differenze. Ho parlato di questa concezione come del sogno di Hegel. Sarebbe ingeneroso sostenere che egli sia sprovvisto di realismo nel leggere i fatti della storia. Il problema è che il corso delle vicende storiche è andato in una direzione molto divergente dal quadro fornito dall'autore nelle opere dalla *Fenomenologia dello Spirito* all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*.

L'impostazione idealista sempre rimproverata all'autore come causa di una concezione mistica e irrealistica qui pesa non solo per il fatto che il soggetto del processo storico sia lo Spirito molto più che gli esseri umani e le classi sociali, ma anche perché Hegel ricorre a una prefigurazione compensativa per cui lo sviluppo logico della dialettica non rispecchia affatto l'evoluzione storica degli eventi e dei processi della modernità. Ne presenta il "compimento" solo come una rappresentazione pacificata, ma

⁵² Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 129, p. 243; tr. it. cit., pp. 134-135.

⁵³ Ivi, § 142, p. 292; tr. it. cit., p. 163.

⁵⁴ Cfr. L. Cortella, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova-Milano, 2011, pp. 144-153.

irreale. A questo si aggiunge la tendenza a comporre la complessità del rapporto tra singolo, società e stato mediante l'elemento etico, il che attira su Hegel l'accusa di aver abbozzato le linee di uno stato organicamente strutturato che in effetti risulta soffocante e totalitario.

Soprattutto con la trattazione delle opere successive alla *Fenomenologia dello Spirito* aumenta per noi il senso di distanza dall'idealizzazione hegeliana della società e dello Stato riconciliati e la realtà della storia, in special modo dal Novecento a oggi. Eppure, nel concepire il legame sociale e il senso dell'etica, la possibilità di una società in cui siano vivi l'elemento comunitario e il valore della riconciliazione Hegel ha ancora qualcosa da insegnarci. Mentre l'individualismo metodologico di buona parte della filosofia moderna, sul piano epistemologico, e il liberalismo, su quello della teoria politica, intendono la società come un conglomerato di individui liberi che riescono a convivere senza un'etica condivisa, basandosi solo sul rispetto delle procedure giuridiche ed elettorali della democrazia formale, Hegel sa che non esiste società senza un concreto legame sociale di riconoscimento fatto di tradizioni, esperienze, sentimenti, pensieri e orientamenti comuni, senza un minimo di reciprocità vissuta di interazioni e di cooperazione.

Il pensiero hegeliano ci aiuta a ricordare come nella società civile moderna, ferma restando la rilevanza dell'autonomia del singolo, siano indispensabili «sentimenti e legami comunitari»⁵⁵. Inoltre, nel legame sociale è comunque essenziale che ci sia un comune riconoscimento dei valori fondamentali. Oggi per noi è necessario che prenda corpo un'eticità post-idealistica e al tempo stesso realmente capace di universalità⁵⁶. D'altra parte rimane l'aporia dell'impossibilità della sfera politica e delle sue istituzioni di assolvere al compito di realizzare un'eticità di questo genere perché essa si radica nelle modalità individuali di esistenza e nelle diverse concezioni del bene tipiche delle molteplici culture del mondo⁵⁷.

⁵⁵ Ivi, p. 127.

⁵⁶ Cfr. ivi, pp. 207-254.

⁵⁷ Cfr. Wellmer, *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, cit., pp. 51-79.

Secondo Lucio Cortella si può uscire dall'aporia riconoscendo che alla politica spetta solo il compito di «risolvere il conflitto tra autonomia del singolo e libertà di tutti» allestendo le condizioni preliminari per la realizzazione esistenziale del sé di ciascuno: «per realizzarsi il Sé dovrà farlo in un'altra sfera, in quella dei rapporti privati, nella famiglia, nelle relazioni amicali, negli affetti, nelle comunità, nel lavoro, nella società civile»⁵⁸. Per Cortella «non si dà conflitto fra felicità e giustizia, proprio perché si tratta di due dimensioni della libertà che trovano realizzazione in due sfere differenti»⁵⁹.

Non si dà società senza un elemento comunitario derivante non dalla chiusura in se stessa di una particolare collettività, bensì da un *ethos* che impegni tutti a coabitare una parte del mondo nel rispetto vicendevole. Il sistema delle leggi, preso a sé, si riduce a diritto astratto, non meno unilaterale di una moralità puramente interiore e individuale. Se si prescinde sia dall'enfasi hegeliana sullo stato come soggetto istituzionale supremo che solo può conferire alla comunità sociale la sua identità, sia dall'orizzonte orgogliosamente eurocentrico della sua filosofia, in fondo egli sta affermando che una società non ha le condizioni per sussistere e durare senza l'interiorizzazione collettiva di un'etica del bene comune.

Riconsiderata dalla nostra situazione storica, mi pare legittimo ritenere che l'indicazione di Hegel, riletta in chiave democratica e non idealistico-organicista, non sia affatto liquidabile come se fosse espressione di un organicismo totalitario, che troverebbe un'alternativa solo nelle procedure formali del liberalismo eticamente neutro.

La modernità, in realtà, ha preso, di volta in volta, entrambe queste strade, portandone alla luce le conseguenze estreme nel Novecento, ma senza quasi mai uscire da tale oscillazione per decidersi a sperimentare fino in fondo la possibilità di coniugare le libertà e i diritti garantiti dalla democrazia procedurale, da un lato, e l'orientamento etico condiviso in un legame sociale

⁵⁸ Cortella, *L'etica della democrazia*, cit., p. 252.

⁵⁹ *Ibid.*

di qualità comunitaria aperta, dall'altro lato⁶⁰. Alla concezione hegeliana sono estranei sia la mitologia dello stato totalitario, sia il contrattualismo degli individui privi di qualsiasi legame vitale e di cultura etica collettiva.

Per valutare meglio quale sia la prospettiva in cui rileggere oggi la lezione hegeliana sulla possibilità e sulla validità di un'etica del bene comune, la cui attuazione segni il darsi storico della riconciliazione collettiva, è opportuno richiamare alcune voci del dibattito sull'eredità hegeliana. Nella miriade di contributi esistenti a riguardo riprendo alcuni studi giustamente concentrati sulla categoria della riconciliazione per il suo valore cruciale nell'intero percorso del filosofo di Stoccarda.

Inizio da Michael Hardimon, che ha sottolineato come la filosofia hegeliana abbia una precisa intenzionalità sociale e storica che tende alla comprensione del senso della modernità e alla prefigurazione del suo compimento adeguato: «lo scopo centrale della filosofia sociale di Hegel fu quello di riconciliare i suoi contemporanei con il mondo della società moderna. Hegel cercò di rendere capaci le persone del diciannovesimo secolo di superare la loro alienazione dalle istituzioni sociali centrali – la famiglia, la società civile e lo stato – per giungere a trovarsi a casa nel loro ambito»⁶¹.

La visione hegeliana di solito appare conservatrice e tendente a soffocare ogni opposizione. In effetti, il tono è conservatore, ma il pensiero che Hegel propone resta riferito alle esigenze della ragione e non dà spazio a ciò che è autoritario, oppressivo e tanto meno totalitario⁶². Scrive Hardimon: «nello scenario filo-

⁶⁰ Non posso sviluppare in questa sede l'approfondimento del dibattito sulle valenze e sui possibili sviluppi della civiltà moderna, che è tuttora apertissimo. Per un verso, è chiaro che, nella misura in cui essa resta espressione dell'egemonia dell'Occidente, è destinata a essere contraddetta e in certa misura superata dal cammino delle altre culture; per altro verso è plausibile ritenere, come fa Sergio Labate, che «solo la modernità ha la forza per congedarsi davvero da se stessa, per scegliere quale eredità abbandonare e quale valorizzare» (S. Labate, *Lavoro e modernità. Un saggio filosofico*, ETS, Pisa, 2025, p. 207).

⁶¹ M.O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 1.

⁶² Cfr. *ivi*, pp. 27-29.

sifico allestito da Hegel, è possibile sia essere riconciliati con il mondo sociale, sia lottare per superare i suoi fallimenti»⁶³.

È vero che Hegel non enfatizza il lato critico del suo discorso, ma questo non significa che esso sia assente. Nella sua prospettiva convivono la conservazione delle strutture sociali che ordinano la vita della comunità e la possibilità della critica di tutti gli elementi irrazionali che le rendono difettose. Spesso si accusa Hegel di aver delineato una concezione ideologica. Anzi tutto perché presenta questo mondo come una casa per i popoli, mentre di fatto esso non è affatto così ospitale e prossimo alla vera riconciliazione; poi, perché egli accetta che la società moderna abbia strutturalmente in sé la povertà. Inoltre, il progetto hegeliano di società riconciliata risulta ideologico perché sembra soffocare l'individualità⁶⁴.

Per Hardimon, tuttavia, Hegel è consapevole del fatto che la società moderna porta in sé pericolose tendenze disgregative, dunque non fornisce ancora una dimora agli esseri umani. La povertà rimane una lacerazione dell'armonia dello stato e va affrontata da agenzie pubbliche, non lasciata alla carità privata. L'autore fa capire che una vera soluzione dovrà essere trovata, ma intanto non "normalizza" la povertà come se fosse un dato positivo da accettare. Semmai è il segno di come nella sfera dello Spirito oggettivo permangano elementi di contingenza e di imperfezione che solo nella sfera dello Spirito assoluto possono essere superati⁶⁵. Quando poi egli rievoca l'armonia della città-stato dell'antica Grecia, in realtà non esalta la negazione dell'individualità, ma elogia il fatto che in quella cultura nessuno comprendeva se stesso come un individuo autocentrato⁶⁶.

Del resto, si trattava pur sempre di un'armonia ancora primitiva, immatura, proprio perché non dava abbastanza spazio all'individualità. «Lo scopo di Hegel non è quello di tentare di ricostituire l'armonia dell'antica *Sittlichkeit*, ma semmai quello di trovare un modo per assumere la vita sociale moderna coniugando i frutti della modernità – il principio di particolarità e il

⁶³ Ivi, p. 29.

⁶⁴ Cfr. ivi, pp. 31-32.

⁶⁵ Cfr. ivi, pp. 242-250.

⁶⁶ Cfr. ivi, p. 33.

principio della libertà soggettiva – e l'appartenenza alla comunità»⁶⁷. Egli intende rispecchiare la maturazione storica di una società in cui si armonizzano l'individualità e la comunità.

Al di là della valutazione delle singole questioni, l'aspetto problematico di questa interpretazione sta però nel dubbio se si possa parlare propriamente di "progetto". Hardimon sembra considerare poco la processualità immanente che esprime la vita dello Spirito e che non è riducibile al progetto filosofico di un autore. Il termine "progetto", come ad esempio quello di "scelta", presuppone un dualismo irrisolto tra l'intenzione del pensiero e i dati della realtà, mentre è proprio il procedere immanente dello Spirito a risanare ogni volta questa frattura. Piuttosto, si potrebbe dire che il progetto di Hegel è stato quello di superare ogni progettualità estrinseca alla realtà della storia, per risvegliare invece la consapevolezza di essere partecipi del cammino processuale dello Spirito.

Da parte sua Todd Hedrick ha sottolineato che le teorie della riconciliazione tra individuo e società, moralità e diritto, struttura economica e bene comune spesso non tengono adeguatamente conto dei processi di alienazione che determinano tutt'al più esiti di falsa riconciliazione⁶⁸. L'alienazione, per com'è intesa da Hegel, non rispecchia la brutalità, il degrado, la violenza, lo spreco di umanità che sono causati da un sistema sociale che è completamente fondato su condizioni alienanti di sopravvivenza. Per Hedrick la riconciliazione non va ridotta a una categoria utopistica, va semmai intesa come la categoria riferita al valore dell'emancipazione e adatta a rispecchiare una condizione di vita in cui, malgrado i condizionamenti del suo contesto, «è possibile considerare la nostra identità sociale come ragionevolmente autodeterminata»⁶⁹.

La concezione hegeliana è insufficiente rispetto sia all'analisi della mediazione tra il singolo e le istituzioni, sia alle indicazioni circa le condizioni della sua liberazione offerte dalla psicanali-

⁶⁷ Ivi, p. 35.

⁶⁸ T. Hedrick, *Reconciliation and Reification. Freedom's Semblance and Actuality from Hegel to Contemporary Critical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 243-256.

⁶⁹ Ivi, p. 5.

si e dalla psicologia sociale. Ma secondo questo autore rimane fecondo elaborare una concezione della riconciliazione al di là della visione di Hegel. Il paradigma della riconciliazione diventa congruente in rapporto alle condizioni attuali della società se si tiene conto dei processi di reificazione dei soggetti e si segue il filo conduttore della loro emancipazione, perseguita nell'integrazione tra le procedure discorsive del riconoscimento democratico, esposte da Habermas, e le dinamiche di maturazione dell'autonomia del sé, studiate ad esempio da Donald Winnicott⁷⁰.

Secondo Hedrick la reificazione preclude la via del divenire realmente soggetti liberi perché ci costringe a una condizione di impersonalità, strumentalità e mero adattamento ai poteri dominanti. Occorre sempre distinguere tra una finta riconciliazione, di natura puramente adattiva, e una riconciliazione emancipativa, che restituisce agli individui lo status socialmente concreto e non solo formale di soggetti. Se gli individui sono interiormente ed esistenzialmente compromessi dall'alienazione, quale autenticità può avere la loro adesione alla riconciliazione e questa quale credibilità può vantare?

Hedrick sottolinea a buon diritto il valore della Carta costituzionale rispetto alla possibilità di una società riconciliata. Per Hegel, infatti, la frattura tra le diverse sfere d'esperienza tipica della forma moderna della società può essere risanata grazie alla Costituzione di uno stato bene ordinato. La Costituzione, per lui, «è la spina dorsale delle istituzioni mediante la quale una società può comprendere se stessa come una totalità sociale, è qualcosa come la “struttura sociale di base” di Rawls»⁷¹. Hegel scrive che «la Costituzione è essenzialmente un sistema di mediazione»⁷². Si tratta di un'indicazione che, riconsiderata con la

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 9.

⁷¹ *Ivi*, p. 43. Sull'importanza del costituzionalismo in Hegel cfr. A. Buchwalter, *Law, Culture and Constitutionalism: Remarks on Hegel and Habermas*, in R. Williams (Ed.), *Beyond Liberalism and Communitarianism. Studies in Hegel's "Philosophy of Right"*, Suny Press, New York, 2001, pp. 207-228; L. Siep, *Constitution. Fundamental Rights and Social Welfare in Hegel's "Philosophy of Right"*, in O. Höffe, R. Pippin (Eds.), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 268-290.

⁷² Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 302, p. 472; tr. it. cit., p. 300.

consapevolezza del nostro contesto attuale, mantiene un valore euristico fondamentale, perché l'esistenza di uno spazio costituzionale condiviso è fondamentale per avere un orizzonte di convivenza tra diversi e anche tra parti in lotta tra loro.

Intanto però bisogna andare al nodo centrale che risulta irrisolto: Hegel continua a “comporre” le contraddizioni prima rielaborandole come contrapposizioni dialettiche e poi dando per sicura la loro ulteriore mediazione in un'armonia sostanziale attuata dallo Spirito. Se è facile contestare quest'ultimo passaggio, ricordando che il corso della storia è andato in tutt'altra direzione, d'altra parte occorre anzitutto osservare che già il modo di intendere l'alienazione e le scissioni della società è la vera fondazione della composizione successiva. Quel modo, infatti, le stilizza come se fossero dicotomie esatte, in un certo senso levigate e pronte per essere risanate, come se in ogni caso fossero, per così dire, fratture composte, dove le parti rimangono sullo stesso asse.

Ma i traumi sociali dei processi di modernizzazione producono fratture ampiamente scomposte, che tendono al degradarsi del sistema delle relazioni, della cultura, della stessa umanità dei soggetti coinvolti. Così le affermazioni che riunificano i versanti apparentemente separati della realtà storica hanno l'aria di essere solo dei postulati che più rispecchiano un lieto fine e più suonano non credibili. Allora la critica hegeliana all'idealismo soggettivo non è, a sua volta, immune dall'obiezione di una forzatura non meno soggettivistica. Riprendo qui un passaggio in cui Ludwig Siep ricapitola esemplarmente la posizione hegeliana sul senso del bene comune:

l'idea del bene, come argomenta Hegel contro Kant e Fichte, non sta in ogni caso nella realizzazione nella «realtà esterna» di un'idea data nello spirito umano, e perciò sempre solo al modo dell'approssimazione, ma per così dire nella realizzazione del potenziale della realtà stessa. Hegel chiama moralità la rappresentazione che porta a figurarsi il bene secondo la propria misura ritenendola al tempo stesso valida per tutti. È un'idea che non può essere detta falsa, anzi per la coscienza della libertà del singolo è persino necessaria, ma diventa falsa e addirittura un male quando il bene, o la ragione, nella realtà viene misconosciuto e piegato alla propria rappresentazione⁷³.

⁷³ L. Siep, *Hegel und die moderne Ethik*, in H. Rosa, K. Vierweg, *Zur Architek-*

È chiaro che in questa concezione “comune” non significa solo condiviso dai membri della società, ma integro oltre ogni scissione tra pensiero e storia, tra ragione e realtà. Il bene esiste e cresce nella realtà effettiva, cosicché la moralità dei singoli e il diritto statale sono ricompresi organicamente nell’unicità del divenire dello Spirito. Ma proprio nella risoluzione delle tensioni che Hegel rispecchia con la sua affermazione della riconciliazione si rischia un completo fallimento per effetto della durezza di una realtà storica e sociale tragica, che non si lascia affatto ricomporre. L’aspetto paradossale del tentativo hegeliano resta evidente nel cercare di fare leva sulle spinte disgregative della razionalità moderna per produrre la transizione alla riconciliazione nella società⁷⁴. Ma a questo punto, data l’insistenza della sua concezione dialettica sulla forza delle leggi immanenti della storia, proprio l’etica finisce per risultare irrilevante molto più di quanto non si rischiava nello scenario della kantiana visione morale del mondo. Così sussiste il pericolo che il bene suoni come una categoria vuota, falsa, che conviene semplicemente accantonare.

La sfida più insidiosa, nell’ottica di Hegel già dai suoi scritti giovanili, è data dall’eventualità che la ragione abdichi al suo ruolo storico. Per lui le lacerazioni provocate dai processi di modernizzazione e dal prevalere dell’intelletto derivano dalla temporanea rinuncia della ragione a se stessa⁷⁵. Forse oggi, dal nostro punto di vista, testimoni dei disastri nella storia dal Novecento a oggi, possiamo ridefinire questa indicazione hegeliana sostenendo che il pericolo vero viene dalla rinuncia dell’umanità a se stessa. Eticità e riconciliazione dileguano sempre quando gli uomini diventano assuefatti al disumano. Se prendono piede logiche, forme di potere, modalità organizzative e comportamenti che sembrano estranei all’umano, allora il tessuto delle esistenze

tonik praktischer Vernunft. Hegel in Transformation, Duncker & Humblot, Berlin, 2014, p. 194.

⁷⁴ Cfr. H. E. Schiller, *Hegels Objektive Vernunft. Kritik der Versöhnung*, Klamper Verlag, Springe, 2020, pp. 127-130.

⁷⁵ Hegel, *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*, cit., pp. 24-25; tr. it. cit., pp. 16-17. In riferimento agli scritti giovanili hegeliani rinvio al mio studio *Il cuore della ragione. Dialettiche dell’amore e del perdono in Hegel*, Cittadella, Assisi, 2006.

e della comunità universale dell'umanità viene lacerato di continuo.

Ho affermato che in ogni caso, nella prospettiva di elaborazione di una nuova filosofia della riconciliazione, le indicazioni di Hegel ci sono preziose, soprattutto quando evidenziano la rilevanza decisiva di contare su un *buon elemento mediatore* nel sistema delle relazioni, il *valore della tradizione e della dimensione comunitaria*, l'*apporto dell'orientamento etico* alla vita collettiva. Perciò non tutto, nella sua filosofia, è archiviabile e superato in quanto segnato dall'idealismo e dall'idealizzazione.

Ma prima di riprendere, come farò più avanti, questo lascito del filosofo di Stoccarda, è opportuno considerare brevemente un modello alternativo di teoria della società e della storia. Un modello che punta a scavalcare il processo della riconciliazione attraverso una teoria del conflitto e dell'approdo a una società non più compromessa dalla divisione in classi. La composizione idealistico-borghese della dialettica tra famiglia, società civile e Stato, in un quadro in cui ogni classe collabora per il bene della totalità, a fronte delle sofferenze del proletariato e degli sconvolgimenti prodotti dal capitalismo industriale, sembrava non solo un'illusione, ma soprattutto una mistificazione ideologica da respingere nettamente. Di qui l'impegno di Marx a delineare una via rivoluzionaria, del tutto alternativa alla dialettica della riconciliazione. Il confronto con una concezione del genere ci servirà a validare la tenuta critico-prospettica dell'idea di riconciliazione e a sottrarla al rischio di una rappresentazione idealizzata.

1.3 *La riconciliazione è un'illusione? Marx e la rivoluzione*

Si potrebbe supporre che la concezione del materialismo storico abbia il senso di una trasfigurazione storico-politica ed economica del concetto di riconciliazione in Hegel⁷⁶. L'avvento di una società senza classi, con un'economia sostenuta da libe-

⁷⁶ È questa la tesi di Derek W. M. Barker, nel libro *Tragedy and Citizenship. Conflict, Reconciliation, and Democracy from Haemon to Hegel*, Suny Press, New York, 2009, p. 66.

ri produttori associati, dove viene realizzato l'ideale dell'uomo onnilaterale e fraterno, parrebbe effettivamente darci una rappresentazione modificata di un mondo riconciliato. Stando agli scritti giovanili di Marx la riconciliazione coinvolgerebbe anche la natura, cosicché avrebbe senso attendersi la piena naturalizzazione dell'uomo e l'umanizzazione della natura stessa, mentre nella maturità egli, con tono meno utopico e non più orientato all'armonia della totalità della vita del mondo, parlerà di dominio degli uomini sul mondo naturale.

A me pare tuttavia che qui non si tratti propriamente di una trasfigurazione materialistica, e quindi in definitiva di una riproposizione in altri termini, della prospettiva della riconciliazione assunta da Hegel. L'insistenza marxiana sulla dialettica come conflitto di classe e poi la prefigurazione di una presa del potere da parte della classe operaia, mediata dall'azione del partito comunista, mette in scena una situazione ben diversa da quella di due parti che arrivano a riconoscersi eguali in quanto appartenenti a un universale che le unifica. Non c'è il presupposto dell'Identità assoluta dello Spirito, né viene accettata l'idea di un finale incontro alla pari tra le classi. Più che il maturare della riconciliazione mediante scissioni segretamente amiche, qui il motore del processo storico è il conflitto e, secondo la regola più inerziale e convenzionale del conflitto stesso, l'esito risolutivo è la vittoria di una parte sull'altra.

Allora la domanda che si pone, nel confronto con Marx è la seguente: forse la ricerca della riconciliazione è falsata da una pretesa di composizione a tutti i costi dei contrasti, mentre in realtà l'uscita dalla società fondata sulla violenza potrà essere attuata soltanto dalla vittoria delle vittime? In tal caso tutti i temi e gli orientamenti della filosofia della cura e della riparazione sarebbero inficiati da una volontà di conciliazione che di fatto soffoca le istanze di liberazione, fa parti eguali tra diseguali, confonde in un'unica apparente comunità le vittime e gli oppressori e sostituisce l'intenzione etica alla durezza della lotta politica. Nei termini della cultura marxista il termine "riconciliazione" suona come una pia illusione di ascendenza religiosa. Vediamo sinteticamente quali indicazioni possa darci Marx in proposito. Di lui richiamerò in particolare gli scritti più vicini

a tale tematica: l'introduzione alla *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e il *Manifesto del Partito comunista*.

Nell'inverno tra il 1843 e il 1844 Marx scrive il suo commento alla filosofia hegeliana del diritto, dove campeggia il celebre imperativo etico-antropologico che ispira tutto il suo impegno teorico e politico: «la critica della religione si conclude nella dottrina secondo cui per l'uomo l'essere supremo è l'uomo stesso, cioè finisce nell'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti in cui l'uomo è un essere umiliato, assoggettato, abbandonato, spregevole»⁷⁷. Qui Marx parla di «rovesciare» (*Umzuwerfen*), il che indica come non stia pensando all'uscita dai rapporti di dominio in una maniera che l'evoluzione della società possa passare dal piano della contrapposizione a quello dell'incontro dialogico. Si tratta piuttosto di strappare alla classe sfruttatrice il suo ruolo di egemonia per imporre il rispetto della dignità dell'essere umano.

Certo, egli parla dell'abolizione di ogni sua violazione, ma per ottenerla prefigura la rivoluzione armata recuperando l'eredità irredenta della guerra dei contadini tedeschi del 1525. Filosofia e proletariato devono armarsi nella complementarità tra le armi della teoria e le armi materiali⁷⁸. La forza fisica e la forza del pensiero devono convergere, per uscire da qualsiasi sublimazione della rivoluzione evocata sul piano teorico, ma disattesa nella realtà storica.

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* il tono in parte sembra diverso, perché il filo conduttore di questa prima formulazione della critica dell'economia politica è il recupero dell'armonia mediante il progetto di una liberazione della classe operaia come leva per la liberazione universale all'insegna di un umanesimo critico e pratico. Sicuramente la prospettiva marxiana è quella dell'universalità, per cui tutti nella nuova società comunista potranno esprimere liberamente il loro modo d'essere e di agire. Persino la povertà riceverà il suo senso umano, giacché

⁷⁷ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in Id., F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin, vol. I: 1976, p. 385; tr. it. *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Einaudi, Torino, 1975, p. 404.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 391; tr. it. *cit.*, p. 411.

essa rivelerà di essere «il vincolo passivo che fa sentire all'uomo come bisogno la più grande delle ricchezze, l'altro uomo»⁷⁹.

Eppure anche in questo testo, l'evoluzione dialettica della società dal modo di produzione capitalista al socialismo, sino all'instaurazione del comunismo, non lascia pensare a una riconciliazione nel senso messo in scena da Hegel nella convergenza tra la coscienza agente e la coscienza giudicante. Non si tratta infatti di coniugare morale e politica, si tratta di sopprimere ogni divisione tra gli uomini e degli uomini con la natura. La soppressione delle divisioni richiede l'esercizio consapevole del conflitto e la presa del potere da parte del proletariato.

Se la riconciliazione cristiana era un atto d'amore e quella concepita da Hegel è un atto reciproco di intelligenza, la rivoluzione marxiana risponde di più ai criteri che definiscono la fine del conflitto grazie alla vittoria della classe realmente universale, quella che rappresenta la dignità di tutti. Si può dire legittimamente che dove Hegel poneva la riconciliazione, Marx progetta la rivoluzione, togliendo spazio all'idea di un accordo reciproco tra le parti. Scrivono Marx ed Engels nel Manifesto del Partito comunista:

il proletariato, unendosi di necessità in classe nella lotta contro la borghesia, facendosi classe dominante attraverso una rivoluzione, e abolendo con la forza, come classe dominante, gli antichi rapporti di produzione, abolisce insieme a quei rapporti di produzione le condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, cioè abolisce le condizioni di esistenza delle classi in genere, e così anche il suo proprio dominio in quanto classe⁸⁰.

La liberazione della classe operaia e, mediante la sua azione, dell'umanità intera non avrà luogo a seguito di un dialogo e di un'intesa tra i rappresentanti delle classi in lotta nell'ottica della fondazione di una società dei diritti e dell'eguaglianza. Il progresso storico avviene sempre dialetticamente, non dialogica-

⁷⁹ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in Marx, Engels, *Werke*, cit., p. 543; tr. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1976, p. 123.

⁸⁰ K. Marx, F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, in Marx, Engels, *Werke*, cit., vol. 4: 1972, p. 482; tr. it. *Manifesto del Partito comunista*, Laterza, Roma-Bari, 1976, p. 93.

mente e tanto meno mediante una confessione del proprio torto da parte di qualcuno che sia rivolto ai suoi avversari.

La dialettica, in questo caso, non è mediazione tra momenti e tendenze tutti appartenenti al divenire dello Spirito. Essa, invece, da un lato si svolge grazie al lavoro umano nello sforzo di adeguare la natura ai nostri bisogni, mentre dall'altro è e dev'essere lotta, un conflitto in cui il proletariato esprime la forza della ragione e della dignità umana. La classe borghese dev'essere sconfitta e sottoposta alla dittatura del proletariato per attuare la soppressione della proprietà privata. Non si tratta affatto di una conflittualità astratta tra concetti entro un'entità immaginaria chiamata *Geist*⁸¹.

Provo a fare il punto della divergenza paradigmatica che si è configurata. L'hegelismo come cultura della dialettica in quanto movimento della riconciliazione progressiva finisce per presentare un modello idealizzato, tutto fondato sul presupposto metafisico di un'unica Identità assoluta che ricomprende in sé ogni relazione e ogni soggettività.

La riduzione monista operata da questo pensiero dell'Identità è tale da non consentire alla filosofia di considerare le relazioni interumane reali, nella loro complessità spesso anche tragica, chiudendo lo spazio concettuale per approfondire le dinamiche del trauma, come quelle del dialogo e della riparazione. D'altro canto, questo limite pesante, che è dovuto alla metafisica idealista entro cui Hegel concepisce la *Versöhnung*, non impedisce che dal filosofo di Stoccarda possano giungerci indicazioni utili per pensare oggi i percorsi di risposta alle aggressioni traumatiche e di esodo dalla società traumatica.

Il modello dialettico marxiano, invece, prende sul serio le relazioni interumane nella loro realtà concreta e le vede inserite nei processi storici della lotta di classe. Proprio perché non è ammissibile, dinanzi a questo sguardo analitico, l'idea della riconciliazione tra gli uomini come autoriconciliazione dello Spirito, per Marx la via da seguire è invece quella della rivoluzione. Chiunque voglia insistere sull'appello alla riconciliazione, invo-

⁸¹ Cfr. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, cit., pp. 568-588; tr. it. cit., pp. 158-188.

lontariamente fa il gioco della classe dominante e del mantenimento di rapporti sociali iniqui.

Ciò significa che in questo modello di dialettica categorie come dialogo, cura e riparazione cadono insieme a quella della riconciliazione stessa. La realtà economica, sociale e politica è ben più dura e richiede la pratica dell'organizzazione militante e del conflitto mediante l'uso della forza. Il prezzo da pagare per la liberazione umana – concepita come vittoria e non più come compimento di una dialettica riconciliativa – è l'eliminazione di coloro che con la forza resistono e vogliono mantenere la loro egemonia. In quest'ottica, semplicemente, l'avversario va distrutto⁸². Ma se il modello hegeliano non apriva l'orizzonte adeguato a sviluppare una consapevolezza critica sia dei traumi sociali, sia dei percorsi di riparazione e di riconciliazione effettiva, quello marxiano e marxista sembra non uscire dalla logica di una contrapposizione in vista della vittoria, da perseguire cercando di mutare i rapporti di forza esistenti. È come cercare di opporre ai responsabili che causano i traumi sociali un controtrauma che elimini questi soggetti impedendogli di nuocere.

C'è da dire che la concezione marxiana della lotta di classe non mancava di una sua attenzione all'universalità della liberazione, poiché non si risolveva nella tesi della centralità del conflitto tra classe borghese e classe operaia. In effetti Marx includeva anche la lotta tra nazioni imperialiste e nazioni sottomesse e quella tra gli uomini che perpetuano la cultura del dominio patriarcale e le donne in cerca di liberazione. Domenico Losurdo ha sintetizzato così il quadro delle oppressioni di classe:

considerato nel suo complesso, il sistema capitalistico si presenta come un insieme di rapporti più o meno servili imposti da un popolo a un altro popolo a livello internazionale, da una classe all'altra nell'ambito di un singolo paese e dall'uomo alla donna nell'ambito di una medesima classe. [...] La teoria della lotta di classe si configura come una teoria generale del

⁸² Esprime esemplarmente questa mentalità che prevede l'eliminazione del nemico di classe Antonio Negri nel libro *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui "Grundrisse"*, Feltrinelli, Milano, 1979.

conflitto sociale. [...] Essa si sforza di tener conto della molteplicità delle forme in cui si manifesta il conflitto *sociale*⁸³.

Quindi in realtà nella sua teoria della rivoluzione Marx ha in mente le lotte delle diverse classi, concepite in quanto categorie umane e non solo come categorie economiche: i proletari, le nazioni oppresse, le donne⁸⁴. Una simile pluralizzazione della prospettiva del conflitto sociale rende più comprensiva e stratificata la teoria marxiana. Resta il fatto, tuttavia, che nella tradizione marxista è esclusa l'ipotesi di procedere, nella storia, su una via nonviolenta, capace di avviare processi di riparazione e di riconciliazione. Secondo Losurdo la nonviolenza nel mondo è stata più un mito che una realtà; a suo dire la scelta che i movimenti di liberazione dal dominio si trovano di fronte non è mai quella tra violenza e nonviolenza, ma quella tra diverse forme di violenza⁸⁵. In tal modo, già sul piano concettuale, è chiaro che lungo questa linea di pensiero il conflitto svolge una funzione determinante e quasi salvifica, predeterminando una prospettiva in cui il miglior sbocco finale possibile, l'obiettivo naturale, resta la vittoria.

Ne deriva che movimenti sociali, partiti politici, governi o altri tipi di istituzioni che agiscano ispirati dal marxismo, per quanto tale tradizione sia quasi tramontata su scala mondiale, di norma non sono molto disponibili ad avviare percorsi di dialogo tra parti contrapposte, di giustizia riparativa in senso esteso, di riconciliazione della società. Così l'idea della vertenza, della lotta, dello scontro, nelle sue molteplici manifestazioni, prevale, sospiando qualsiasi prospettiva di pacificazione e di amicizia sociale verso un ambito religioso ritenuto separato da quello della vita pubblica dei popoli.

⁸³ D. Losurdo, *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Laterza, Roma-Bari, 2013, pp. 20 e 53.

⁸⁴ Per inciso, osservo come in tale prospettiva siano semplicemente rimosse la contraddizione e la lotta tra le generazioni, senza considerare che, come oggi risulta evidente, sussiste anche il problema del fatto che gli adulti opprimono le nuove generazioni. Ne deriva l'attuale consapevolezza secondo cui la giustizia sociale, internazionale e tra i generi non può non essere anche giustizia intergenerazionale.

⁸⁵ Cfr. D. Losurdo, *La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 242.

Nondimeno, anche da questa tradizione, fermi restando i limiti che ho appena messo in rilievo, è possibile assumere indicazioni utili nell'impegno a sviluppare una filosofia del dialogo, della riparazione e della riconciliazione. Penso specificamente al ruolo eventuale di alcune forme di conflitto nel praticare realisticamente la cura del bene comune e la riparazione del sistema delle relazioni rispetto agli effetti prodotti dai traumi sociali in contesti nei quali i poteri dominativi sono pressanti e violenti. Il punto, allora, sta probabilmente nel modulare e differenziare il concetto di conflitto per stabilire se possa essere accolto dentro una visione nonviolenta della convivenza e del mutamento sociale.

Quello che c'è in gioco, in questo confronto con Hegel, con Marx e con i suoi eredi, è l'approdo a un orizzonte concettuale e culturale in cui sia possibile assumere la validità del dialogo, della riparazione e della riconciliazione senza cadere nell'illusione e anche senza rifuggirla, per reazione, cadendo nel malinteso realismo che li dichiara impossibili per esaltare, al loro posto, il conflitto, la presa del potere e la vittoria.

1.4 La mimesi tra adattamento e liberazione: la Scuola di Francoforte

Bisogna dire che almeno una corrente del pensiero neomarxista, più o meno eretica, si è avvicinata a questa prospettiva, o almeno l'ha preparata, prendendo le distanze dal modello dialettico della lotta di classe in vista della vittoria e dell'instaurazione della dittatura del proletariato. Mi riferisco alla Scuola di Francoforte, che in tal senso può essere ripresa tanto facendo riferimento alla generazione dei fondatori, quanto agli sviluppi successivamente elaborati da Jürgen Habermas nella forma dell'etica del discorso.

Riprenderò tra poco alcune indicazioni offerte da quest'ultima versione della tradizione francofortese, a proposito dell'articolazione plurale delle modalità del conflitto. Prima vorrei cercare nella direzione della teoria dei padri della Scuola di Francoforte, considerando soprattutto Adorno e Horkheimer, perché nelle loro opere affiora una diversa idea di riconciliazione. Un'idea che valica i confini di una concezione dialettica nel

senso canonico del termine, cioè di una concezione legata allo schema della mediazione tramite conflitti fino alla loro risoluzione secondo un andamento necessario.

Rispetto al canone dialettico hegel-marxiano, colpiscono tre tratti essenziali. Il primo è che viene meno il presupposto di un corso necessitato della storia in base alle sue leggi immanenti e questa diversa apertura alla contingenza come pure alla libertà dischiude lo spazio di accoglienza per il senso del dialogo, della riparazione e della riconciliazione. È intuitivo che queste tre categorie possono rispecchiare esperienze e relazioni reali a condizione che si eviti di concepire le vicende umane come incastornate nel regno della necessità. Si tratta pur sempre di categorie che riguardano forme ardue delle possibilità umane, riferibili a esperienze che non sono né ineluttabili, né impossibili. Direi che nel pensiero dei padri della Scuola di Francoforte la riconciliazione viene tolta da una rappresentazione reificata e irrigidita. Non se ne dà una definizione, né la si prevede come l'esito di un processo di fasi nelle quali l'una prepara l'altra. Al tempo stesso la riconciliazione viene riconosciuta come una possibilità fondamentale, tutt'altro che ritenuta illusoria come accade invece nella teoria marxiana e marxista, dove la sequenza di conflitto e liberazione semplicemente la pone fuori gioco.

Il secondo tratto importante sta nel fatto che l'anelito alla riconciliazione viene umanizzato, al di là della narrazione idealista culminante dell'autoriconoscimento dello Spirito assoluto o di quella marxiana tendente a sostituire la riconciliazione stessa con la vittoria di una classe capace poi di porre fine alla divisione della società in classi. Qui l'attenzione alla sofferenza degli esseri viventi, l'esercizio di una ragione sensibile alle emozioni e ai sentimenti, l'allergia a ogni apologia della violenza, anche quella rivoluzionaria, e la solidarietà con l'umano calpestato, stravolto in tutti, cioè in chiunque sia adattato al sistema dominante, servono ad avvicinare l'idea utopica di relazioni riconciliate alla speranza comune, familiare a molti nella concretezza della vita quotidiana. Si può dire che dalle pagine dei fondatori della Scuola di Francoforte emerge un umanesimo non ideologico né fondato sull'idealizzazione.

Un ultimo tratto essenziale, per la mia prospettiva di ricerca, attiene al recupero dell'idea di salvezza, che nel pensiero hegeliano e marxiano era rimpiazzata, rispettivamente, dalla delineazione del ritorno a sé del *Geist* e dalla prefigurazione dell'avvento della società senza classi. Di solito, nel pensiero moderno l'attesa della salvezza appare come un residuo di tempi nei quali l'umanità era ingenua e subalterna alle proprie proiezioni della divinità. Più l'uomo moderno si sente artefice della storia e più toglie dalla propria visuale la speranza nella salvezza, perché preferisce affidarsi soltanto a quello che può realizzare con i propri poteri, siano essi tecnologici, militari o economici.

Per contro, il recupero dell'anelito alla salvezza conferisce alla nostalgia della riconciliazione sia la consapevolezza della nostra fragilità, sia la dignità di non rassegnarci al male, all'infelicità e alla morte. Una filosofia della cura che sappia dare il giusto spazio al dialogo, alla riparazione e alla riconciliazione ha bisogno di mantenere il riferimento alle nostre migliori possibilità, per quanto siano ardue, di adottare lo sguardo di un umanesimo non ideologico e di coltivare il sentimento di una destinazione adeguata del cammino dell'esistenza.

Se mancano queste coordinate, se non si fa valere una visione della condizione umana diversa dal determinismo, dalla logica del dominio e anche dalla teoria dialettica tradizionale, non può crescere una cultura capace di rendere ragione delle dinamiche della cura, di mostrarne la validità e la praticabilità, di motivare persone e comunità a impegnarsi in tale direzione di vita. Per dare conto di questo respiro della teoria francofortese nella versione offerta dalla prima generazione richiamerò qui di seguito, brevemente, alcuni passi tratti da opere di Adorno e di Horkheimer. Un primo spunto significativo viene dal loro lavoro comune in un frammento del libro *Dialektik der Aufklärung* dedicato alla genesi della stupidità, frammento che tenta di comprendere le conseguenze di un trauma sugli esseri viventi.

La stupidità è una cicatrice. Essa può riferirsi a una capacità fra le altre, o a tutte le facoltà pratiche e intellettuali. Ogni stupidità parziale di un uomo segna un punto dove il gioco dei muscoli al risveglio è stato impedito anziché favorito. Con l'impedimento cominciava, in origine, la vana ripetizione dei tentativi inorganici e maldestri. Le domande senza fine del bambino sono già sempre il segno di un dolore segreto, di una prima domanda a cui non

ha avuto risposta e che non sa porre nella forma giusta. La ripetizione ha qualcosa dell'ostinazione giocosa [...]. Quando le ripetizioni si spengono nel bambino, o se l'impedimento è stato troppo brutale, l'attenzione può rivolgersi altrove, il bambino è più ricco d'esperienza, come si dice, ma è facile che resti, nel punto in cui il desiderio è stato colpito, una cicatrice impercettibile, una piccola callosità dove la superficie è insensibile. Queste cicatrici danno luogo a deformazioni. Possono creare "caratteri", duri e capaci, possono rendere stupidi – nel senso della deficienza patologica, della cecità e dell'impotenza, quando si limitano a stagnare; nel senso della malvagità, dell'ostinazione e del fanatismo, quando si sviluppano verso l'interno –. La buona volontà diventa cattiva per la violenza subita. E non solo la domanda proibita, anche l'immaginazione interdetta, il pianto o il gioco temerario vietati, possono produrre di queste cicatrici. Come le specie della serie animale, anche i livelli intellettuali entro il genere umano e i punti ciechi in uno stesso individuo segnano le stazioni alle quali la speranza si è arrestata e attestano, nella loro pietrificazione, che tutto ciò che vive è sotto un bando⁸⁶.

Si vuole qui sottolineare che la vita spirituale degli esseri umani è fragile, sempre esposta a lesioni nel suo viaggio di possibile maturazione. Ogni volta che siamo feriti da qualcuno che soffoca in noi il desiderio, l'immaginazione, lo sviluppo del pensiero e l'espressione della libertà, lì l'organismo cerca di riparare questa lesione, ma pagando un prezzo alto, quello dell'insensibilità nella parte di noi che è stata offesa o del blocco della facoltà umana che la repressione ha negato. Così è tracciato, in frammento, lo schizzo di una società che fa passare i suoi membri per il trauma nell'evoluzione che li porta all'età adulta. La mutilazione della personalità e l'assoggettamento sono la regola: «tutti gli uomini vengono mutilati»⁸⁷. Nella lettura proposta dalla teoria critica è già delineata l'intuizione complessiva dei processi di modernizzazione e organizzazione della vita come causa del sorgere di una società traumatica.

Vengono meno, in questa prospettiva, non solo il progetto della rivoluzione, ma anche la fiducia nella dialettica progressiva immanente alla storia. La dialettica può essere solo negativa,

⁸⁶ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam, 1947, poi Fischer, Frankfurt, 2008, pp. 274 e 275; tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 2007, pp. 274 e 275.

⁸⁷ Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003 (1ª ed. 1966), p. 292; tr. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 265.

nel duplice senso che l'unica continuità storica è quella del male e che come tipo di filosofia è una dialettica che si fa carico della sofferenza dei viventi sottoponendo a critica ciò che nega la loro vita e la loro felicità⁸⁸. Non per questo viene meno, al tempo stesso, il riconoscimento del valore dell'aspirazione a rapporti riconciliati nel contesto di un riscatto dell'umanità dal sistema di dominio che la tiene come sotto un bando, un sortilegio di infelicità.

A mio avviso è legittimo sostenere che gli elementi del dialogo e della riparazione sono presenti nel pensiero dei francofortesi sotto forma di evocazione della *mimesi*. È infatti nella costellazione dei significati correlati a questo concetto che possono trovare spazio tali elementi. Mutuando la categoria di mimesi dalle riflessioni di Walter Benjamin⁸⁹, Adorno in particolare la interpreta per designare ogni forma di relazione che non sia mediata dal potere e non abbia una struttura gerarchica. Si tratta di un rapporto in cui ciascuno può essere quello che è e imparare dalla libera assimilazione all'altro a sviluppare se stesso. Incontro, corrispondenza, apprendimento, conoscenza, espressione, comunità aperta, formazione di sé nella reciprocità sono i tratti che caratterizzano una relazione mimetica.

Bisogna notare che, in realtà, l'idea della mimesi rappresenta, come una controfigura utopica finalmente liberata dall'ideologia, l'alternativa umanizzata a quel meccanismo di assimilazione conformista degli individui al sistema di dominio che non soltanto li fa piegare a sopravvivere e ad agire con modalità funzionali a esso, ma addirittura, per così dire, li "produce" fin dall'inizio come vuole il sistema.

Il cammino dell'individuazione dei singoli e della loro socializzazione si sviluppa infatti subito seguendo i criteri dell'autoconservazione, del calcolo dell'utile, della separazione di ciascuno dagli altri, della rimozione del desiderio di felicità e degli impulsi più umani. Dunque la soggettività resta un'entità vuota

⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 13-66; tr. it. cit., pp. 5-53.

⁸⁹ Cfr. W. Benjamin, *Über das mimetische Vermögen*, in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedeman, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, vol. II/1, pp. 210-213; tr. it. *Sulla facoltà mimetica*, in *Id.*, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 68-71.

e plasmabile da parte di un sistema dominativo che, a sua volta, esercita un potere che si muove imitando il potere della morte. I caratteri dell'inesorabilità, della mortificazione degli esseri viventi, dell'antagonismo alla vita contraddistinguono il tipo di potere con il quale il sistema amministra totalmente il mondo e disumanizza gli individui. Scrivono Horkheimer e Adorno in un passo-chiave della *Dialektik der Aufklärung*:

ogni potere nella società di classe è legato alla coscienza erosa dal tarlo della propria impotenza nei confronti della natura fisica e della forza del suo succedaneo sociale, la forza della moltitudine. Solo l'adattamento alla natura gestito consapevolmente pone la natura stessa sotto la violenza di chi è fisicamente più debole. La *ratio* che reprime la mimesi non è il suo semplice opposto. È essa stessa mimesi: quella ai morti. Lo spirito soggettivo, che dissolve l'animazione della natura, domina la natura disanimata solo imitando la sua rigidità e dissolvendo come animistico anche se stesso. L'imitazione entra al servizio del dominio, in quanto anche l'uomo diventa un antropomorfismo agli occhi dell'uomo⁹⁰.

Il potere dominativo possiede una sorta di autocoscienza che è roscchiata come da un tarlo (qui gli autori usano il verbo *nagen*) dall'intuizione e dal timore di non riuscire a essere assoluto. Né la potenza della natura, né quella della massa degli individui possono essere completamente sottomesse. Lo stragemma di quanti finiscono con il prevalere sull'una e sull'altra consiste nell'astuto adattamento imitativo alla necessità naturale. Horkheimer e Adorno intendono dire che i poteri di questo mondo si costruiscono come se fossero forze della natura cieca, imitando della natura stessa la parte violenta e cancellando da essa ogni elemento vitale, ogni significato, ogni generatività e ogni elemento di accoglienza verso l'umanità.

Il violento si fa l'idea a lui più funzionale della natura e poi ne mette in atto i poteri come se tutto fosse necessario e privo di alternative. In tal modo, l'uomo che aspira al dominio ma sa di non poterlo attuare fino in fondo, pur essendo inizialmente più debole, arriva a instaurare il proprio potere su chi era più forte. È un paradossale rovesciamento di posizioni che echeggia la critica di Nietzsche a tutti i deboli nella vita che, sprigionando

⁹⁰ Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 64; tr. it. cit., p. 64.

la forza del risentimento, mettono all'angolo i più forti⁹¹. Il tipo di razionalità calcolante e totalizzante di cui il violento si serve, da un lato, reprime qualsiasi possibilità di relazione liberamente mimetica, mentre, dall'altro, realizza un'imitazione determinante facendo valere un potere che assume come modello quello della morte.

Gli autori usano ironicamente una categoria hegeliana parlando dello spirito soggettivo. Lo fanno per evidenziare il rovesciamento mortale per cui questo non è più spirituale né più propriamente soggettivo: diventa piuttosto una forza impersonale, oggettivata e oggettivante, priva di umanità e assimilata al modo d'essere della natura nemica per come essa appare agli occhi del violento. L'uomo che domina il mondo naturale è del tutto artificiale e reificato, proprio come è diventata tutta la realtà vivente che egli mortifica con il suo dominio. A quel punto, l'essere umano pensato con i tratti dell'autentica umanità fa la figura di una superstizione animistica e antropomorfa: l'umanesimo viene preso come un mito ingenuo e inconsistente, mentre dignità e libertà risultano semplicemente inesistenti.

Non può non colpire il fatto che, alla pressione della prepotenza esercitata dal potere dominativo, normalmente non si risponde con gesti e azioni di libertà, quindi in maniera qualitativamente alternativa, ma assimilando il veleno che si riceve e provando a riversarlo sulla forza che ci minaccia. È come dire che al male non si risponde con la forza del bene, ma sempre soltanto con un contro-male che ha le medesime caratteristiche del male stesso.

Le implicazioni di una simile diagnosi della genesi del potere totalitario costruito dalla civiltà occidentale, la cui logica programmatica è riassunta nel termine "illuminismo", sono notevoli per la prospettiva che sto sviluppando in queste pagine. Vorrei porle in rilievo con chiarezza.

⁹¹ Per un'analisi di questa prospettiva nietzscheana si veda il classico testo di Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, «Zeitschrift für Pathopsychologie», n. 1, 1912, pp. 268-368, poi pubblicato in volume da Verlag der Weissen Bücher, Leipzig, 1912, quindi in Id., *Gesammelte Werke*, Francke, Bern, 1955, pp. 33-147; tr. it. *Il risentimento nell'edificazione delle morali*, Vita & Pensiero, Milano, 1975.

In primo luogo, Horkheimer e Adorno elaborano una teoria che spiega il meccanismo dell'assimilazione ai poteri dominativi proprio da parte di coloro che li subiscono. Poiché l'uomo è un essere strutturalmente imitativo, quando il modello culturale e sociale di riferimento che gli si impone è violento, egli apprende automaticamente che la reazione violenta o, più spesso, la subalternità al potere che lo aggredisce sono la cosa più ovvia da fare. Non ha riferimenti alternativi che lo incoraggino a prendere una strada più umana.

Scriva Horkheimer: «gli uomini non si concedono più di soffrire della situazione sociale in cui vivono e si appropriano invece a loro volta del torto che subiscono, giungendo talvolta addirittura a sottoscriverlo»⁹². Con ciò egli evidenzia che la vera potenza del male non è mai intrinseca, ma risiede nell'inerzia delle brave persone che restano passive e adattate alla situazione oppressiva: «la maggioranza dei mali collettivi nella storia recente è stata causata non solo dall'attività dei malvagi, ma almeno nella stessa misura dall'inattività di quelli che erano migliori di loro»⁹³.

Ciò indica che il pericolo per la civiltà e per il futuro dell'umanità è sempre duplice, funziona a incastro. Da un lato c'è l'aggressione della violenza del sistema, dall'altro c'è un tipo di reazione a essa che non fa altro se non interiorizzarla, stabilizzarla e perpetuarla. Questo incastro perverso rende sempre più difficile anche soltanto immaginare un'alternativa qualitativa di resistenza e di liberazione. In tale chiusura dell'universo culturale e politico⁹⁴ le vie del dialogo, della riparazione e della vera riconciliazione risultano fatalmente impraticabili.

Questo dell'assimilazione perversa alla logica e alle forze dell'aggressione è un fenomeno che troveremo più avanti al centro della contraddizione per cui i traumatizzati dalla società globale si adattano a sopravvivere mediante un'assimilazione

⁹² M. Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien*, Fischer, Frankfurt, 1972, p. 203; tr. it. *Studi di filosofia della società*, Einaudi, Torino, 1981, p. 232.

⁹³ *Ivi*, p. 195; tr. it. cit., p. 197.

⁹⁴ Cfr. H. Marcuse, *The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston, 1964; tr. it. *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino, 1967.

non meno traumatica dei colpi che ricevono. Per ora mi limito a porre in evidenza come la stessa negazione teorica della possibilità di costruire alternative, secondo lo spirito di un presunto realismo molto diffuso tanto tra gli intellettuali quanto tra la gente comune, appartenga, senza avvedersene, al meccanismo inconscio dell'assimilazione perversa.

In secondo luogo, è essenziale tenere presente che il modello supremo, in questa spirale mimetica alienante, è dato dalla morte, o meglio da ciò che gli uomini immaginano e temono della morte, e quasi le invidiano: la forza inappellabile e inderogabile. Quella che motiva la costruzione dei poteri dominativi, infatti, è una cultura di morte, le cui opere sono invariabilmente forme di mortificazione degli esseri viventi. Il bando, con la sua cappa di infelicità e di sventura che avvolge il mondo, consiste non soltanto nel fatto che non possiamo mai sfuggire al potere della morte stessa, ma anche nel fatto che, nel frattempo, siamo costretti a esistere come esseri mutilati e, in certa misura, come complici istupiditi o rassegnati del male che ci colpisce.

Proprio per l'acuta percezione della radicalità opprimente di questo destino di infelicità socialmente costruito, i due autori della Scuola di Francoforte mantengono la distanza dalla logica del meccanismo che denunciano e, dunque, non sono disposti a rinunciare al sogno o alla promessa di una liberazione che sia autentica riconciliazione, inclusa la prospettiva della salvezza da ogni male. Per questo essi evocano a più riprese lo spiraglio di luce dato dalla possibilità di relazioni liberamente mimetiche, nelle quali l'assimilazione è alla vita, non più alla morte. Ciò che essi chiamano "mimesi" è una risposta di vita che riesce a emergere imprevedibilmente in un contesto di morte. Nello spazio dischiuso dall'evento di una relazione vissuta con questa qualità mimetica può fiorire una felicità che non sia prodotta da un calcolo⁹⁵.

Mi pare chiaro – già sulla base della rapida ripresa di temi e motivi della prima generazione della Scuola di Francoforte – che

⁹⁵ Cfr. Th. Adorno, *Mimima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt, 1951, p. 69; tr. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino, 1976, p. 63.

una filosofia del dialogo, della riparazione e della riconciliazione debba molto al pensiero di questi autori per la sua fedeltà all'umano a fronte del trionfo della disumanizzazione nel mondo totalmente amministrato. L'idea di mimesi che qui si delinea apre effettivamente lo spazio concettuale per articolare gli elementi di una cultura dell'umanizzazione e, in particolare, di una risposta al male che resti umana invece di assimilarsi a esso. Questa irriducibilità del vitale al mortale, del veramente umano al degrado, è il tesoro più prezioso di un pensiero della cura e del dialogo, della riparazione e della riconciliazione.

1.5 *Per una filosofia aperta alla trascendenza*

Abbiamo visto come la costellazione semantica che ruota attorno all'idea dell'elemento mimetico sia il filo conduttore dell'intenzionalità utopica della teoria critica della società in Horkheimer e in Adorno. Seguendo questo stesso filo possiamo arrivare a considerare quale sia il profilo di una filosofia adeguata a rispecchiare e a promuovere i percorsi della liberazione dei singoli e delle comunità, senza dare per scontato che l'umanità ormai sia stata vinta dal male. Conviene dunque approfondire ulteriormente i significati che il concetto di mimesi dischiude.

Nei *Minima moralia* Adorno mostra come in una relazione autenticamente mimetica tra gli esseri umani ciascuno sia considerato unico e insostituibile, rispettato come irriducibile al calcolo e a ogni strumentalizzazione. In ciò affiora la forza dell'amore umanizzato e non mercificato, un amore che sa rimanere fedele all'altro e non si scandalizza delle sue debolezze o mancanze⁹⁶. I primi autori della Scuola di Francoforte hanno il coraggio di parlare di amore, pur nell'amara lucidità della loro diagnosi dell'illuminismo patologico e della società totalitaria. Evitando qualsiasi tono sentimentale o intimista, essi sanno che l'amore è la forza che alimenta il cammino dell'umanizzazione dei singoli e della società stessa.

⁹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 88-89; tr. it. cit., pp. 84-85. Scrive l'autore in un altro celebre frammento del testo: «sei amato solo dove puoi mostrarti debole senza provocare in risposta la forza» (*ivi*, p. 218; tr. it. cit., p. 230).

Perciò l'idea di mimesi si riferisce a qualcosa di più che una rara occasione di incontro tra due persone. Essa allude al vero cammino educativo che ci rende noi stessi nella libertà. A essere mimetico è il processo del diventare umani, che dovrebbe permettere a ciascuno di portare alla luce la propria unicità, sfuggendo al destino sociale di ridursi a un esemplare di individuo spersonalizzato funzionale al sistema: «l'umano è nell'imitazione: un uomo diventa uomo in ogni caso solo imitando altri uomini»⁹⁷. Come il sistema del mondo totalmente organizzato dalla *ratio* calcolante e utilitarista arriva a “costruire” gli individui in funzione del proprio funzionamento, così, ma in tutt'altra prospettiva, l'elemento mimetico tende a promuovere il cammino educativo dei soggetti.

Adorno non definisce la mimesi identificandola in una specifica forma di relazione o in un atteggiamento; piuttosto ne parla con un aggettivo sostantivato, dunque con un'espressione mantenuta aperta, quasi a indicare che il mimetico (*das Mimetische*) è uno spirito, un modo d'essere, un'ispirazione, un imprevedibile sussulto di libertà⁹⁸. In quanto tale, il mimetico sembra concepito come un elemento mediatore, capace di consentire agli uomini di sprigionare la spontaneità di essere migliori di se stessi.

Si tratta specificamente dello spirito di gratuità, per il quale ci si affida e ci si espone all'essere in relazione senza calcolo, ma imparando a condividere. In esso vive lo stesso elemento della riconciliazione, che qui viene intesa come il compiersi di relazioni liberate tra gli esseri viventi. Anche in questo caso, così come accade per la mimesi, la *Versöhnung*, non viene identificata in alcuna figura definita o in una definizione. Viene evocata con l'aggettivo sostantivato; si preferisce parlare dell'elemento riconciliativo, *das Versöhnende*.

Nei *Minima moralia* Adorno collega questo elemento – sempre negato dal sistema dell'organizzazione del mondo, ma mai cancellato – appunto allo *spirito di gratuità* mostrando che elemento mimetico ed elemento riconciliativo sono tutt'uno. Que-

⁹⁷ Ivi, p. 176; tr. it. cit., p. 182.

⁹⁸ Lo sviluppo più ampio di questo concetto è elaborato da Adorno in ambito estetico e in riferimento all'arte: cfr. Th.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970; tr. it. *Teoria estetica*, Einaudi, Torino, 1977.

sto lo si vede nell'esistenza della natura, che è come il codice cifrato di una realtà in cui la vita può scorrere libera dal bando⁹⁹. L'autore sottolinea che tutti coloro che restano estranei a questo spirito, che non vivono l'esperienza del dono e temono la condivisione, finiscono in un isolamento mortale, che ne produce la completa reificazione. Riferendosi a costoro Adorno scrive:

deperiscono in loro quelle facoltà insostituibili che non possono fiorire nella cella isolata della pura interiorità, ma solo nel contatto sensibile con il calore delle cose. Un gelo afferra tutto ciò che essi fanno, la parola amichevole che resta non detta, il riguardo che non viene praticato. Questo gelo si ripercuote, da ultimo, su coloro da cui proviene. Ogni rapporto non deformato, e forse l'elemento riconciliativo nella stessa vita organica, è un dono. Colui in cui la logica della coerenza paralizza queste facoltà si trasforma in cosa e congela¹⁰⁰.

L'annotazione adorniana non è teoreticamente di poco conto. A ben vedere, essa indirettamente ci chiede di riconoscere come quella che oggi è divenuta popolare come "filosofia della cura" sia in effetti un'espressione di una antecedente e più ampia *filosofia del dono*. La disponibilità a prendersi cura degli esseri viventi, delle comunità e delle dinamiche della storia può sorgere infatti soltanto all'interno di una cultura del valore originariamente gratuito ed eccedente riconosciuto nella dignità umana, nelle creature della natura e, in radice, nella vita stessa. Dunque, l'orizzonte paradigmatico per lo sviluppo di una cultura umanizzata, che non aggredisca la vita e i viventi, è dischiuso dallo spirito del dono e della gratuità¹⁰¹. Se invece si prendono le mosse direttamente dal concetto di cura, poi mancano le coordinate per giustificarne il fondamento e per evidenziare la profondità della sua prospettiva.

Il dinamismo della mimesi e l'adesione all'elemento mediatore costituito dallo spirito di gratuità sono le forze spirituali in

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 112; tr. it. cit., p. 125.

¹⁰⁰ Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem Beschädigten Leben*, cit., p. 47; tr. it. cit., p. 39.

¹⁰¹ Della vasta letteratura filosofica, antropologica, psicologica, pedagogica e sociologica dedicata al tema del dono, nei suoi molti significati, mi limito a ricordare il volume, a cura di G. Ferretti, *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, I.E.P.I., Pisa-Roma, 2003.

grado di promuovere l'umanizzazione degli individui e di scongiurare l'avvento di una società disumana. Secondo Horkheimer la mimesi è essenzialmente il percorso educativo che dà forma all'umanità degli individui nella loro crescita. Da questo punto di vista essa copre l'area semantica che la tradizione europea, dai Greci all'idealismo hegeliano, ha chiamato *παιδεία* o *Bildung* intendendo la cura che promuove l'evoluzione in cui prende forma la personalità del singolo nella comunità umana. Riferendosi alle esperienze che sostanziano questo cammino Horkheimer scrive:

si tratta di un processo educativo chiamato mimesi. Esso non riesce ricorrendo a suggerimenti diretti e richiamando direttamente l'attenzione. Il bambino deve invece potersi riferire in età relativamente precoce a qualcuno che sa fare delle esperienze. Se un ragazzo dodicenne una volta ha visto il padre prendere dalla propria biblioteca un libro acquistato in un'occasione molto precisa che ora gli racconta, e se poi la sua attenzione viene attirata su un passo di questo libro, a questo punto per lui una biblioteca cessa di essere una semplice montagna di carta. Il bambino assimila mimeticamente questa esperienza¹⁰².

È fondamentale che gli esseri umani abbiano precocemente esperienze che li formano nella scoperta del mondo, degli altri e di se stessi. Nella mimesi sono ugualmente essenziali l'incontro libero dal dominio, la relazione reciproca e, appunto, l'esperienza, nel senso del termine che i filosofi francofortesi ereditano da Hegel. Si intende qui un evento di scoperta e di apprendimento che affina la personalità di chi la vive elevando la sua autoco-scienza. Ma soprattutto Horkheimer e Adorno alludono all'esperienza della felicità, di una gioia che pone quanti la provano in sintonia con la vita allontanandoli dal bisogno di competere e di imporsi sugli altri¹⁰³.

Se tuttavia con la modernità è stato portato a compimento il processo di razionalizzazione della vita e di organizzazione totale del mondo, l'essere umano ha pur sempre la sorprendente libertà di esprimere un modo d'essere capace di relazioni mi-

¹⁰² M. Horkheimer, *Gesellschaft im Übergang*, Fischer, Frankfurt, 1972, p. 128; tr. it. *La società di transizione*, Einaudi, Torino, 1979, p. 125.

¹⁰³ Cfr. *ivi*, p. 127; tr. it. *cit.*, p. 124.

metiche, il che fonda anche la sensatezza della speranza nella liberazione dal male. Sia Adorno che Horkheimer non esitano a ricordare il valore della capacità di attesa di un bene che pure sembra impossibile. La speranza rivolta a ciò che è totalmente Altro, che potrebbe persino anche essere quella realtà divina che il marxismo aveva negato, dà respiro all'anima di tutti coloro che non si sono conformati al sistema e non dimenticano l'esigenza della giustizia¹⁰⁴.

Adorno giunge a riconoscere la dignità della tensione dell'anima che proviamo nell'attendere invano: anche se ciò o chi attendiamo non venisse o non potesse trovare realizzazione, la dignità di un essere che si mantiene fedele al desiderio di una felicità compiuta e universale è sempre più grande di tutte le potenze mondane che cercano di affermare il male e la morte come se questi fossero l'unica realtà. Scrive l'autore: «non si potrebbe esperire niente di realmente vivo, se esso non promettesse anche qualcosa di trascendente rispetto alla vita»¹⁰⁵. Non l'immanenza ermetica come dimensione affermata sia in Hegel che in Marx, ma l'apertura alla trascendenza è il respiro dei viventi, dunque anche del pensiero critico.

Là dove non tutto è calcolabile e organizzato, perché si può ancora sperare nella libertà di trascendere l'ordine fondato sullo scambio universale, sulla reificazione e sulla supremazia del sistema a danno degli esseri viventi, ha senso la speranza in una riconciliazione che sia infine liberazione totale. S'intende una liberazione anche dalla morte: «il motivo dell'effrazione delle porte dell'inferno, della soppressione della morte, è il nucleo più intimo di ogni pensiero antimitologico»¹⁰⁶. Viene così alla luce l'insopprimibile tensione utopica della filosofia, che non può cedere il posto né alla mera descrizione dell'esistete, né all'apologia delle leggi dialettiche della storia e neppure alle profezie di catastrofe che dicono di sapere in anticipo l'esito del nostro viaggio nella vita.

¹⁰⁴ Cfr. M. Horkheimer, *Die Sensucht nach dem ganz Anderen*, Furche Verlag, Hamburg, 1970; tr. it. *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia, 2008.

¹⁰⁵ Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 368; tr. it. cit., pp. 337-338.

¹⁰⁶ Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 84; tr. it. cit., p. 83.

Utopia e pensiero critico procedono insieme guardando in faccia ogni fonte di minaccia per l'umanità, senza indulgere all'ottimismo, e mantenendo al tempo stesso la ragionevolezza della speranza in una vita completamente diversa, senza dare credito al pessimismo. Il punto decisivo, in una concezione filosofica come quella che autori quali Adorno e Horkheimer propongono, mi sembra risiedere nella capacità di coniugare validamente la sensibilità alla immane sofferenza e ai lutti prodotti dal sistema dominativo e la disposizione spirituale a non credere nella morte.

Per loro – memori della lezione di Schopenhauer e di Freud oltre che di Marx – una prospettiva materialista in filosofia non equivale a una teoria della materia esplicativa della totalità della vita, ma implica l'esercizio di un pensiero senziente, che vibra con il dolore delle vittime e non si rassegna all'iniquità nella storia. D'altro canto, c'è da dire che, a quanto emerge con evidenza dai loro scritti, questi autori, pur prendendo molto sul serio lo scandalo della morte dolosamente prodotta come crimine dai potenti del mondo e dal sistema che lo avvolge, non credono nella morte. Essa rimane un'interruzione radicale, inappellabile, ultimativa che spezza le esistenze e semina infelicità. Sì, certamente. Eppure, per loro ha senso sperare nel suo superamento.

La morte non è la verità definitiva della vita. Il nostro modo di stare al mondo può farla diventare tale, oppure confutarla una volta per tutte. Non solo. Per questi autori l'incredulità verso l'ideologia si radica, in ultima istanza, nell'incredulità verso la morte, che viene dichiarata il nocciolo più intimo di ogni capacità di conoscenza critica. Perciò, nel celebre aforisma conclusivo dei *Minima moralia*, Adorno afferma che la luce proveniente dall'idea di salvezza illumina realmente il pensiero umano, al contrario di quanto fa l'oscurità dell'illuminismo totalitario. Scrive l'autore: «la filosofia, quale solo potrebbe ancora rispondere alla disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della salvezza [*Erlösung*]. La conoscenza non ha altra luce sul mondo che non sia quella che risplende sul mondo dalla salvezza stessa»¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 283; tr. it. cit., p. 304.

In uno sguardo retrospettivo d'insieme si coglie, a questo punto, come una filosofia rigorosamente confinata nella finitezza dell'esistenza e del divenire del mondo tenda a chiudere lo spazio per pensare adeguatamente le esperienze del dialogo, della riparazione, della riconciliazione. Preciso che questo non vuole essere, da parte mia, un giudizio generale; si tratta piuttosto di una specifica valutazione degli esiti del modello dialettico-idealista hegeliano e di quelli del modello dialettico-materialista marxiano.

Possono darsi – giustamente, in un insopprimibile e legittimo pluralismo, filosofie diverse, comprese quelle che comunque sono incentrate sulla finitezza come perimetro ontologico della vita, le quali nondimeno sviluppano una loro capacità di apertura nei confronti di questi temi. È chiaro quindi che non intendo mettere fuori gioco le concezioni atee o agnostiche a favore di approcci che abbiano uno sfondo teologico. La vera e decisiva differenza non passa tra concezioni atee e concezioni religiose. La stessa teoria critica della Scuola di Francoforte, infatti, non ha in alcun modo un orientamento religioso. La vera differenza passa invece tra una filosofia disposta a rispecchiare le dinamiche di trascendenza inerenti all'umanità, alla natura e alla vita in generale, e una filosofia di approccio riduzionista, che riconduca tali dinamiche a qualche determinismo o a un ordine della necessità.

Entro i limiti concettuali del riduzionismo non è dato di riuscire a concepire oggi una via d'uscita dalla società traumatica nella quale siamo presi. Ogni fenomeno di male o di aggressione traumatica all'esistenza degli esseri viventi sarebbe descritto e in un certo senso giustificato risalendo alle causalità dominanti nella realtà data. Ciò porterebbe a dichiarare che alternative non possono esserci e dovremmo solo prendere atto della necessità, a prescindere dal fatto che sia intesa in chiave biologica o storica. Se al contrario, proprio mentre analizza con lucidità i fallimenti e le minacce che gravano sull'umanità, la filosofia mantiene la sua fedele testimonianza alla libertà e alla capacità di trascendenza dell'uomo, essa svolge una funzione sociale insostituibile¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Cfr. M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York, 1947, pp. 162-187; tr. it. *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino, 1969, pp. 140-160.

Naturalmente, tale funzione può essere svolta soltanto in spirito di verità, con lealtà verso la complessità dell'essere umano e della storia stessa. È infatti una questione di verità l'impegno a riconoscere che, nonostante i fenomeni di degrado e di disumanità ai quali noi possiamo dare luogo, siamo anche capaci di riscattarci. Del resto, sarebbe ingiusto fare riferimento all'umanità nel suo complesso e in maniera indiscriminata quando si afferma che essa è preda di una pulsione distruttiva e autodistruttiva. In verità bisogna sempre distinguere tra coloro che sono persi nel degrado del crimine e della volontà di dominio e, invece, coloro che, spesso seppur vittime della violenza, restano umani, non collaborano al male e non si assimilano a esso per cercare scampo.

La visione che si è delineata attraverso la rapida ripresa di alcune indicazioni dei fondatori della Scuola di Francoforte ha fornito l'esempio di un genere di filosofia che è sorto nel seno del modello dialettico della tradizione hegel-marxiana e che, tuttavia, ha preso la strada del riconoscimento del valore trascendente della dignità degli esseri umani e di tutti gli esseri viventi. Liberandosi dell'impianto tendenzialmente deterministico del marxismo canonico e soprattutto dell'idealismo hegeliano, questi autori trasformano la nozione di dialettica. Questa si configura ora come un pensiero che esercita la critica delle forme di dominio e di distruttività date di volta in volta nell'evoluzione della società moderna.

In questa che Adorno definisce «dialettica negativa» l'intenzionalità del progetto, essenziale nella prospettiva di Marx, cede il passo alla testimonianza dell'irriducibile valore di tutti gli esseri nella loro fragilità. La filosofia, qui, non tenta di prefigurare un nuovo progetto, ma si concentra nell'attestare che ogni liquidazione anche solo teorica di quel valore non è altro che menzogna e ideologia funzionale allo sradicamento della speranza dal cuore e dalla mente delle vittime. Per contro, una filosofia aperta alla trascendenza, nei suoi molti possibili significati, si dedica a scuotere le vittime stesse dal sortilegio che le porta a obbedire, a conformarsi nel loro modo di sopravvivere alla logica del male che le spezza.

Tutto questo mostra quanto sia condivisibile l'esigenza di una filosofia aperta alla trascendenza. Con questa espressione viene evocato qualcosa di diverso rispetto a una concezione che si faccia forte di un'aggiunta teologica. Per Horkheimer e Adorno si tratta piuttosto di pensare la verità corrispondente alla vita e alla dignità umana conservando la fiducia negli uomini concreti. Scrive Horkheimer che «alla radice del metodo della negazione, della denuncia di tutto ciò che mutila l'uomo e ne impedisce il libero sviluppo, sta la fiducia nell'uomo»¹⁰⁹. Una simile apertura al valore dei viventi e alla complessità antropologica richiede al pensiero filosofico di essere «spogliato delle ideologie religiose e di quelle non religiose»¹¹⁰.

Con questa osservazione viene prefigurato lo spazio di un pensiero filosofico che non assume presupposti atei o teologici, perché invece è intento a rispecchiare, man mano che critica ciò che la nega, la dignità umana nella sua profondità. In questo cammino esso resta aperto a cogliere il senso della sua trascendenza rispetto al male. L'umano possiede molte pieghe, dimensioni e tensioni, quindi non lo si può dimensionare preliminarmente partendo dalla teologia oppure da una filosofia dell'immanenza.

Ma che fine fa il conflitto in tale ricerca? Non lo si può archiviare (come in uno spiritualismo assente del dolore della storia), né lo si può lasciare alla brama di vittoria (come ancora accade, seppure con giuste rivendicazioni, nel marxismo) e nemmeno stilizzare come se fosse una mera contraddizione logica interna al divenire dello Spirito del mondo (secondo il modo hegeliano di concepire la realtà). La condizione attuale del mondo è piena di conflitti di vario genere, ma anche di situazioni stagnanti nell'ingiustizia stabilizzata nelle quali il conflitto andrebbe sollevato con forza. Una filosofia che assuma il paradigma generale della cura – e che punti ad articolarne i significati chiarendo le dinamiche del dialogo e della riparazione nell'orizzonte della riconciliazione – non può lasciar cadere tale questione innanzi-

¹⁰⁹ Ivi, p. 187; tr. it. cit., p. 160.

¹¹⁰ M. Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Fischer, Frankfurt, 1968, vol. I, p. 373; tr. it. *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Einaudi, Torino, 1981, vol. I, p. 364.

tutto perché, se lo fa, non dà alcun apporto all'urgente esodo dalla società traumatica che continua a moltiplicare la sofferenza degli esseri viventi.

1.6 *Differenziazioni nel concetto di conflitto*

Non è senza significato che i padri della teoria critica della società, così radicali nella critica, non abbiano mai proposto un'apologia del conflitto armato o della violenza rivoluzionaria. L'illusione micidiale del ricorso a mezzi eterogeni rispetto al fine di liberazione che ci si propone è estranea alla loro coscienza filosofica. Tuttavia, sarebbe del tutto erroneo assimilare la loro posizione a quella della coscienza giudicante per come Hegel l'ha descritta nella *Fenomenologia dello Spirito*. A me pare che, in realtà, Horkheimer e Adorno si mantengano lontani dalla mitologia della violenza rivoluzionaria non certo per amore della purezza morale astratta, bensì perché liberano il campo da ogni residuo di quella mitologia predisponendo così il terreno per coltivare le forme della conflittualità non dominativa e non distruttiva. Non c'è nelle loro opere una teoria specifica a riguardo, ma è evidente che questa era la direzione implicita della loro ricerca.

Il primo passo imprescindibile, a questo punto, consiste nel mettere da parte ogni riferimento indifferenziato al concetto di conflitto per discernerne le forme e le modalità. L'ipotesi-guida è quella per cui molto probabilmente esistono generi di pratica della conflittualità che sono compatibili con la cultura del dono e della cura e anche con le sue conseguenti articolazioni concettuali. È abbastanza chiaro che un'ipotesi simile non è certo semplicemente un esperimento dell'immaginazione, poiché le esperienze del conflitto nonviolento sono storicamente avvenute e sono state ampiamente studiate. Esse fanno parte normalmente dell'esperienza umana. Si tratta pertanto di fare riferimento a esse e di chiarirne lo statuto teorico, in modo che l'evocazione della lotta e dello scontro non finisca inevitabilmente dentro uno schema bellico, secondo l'ottica della supremazia di alcuni con l'eliminazione o la sottomissione degli altri.

La grande differenza da non perdere mai di vista è quella tra il conflitto in vista del dominio e della vittoria e il conflitto nonviolento. Il primo ha un'indole bellica e suprematista, è destinato non soltanto a produrre vittime, ma anche a giustificare che esse siano messe nel conto alla voce "effetti collaterali". Il secondo, invece, non vuole eliminare gli avversari e non è finalizzato alla loro eliminazione oppure alla loro sottomissione. È un conflitto necessario per sollevare le istanze della giustizia, per difendere le vittime potenziali o attuali, per contrastare le forze che puntano all'oppressione della società e della natura. Le modalità con le quali si svolge restano rispettose della vita e della dignità degli avversari, che vengono considerati non più come nemici, ma come antagonisti con i quali comunque bisogna convivere.

Il contrasto che si sviluppa è quindi rivolto contro idee, logiche, comportamenti, forme di degrado. È contro la disumanizzazione e i suoi effetti. Mai è contro le persone o contro il futuro comune. Ne consegue che i mezzi adoperati e il fine della liberazione devono essere coerenti tra loro. La consapevolezza critica della filosofia ricorda anche che tra mezzi e fini deve valere l'azione di elementi mediatori propizi sia alla qualità nonviolenta dei mezzi, sia alla finalità di una liberazione che sia universale. La misura dell'universalità è una componente essenziale della cultura della nonviolenza. Si aspira a una società in cui nessuno sia destinato a essere vittima, pertanto la strada per approssimarsi a questo traguardo deve escludere che si agisca vittimizzando qualcuno.

Si può dire che già dai sentimenti e dalle ragioni che ispirano l'una o l'altra forma di conflitto viene marcata la differenza di principio tra le due modalità di contrasto. Nel conflitto bellico i sentimenti-guida sono il disprezzo, l'odio, il risentimento, lo spirito di vendetta, la brama di vittoria, la presunzione della propria superiorità, la sfiducia verso la pace, il rispetto e la nonviolenza. Nel conflitto nonviolento i sentimenti-guida sono l'indignazione per l'iniquità, la solidarietà con le vittime, il dolore per la disumanità contro cui bisogna lottare, il sentimento e il desiderio di un futuro condiviso, che includa anche gli avversari e la loro libertà, la fiducia nel bene possibile in quanto bene comune.

L'antica saggezza che invita alla semplicità e all'integrità raccomanda la coerenza tra mezzi e fini. Essa chiede la disponibilità a seguire l'amore e la sua saggezza come elementi mediatori imprescindibili. Questa saggezza di vita, amica della verità, è rintracciabile nel cristianesimo, nell'induismo, nel buddhismo e in tutte le grandi religioni del mondo, malgrado esse stesse abbiano subito e subiscano spesso le distorsioni causate dalle correnti fanatiche e fondamentaliste, sempre pronte alla violenza e all'intolleranza. In particolare, in questo panorama spiccano esemplarmente tanto il messaggio evangelico dell'amore per i nemici, quanto la testimonianza della via spirituale e politica della nonviolenza, vissuta nel cuore dei conflitti, offerta da Mohandas K. Gandhi¹¹¹.

Faccio questi rapidi richiami per evidenziare che qui non si sta parlando di una chimera, poiché la prassi del conflitto non-violento è sempre stata conosciuta dall'umanità, nelle situazioni storiche più diverse, e ha l'apparenza di essere poco rilevante soltanto perché l'impatto delle guerre e delle azioni violente è deflagrante, terrorizzante e traumatico, cosicché tende a saturare il campo percettivo delle persone. Qui di seguito vorrei tracciare, seppure sinteticamente, una tipologia delle forme del conflitto nonviolento, arrivando poi a spiegare come esso possa inserirsi nelle dimensioni del dialogo, della riparazione e della riconciliazione.

Già i francofortesi hanno mostrato quanto sia prezioso e irrinunciabile l'esercizio del conflitto culturale mediante la critica dei modelli di società, delle logiche del potere dominativo, delle ideologie che occultano e legittimano tutto questo. La critica ristabilisce il nome appropriato delle cose, contrasta l'abuso linguistico operato dalla propaganda, che rovesciando i termini del reale confonde le collettività, e conserva libero lo spazio culturale per riconoscere le possibilità del bene, della giustizia, della pace. Se viene meno il pensiero critico, implode la cultura di una società. Pertanto questa è una forma di conflitto tutt'altro

¹¹¹ Si vedano per il cristianesimo, ad esempio, gli scritti di Thomas Merton raccolti nel volume *Fede e violenza*, Morcelliana, Brescia, 1965 e, per l'induismo, l'antologia degli scritti di Mohandas K. Gandhi intitolata *Teoria e pratica della nonviolenza*, Einaudi, Torino, 1996.

che sottovalutabile e astratta. Non per niente tutti i sistemi di dominio reprimono la libertà di pensiero, soffocano la critica, manomettono le istituzioni educative e alterano la vita culturale delle comunità sociali.

Legata a questo tipo di conflittualità è l'opera educativa incentrata sulla formazione delle persone e sulla promozione della loro libertà. L'educazione è una leva fondamentale di trasformazione della società e di civilizzazione della rete delle relazioni. Per la sua vocazione istitutiva a prendersi cura della fioritura dell'unicità di ogni persona, essa è una naturale oppositrice nei confronti di ogni potere coercitivo così come di qualunque modello di società inadeguato al rispetto della dignità umana. Pertanto educare, soprattutto oggi, significa praticare una modalità radicale di lotta sociale.

Soprattutto, ma non esclusivamente, a partire dalla rivoluzione industriale sono state portate avanti, ovunque nel mondo, le lotte sindacali, fatte di vertenze, contrattazioni, scioperi, ricorsi alla magistratura. Malgrado una certa tendenza a inglobare l'azione del sindacato entro il gioco degli interessi economici dei proprietari dei mezzi di produzione, le lotte dei lavoratori e delle lavoratrici rappresentano tuttora un fermento culturale, oltre che salariale e sociale, che alimenta la democrazia. Esse costituiscono un esempio classico di conflitto nonviolento.

Come dimenticare, inoltre, l'immensa testimonianza dei movimenti politici nonviolenti, innanzitutto del movimento del *satyagraha* avviato da Gandhi prima in Sud Africa e poi dispiegato nella lotta per l'indipendenza dell'India dalla dominazione britannica. Petizioni, scioperi, digiuni, marce, trattative hanno caratterizzato efficacemente tanto l'esperienza gandhiana, quanto le esperienze della politica nonviolenta in altri Paesi del mondo. Mi riferisco alle lotte pacifiche realizzate negli Stati Uniti rispetto alla questione della discriminazione razziale, nel Sud Africa per l'impegno nell'esodo dal sistema dell'*apartheid*, in diversi Stati dell'America Latina nella lotta ecologica e sindacale, nella rivoluzione verde del 2009 in Iran, in buona parte delle primavere arabe o nelle proteste dei movimenti pacifisti in Israele contro il governo di Benjamin Netanyahu. Gandhi ha dimostrato che si può partecipare alla conflittualità più dura

assumendo atteggiamenti e forme di azione che non hanno nulla in comune con la violenza.

Per la speciale integrità antropologica ed etica del modello che rappresenta – dato che la nonviolenza non si riduce a una tecnica ma è una forma di vita ispirata dalla verità – la via di Gandhi incarna tuttora, a mio avviso, la dimostrazione incontrovertibile, oltre che della possibilità di sviluppare un grande conflitto collettivo, della sua efficacia, per niente inferiore a quella accreditata alle modalità del conflitto violento. Perciò è tempo di riconoscere che la nonviolenza non è un caso-limite o una rarità irreplicabile, anzi essa è il riferimento più luminoso e plasticamente traducibile, situazione per situazione, che l'umanità abbia sperimentato nella sua vita politica. Ciò suggerisce che una cultura della cura – fisiologicamente incline a dispiegarsi mediante il dialogo, la riparazione e l'impegno alla riconciliazione – si trova nel suo elemento naturale soltanto all'interno delle coordinate di una filosofia della nonviolenza.

Va inoltre ricordato quanto l'evoluzione delle manifestazioni della vita istituzionale dell'umanità sia riuscita a dare alla luce dei modelli di democrazia, nei quali il conflitto tra progetti di società, ideologie, interessi, classi sociali e gruppi di opinione è stato sublimato nel confronto elettorale e nella dialettica parlamentare. Qui il principio del dialogo si rivela essenziale alla politica molto più che la spinta alla conquista del potere. Pur non coincidendo semplicemente con la sua dimensione di rappresentanza mediante elezioni, la democrazia sussiste e può inverarsi innanzitutto grazie all'accettazione di un ordinamento costituzionale, entro il cui perimetro si svolgono i contrasti e il conflitto tra le parti, e che culmina nelle consultazioni elettorali. Il discredito e la disaffezione che hanno colpito la democrazia parlamentare non giustificano affatto l'ipotesi di accantonarla. Essa rimane una dimensione insostituibile – con lo stato di diritto, le unioni interstatali continentali e l'Organizzazione delle Nazioni Unite – per conferire alle dinamiche dello scontro un carattere nonviolento.

Al quadro ottimale di una democrazia non puramente formale appartiene un ulteriore modo di praticare questo tipo di conflitto alieno dalla distruttività e dalla sopraffazione. Mi sto

riferendo all'esercizio della libera informazione, al pluralismo culturale e alla libertà di stampa. In questo ambito la pratica del conflitto è quotidiana. Se l'opera di informazione e controinformazione è condotta evitando l'insulto, la diffamazione e la manipolazione o l'occultamento delle notizie, siamo in presenza di una manifestazione conflittuale che esalta l'incontro tra le libertà e tra le differenze. La qualità democratica di un impegno del genere si apprezza meglio quando il lavoro informativo risale alla profondità dell'inchiesta, della ricerca della verità, della conoscenza, poiché l'approfondimento conoscitivo mostra sempre ulteriori e migliori possibilità di convivenza, mentre l'ignoranza alimenta il pregiudizio, l'odio e il conflitto bellico.

Da ultimo vorrei ricordare tutte quelle tendenze sperimentali che si esprimono nel cercare modelli alternativi di organizzare la politica, l'economia, il rapporto con la natura, la cultura. Questo versante di frontiera è assai rilevante perché è attraverso questo tipo di impegno radiale e progressivo che si mostra come il vero conflitto umanizzato, paradossalmente e contro l'opinione corrente, sia non competitivo, ma generativo. L'importante non è vincere, è generare modalità inedite e più pacifiche di interpretare la condizione umana. L'attuale carenza su questo versante della conflittualità intesa come spinta di «sfondamento»¹¹² (*Durchbruch*), per usare una categoria essenziale nella prospettiva di Karl Jaspers, che forza le barriere del pregiudizio, del dominio e dell'ignoranza aumenta il senso di claustrofobia dell'uomo contemporaneo.

Il sentimento della mancanza di alternative e la rigidità dottrinale nel perseguire un solo modello di convivenza, nel loro pesante impatto coattivo, sono espressioni di una segreta disperazione e alimentano la mancanza di fiducia nell'uomo. Al contrario, chiunque apra nuovi sentieri, che al momento nessun altro riesce a vedere, restituisce all'umanità la fiducia nelle proprie potenzialità migliori e la speranza nel futuro. Queste persone che sanno essere così creative sono effettivamente quelle che contribuiscono a far progredire la storia. Infatti il nostro

¹¹² Cfr. K. Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, Piper, München, 1949, p. 115; tr. it. *Della verità. Logica filosofica*, Bompiani, Milano, 2015, p. 233.

viaggio nelle epoche del mondo non procede mai in forza dei poteri che pretendono di sottomettere e decidere la vita di tutti; esso procede invece grazie alla creatività e all'immaginazione degli sperimentatori pacifici che sognano una comunità futura senza vittime e senza esclusi.

Credo che a questo punto sia opportuno evidenziare quale sia la connessione tra la tipologia delle forme del conflitto non-violento e la cultura della cura. Grazie alla differenziazione nel concetto di conflitto cade in primo luogo la convinzione dell'incompatibilità tra i due termini. Anzi, non si può più neppure dire che rappresentino poli antagonisti. Piuttosto, l'esercizio del conflitto diventa una delle maniere del prendersi cura della società. Complementarmente, l'impegno nella cura, innanzitutto vissuta come cura nei confronti delle vittime, comporta la conflittualità di chi si oppone ai fautori delle aggressioni. La linea di demarcazione non passa tra cura e conflitto, passa tra ogni atto perseguito secondo la logica dell'egemonia e ogni azione intrapresa nello spirito della solidarietà e della liberazione dal male, in sintonia con quello che i filosofi francofortesi chiamano l'elemento riconciliativo.

Adesso occorre togliere tutte le categorie citate fin qui – cura, conflitto, dialogo, riparazione, riconciliazione – dal piano di una riflessione generale e preliminare, altrimenti l'effetto sarà quello di approccio viziato dall'idealizzazione astratta. È necessario procedere a contestualizzarle attraverso le indicazioni risultanti da una lettura complessiva delle condizioni di vita date nella società globale contemporanea. La situazione storica presente fornisce le sollecitazioni imprescindibili per verificare la plausibilità delle categorie sulle quali ho richiamato l'attenzione, mettendole al centro della mia ricerca.

L'importanza specifica delle categorie citate deriva in effetti dalla consapevolezza dell'indole sistematicamente traumatica di questo genere di società e dalla percezione dell'urgenza di un esodo che ci porti altrove, in una situazione storica che sia molto più al riparo dalla furia della violenza di quei poteri dominativi che continuano a provocare una moltitudine di vittime. Negli anni più recenti la parola "transizione" ha evocato, persino con troppa discrezione, l'esigenza di questo passaggio d'epoca e di questa trasformazione culturale mondiale.

Ma per evitare di cadere in un'ideologia rassicurante, che attenui la percezione della radicalità della transizione richiesta o addirittura la risolva in una mera questione di innovazione tecnologica, occorre approfondire la nostra comprensione dei processi che determinano la sofferenza sociale del tempo presente, che sospingono l'umanità sull'orlo dell'autodistruzione e fanno dell'essere umano una disgrazia per tutte le altre creature.

Capitolo secondo

Modernità alla deriva

2.1 Trauma sociale e traumatizzazione permanente

In un tempo in cui può accadere, ad esempio, che le persone straniere ritenute migranti irregolari siano perseguite e detenute in campi di concentramento chiamati *Alligator Alcatraz*, è imperativo fermarsi a considerare se siamo ancora esseri qualificabili come umani. Gli orrori che si moltiplicano nel XXI secolo costringono la coscienza umana a rivedere tutti i suoi riferimenti abituali, gli schemi interpretativi e la misura stessa del giudizio sugli eventi. Di fronte allo sterminio di interi popoli con le tecniche più sofisticate di assassinio di massa persino la parola “genocidio” sembra inadeguata.

La denuncia radicale di Theodor Adorno, secondo il quale dopo Auschwitz tutta la cultura è spazzatura¹¹³, suona superata come la posizione di chi poteva credere che il culmine dell’orrore fosse alle sue spalle. Non siamo dopo la catastrofe, ci siamo dentro senza che si veda uno spiraglio di uscita.

Se per rispecchiare il fenomeno dell’imbarbarimento delle condizioni di vita nella stagione attuale dell’epoca moderna si è parlato di «modernità regressiva»¹¹⁴, oggi non appaiono sufficienti le espressioni che evocano il tornare indietro. Non si

¹¹³ Cfr. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., pp. 354-358; tr. it. cit., pp. 325-328.

¹¹⁴ O. Nachtwey, *Entzivilisierung. Über regressive Tendenzen in westlichen Gesellschaften*, in H. Geiselberger (Hrsg.), *Die große Regression. Eine Internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Suhrkamp, Berlin, 2017, p. 216; tr. it. *Decivilizzazione. Sulle tendenze regressive nelle democrazie occidentali*, in H. Geiselberger (a cura di), *La grande regressione. Quindici intellettuali di tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano, 2017, p. 162.

tratta di una semplice regressione, si tratta di una disgregazione traumatica che investe tutti i rapporti, soprattutto quelli di larga scala, dalle dinamiche della geopolitica a quelle del sistema tecnocratico sino alle devastazioni del pianeta¹¹⁵.

Perciò sembra più appropriato parlare di una modernità catastrofica, che va alla deriva senza che ci sia una coscienza collettiva che la guida. In essa l'avvento del nuovo è scandito, da un lato, dalla crescente e accelerata innovazione tecnologica e, dall'altro lato, da disastri politici, economici, sociali e militari che si abbattano su moltitudini di persone inermi. Le categorie con le quali si era soliti giudicare i fatti peggiori della storia risultano fuori misura perché l'entità del male, che aggredisce la vita del mondo, ogni volta le supera: massacro, sterminio, genocidio, disumanità, follia sono termini costretti a inseguire fenomeni più grandi di loro.

C'è una sorta di annichilente e più radicale trascendenza del male in tutta questa distruzione che ha come effetto quello di farci ammutolire e di togliere al pensiero la giusta distanza per rispecchiare gli avvenimenti in modo da riconoscerne il significato e costruire una risposta di riscatto. A differenza delle atrocità commesse in altre epoche e da ultimo nel Novecento, i crimini del XXI secolo hanno questo di caratteristico: che *fanno sistema* in modo molto più serrato e continuativo del passato. Sono "normali" e confluenti tra loro con un ritmo così incalzante che ogni evento tragico, a causa del quale viene spezzata la vita di una grande massa di vittime, viene presto sopravanzato da un altro anche maggiore e questo succedersi si svolge senza fine. Molto spesso questi crimini sono aperti, rivendicati, resi ovvi, giusti e incontrovertibili.

Concetti come vergogna, ammissione di colpa, confessione, ravvedimento sono diventati riferimenti per una ricerca archeologica. La vergogna è divenuta semplicemente inesistente, il senso di colpa sconosciuto, la confessione assurda, il ristabilimento della verità dei fatti e delle responsabilità impossibile, la ricon-

¹¹⁵ Cfr. D. Summerfield, *The Impact of War and Atrocity on Civilian Populations*, Overseas Development Institute, London, 1996; M. Flores (a cura di), *Storia, verità e giustizia. I crimini del XX secolo*, Mondadori, Milano, 2001.

ciliazione un'idea forse conosciuta in altri pianeti. L'eccesso dei torti è così grande che si fatica a trovare le parole per dire le ragioni calpestate. I violenti seriali si gloriano delle loro imprese e sorridono al mondo come se fossero eroi consapevoli del loro diritto assoluto e senza limiti.

Come si è già potuto imparare con i totalitarismi del secolo scorso, il problema non si esaurisce nelle figure degli autocrati in preda al delirio di onnipotenza. Essi esprimono una tendenza di pervertimento "oggettivo", nel senso hegeliano del termine, che condensa e istituzionalizza un sentire collettivo, una logica accettata, un'inclinazione diffusa, rispetto alle quali l'individualità dei capi è del tutto casuale e irrilevante.

In tal senso si può dire che lo "Spirito oggettivo" del nostro tempo sia il trauma. Intendo il trauma sociale, ben noto nella letteratura esistente nei casi di deportazione, persecuzione, guerra, crollo economico, carestia, stupri di massa¹¹⁶. La perversa novità del tempo attuale sta nel fatto che il trauma è diventato la dinamica normale in ogni ambito della vita collettiva. Vuol dire che esso assume i caratteri della durata, della ripetizione, dell'e-

¹¹⁶ Cfr. A.C. Robben, M. Suárez-Orozco (Eds.), *Cultures Under Siege: Collective Violence and Trauma*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; V. Das, A. Kleinman, M. Lock, M. Ramphele, P. Reynolds (Eds.), *Remaking a World: Violence, Social Suffering, and Recovery*, University of California Press, Berkeley, 2001; N. Klein, *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*, Penguin, London, 2008; tr. it. *Shock Economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Rizzoli, Milano, 2007; R. Beneduce, *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Laterza, Roma-Bari, 2010; C. Mucci, *Trauma e perdono. Una prospettiva psicanalitica intergenerazionale*, Raffaello Cortina, Milano, 2014; R.K. Papadopoulos, *Involuntary Dislocation. Home, Trauma, Resilience, and Adversity-Activated Development*, Routledge, London, 2021; tr. it. *Dislocazione involontaria. Trauma e resilienza nell'esperienza di sradicamento*, Bollati Boringhieri, Torino, 2022; J. Herman, *Trauma and Recovery. From Domestic Abuse to Political Terror*, Rivers Oram Press, London, 1994; tr. it. *Guarire dal trauma. Le conseguenze della violenza, dall'abuso domestico al terrore politico*, Giovanni Fioriti editore, Roma, 2005; K. Gehlhaar, *Trauma und die Zeit danach. Ein individuelles oder gesellschaftliches Problem?*, Grin Verlag, Berlin, 2018; K. Lazali, *Le trauma colonial*, La Découverte, Paris, 2018; A. Hamburger (Hrsg.), *Soziales Trauma. Ein interdisziplinäres Lehrbuch*, Springer, Berlin, 2022; O.T. Muldoon, *The Social Psychology of Trauma. Connecting the Personal and the Political*, Cambridge University Press, Cambridge, 2024; R.I. Orr, *Reservation Politics. Historical Trauma, Economic Development, and Intra-tribal Conflict*, University of Oklahoma Press, Norman, 2024.

pidemicità, della sua trasformazione ad “ambiente” a cui gli esseri viventi devono adattarsi, trovandosi spesso senza riparo.

Poiché di solito una catastrofe sociale o politica si insedia nella memoria collettiva producendo atteggiamenti di difesa e di risentimento che ne perpetuano gli effetti perdurando nel tempo e impedendo percorsi di risanamento sociale, di rigenerazione culturale e di riconciliazione¹¹⁷, il danno che tale catastrofe procura ha una durata intergenerazionale che rende difficile l'opera di risanamento della coscienza dei popoli. Servono molte generazioni affinché l'impatto lacerante del trauma collettivo sia superato.

Se in generale il trauma è un colpo o un'aggressione che infligge un danno, una ferita, una lesione che impedisce a chi lo subisce di integrarlo nella propria struttura psico-fisica ed esistenziale, il trauma sociale è un evento o, più spesso ormai, un processo prolungato che lacerava il sistema delle relazioni di una comunità sociale e preclude la possibilità di ristabilire l'ordine di convivenza precedente.

Il fenomeno più tipico del passaggio dal trauma come evento alla traumatizzazione in quanto processo permanente di strutturazione della società è dato dalla mutazione genetica delle istituzioni principali. Le istituzioni dovrebbero assicurare stabilità e continuità alla comunità sociale, svolgendo un'opera di organizzazione ottimale della vita pubblica, di protezione e anche di formazione e di elevazione culturale delle persone. Se guardiamo a come si stanno muovendo, sembra assistere ad un rovesciamento sconcertante per cui non sono le istituzioni a tutelare i cittadini, sono i cittadini a doversi difendere dalle istituzioni.

Gli Stati e i governi gettano i loro popoli in situazioni di malessere radicale mediante pratiche di oppressione e politiche di guerra. Il mercato globale, le banche e le imprese principali costringono gli uomini alla precarietà, allo sfruttamento, alla disoccupazione. Alcune istituzioni internazionali – come la Nato o come Banca Mondiale, il Fondo Monetario Internaziona-

¹¹⁷ Cfr. C. Caruth (Ed.), *Trauma: Explorations in Memory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora, 1995; P. Antze, M. Lambek (Eds.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, Routledge, London, 1996.

le, l'Organizzazione Internazionale del Commercio – operano in modo antidemocratico e talvolta addirittura in maniera da aumentare il rischio di guerre. La scuola e l'università, in alcuni casi, tramutano i giovani in clienti che vengono addestrati alla competizione, eludendo il loro bisogno di educazione e il loro diritto a crescere nell'umanizzazione. Gli ospedali agiscono seguendo una logica speculativo-aziendale che fa dipendere le cure e la salute dal reddito. Persino non poche istituzioni religiose, anziché promuovere l'elevazione spirituale dei credenti e la fraternità universale, fomentano odio, persecuzioni e guerre tra le diverse confessioni.

In queste condizioni i singoli, le famiglie, le comunità e i gruppi sociali sono smarriti e messi in una situazione che li obbliga a cercare modalità alternative per tutelarsi, senza però riuscire a fare a meno del rapporto con le istituzioni. Questo vincolo, che in effetti si dimostra per lo più negativo, costituisce necessariamente un potente fattore di adattamento coattivo che spinge i soggetti individuali e quelli collettivi a rassegnarsi rispetto alla “normalità” quotidiana di un'organizzazione sociale di natura traumatica.

È chiaro che la frustrazione, la sfiducia, il risentimento e la polarizzazione dell'aggressività nei confronti di qualche categoria umana che funge da capro espiatorio diventano gli elementi tipici del contagio emotivo prevalente nella società. Al tempo stesso si sviluppa quella rovinosa identificazione proiettiva delle masse con le figure di capi autocratici e dittatoriali che si è delineata drammaticamente già dai tempi di Hitler¹¹⁸, il che allontana ancora di più dalla realtà la possibilità di una risposta democratica alla crisi della convivenza.

Questa situazione complessiva conferisce alle aggressioni traumatiche un'estensione epidemica e un'articolazione temporale di permanenza. Per questo non è una metafora estrinseca parlare di società traumatica. Il fatto che la violenza dei poteri dominanti sul mondo sia divenuta schiacciante e abbia istitui-

¹¹⁸ Cfr. E. Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1980; tr. it. *Lavoro e società agli albori del Terzo Reich*, Mondadori, Milano, 1982.

to una normalità così ostile agli esseri viventi è effetto, a mio avviso, di una causa profonda e determinante. Mi riferisco al dato per cui nella nostra epoca la *distanza dell'umanità da se stessa è divenuta massima*. L'uomo ha perso il contatto con ciò che è propriamente umano. Più si smarrisce in questo deserto insensato e più diventa distruttivo raggiungendo un degrado a dismisura. Il trauma sociale, universalizzato come meccanismo dominante su scala globale, va a colpire non solo gli uomini nella loro singolarità, ma anche ciò che è propriamente umano in loro.

Questo processo di portata epocale attesta che la sfida da affrontare, per scongiurare l'autodistruzione della specie e la distruzione del pianeta, non è data tanto dalla grandezza dei poteri nocivi dominanti nella società e nelle istituzioni, quanto dall'assenza e dallo svuotamento del soggetto che dovrebbe fronteggiarli per rigenerare istituzioni che siano al servizio del bene comune. In questo vuoto di umanità tutto il negativo diventa possibile in una spirale dagli effetti imprevedibili e molto difficilmente governabili. Il pericolo principale risiede più che nelle potenze aggressive di vario genere che si stanno scatenando sulla scena mondiale attuale, nella scarsità e nella dispersione dei soggetti che siano in grado di contrastarle.

Vorrei dare una denominazione a questo fenomeno di erosione della soggettività umana per avere così modo di inquadrarlo e di comprenderlo meglio. Per questo proporrei la formula che parla della *rottura del legame di autocoscienza*. Con questa espressione intendo un vincolo costitutivo dell'integrità della soggettività dell'uomo per cui egli sa di sé, riconosce la propria dignità, se ne assume la responsabilità e cerca di conseguenza di essere se stesso nelle situazioni dell'esistenza. Sul piano individuale questo legame fonda la coscienza di sé e della propria unicità, permettendo al singolo un rapporto sensato con gli altri e con il mondo. L'identità della persona è fatta del senso di continuità nell'essere se stessi ed è rispecchiata dalla possibilità di riferirsi riflessivamente a sé.

2.2 La rottura del legame di autocoscienza

Il legame di autocoscienza è sintetizzato da Kierkegaard nella formula: «l'io è un rapporto che si rapporta a se stesso»¹¹⁹. D'altra parte, il fatto che tale legame sia tutt'altro che esente da rischi è evidenziato da Schopenhauer in una nota del secondo volume de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, in cui egli sostiene che, se l'io si volgesse alla ricerca di sé, troverebbe un grande vuoto¹²⁰. Eppure, persino in Schopenhauer si avverte la persistenza di un io alla ricerca di liberazione, quindi non si può sostenere che sia completamente spezzato il legame di autocoscienza.

Sul piano di quella che, adottando un registro biologico ed ecologico, si potrebbe chiamare la coscienza di specie, il legame di autocoscienza consiste nella possibilità di riferirsi a ciò che è propriamente umano da parte, virtualmente, di tutti i soggetti che fanno parte dell'umanità. Nell'ottica tipica di un registro culturale e spirituale, stiamo parlando di una coscienza etico-antropologica universale. Si tratta di una coscienza che, al di là dei dispositivi biologici utili alla sopravvivenza, sa elevarsi al riconoscimento di valori, ideali e verità in maniera da interpretare la condizione umana in conformità alla loro validità e al respiro che conferiscono all'esistenza.

L'inaffidabilità del gioco di rispecchiamenti che si produce assumendo come ovvia l'omologia strutturale tra il singolo e la specie, tra l'individuo e l'umanità intera, è ben nota, giacché intendere come automaticamente valida tale correlazione induce a non vedere la complessità delle differenze e delle divergenze tra i due tipi di soggettività¹²¹. I piani rimangono diversi e richiedono

¹¹⁹ S. Kierkegaard, *Sygdommen til Døden* (1849), in Id., *Samlede Vaerker*, Gyldendal, Copenhagen, 1962, vol. XVI, p. 77; tr. it. *La malattia mortale*, in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, p. 625.

¹²⁰ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Brockhaus, Leipzig, 1819), hrsg. von A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden, 1972, p. 250; tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano, p. 319, nota 1.

¹²¹ Nella sua critica a questa concezione Habermas usa la formula "filosofia del soggetto" per criticare il cortocircuito di chi vede solo analogie tra lo sviluppo del singolo e quello della specie: cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985; tr. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari, 1987.

analisi specifiche. Nondimeno, ha una sua legittimità parlare di un legame di autocoscienza per la comunità degli esseri umani perché essi tendenzialmente sono capaci di condividere il senso della loro appartenenza all'umanità ed essa offre la misura di accettabilità di sentimenti, pensieri, gesti e comportamenti.

Al centro del legame di autocoscienza nel singolo ci sono la presenza a se stesso; la percezione della propria unicità; la memoria della storia personale; la prospettiva ideale di miglioramento di sé e di un possibile conseguimento della felicità. Al centro del legame di autocoscienza collettiva ci sono invece il riconoscimento della dignità condivisa; la cognizione delle caratteristiche inconfondibili dell'umano anche a fronte delle numerose differenziazioni tra popoli e tra culture; la consapevolezza di appartenere a uno stesso cammino storico; la prospettiva riguardante la destinazione ultima dell'umanità.

L'idealismo tedesco e la tradizione della filosofia trascendentale sono stati, nella filosofia europea, l'ultimo, grandioso progetto volto a far valere questo legame come punto archimedeo per orientare l'umanità, garantire un buon futuro e trasformare il mondo così da farlo diventare una dimora adeguata a tutti noi. In questa tradizione di pensiero il conseguimento dell'autocoscienza è stato riconosciuto nella sua valenza radicalmente e universalmente trascendentale. Tale tradizione si è sviluppata lungo la linea di pensiero che va da Descartes a Kant, da Hegel a Husserl ed effettivamente rappresenta tuttora, insieme alla filosofia greca classica e alla grande teologia medioevale, il cuore del pensiero europeo.

In nessuno degli autori che ho appena citato l'io pensante si limita a rappresentare un nucleo fondativo circoscritto al solo ambito epistemologico. Né si può sostenere che la soggettività del pensiero sia concepita con il filtro dell'individualismo metodologico. In effetti, l'io trascendentale è molto più che un punto di consapevolezza autoreferenziale come sarebbe un piccolo frammento di luce nell'oceano oscuro della realtà.

Considerando nel suo complesso e nel suo nucleo più profondo questa tradizione di pensiero che si modula nelle varianti dell'idealismo trascendentale (Descartes, Kant, Husserl) e dell'idealismo radicale (Fichte, Hegel), ci si rende conto di come quel

che è detto “io” sia un processo espansivo onnilaterale. L’“io” in realtà è un “noi”, un individuo universale, scriverà Hegel, o una comunità, come dirà Husserl, e la sua integrità costituisce il mondo, in quanto instaura un ordine di senso per tutta la realtà o addirittura genera la realtà stessa. Con la dialettica hegeliana il superamento dell’io penso kantiano nella soggettività metafisica del *Geist* porta a compimento senza più margini di elusione o di dualità il vincolo tra il legame di autocoscienza e l’integrità del mondo.

Mentre nell’idealismo trascendentale l’io pensante si pone come asse portante della sensatezza e dell’armonia del mondo, nell’idealismo radicale l’io è già mondo in divenire, per cui viene riconosciuto come Spirito che unifica qualsiasi frammento del reale. Il *Geist* giunge completamente a se stesso realizzando la verità nella storia, anzi dispiegando la storia nella verità. Il principio trascendentale dell’idealismo europeo rimane lo stesso: il legame di autocoscienza è fondamento del legame universale tra tutto ciò che è, o come suo ordinamento conoscitivo o persino come sua produzione. In questa seconda variante, non solo la logica è la vera metafisica, come sostiene Hegel¹²², ma è al tempo stesso la metafisica in atto, genesi e divenire della storia intera.

L’umanità degli uomini trovava la sua collocazione ontologica, come pure la sua dignità e libertà, nella ragione autocosciente. In questo ordine spirituale di realtà si dava lo spazio per esistere umanamente e trasformare la condizione naturale degli esseri umani in storia collettiva capace di progresso e superiore agli enti della natura. Per questa ragione illuminismo e idealismo radicano la dignità dell’uomo nella ragione e la fanno dipendere da essa, piuttosto che riconoscere la dignità come valore originario e fondante, superiore alla stessa razionalità.

Se tuttavia il corso delle vicende storiche e i grandi sconvolgimenti traumatici universali dirottano l’evoluzione storica degli esseri umani arrivando a disgregare proprio questo nucleo

¹²² Per Hegel la logica è metafisica in quanto è «il regno del Pensiero puro» (G.W.F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik, Die objektive Logik*, libro I, in Id., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg, vol. XXI: 1985, a cura di F. Hogemann, W. Jaeschke, p. 34; tr. it. *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari, 2008, vol. I, p. 31).

supremo della vita del mondo che è il legame di autocoscienza, allora l'umanità finisce per smarrire ogni contatto con se stessa. Essa si trova a sperimentare una patologia molto più grave di quella che Hegel, con fiducia riconciliativa, e Marx, con spirito conflittuale e liberatore, chiamavano «alienazione»¹²³. Dalla complessità della costellazione semantica che lega termini come *Entäußerung*, *Entfremdung*, *Verdinglichung* e *Vergegenständlichung* – dove il riferimento è rispettivamente all'alienazione, all'estraneazione, alla reificazione e all'oggettivazione¹²⁴ – non era mai espulsa la possibilità del ritorno, ossia della disalienazione, del riconoscimento, della riappropriazione, della liberazione.

Questa costellazione semantica, tipica del modo in cui Hegel e Marx leggevano il rapporto tra soggetto e società nella modernità, serviva a rispecchiare il movimento di un'uscita da noi stessi, ma non arrivava a prefigurare un distacco senza ritorno dell'uomo dall'umano. In fondo nella teoria dell'alienazione era latente la promessa quanto meno della possibilità, se non della garanzia, di una futura riappropriazione di noi stessi. È soprattutto nell'evoluzione del pensiero di Hegel che si vede come l'autocoscienza dello Spirito – o lo Spirito come movimento cosmico di compimento dell'autocoscienza – sia sostanzialmente un movimento di ritorno.

In tutta la tradizione teoretica che, malgrado diramazioni diverse e talvolta divergenti, segna la continuità essenziale tra illuminismo, idealismo e fenomenologia trascendentale il soggetto e la sua libertà sono fatti di pensiero, sono atto e processo di pensiero. Al tempo stesso tale processo è chiaramente un viaggio di ritorno. Il soggetto, per confermarsi e legittimare la sua esistenza, ponendosi come sorgente dell'ordinamento del mondo, ha bisogno di perdersi e poi di ritrovarsi, di tornare a sé, di riconciliarsi. Il vero riconoscimento è la riconciliazione, men-

¹²³ A tal proposito rimando al nitido quadro delineato da Alice Romagnoli nel suo studio *La vita estranea. Critica dell'alienazione contemporanea*, Franco Angeli, Milano, 2023.

¹²⁴ In merito si veda il classico e prezioso studio di Marcella D'Abbiero, *“Alienazione” in Hegel. Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1970.

tre la riconciliazione è un ritorno completo alla propria identità profonda.

Neppure Freud, che sembra l'artefice della più radicale confutazione del legame di autocoscienza intrasoggettivo, sfugge a questo paradigma interpretativo. Infatti, pur nel prendere atto dell'oscura, impadroneggiabile preponderanza dell'inconscio, egli ha sempre lavorato per recuperare il più possibile la luce della coscienza di sé, fino ad assumere come motto programmatico della psicanalisi la promessa: *wo Es war, soll ich werden*¹²⁵. La psicanalisi ha lo scopo di permettere un riorientamento dell'individuo grazie a una relativa presa di coscienza della propria storia interiore, della matrice libidica e affettiva del proprio stile di esistenza, dei contenuti inconsci censurati e rimossi e delle nuove possibilità di vita che una simile consapevolezza gli schiude.

Si tratta certamente del raggiungimento di un'autocoscienza relativa e parziale, eppure decisiva secondo Freud per poter avere un'esistenza propriamente umana. Si conferma così come il legame di autocoscienza sia ritenuto realmente fondativo non solo per l'esperienza e la conoscenza, ma più radicalmente per l'identità, l'autenticità, la responsabilità, la storia e il futuro dell'umanità. In fondo, tutta l'esistenza umana è un tentativo incessante di tradurre il senso che si sperimenta come dato oppure come mancante nella realtà. Ma tale opera di traduzione richiede il massimo di presenza della coscienza a sé stessa, malgrado tutti i possibili impedimenti e le zone di oscurità.

Ora, solo per capire meglio quanto esso sia compromesso nella cultura e nella società attuali, vorrei richiamare sinteticamente i passi più indicativi di come la coscienza di sé, da Descartes a Husserl, sia stata ritenuta trascendentale e, per usare un

¹²⁵ «Dov'era l'Es, sarà l'Io» (S. Freud, *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1933, p. 111; tr. it. a cura di C. Musatti, *Introduzione alla psicanalisi. Nuova serie di lezioni*, in Id., *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, vol. XI: 2019, p. 190). In proposito cfr. A.I. Tauber, *Freud's Dreams of Reason. The Kantian Structure of Psychoanalysis*, «History of the Human Sciences», n. 4, 2009, pp. 1-29; G. Danzer, *Erweiterte Aufklärung. Immanuel Kant und Sigmund Freud*, in Id., *Identität*, Springer, Berlin, 2017, pp. 127-149.

aggettivo reso celebre e pregnante da Karl Jaspers, «assiale»¹²⁶. Rilette oggi, nella situazione di disgregazione traumatica che contraddistingue la stagione storica presente, le affermazioni dei classici dell'illuminismo, dell'idealismo e della fenomenologia pongono maggiormente in rilievo, per contrasto, i danni che l'essere umano sta subendo.

Da parte sua Descartes esalta la capacità di auto-intuizione della coscienza¹²⁷ grazie alla quale ognuno può sapere di se stesso come di un ente reale e pensante: «quando qualcuno dice: Io penso, dunque sono, o esisto, non deduce la sua esistenza dal suo pensiero in forza di un sillogismo, ma come cosa conosciuta per sé la vede con una semplice intuizione della mente»¹²⁸. Contro le accuse di razionalismo astratto, dualistico ed egologico – probabilmente più pertinenti al cartesianesimo – si può ricordare che il *cogito* cartesiano è originariamente concepito più come un atto che come una realtà permanente e fondante. Il *cogito*, ha scritto Jean-Luc Marion, si dà come l'unità performativa di una coscienza che congiunge sì nel proprio atto autoriflessivo l'esistenza e il pensiero e che tuttavia rimane «priva di garanzie di oggettività [...], senza certezza di oggetto alcuno, senza ordine né misura»¹²⁹.

Ma anche con questa attenuazione interpretativa della portata ontologico-trascendentale del legame di autocoscienza concepito da Descartes, rimane il fatto che in lui, con la consapevolezza del proprio essere una congiunzione naturale di pensiero ed

¹²⁶ Sul significato dell'assialità rinvio a quanto ho osservato negli scritti seguenti: *Sul confine della verità, la metafisica di Karl Jaspers e il futuro della coscienza europea*, cit., pp. 125-138; *Il futuro della metafisica. Un'interpretazione dell'eredità di Karl Jaspers*, cit., pp. 141-170.

¹²⁷ Si tratta di quella facoltà del *videre videor* per cui la coscienza coglie con chiarezza incontrovertibile l'atto del proprio vedere: in merito rinvio alle illuminanti osservazioni di Carla Canullo nel saggio *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2004, pp. 150-154.

¹²⁸ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Objectiones, Responsio, Epistola ad Dinet*, Elsevier, Amsterdam, 1670, p. 71 (poi in Id., *Œuvres*, Vrin, Paris, vol. VIII: 1971); tr. it. *Risposte alle seconde obiezioni*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. II: *Meditazioni metafisiche. Obiezioni e risposte*, Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 132-133.

¹²⁹ J.L. Marion, *Questionnes cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, P.U.F., Paris, 2021, p. 137.

esistenza, si raggiunge il cuore della soggettività umana. Se pensare equivale a vedere con chiarezza ed evidenza e se l'autentico e indubitabile vedere è il vedersi spirituale, in questa prospettiva il legame fondativo dell'essere soggetti è una unione di riflessività, intuitività e azione interiore. Dall'esperienza del pensare affiora l'io penso e, con esso, si può affermare l'io esisto.

Ci si può inoltrare più in profondità per stabilire con sicura validità quale sia la natura di questo legame. Attraverso il viaggio della riflessione trascendentale, nella *Critica della ragion pura*, Kant giunge, al tempo stesso, al culmine e al limite di questa indagine. Nella sua prospettiva l'unità dell'esperienza, studiata entro la situazione paradigmatica della conoscenza dei fenomeni, si gioca nel rapporto tra soggetto e oggetto: l'uno o l'altro devono avere la facoltà di effettuare questa unificazione. In ogni caso deve trattarsi di «un rapporto originario»¹³⁰ tra i concetti dell'intelletto e i fenomeni stessi. Poiché agli occhi della riflessione trascendentale dagli oggetti non viene alcun legame, anzi essi sono il molteplice da unificare, solo il soggetto può essere la sorgente dell'unità. A lui, in quanto soggetto trascendentale, inerisce addirittura una pluralità di fonti. Ha la complessità di un'armonia di forze sintetiche sorge al di là delle quali non si può andare. Scrive Kant:

vi sono però tre sorgenti originarie (capacità o facoltà dell'anima), che contengono le condizioni di possibilità di ogni esperienza e non possono a loro volta essere derivate da nessun'altra facoltà dell'animo. Esse sono: senso, facoltà di immaginazione e appercezione. Su di esse si fondano 1) la *sinossi* a priori del molteplice mediante il senso; 2) la *sintesi* di questo molteplice mediante la facoltà di immaginazione; infine 3) l'*unità* di questa sintesi mediante l'appercezione originaria¹³¹.

L'unità autoreferenziale dell'autocoscienza fonda ogni altra forma di unificazione. Il filosofo di Königsberg conferisce all'in-

¹³⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 94, B 127 (Hartknoch, Riga, 1781; 2ª ed. 1787), in Id., *Werke in sechs Bänden*, Insel Verlag, hrsg. von W. Weischedel, Wiesbaden, 1956, ripubblicati da Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2016, vol. II, p. 132; tr. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano, 2004, p. 233.

¹³¹ Ivi, A 94, p. 134; tr. it. cit., p. 235.

telletto la dignità di essere «l'autore dell'esperienza»¹³². Ma questo autore può agire con una sua sovranità solo in quanto è cosciente di se stesso. Il fondamento primo e indipendente della nostra presenza al mondo è «l'identità universale di noi stessi»¹³³. Siamo soggetti perché siamo pensanti e pensare veramente significa congiungere ogni cosa a sé rendendosi conto del proprio atto di congiunzione. È la facoltà del legare che costituisce la vita del pensiero e l'io penso è sia il cuore della soggettività, sia il cuore della capacità di pensare. Il congiungere o legare è così potente da trasformare questa speciale facoltà in soggettività. L'io penso in quanto soggetto è il titolare e il proprietario di tutte le nostre facoltà. Siccome il legame in noi è originario e non interviene in un secondo momento, si può dire, seguendo Kant, che spiritualmente siamo questo legame. Il fatto che l'io penso sia il soggetto trascendentale significa che ciascuno è questo legame e può esserlo perché partecipa della comunità umana dei soggetti pensanti.

Egli si spinge oltre arrivando a sostenere che soltanto sulla base dell'azione conoscitiva del soggetto autocosciente esiste per noi la natura: «per quanto possa sembrare esagerato e assurdo dire che l'intelletto è esso stesso la sorgente delle leggi della natura»¹³⁴. Così Kant sta sviluppando una concezione per cui la natura si dà per gli uomini e diventa oggetto della scienza in quanto viene riconfigurata in noi.

Ho chiarito che, nella sua deduzione trascendentale della presenza sorgiva e fondativa dell'io penso, Kant giunge al culmine, ma anche al limite del legame di autocoscienza. Il limite è dato tanto dal fatto che non possiamo sapere da dove l'io penso derivi questo suo ruolo cruciale, quanto dal confinamento della conoscenza, fondata sull'autocoscienza, entro l'ambito dei fenomeni. La verità ultima su noi stessi, sul mondo e su Dio ci sfugge e sempre ci sfuggirà. Ma ormai il legame di autocoscienza è stato posto, più che come un fermo pilastro dell'edificio della scienza, come un processo in espansione.

¹³² Ivi, B 127, p. 133; tr. it. cit., p. 235.

¹³³ Ivi, A 116, p. 174; tr. it. cit., p. 1229.

¹³⁴ Ivi, A 127, p. 181; tr. it. cit., p. 1243.

Riconsiderando questo quadro concettuale nel quale la soggettività trascendentale rispecchia se stessa e costituisce conoscitivamente gli oggetti e la natura dentro di sé, anche se per Kant ciò non significava affatto che possa creare gli uni e l'altra, Hegel fa valere la tesi per cui l'unità, la vera unità, non può che essere identità assoluta. Quello che Kant chiamava io penso, in realtà, è lo Spirito. Il soggetto trascendentale non è l'uomo singolo, né può esserlo l'umanità come comunità. Questo soggetto è la verità stessa, riconosciuta come Spirito universale che vive e si svolge in tutti i momenti della realtà. La prospettiva kantiana è del tutto trasfigurata: invece dei singoli individui che hanno sensibilità, intelletto, immaginazione, ragione e facoltà di giudizio e sono autocoscienti in forza dell'io penso, ora il protagonista assoluto è «l'Individuo universale»¹³⁵ – ossia lo Spirito divino che è insieme logico, cosmico, storico ed eterno – a cui ognuno di noi inerisce.

La novità della visione metafisica hegeliana include il carattere dinamico e storico del legame di autocoscienza: per riconoscerlo e assumerlo fino in fondo non basta certo la riflessione trascendentale nel senso kantiano, occorre che l'Individuo universale e, in esso, ogni individuo, facciano esperienza della contraddizione con ogni presenza di alterità – gli altri, la natura e anche il Dio rappresentato dalle religioni –, cosicché «la coscienza ha accesso al giorno spirituale della presenza»¹³⁶. È evidente il movimento mistico-razionale di radicalizzazione per cui l'unità diventa identità, l'io penso diventa lo Spirito e la ragione stessa diviene il processo di produzione della vita del mondo, che infine si ritrova nella quiete dell'eterno sapere assoluto. Con ciò il legame di autocoscienza è esasperato nella sua forza onto-poietica e cognitiva. È in virtù di questa assolutezza dell'autocoscienza che Hegel confida nel superamento delle scissioni e delle lacerazioni che la modernità sta producendo

¹³⁵ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Goebhardt, Bamberg-Würzburg, 1807), in Id., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg, vol. IX: 1980, a cura di W. Bonsiepen, R. Heede, p. 28; tr. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano, 2000, p. 89.

¹³⁶ Ivi, p. 109; tr. it. cit., p. 273.

man mano che elude la spiritualità per consegnarsi interamente all'intelletto disgregativo¹³⁷.

Da questo punto di vista la concezione di Hegel rappresenta un grandioso tentativo di riordinamento del mondo che rischiava di andare in pezzi. Con l'inaridirsi della ragione filosofica dopo di lui e con l'inquietante dispiegarsi delle contraddizioni storiche tra XIX e XX secolo in Europa e nel mondo, Husserl proporrà, su una base più vicina all'impostazione kantiana e impermeabile alle suggestioni dell'idealismo assoluto, un nuovo tentativo di riordinamento. Il legame di autocoscienza nei singoli e nella comunità degli uomini pensanti torna al centro dell'attenzione filosofica con la sua fenomenologia trascendentale.

Nella via percorsa da Husserl colpisce innanzitutto che l'autocoscienza sia in grado di costruirsi un metodo scientifico per garantire la propria effettività e la validità della conoscenza, giungendo addirittura a valicare il confine che in Kant ancora separava l'ambito dei fenomeni da quello dei noumeni. Lo Spirito torna a essere l'io trascendentale pensante in ogni uomo, la realtà del mondo e quella della coscienza restano due ordini dell'essere irriducibili l'uno all'altro¹³⁸. D'altra parte, ogni soggetto pensante dispone di una coscienza pura, che è la facoltà di pensare in modo così aperto e profondo da riuscire a cogliere l'essenza, cioè l'identità e il senso, di ogni cosa che sia oggetto del suo pensiero, anche quando questa "cosa" non è data al modo della presenza fisica.

In ciò la coscienza, nella sua giurisdizione, gode di un'indipendenza totale che le permette di riflettere sempre su se stessa e anche di pervenire alla conoscenza sicura del reale: «la coscienza, considerata nella sua "purezza", dev'essere considerata una connessione d'essere chiusa in se stessa, una connessione

¹³⁷ Cfr. R. Mancini, *La fragilità dello Spirito. Leggere Hegel per comprendere il mondo globale*, Franco Angeli, Milano, 2019.

¹³⁸ «Qui si annuncia la diversità di principio dei modi dell'essere, la diversità più cardinale che si possa dare, quella tra coscienza e realtà» (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, apparso come numero inaugurale della rivista «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», n. 1, 1913 e ripubblicato nell'edizione dell'opera omnia di Husserl: *Husserliana*, Den Haag, Nijhoff, vol. III/ e III/2: 1976, p. 88; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino, 2002, p. 101).

di assoluto essere»¹³⁹. Il legame di autocoscienza, riconsiderato fenomenologicamente, conferma di avere una insostituibile e sovrana proprietà fontale, generativa: infatti qualunque atto riflessivo del pensiero «sgorga dall'io»¹⁴⁰. Ma Husserl si spinge oltre. Per lui la coscienza tipica del pensiero umano, orientata dal metodo fenomenologico, non solo può vedere ogni essenza, ma emana la luce spirituale in cui solo diventa possibile questo vedere. Quando un oggetto del pensiero esce dalla sua attenzione, esso sprofonda nell'oscurità¹⁴¹.

Quindi l'attenzione spirituale con cui la coscienza trascendentale accoglie nel proprio campo di sensatezza e intelligibilità un oggetto è come un elemento mediatore che lo illumina in modo che la coscienza stessa possa vederlo e riconoscerne l'essenza. Questa è la funzione di quella che Husserl chiama *Sinngebung* e di ciò che egli intende come costituzione dell'oggetto da parte della coscienza pura. Sono atti di pensiero che non si risolvono in un arbitrario dare senso a ciò che ne sarebbe privo. Essi, invece, si attuano come un portare alla luce l'essenza latente in ogni cosa¹⁴². Il legame di autocoscienza, in certo modo, è la luce del mondo.

Forse l'idea che più può rendere il senso dell'impegno dell'autocoscienza nel duplice rapporto del soggetto umano con sé e con il mondo è quella che richiama l'immagine di un'opera costante di traduzione dei significati dal mondo reale dato esteriormente al mondo mentale¹⁴³. La filosofia trascendentale, da Descartes alla fenomenologia husserliana, è il tentativo di riaffermare il primato del traduttore e della sua capacità di rispecchiamento di sé al fine di non smarrirsi in un gioco infinito

¹³⁹ «*Ein Zusammenhang absoluten Seins*»: ivi, p. 105; tr. it. cit., p. 122.

¹⁴⁰ Ivi, p. 178; tr. it. cit., p. 200.

¹⁴¹ Cfr. ivi, p. 263; tr. it. p. 285.

¹⁴² In proposito rimando alla ricostruzione complessiva del metodo fenomenologico di Husserl offerta da R. Mancini nel libro *Visione e verità. Un viaggio nella fenomenologia attraverso le "Ideen I" di Edmund Husserl*, Cittadella, Assisi, 2009.

¹⁴³ In merito alla valenza radicale delle dinamiche del tradurre – valenza insieme cognitiva ed esistenziale – ricordo l'approfondito studio di Carla Canullo, *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità*, Mimesis, Milano, 2017, in particolare le pp. 17-72 e 239-244.

di rimandi e di stabilizzare invece sia la propria centralità, sia il contatto con la realtà effettiva.

In questa tradizione filosofica restava però impensato se sia così vero che tale legame debba essere pensato sul criterio dell'autoreferenzialità, senza sospettare che forse proprio una caratteristica del genere, così chiusa e rigida, porta con sé il principio di dissoluzione dell'io. Prima di approfondire la questione, vediamo quale sorte abbia avuto storicamente il principio di autocoscienza.

2.3 *Il post-umano è antiquato*

Proviamo adesso a raccogliere le connotazioni della coscienza umana emergenti dalle prospettive della filosofia trascendentale, dall'idealismo hegeliano e dalla fenomenologia, sul filo conduttore del valore fondante, originario e sorgivo del suo essere legame, forza unificante e ordinatrice. La grande tradizione della filosofia moderna in Europa narra che ogni essere umano ha la facoltà di riconoscere e affermare se stesso confidando nella propria unità e continuità. Aggiunge che grazie alla propria autoconsapevolezza ciascuno può essere, ed è, membro della comunità degli uomini, divenire soggetto di conoscenza valida, costituire la natura come complesso di fenomeni riconducibili alla scienza e può partecipare responsabilmente alla storia del mondo.

Il soggetto può vedersi e vedere, può persino illuminare i significati di ogni cosa e di conseguenza agire in maniera che la vita intera sia razionale, giusta, ordinata. Auto-trasparenza, perspicacia, conoscenza della verità e partecipazione al suo divenire, costituzione della natura e facoltà di ordinare il mondo sono prerogative che derivano dal legame di autocoscienza. Il frantumarsi dei legami significa l'erosione della soggettività.

Ebbene, tutto questo risulta drammaticamente negato per gli individui che si trovano a lottare per sopravvivere nella società traumatica. Non ci sono né auto-trasparenza né sviluppo della perspicacia, perché in molti degli individui che oggi popolano questa società disgregata prevalgono la confusione, il disorientamento, la povertà mentale, la fuga dal senso di sé verso la coe-

sistenza di molte identità puramente funzionali ai diversi contesti della vita quotidiana¹⁴⁴. L'idea stessa della conoscenza della verità risulta fuori dall'interesse e dalla visuale della mentalità prevalente. L'arbitrio della pura volontà di supremazia, per i singoli come per gli stati o altri gruppi di potere, e la delega di ogni problema ai prodigi dell'intelligenza artificiale azzerano il riferimento alla verità. Mi riferisco tanto ad un rapporto personale, quanto ad un rimando alla coscienza collettiva.

Soltanto la pretesa di dominio sulla natura può dirsi in continuità con l'orizzonte culturale della grande filosofia europea, solo che ora questo dominio viene attuato con modalità predatorie e illimitatamente distruttive che sarebbero parse inaccettabili ai classici della nostra tradizione filosofica. Se pensiamo infine a una coscienza-guida che, radicata nel sentire dei popoli e resa esecutiva dall'arte di governo degli stati, possa dare ordine al mondo, nella stagione storica dell'elevazione della guerra a sistema una simile speranza si è rivelata del tutto fuori dalla realtà data.

Sulla scorta del confronto con la necessariamente rapida ripresa delle affermazioni salienti dei classici del pensiero europeo moderno, possiamo dire che la rottura del legame di autocoscienza inaugura una situazione di disgregazione che fa implodere ogni soggettività umana, personale o comunitaria.

Tale perdita di contatto con sé contraddistingue la condizione traumatica come quella in cui né per l'individuo, né per la comunità sociale è più possibile integrare la disarticolazione dell'identità e la sofferenza conseguente entro una continuità esistenziale di auto-riconoscimento. È chiaro che nella nuova situazione diventano inaccessibili il senso del limite e della misura, indispensabile per condurre con saggezza una vita buona, e il senso della responsabilità morale. La brama illimitata di supremazia e di possesso, così come l'irresponsabilità, si impadroniscono dell'universo interiore di moltissimi soggetti.

¹⁴⁴ Cfr. A. Elliott, Ch. Lemert, *The New Individualism. The Emotional Costs of Globalization*, Routledge, London, 2005; tr. it. *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, Einaudi, Torino, 2007.

Nella perdita di un centro anche minimo di consapevolezza della propria persona il soggetto smarrisce in primo luogo un orientamento interiorizzato originale che lo faccia muovere nella realtà con capacità di responsabilità. Ben lontano dal disporre di una ragione che perda tempo ad ammirare il cielo stellato, giacché probabilmente potrebbe invece vedere arrivare dei droni assassini, e che si accorga della legge morale nel proprio intimo, il soggetto post-traumatico ignora il senso del rispetto. Di sé e degli altri. Il rispetto di sé è sostituito dall'impulso a sopravvivere e semmai ad aggredire e competere. Il rispetto nei confronti degli altri risulta completamente fuori luogo e sconosciuto in un contesto sociale nel quale prevalgono gli impulsi all'autoconservazione e alla supremazia in assenza di altri criteri cogenti o comprensibili.

D'altra parte, nella condizione traumatica viene meno la memoria della storia personale e la percezione di partecipare a una storia aperta, radicata nella vita delle generazioni precedenti e proiettata verso nuovi sviluppi. Non si può più nemmeno parlare di «storie che non fanno la Storia»¹⁴⁵ in quanto vicende di persone umili trascurate dall'epopea dei grandi, ma semplicemente non si dà qualcosa come una storia personale.

Il tempo delle esistenze non prende forma e non si dispiega, tutto è stretto in un presente puntuale. Lo spazio diventa respingente e nega accoglienza agli esseri umani. Così va perduta la possibilità di sentirsi a casa nel mondo. Per quanto il contagio della reazione identitaria e razzista della gente comune stordita dalla crisi economica e sociale, in Europa come negli Stati Uniti, porti a rivendicare il motto "padroni in casa nostra!", oggi, come ha osservato Bruno Latour, «il problema è che non esiste più una casa propria per nessuno»¹⁴⁶.

La comunità, la buona solitudine vissuta come spazio del ritorno a sé, il radicamento, l'appartenenza, la tradizione e l'e-

¹⁴⁵ C. Greppi, *Storie che non fanno la Storia*, Laterza, Roma-Bari, 2024.

¹⁴⁶ B. Latour, *L'Europe refuge*, in H. Geiselberger (Hrsg.), *Die große Regression. Eine Internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Suhrkamp, Berlin, 2017, p. 116; tr. it. *L'Europa rifugio*, in H. Geiselberger (a cura di), *La grande regressione. Quindici intellettuali di tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano, 2017, p. 106.

redità delle generazioni precedenti, l'apertura al futuro, la coscienza morale capace di dare orientamento esistenziale: queste sono tutte facoltà e dimensioni che vengono negate o restano mai scoperte per il soggetto post-traumatico. Anzi, a dire il vero, questa espressione è ancora piuttosto ottimistica, in quanto suggerisce l'idea dell'antecedenza di una soggettività che soltanto a un certo punto viene traumatizzata e successivamente è costretta a riorganizzarsi nella precarietà e nella sofferenza, senza potersi avvalere di alcuna continuità con la propria identità precedente.

In effetti, invece, chi nasce nella società globale in preda alle tendenze disgregative è un soggetto immerso nel trauma: non post-traumatico, ma, in certo senso, *intra-traumatico*. Ed è "soggetto" per lo più in quanto è assoggettato a un regime di sopravvivenza che nega i suoi tratti di umanità e impone ai "soggetti" un modo d'essere pregiudicato dal divorzio strutturale tra sopravvivenza e umanità. In queste condizioni è compromessa quella che Paul Ricoeur ha chiamato «l'identità narrativa»¹⁴⁷.

Nel suo ampio studio *Soi-même comme un autre* egli ha tentato di disegnare, per così dire, la struttura interna del sé in un'ampia prospettiva che correla la narrazione del proprio vissuto, la corporeità, la coscienza morale, il radicamento sociale e l'atto dell'attestazione di sé. Ricoeur sottolinea che non si può affermare, in questa complessità policentrica dell'identità personale, un primato del pensiero cosciente in quanto fondamento permanente della soggettività. L'esperienza non conferma la pretesa che esista «un "sostrato di soggetto" nel quale avrebbero la loro origine gli atti di pensiero»¹⁴⁸. D'altra parte, per il fi-

¹⁴⁷ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 137; tr. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993, p. 201.

¹⁴⁸ Ivi, p. 26; tr. it. cit., p. 91. In merito Ricoeur riprende la critica di Nietzsche, per il quale la convinzione di essere soggetti pensanti autori dei propri pensieri è un'illusione: «qui viene immaginato *in primo luogo* un atto che non esiste, il "pensare", e *in secondo luogo* un substrato soggettivo in cui ha origine ogni atto di questo pensiero: (...) *tanto il fare quanto l'autore sono fittizi*» (F. Nietzsche, *Fragment 11*, in *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, hrsg. von G. Colli, M. Montinari, kritische Studienausgabe, Bd. 1, DTV - de Gruyter, München-Berlin-New York, 1988-1993, p. 186; tr. it. *Frammento 11*, in *Frammenti postumi 1887-1889*, in Id., *Opere*, Adelphi, Milano, 1971, vol. VIII/2, p. 263).

losofo francese sarebbe forzato anche ritenere che la soggettività cosciente sia del tutto disgregata e dispersa nella dissociazione.

Secondo Ricoeur affiora non l'io che pone se stesso o che viceversa è deposto, ma il sé, cioè la capacità autoriflessiva che accompagna l'esperienza del soggetto, grazie a cui egli può attestare agli altri la propria identità. Quindi, anche se Ricoeur parla di un «*cogito* spezzato»¹⁴⁹ (*brisé*), ciò non significa che la soggettività sia un'illusione. Emerge semmai che il senso di sé si dà come un'autocoscienza testimoniale. Non si tratta di un'autocoscienza fondante, trascendentale, panoramica e dotata di una capacità di riconoscimento che contiene ogni aspetto dell'essere della persona. Si tratta piuttosto di un'autocoscienza fondata sulla confidenza con sé e sulla fiducia nelle proprie capacità, per quanto si sappia che esse non siano mai garantite e permanenti. Dunque, a essere spezzato è solo il *cogito* che presume un controllo totale e rivendica una padronanza conoscitiva, non lo è la coscienza di sé in quanto tale.

Dalla riflessione ricoeuriana si delinea un'indicazione cruciale – seppure ancor più problematica, come aggiungerò tra poco – della concezione che configura un'autocoscienza sovrana. Essa, infatti, suggerisce che il legame di autocoscienza sia costituito non da quel sapere di sé che fu ritenuto così decisivo da Hegel da indurlo a pensare l'essenza dello Spirito come una soggettività che consegue il sapere assoluto nell'autoconoscenza, bensì da un'autorelazione fatta di fiducia, di intima confidenza con se stessi. Il legame di autocoscienza implica una credenza, un sapere di poter contare su se stessi che ha la tonalità affettiva tipica dell'accettazione di sé e del riconoscimento del proprio essere persona con una sua libertà e credibilità.

Lo spostamento di prospettiva offerto da Ricoeur¹⁵⁰, rispetto alla teoria cartesiana del *cogito* così come rispetto alla critica corrosiva di Nietzsche, serve a far capire la delicatezza dell'elemento affettivo vitale compromesso da un sistema sociale che normalizza il trauma facendone una condizione permanente in-

¹⁴⁹ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 22; tr. it. cit., p. 86.

¹⁵⁰ In merito cfr. L. Assayag, *Penser la confiance avec Paul Ricoeur*, «Études Ricoeuriennes - Ricoeur Studies», n. 2, 2016, pp. 164-186.

vece che un evento eccezionale. Ricoeur ha buon gioco nell'evidenziare che la stoffa costitutiva della soggettività è narrativa, affettiva, sostenuta dalla fiducia e dalla confidenza, non solo cognitiva e concettuale.

Ma è appunto questo tessuto a essere lacerato in un modo che sembra non riparabile. L'aggressione della coazione a subire normalmente il trauma va al di là della disarticolazione della coscienza e dei suoi significati di riferimento. L'aggressione investe, più radicalmente, l'accettazione di sé, la confidenza nelle proprie capacità e l'apertura emotiva degli individui al mondo, erodendo o inibendo sin dall'inizio quella base di sicurezza interiore¹⁵¹ che permette al soggetto umano, già nell'infanzia, di partecipare positivamente alla rete delle relazioni interpersonali e sociali.

In questo senso Charles Lemert e Anthony Elliott hanno messo in luce come il nuovo individualismo indotto nella società globalizzata sia pervaso di angoscia e sfiducia, mentre l'individualismo del periodo del secondo dopoguerra era ispirato da una grande fiducia in se stessi¹⁵². La generale tendenza alla precarizzazione colpisce sì il diritto alla sicurezza economica, al riconoscimento sociale, alla tutela fisica, ad avere una dimora e un proprio luogo nel mondo, espellendo così l'idea stessa di stabilità dalle prospettive di vita delle persone.

Ma più in profondità, questa tendenza, che sottomette gli esseri umani a poteri inafferrabili e ostili, determina una precarietà esistenziale, li imprigiona in un destino di insicurezza insuperabile, toglie loro la capacità della fiducia in ogni tipo di relazione e taglia la tensione dell'apertura al futuro. La catastrofe incombente è l'ombra che non abbandona mai il cammino quotidiano delle persone.

Chiunque può percepire lo scarto a dismisura tra le tendenze evolutive della società nella sua organizzazione modernizzata e la propria capacità, come individuo, di orientare e governare l'esistenza. Si discute da tempo sulla tendenza del cosiddetto post-umanesimo a realizzarsi per via tecnologica, con la progres-

¹⁵¹ Cfr. D. Winnicott, *The Family and Individual Development*, Tavistock, London, 1965; tr. it. di C. Mazzantini, *La famiglia e lo sviluppo dell'individuo*, Armando, Roma, 2000.

¹⁵² Elliott, Lemert, *The New Individualism*, cit., pp. 43-78; tr. it. cit., pp. 35-76.

siva sostituzione dell'intelligenza artificiale alla ragione umana e con la mutazione antropologica dei corpi mediante l'installazione di protesi bioniche. Ma il post-umanesimo tecnocratico, con la sua profezia trionfalistica di tempi nuovi grazie a nuovi mirabolanti poteri, risulta in fondo già superato dalle aggressioni sistematiche che molta parte dell'umanità deve subire trovandosi travolta da deportazioni, persecuzioni, massacri, guerre, genocidi, in una spirale che annuncia per la nostra specie l'eventualità del famoso *bellum omnium contra omnes* e la conseguente catastrofe universale.

È da tempo divenuto radicale e apparentemente incolmabile quel *Gefälle* – termine che può essere reso con i significati di divario, dislivello o discrepanza, ma anche di china e pendenza – che Günther Anders sottolineava, già negli anni Cinquanta del secolo scorso, per richiamare l'attenzione della coscienza collettiva sulla sproporzione epocale e potenzialmente catastrofica tra l'umanità degli uomini – divenuta obsoleta, inerme e antiquata – da un lato, e l'organizzazione tecnica del mondo secondo forme di potenza sempre più incommensurabili rispetto alla coscienza e alle facoltà umane, dall'altro lato¹⁵³. La condizione umana può essere considerata di per sé traumatica quando è incapsulata dentro questa sproporzione angosciata, la quale getta gli uomini nello stato che sperimenta chi si trova a essere ostaggio di un potere imperscrutabile. È una situazione che rende friabile e franoso non solo il legame con sé, ma anche il rapporto con il mondo. Parafrasando Anders ormai possiamo dire che il post-umano è antiquato, superato da tendenze più risolutive.

La nuova situazione di crisi radicale e globale naturalmente non è sfuggita a molti analisti in ambito filosofico, sociologico, psicanalitico, politologico e negli studi ecologici. Tra di essi una prospettiva particolarmente filosofica perspicace è quella elaborata da Catherine Malabou nel suo studio su *Les nouveaux bles-*

¹⁵³ Cfr. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Beck, München, vol. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, 1956, vol. II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, 1980; tr. it. *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, 2007.

sés¹⁵⁴, dove l'autrice segue la traccia dell'esperienza del trauma fisico e mentale per tentare una lettura della forma attuale della condizione umana. Si delinea così la situazione dei nuovi feriti non solo sul piano della salute personale, ma anche su quello di una condizione post-traumatica della società. Alla riflessione dell'autrice sarà necessario affiancare il richiamo ad alcuni studi clinici, che approfondiscono le dialettiche interne alla condizione traumatica mostrandone la pesantezza, ma anche evidenziando gli spiragli di riparazione. Il filo conduttore sarà comunque quello dell'indagine su quale sia il rapporto tra trauma e identità, tra traumatizzazione ed evoluzione dell'esistenza delle persone e della stessa comunità sociale.

2.4 *Il Trauma, grande scultore*

Si è detto che il concetto di trauma designa un colpo, procura una lesione che disarticola il corpo, la mente o la condizione esistenziale di qualcuno impedendogli di integrare questa esperienza nel proprio ordine di vita. Proprio per questo suo significato ampio, tale concetto viene attualmente ripreso e studiato su molti piani, da quello fisico a quello interiore, da quello sociale a quello ecologico. Già questo moltiplicarsi di interessi di ricerca e di pubblicazioni rappresenta una conferma dell'impatto traumatico del modello vigente di società¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Cfr. Ch. Malabou, *Les nouveaux blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, P.U.F., Paris, 2017 (1ª ed. Bayard, Paris, 2007); tr. it. *I nuovi feriti. Da Freud alla neurologia. Pensare i traumi contemporanei*, Poiesis editrice, Alberobello, 2025.

¹⁵⁵ Nell'ambito amplissimo degli studi sul trauma e sulle sue diverse forme mi limito a ricordare i seguenti contributi: P. Greenacre, *Trauma, Growth and Personality*, Karnac, London, 1953; tr. it. *Trauma, crescita, personalità*, Raffaello Cortina, Milano, 1986; H. Krystal (Ed.), *Massive Psychic Trauma*, International Universities Press, New York, 1976; M. Malacrea, *Trauma e riparazione*, Raffaello Cortina, Milano, 1998; C. Petty (Ed.), *Rethinking the Trauma of War*, Free Association Books, London, 1998; L. Crocq, *Les traumatismes psychiques de guerre*, Odile Jacob, Paris, 1999; R. Leys, *Trauma. A Genealogy*, Chicago University Press, Chicago, 2000; C. Boris, *Un merveilleux malheur*, Odile Jacob, Paris, 2002; R.D. Stolorow, *Trauma and Human Existence*, Routledge, London, 2007; tr. it. *Trauma ed esistenza umana*, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2012, F. Maiullari, *Il trauma e la cura, un eterno ritorno*, Carocci, Roma, 2008; J. Alexander, *Trauma. A Social Theory*, Polity Press, London, 2012; tr.

A seguito di un evento traumatico «la mente è invasa da uno stimolo molto più forte e intenso di quanto possa sensatamente sopportare o gestire»¹⁵⁶. La definizione insiste sull'aspetto sovrachiarante e disgregativo dell'evento traumatico, ma non fa apparire l'aspetto paradossalmente inaugurale di una nuova condizione. Si tratta di una condizione sbilanciata, ferita, dolorosa, compromessa, ma da cui comunque bisogna ripartire. Il dato tragico è che la ferita è più grande del soggetto.

Gli innumerevoli studi sui traumi fisici, psichici e sociali per lo più evidenziano tanto i danni che eventi simili arrecano, quanto le successive strategie compensative o riabilitative per riconquistare, malgrado tutto, margini di guarigione, di vita e di libertà. È più raro trovare studi che mettano in luce la forza «creativa» del trauma, nel senso che esso arriva a plasmare una soggettività prima inesistente diventando la paradossale matrice della sua inedita identità. L'azione dell'evento traumatico perdura nel tempo, l'evento tende a farsi processo e il processo si attua come gestazione rovesciata di una persona ristrutturata dalla sofferenza e dal disordine. Parafrasando il titolo di un celebre saggio che Marguerite Yourcenar dedicò al tempo¹⁵⁷, si potrebbe dire: il Trauma, grande scultore.

Catherine Malabou, nel suo studio intitolato *Les nouveaux blessés*, dedica un'ampia riflessione a quelli che definisce, appunto, «i nuovi feriti», riferendosi a tutti coloro che per una malattia o per un radicale disagio sociale sono costretti a vivere una condizione post-traumatica¹⁵⁸. L'autrice avvia la sua rifles-

it. *Trauma. La rappresentazione sociale del dolore*, Meltemi, Roma, 2018; J. Fisher, *Transforming the Living Legacy of Trauma*, Pesi Publishing & Media, Eau Claire, 2012; tr. it. *Trasformare l'eredità del trauma*, Mimesis, Milano, 2022; A. Moretti, *Il trauma complesso. Dall'interpretazione alla relazione d'aiuto*, Franco Angerli, Milano, 2022.

¹⁵⁶ C. Garland, *Thinking About Trauma*, in Ead. (Ed.), *Understanding Trauma. A Psychoanalytical Approach*, Karnac, London-New York, 1998, p. 10; tr. it. *Pensare il trauma*, in Ead. (a cura di), *Comprendere il trauma. Un approccio psicanalitico*, Bruno Mondadori, Milano, 2001, pp. 10-11.

¹⁵⁷ M. Yourcenar, *Le Temps, ce grand sculpteur*, Gallimard, Paris, 1983; tr. it. *Il Tempo, grande scultore*, Einaudi, Torino, 2023.

¹⁵⁸ A distanza di dieci anni è uscita una seconda edizione del libro, dove compare una prefazione che affronta il dibattito scaturito dalla prima edizione e l'autrice replica ad alcune osservazioni critiche di Slavoj Žižek. I diversi interventi di Malabou e di Žižek sono raccolti nel volume *Il trauma: ripetizione o distruzione? Un confronto*

sione sollecitata da due fattori. Il primo, di ordine teoretico, è la sua attenzione alle dinamiche della plasticità, messe in scena con straordinaria forza espositiva per la prima volta nelle opere di Hegel¹⁵⁹. La dialettica hegeliana, con le sue correnti di costante trasformazione di tutti i riferimenti considerati, mostra come la fluidità sia plasticità, per cui il soggetto si viene costituendo grazie al potere del ricevere e del dare forma¹⁶⁰. La biologia cellulare e le neuroscienze hanno esplorato la plasticità dell'organizzazione dei viventi in modo da evidenziare quanto aperta sia la costituzione del loro essere.

Malabou precisa che il concetto di plasticità in realtà è al centro di una costellazione semantica che correla tendenze non solo distinte, ma anche contraddittorie. A ben vedere già la loro valenza contraddittoria senza vie di composizione riassume di per sé, *in nuce*, l'impossibilità di fare conto su un divenire dialettico inteso hegelianamente, cioè considerabile come il processo di maturazione della guarigione o della riconciliazione. Scrive infatti la filosofa francese:

Il termine “plasticità”, bisogna ricordarlo, ha tre significati principali. Innanzitutto, la plasticità indica la capacità che certi materiali hanno nel ricevere la forma, come l'argilla. Poi, la plasticità designa, contraddittoriamente, il potere di dare la forma – potere dello scultore o del chirurgo plastico –. Infine, terzo, la plasticità rinvia anche alla possibilità della deflagrazione o dell'esplosione di qualsiasi forma, come testimoniano le parole “plastico” e il francese “*plasticage* (compiere un attentato con esplosivo plastico)”. La nozione si situa dunque agli estremi della creazione e della distruzione della forma¹⁶¹.

La dialettica del ricevere e dare forma sarebbe naturalmente orientabile verso la guarigione, ma la plasticità in quanto deflagrazione, che fa da premessa all'irrompere di una distruzione creatrice, fa saltare lo statuto stesso della dialettica hegeliana.

tra psicanalisi, filosofia e neuroscienze, Galaad, Giulianova, 2022.

¹⁵⁹ Ch. Malabou, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Vrin, Paris, 1996.

¹⁶⁰ Cfr. Ch. Malabou, *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*, Léo Scheer, Paris, 2009; tr. it. *Ontologia dell'accidente. Saggio sulla plasticità distruttrice*, Meltemi, Milano, 2019.

¹⁶¹ Malabou, *Les nouveaux blessés*, cit., p. 41; tr. it. cit., p. 51.

Il trauma come aggressione che azzerà l'identità e si inventa, per forza propria, una soggettività sradicata, realmente artificiale e quasi a-umana è la negazione irrecuperabile del dispositivo-chiave della dialettica hegeliana. Intendo la mediazione (*Vermittlung*) come motore trasformativo che assicura una continuità profonda malgrado ogni negazione, conflitto e discontinuità. Ciò conferma come nella stagione storica attuale non ci sia dato di poter credere nell'esistenza di un intrinseco dinamismo, conflittuale ma riconciliativo, che infine assicuri il progresso dell'umanità o, per dirla con Hegel, dello Spirito. L'instaurarsi della società traumatica è la confutazione della visione dialettica della storia. Oggi, come sintetizza Slavoj Žižek, dobbiamo constatare che «il trauma è uno stato di cose permanente»¹⁶².

La consapevolezza dischiusa dalla considerazione della complessità non dialettica della plasticità, che include lo sprigionarsi di forze distruttive non mediabili, offre, a giudizio di Malabou, un quadro teorico più adatto a comprendere gli effetti dei traumi. E veniamo così al secondo fattore che ha motivato la sua ricerca, legato a una dolorosa situazione familiare. Di fronte allo stravolgimento della personalità di sua nonna, l'autrice muove dalla domanda su quale autentica identità resti a chi è colpito dalla malattia di Alzheimer. La persona che ne viene colpita non è più la stessa, si presenta ai propri cari come uno straniero perso in «uno sgomento immenso»¹⁶³. Con queste parole la filosofa francese riassume, in chiusura del suo libro, l'amara lezione ricevuta dalla malattia di sua nonna: «raccolgere per l'altro il suo dolore. Non significa prendere il suo posto, ma darglielo. L'ho capito – troppo tardi, troppo presto – da una malata di Alzheimer»¹⁶⁴.

¹⁶² S. Žižek, *Descartes and the Post-Traumatic Subject*, «Filozofski vestnik», n. 2, 2008, p. 10; tr. it. *Descartes e il soggetto post-traumatico*, in Malabou, Žižek, *Il trauma: ripetizione o distruzione?*, cit., p. 39.

¹⁶³ Malabou, *Les nouveaux blessés*, cit., p. 2; tr. it. cit., p. 24.

¹⁶⁴ Ivi, p. 334, tr. it. cit., p. 282. Slavoj Žižek contesta che si dia con sicurezza questa possibilità di condivisione della sofferenza da parte del terapeuta o di chiunque si ponga in una relazione di cura con i nuovi feriti proprio perché questi sono chiusi in se stessi; è più probabile che abbia luogo un *transfert* del terapeuta: cfr. Žižek, *Descartes and the Post-Traumatic Subject*, cit., pp. 15-16; tr. it. cit., pp. 46-48.

Seguendo la traccia del potere di metamorfosi dimostrato dagli eventi traumatici, Malabou coglie l'analogia tra quanti sono colpiti da malattie che ne alterano la personalità e l'esistenza, quanti sono coinvolti da catastrofi naturali e anche quanti subiscono l'aggressione di accadimenti o processi di natura politico-sociale ed economica che sconvolgono il loro ordine di vita. A differenza dei "vecchi feriti" identificabili nei nevrotici curati dalla psicanalisi freudiana o negli alienati della psichiatria o neurologia tradizionali, i nuovi feriti sono tali perché hanno un rapporto costitutivo con l'esperienza del trauma¹⁶⁵.

Il messaggio del libro *Les nouveaux blessés* è anzi questo: i feriti sono detti "nuovi" per una causa decisiva: perché la distruzione traumatica ri-crea da zero la soggettività delle vittime. E lo fa, ovviamente, a un prezzo enorme. Questi ex-soggetti sono ormai privi di memoria, insensibili, anaffettivi, assenti, vuoti, estranei a sé stessi e ai loro cari, del tutto privi di senso. Sono come morti viventi. In loro la pulsione di morte ipotizzata da Freud trova sbocco in una forma e in una presenza paradossali. Direi anzi che qui il paradosso, come coesistenza di tendenze divergenti, diventa contraddizione, in quanto rapporto di esclusione tra due tendenze assolutamente incompatibili, ma in maniera che la contraddizione conquista la relativa stabilità del paradosso. Il colpo mortale del trauma produce una forma di vita e al tempo stesso questa forma di vita è una condizione di morte.

Si potrebbe obiettare all'autrice, che enfatizza di continuo la natura creatrice della distruzione, essa è "creatrice" solo formalmente, nel senso che "crea" un vuoto di soggettività, ma in effetti questo genere anomalo di "creazione" consiste solo nel portare fino in fondo la distruzione e nel farlo con tragica ironia, per cui le vittime sono lasciate biologicamente in vita mentre sono morte dentro. Quella che viene detta "creazione" è letteralmente una mortificazione, ossia una produzione di morte artificiale che non ha neppure bisogno della morte naturale.

Per inciso, faccio notare che chi conosce gli studi sulla natura della tortura non può non cogliere qui una affinità di fondo: infatti, anche la tortura infligge mortificazione radicale, ma fa-

¹⁶⁵ Cfr. Malabou, *Les nouveaux blessés*, cit., pp. 40-41; tr. it. cit., pp. 50-51.

cendo bene attenzione a non procurare il decesso del torturato, perché così lui sarebbe liberato e la tortura perderebbe la sua efficacia e la sua ragion d'essere¹⁶⁶. Torturare è un atto che produce una condizione artificiale estrema dove la morte si insinua, in forma di sofferenza insostenibile, in ogni nucleo vitale della vittima. La tortura è il regno del trauma per eccellenza¹⁶⁷.

Tornando al discorso di Malabou, lei ci aiuta a cogliere come il tratto distintivo del trauma sociale diffuso e della forma di “sopravvivenza” che è tipica della società traumatica sia pensabile come l'esito di una condizione di mortificazione permanente, a causa della traumatizzazione. Si può anche “sopravvivere”, nel senso di scampare per un certo tempo alla morte, ma solo accettando, intanto, giorno dopo giorno, una mortificazione sistematica. L'utopia rovesciata della pulsione di morte che domina in una società dove è normale traumatizzare gli individui, i popoli, gli animali e le piante consiste nel mortificare gli esseri viventi per arrivare a sconfiggere la vita.

Malabou ricorda che la tipologia dei casi di traumatismo è differenziata. Sono inclusi in questa categoria le persone affette dal morbo di Alzheimer o dal morbo di Parkinson, le persone cerebrolese, ma anche «tutti i soggetti in stato di choc che, senza aver subito in partenza lesioni cerebrali, vedono lo stesso la loro organizzazione neuronale e il loro equilibrio psichico alterati dal trauma»¹⁶⁸. L'autrice pensa a chi ha subito maltrattamenti, stupro e abusi sessuali, guerra, attentati terroristici, sequestri.

Come si vede, per lei il trauma di origine dolosa rimane un evento circoscritto, per cui parlare di condizione post-traumatica diventa possibile appunto perché, per quanto abbia conseguenze tanto pesanti da azzerare la personalità delle vittime, il trauma è pur sempre un episodio da cui poi ci si distanzia. Diverso è il caso delle lesioni cerebrali, del morbo di Alzheimer o del mor-

¹⁶⁶ Cfr. J.J. Wisniewski, *Understanding Torture*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010, pp. 184-199; L. Spilker, *Die Erfindung der Folter. Zerstörung, Verfahren und Pein*, Tredition GmbH, Ahrensburg, 2025, pp. 12-23.

¹⁶⁷ Cfr. M. Vinar, *The Specificity of Torture as Trauma*, «International Journal of Psychoanalysis», n. 2, 2005, pp. 311-333.

¹⁶⁸ Malabou, *Les nouveaux blessés*, cit., p. 29; tr. it. cit., p. 43.

bo di Parkinson, perché invece essi determinano una condizione traumatica permanente.

Ne deriva un quadro in cui non è nettamente chiarita, purtroppo, la differenza tra il trauma come evento e il trauma come processo e condizione. Forse, terminologicamente, si potrebbe marcare la differenza distinguendo tra *evento traumatico* e *traumatizzazione dolosa permanente*. La mancata considerazione della differenza tra le due cose credo derivi soprattutto dal fatto che l'attenzione dell'autrice è tutta assorbita dallo sforzo di capire quale soggettività si sviluppi non grazie a una qualche continuità con la condizione precedente, bensì attraverso la completa cesura causata dal trauma. Si diventa la propria ferita, si diventa un'altra persona.

Malabou tende a considerare come post-traumatica anche la condizione di chi ha una lesione cerebrale permanente. Una volta contratta la malattia o subita la lesione, per lei iniziano comunque a costruirsi una nuova condizione esistenziale e una nuova personalità. Il post-traumatismo dà luogo a una seconda vita che sembra non avere nulla in comune con la storia precedente dell'individuo. Benché, dunque, la mia ipotesi di ricerca esiga di soffermarsi sulla differenza tra evento e situazione permanente, seguendo l'idea che gli individui nella società attuale siano immersi quotidianamente in una condizione traumatica, l'analisi della filosofa francese offre molti spunti e sollecitazioni per arrivare a una chiarificazione di quella che chiamo la condizione *intra-traumatica*.

Per me, più specificamente, occorre capire come interagire con la plasticità modellata dal trauma nei casi nei quali non è possibile lasciarsi l'evento traumatico alle spalle, dato che il trauma è divenuto l'informazione generativa del corso dell'esistenza, la forza che struttura un nuovo modo d'essere e una pressione disgregatrice che si ripete di volta in volta. Malgrado questa impostazione molto teorica, Malabou ci offre alcune indicazioni preziose per una critica della società traumatica e per immaginare le possibili risposte sociali e politiche.

In primo luogo, l'autrice porta alla luce l'essenza del regime esistenziale che la traumatizzazione instaura. Lei lo designa come «un regime di eventi che annientano ogni incontro e ogni storia, che cancellano la traccia e, con essa, il divenire significativo

della contingenza»¹⁶⁹. Si configura così un genere di convivenza asociale, in cui l'incontro e la relazione diventano impossibili o comunque del tutto eccezionali. Per gli individui viene meno il radicamento della memoria e il senso di appartenenza alla propria storia e alla storia della propria famiglia. Lo scorrere del tempo si svuota di riferimenti capaci di orientarci, il senso di ogni cosa risulta distrutto. La società traumatica è una società insensata, composta di esseri privi di valore, di radici, di memoria, di futuro, di senso di se stessi. Sotto la maschera dell'*homo oeconomicus* c'è l'*homo vacuus*.

Inoltre, è notevole un'osservazione che Malabou fa a proposito del modo d'essere dei traumatizzati. La loro presenza è un'assenza costante, la loro vita interiore è azzerata. Compare così un soggetto del tutto *mancante di interiorità*. È una chiarificazione ulteriore del complesso concetto di banalità del male elaborato da Hannah Arendt. Se la filosofa tedesca segnalava, ben al di là della rassicurante distinzione tra buoni e cattivi, l'insidia dell'inerzia della coscienza morale che finisce per implodere, Malabou sottolinea che siamo di fronte a qualcosa di più grave dello spegnersi della coscienza. Oggi si riscontra la desertificazione delle emozioni, dei sentimenti, della capacità di provare amore e affetti, come se l'uomo coincidesse soltanto con la superficie visibile del proprio essere al mondo.

La fine dell'interiorità, vero tempio antropologico che custodiva il cuore della soggettività e il legame di autocoscienza, segna l'avvento, con quello che la filosofa francese chiama post-traumatico, dell'effettivo post-umano. Il diventare un'altra persona a seguito del trauma significa non tanto diventare un altro individuo, quanto passare dalla soggettività umana a una qualificabile come a-umana. E con ciò si passa dalla presenza nel mondo alla pura assenza: «“Non c'è nessuno quando vivo” dice senza dirlo il nuovo ferito»¹⁷⁰.

La cancellazione dell'interiorità, che secondo Malabou avverrebbe a causa del trauma così come si cancella un *file*, comporta evidentemente la fine del rapporto con ogni senso possibile. Mol-

¹⁶⁹ Ivi, p. 223; tr. it. cit., p. 194.

¹⁷⁰ Ivi, p. 319; tr. it. cit., p. 270.

to più radicalmente di quella che sarebbe una lotta tra senso e nonsenso, tra orientazione della vita e assurdità – lotta che era al centro della riflessione dell'esistenzialismo da Sartre a Jaspers –, oggi la questione risulta semplicemente azzerata. In terzo luogo, se è vero che l'autrice tende a considerare in modo fin troppo generalizzato i profili delle vittime, d'altro canto ci permette di volgere l'attenzione alla portata epidemiologica del trauma e all'universale possibilità di ridursi in un attimo nella condizione dei nuovi feriti.

A questo punto sorge spontaneamente la domanda che chiede quante persone in realtà siano coinvolte dal male che viene studiato e denunciato. È una fascia minoritaria della popolazione mondiale, oppure la coazione a subire aggressioni traumatiche di varia natura ci riguarda ineludibilmente tutti? Non è un problema puramente statistico. Infatti, se si trattasse comunque di casi eccezionali, non avrebbe senso parlare di una società traumatica. Se al contrario, almeno come tendenza generale, prevalente ma non ubiqua, è possibile riconoscere la concretezza universale del pericolo della traumatizzazione, allora tutto il discorso avrebbe il valore di un rispecchiamento fondamentale e di un allarme a cui dare risposta tanto personale quanto culturale e politica. La traumatizzazione è una tendenza globale, non un fatto compiuto da cui nessuno può salvarsi. La condizione traumatica non è un dato compiuto già nella vita di tutti; piuttosto è un rischio pesante e pressante da cui bisogna guardarsi attivamente. Scrive in merito l'autrice:

l'evento distruttore che, qualunque ne sia l'origine, biologica o sociopolitica, causa sconvolgimenti irreversibili nel cervello emozionale e inaugura una metamorfosi radicale dell'identità, appare come una possibilità esistenziale costante che minaccia in ogni momento ognuno di noi. Potremmo diventare nuovi feriti in ogni istante, come dei prototipi di noi stessi, senza relazione essenziale con la forma passata della nostra identità. [...] Questo tipo di trasformazione in morte, questa sopravvivenza senza attenuazione, non è soltanto visibile nei casi di lesioni cerebrali gravi, ma è anche la forma globalizzata del trauma – che sorge dai risultati di guerre, da attentati terroristici, da abusi sessuali, da ogni tipo di oppressione e schiavitù. La violenza di oggi comporta di tagliare nel soggetto le sue riserve di memoria¹⁷¹.

¹⁷¹ Ivi, p. 330; tr. it. cit., p. 279.

La condizione detta “post-traumatica” è in realtà la condizione in cui il trauma riporta la sua vittoria e può permettersi di “creare” nuovi soggetti con una sovranità che sembra incontrastabile. Nel modo di sopravvivere delle vittime non c'è alcuna attenuazione dei danni subiti, anzi sono proprio i danni che plasmano la nuova identità del soggetto. Ma questo significa che l'individuo traumatizzato e ri-creato dalla violenza non abbia più niente da perdere? È ormai veramente diventato immune da traumi ulteriori? È come si può pensare allora di accoglierne la sofferenza, di raccogliergli l'identità, di promuovere una seppur relativa guarigione o liberazione?

Malabou non esclude che si possa operare in questo senso, ma per lei è preliminarmente decisivo che si arrivi alla comprensione antropologica, clinica e filosofica derivante dalla confluenza del sapere psicanalitico e del sapere neurologico. Perciò dal suo testo non ci vengono indicazioni terapeutiche. Seguendo il suo discorso ci si attesta sulla posizione per cui il trauma come evento colpisce gli individui, dopo di che essi sono completamente in mano del potere “creativo” della ferita. Non hanno altri traumi da subire, semmai sono del tutto consegnati agli effetti dello specifico evento traumatico che li ha investiti. Con ciò si spezza la continuità della storia, della personalità e anche dell'umanità di queste persone. Però è possibile leggere altrimenti l'andamento dell'interazione tra uomo e trauma. Concordo sul fatto che quest'ultimo possieda una potenza disgregatrice radicale che impone una cesura nella storia della persona. Concordo anche nella descrizione degli effetti principali che si manifestano nella condizione detta “post-traumatica”: l'assenza di sentimenti, di memoria, di rapporto con il senso, la fine della vita interiore.

Eppure, ciò non toglie che sia necessario riconoscere e valorizzare due aspetti che nel discorso di Malabou restano impensati o rifiutati. In primo luogo, potrebbe essere che la continuità dell'essere del soggetto non sia totalmente distrutta e che, invece, un nucleo riesca a persistere. In tal caso è chiaro che avremmo una base reale per costruire un percorso di recupero e di liberazione della persona. Inoltre, forse il trauma di per sé non è l'unica forza creatrice che domina la scena. Per un verso la sua potenza è grande anche perché esso può ripetersi e può tornare a

colpire le sue vittime, senza limitarsi a prodursi in un momento circoscritto della storia delle persone. Per altro verso, tuttavia, forse la potenza del trauma è data non solo dalla gravità del colpo che infligge, ma anche dalla reazione di adattamento da parte dei traumatizzati. Dunque, la forma aliena di soggettività che emerge con i nuovi feriti prende corpo, oltre che per la forza modellatrice del trauma, anche mediante le reazioni messe in atto da loro stessi.

Questa ipotesi rende meglio ragione della complessità di tutta la questione. Si delinea infatti una complessità negativa, per cui le cause del darsi dei traumi possono ripetere le loro aggressioni. Al tempo stesso affiora anche una complessità positiva e promettente, nel senso che è possibile aiutare i traumatizzati ad attivare difese e risposte che non siano mere assimilazioni alla forza del trauma. Il che vale soprattutto se è vero che, almeno in alcuni casi, la continuità della personalità della vittima non è completamente distrutta.

Se la sua nuova identità si forma anche per effetto della sua reazione di adattamento, allora diventa possibile, con il giusto aiuto di altri, apprendere modalità di risposta diverse, tali da essere liberanti anziché di involontaria complicità con il trauma. Insomma, a me pare che il quadro sia più arduo ma anche più promettente di quanto la filosofa francese non lasci presumere.

Ora, per arrivare a considerare la questione delle vie di riparazione e di liberazione dalla trappola di un mondo ingabbiato dentro meccanismi sempre più traumatici, ritengo sia opportuno prendere in esame più da vicino il funzionamento dei processi culturali e sociali che spingono gli individui a piegarsi, spesso senza neppure rendersene conto, ad assumere modalità esistenziali quotidiane che paradossalmente instaurano una sorta di simbiosi con il trauma. Questo non viene riconosciuto e i suoi effetti non sono fronteggiati in maniera da attivare percorsi di tutela e di cura per quanti sono colpiti.

A mio parere è soprattutto *per questa ragione* che il trauma stesso si può permettere di essere una distruzione “creatrice”. Direi che il potere di riconfigurazione plastica dell’identità dei soggetti, su cui insiste Malabou, non è intrinseco all’evento traumatico; piuttosto, tale potere si dispiega *perché non c’è una si-*

stematica “protezione civile” delle persone. Spesso non vengono attivate strategie di difesa, di resistenza e di riparazione da parte delle persone che vivono con le vittime, né da parte delle istituzioni e neppure da parte delle comunità sociali perché, semplicemente, da tempo non sono più autentiche comunità.

In questo deserto, agli individui che sono meno strutturati interiormente – sul piano psichico, su quello spirituale e su quello etico – non resta che adattarsi a logiche, posture e atteggiamenti intossicanti, che riducono ulteriormente i margini della loro libertà. Tale processo di assimilazione alle dinamiche del trauma avviene per lo più al di sotto della soglia della loro coscienza e questo lo rende difficile da contrastare.

2.5 Reazione o riparazione

Vorrei innanzitutto osservare che sono proprio gli studi clinici che riportano i resoconti della relazione con persone traumatizzate esistenzialmente o socialmente ad attestare che vie di riscatto e di riparazione esistono, anche se non sempre e senza garanzie di riuscita. Dire che il destino dei nuovi feriti è segnato appare sbagliato. Si tratta semmai di una vicenda complessa e controversa dove, a fronte di un'aggressione disgregatrice, possono prodursi reazioni non adeguatamente mediate, che finiscono per potenziare gli effetti del trauma, oppure risposte più lucide, che riescono a sostenerli e a riaprire migliori possibilità di vita.

Gli insegnamenti che provengono dall'ambito della ricerca sul campo sostengono innanzitutto che *il trauma è, sul piano esistenziale, un evento sismico*, per cui la vittima sperimenta il crollo delle proprie capacità, del proprio ordine di vita, del proprio riferimento al futuro, del proprio orientamento nel mondo¹⁷². Questo terremoto esistenziale determina anche «il collasso del significato»¹⁷³, cosicché si lacera il legame profondo tra il soggetto e la significatività dell'esperienza.

¹⁷² Cfr. Garland, *Thinking About Trauma*, cit., pp. 10-12; tr. it. cit., pp. 11-13.

¹⁷³ Ivi, p. 11; tr. it. cit., p. 11.

In un approccio fenomenologico di lettura della condizione umana ci si rende conto di come, in effetti, l'esposizione a una condizione traumatica sia di per sé connaturata alla nostra vita, a partire dall'esperienza del venire al mondo sino al confronto con l'inaggrabile prospettiva della morte. Ci sono studi che muovono ad esempio dall'analitica esistenziale di Martin Heidegger per esplorare risonanze e significati della vulnerabilità dell'essere umano, sottolineando come ogni trauma specifico vada ad amplificare una situazione già segnata dall'incompiutezza e da un'acuita sensibilità alla sofferenza¹⁷⁴.

Questi studi attestano la fecondità degli approcci interdisciplinari, nei quali la filosofia e le scienze umane sviluppano una comprensione integrata della condizione umana. Se parliamo in particolare di traumi esistenziali, non puramente fisici, e di traumi sociali, è convinzione comune che l'approccio psicanalitico – di solito prevalente nella considerazione di questi casi – non debba essere l'unico a valere, poiché è necessaria la convergenza tra diverse interpretazioni e metodologie¹⁷⁵.

Il verificarsi di un'aggressione traumatica radicalizza l'esperienza della sofferenza già ben conosciuta a chiunque con l'effetto di imprigionare la persona in una strettoia apparentemente priva di vie d'uscita. Si determina in tal modo uno sconvolgimento nella condizione di vita delle vittime che piombano improvvisamente nel buio totale. Si sopravvive immersi nell'oscurità. La differenza con questa immagine però, già di per sé angosciata, è che qui il buio è innanzitutto nella mente del soggetto. Tutti i verbi che designano attività e relazioni vitali sono di fatto impraticabili: essere, avere, agire, incontrare, sentire, pensare, ricevere, dare. È come trovarsi a dover continuare a vivere senza vita.

È chiaro che si tratta di una situazione tremenda che pone l'imperativo di affiancare e di sostenere le vittime con tutte le

¹⁷⁴ Si veda ad esempio il quadro offerto, proprio a partire dal pensiero heideggeriano, da Patrick Bracken nel libro *Trauma. Culture, Meaning & Philosophy*, Whurr Publishers, London, 2002, pp. 83-164.

¹⁷⁵ Cfr. G.M. Horowitz, *A Late Adventure of the Feelings: Loss, Trauma, and the Limits of Psychoanalysis*, in K. Brown Golden, B.G. Bergo, *The Trauma Controversy*, State University of New York Press, Albany, 2009, pp. 23-44.

forme di cura e di amore possibili e appropriate. Il problema immenso si impone quando si considera la tendenza generale a rendere contagiosa e globale la condizione traumatica a causa della convergenza di molteplici fattori di disgregazione: sfruttamento economico, oppressione politica, preparazione e attuazione della guerra, marginalizzazione e precarizzazione, deportazione ed esclusione. Messi insieme tutti questi fattori coinvolgono gran parte della popolazione mondiale. Allora la domanda cruciale chiede come l'umanità possa liberarsi solidalmente dalle aggressioni alla sua dignità, alla libertà collettiva, oltre che personale, e al suo futuro.

La seconda indicazione saliente, rintracciabile in particolare negli studi sui traumi sociali, conferma precisamente che la nostra è *una società divenuta strutturalmente traumatica*: l'aggressione radicale agli esseri viventi è divenuta una regolarità quotidiana nella società globale. Scrive Judith Lewis Herman che «le atrocità di massa commesse in Europa, in Asia e in Africa hanno attirato l'attenzione internazionale sull'impatto devastante della violenza e hanno permesso di riconoscere il trauma psicologico come fenomeno mondiale»¹⁷⁶.

Il punto è che nella società globalizzata la violenza è divenuta sistematica e spesso libera dall'esigenza di legittimarsi¹⁷⁷. I processi della globalizzazione economica e tecnologica non hanno portato a una situazione di autentica armonizzazione tra i popoli e di intesa cooperativa tra i governi. Lo stato esemplarmente negativo di impotenza e di perdita di credibilità in cui versa l'Organizzazione delle Nazioni Unite basta a riassumere

¹⁷⁶ Herman, *Trauma and Recovery. From Domestic Abuse to Political Terror*, cit., p. 237; tr. it. cit., p. 245.

¹⁷⁷ In merito cfr. P. Kirby, *Vulnerability and Violence: the Impact of Globalization*, Pluto Press, London, 2005; Ch. Gerlach, *Extremely Violent Societies: Mass-Violence in the Twentieth Century World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010; L. Westra, *Globalization, Violence, and World Governance*, Brill, Leiden, 2011; P. Bevilacqua, *Il grande saccheggio. L'età del capitalismo distruttivo*, Laterza, Roma-Bari, 2012; M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano, 2013; M. De Carolis, *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata, 2018; G. Cristini, *Geopolitica. Capire il mondo in guerra*, Edizioni Piemme, Roma, 2023; B. Tertrais, *La guerre des mondes: le retour de la géopolitique et le choc des empires*, Éditions de l'Observatoire, Paris, 2023.

il quadro di disgregazione internazionale in cui ci troviamo in questa fase storica.

Del resto, anche lasciando da parte la lettura delle emergenze globali in una società divenuta sempre più asociale, la storia della letteratura ha mostrato da sempre quanto l'universale vulnerabilità degli uomini comporti la sicura eventualità di subire l'aggressione di uno o più eventi traumatici senza che sia possibile immunizzarci da questo pericolo. In particolare siamo esposti al trauma della perdita dell'amore che ci tiene in vita e delle figure genitoriali da cui esso dovrebbe innanzitutto venire. Le reazioni emotive a questo trauma e il prodursi di una situazione di «attaccamento andato a male»¹⁷⁸ inducono molti a diventare aggressivi e traumatizzanti a loro volta, oppure ad assumere posture esistenziali di adattamento acritico al male che subiscono.

La differenza rilevante emersa nel mondo contemporaneo sta nel fatto che le logiche dei poteri dominanti nella società non sono fatte per prevenire il trauma o per tutelare e sostenere le vittime; al contrario puntano direttamente alla traumatizzazione delle popolazioni e alla devastazione della natura come se tutto questo fosse redditizio, vantaggioso e fattore di progresso¹⁷⁹.

Una terza indicazione insiste sulla *storicità del trauma e del rapporto che la vittima ha con esso*. Infatti «il trauma sembra essere molto più che una patologia o la semplice patologia di una psiche ferita. Piuttosto, è sempre la storia di una ferita che grida, che si rivolge a noi nel tentativo di raccontarci una realtà o una verità che non è accessibile altrimenti»¹⁸⁰. Come ha sottolineato Cathy Caruth nel suo studio *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, l'evento traumatico si iscrive in una storia e, pur arrivando a spezzarla, genera un'alterazione dell'esistenza e una sofferenza che peraltro continuano quella storia e cercano di dirsi in un racconto. Il nonsenso abissale che

¹⁷⁸ F. De Zulueta, *From Pain to Violence. The Traumatic Roots of Destructiveness*, Whurr Publishers, London, 1993, p. 11; tr. it. *Dal dolore alla violenza. Le origini traumatiche dell'aggressività*, Raffaello Cortina, Milano, 1999, p. 13.

¹⁷⁹ Tra i numerosi studi a riguardo mi limito a ricordare il chiaro quadro delineato da Richard Falk nel libro *Predatory Globalization. A Critique*, Polity Press, London, 1999.

¹⁸⁰ C. Caruth, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, The John Hopkins University Press, Baltimora-London, 1996, p. 4.

oscura il cammino del traumatizzato chiede a maggior ragione di essere riaccolto nella trama di una storia e di un racconto condiviso.

Un aspetto che spesso sfugge, quando si ragiona tenendo conto dell'arrivo del trauma e della condizione post-traumatica che da esso prende avvio, attiene al fatto che l'evento infausto va ad avverare, seppure in modo e misura imprevisi, le angosce peggiori e le fantasie più cupe che chiunque può aver provato. In un certo senso, il trauma generalmente è sì improvviso, ma ciò non significa che sia del tutto inaspettato poiché esso «fa esattamente questo: sconvolge le difese esistenti contro l'angoscia in una forma tale da confermare allo stesso tempo queste profondissime angosce universali»¹⁸¹. Richiamando la lezione freudiana, Caroline Garland evidenzia che l'evento traumatico interviene sul rapporto tra la psiche e i propri oggetti di desiderio o di angoscia e «dà conferma alle più persecutorie tra le fantasie inconsce riguardo ai propri oggetti, persino sul mondo stesso»¹⁸².

Per quanto una simile conferma sia tremenda e insopportabile, questo fatto attesta che gli individui hanno, più o meno inconsciamente, un rapporto con la possibilità del trauma, rapporto antecedente al suo verificarsi effettivo. Ciò suggerisce indirettamente che non siamo autorizzati a escludere a priori e del tutto la possibilità che una nuova forma di rapporto perduri nella condizione post-traumatica, se la persona non è completamente distrutta.

È vero che il trauma è per definizione sconvolgente e produce una cesura nella storia delle persone. Ma non può per definizione far scomparire il soggetto. Ci sono casi nei quali i traumatizzati arrivano ben presto al decesso, ma anche casi nei quali si sopravvive e potrebbe persistere in loro un minimo di soggettività. Allora, per quanto grande sia la ferita, il ferito non scompare. Resta, con tragico paradosso, il portatore di una lesione insopportabile. Non è questione decidibile per definizione, semmai la si deve analizzare situazione per situazione, considerando anche

¹⁸¹ Garland, *Thinking About Trauma*, cit., p. 11; tr. it. cit., p. 11.

¹⁸² Ivi, p. 12; tr. it. cit., p. 12.

le differenti tipologie di traumi. Molto spesso viene confermato che nelle vittime persiste un nucleo di soggettività. È chiaro che questa persistenza è la base per qualsiasi intervento riabilitativo, terapeutico, liberatore. Se è vero che «non tutti gli individui traumatizzati possono essere aiutati»¹⁸³, d'altronde solo credendo nello spiraglio che talvolta si apre ha senso parlare di «terapia» e di «riparazione», così da attivare tutte le forme di vicinanza e di cura possibili, come accade ad esempio nel campo della psicoterapia.

Una quarta indicazione concerne appunto *il dovere di cercare possibilità di cura e di riscatto*, malgrado tutto. Quanti come professionisti hanno esperienza sul campo, e non si limitano a uno studio letterario del problema, sottolineano che il sopravvissuto dev'essere aiutato a recuperare, per quanto sarà dato, ciò che il trauma gli ha tolto. Caroline Garland insiste soprattutto sull'azione del «contenimento», intesa nel senso di un rapporto tra il paziente e il terapeuta in cui il primo esprime la sua angoscia e il suo dolore mentre il secondo accoglie, abbraccia, riassorbe e così «delimita» la loro forza negativa. In tal modo il sopravvissuto trova un argine che gli rimanda, per converso, il senso del proprio valore di persone e delle proprie forze di risposta¹⁸⁴.

Lo psicanalista indiano Mohamed Masud R. Khan ha messo in risalto che, malgrado la complessità dei traumi affettivi che possiamo subire anche nelle situazioni di una quotidianità normale, la psicoterapia può agire per ristabilire il più possibile l'integrità e la libertà dei pazienti. Khan parla di un «trauma cumulativo»¹⁸⁵ per far capire quanto il disagio emotivo e relazionale possa essere procurato più e più volte quando la figura della madre viene meno alla sua funzione di scudo protettivo.

Il trauma cumulativo «è il risultato del fallimento della madre nel suo ruolo di scudo protettivo»¹⁸⁶. Khan parla di «falle»

¹⁸³ Ivi, p. 30; tr. it. cit., p. 31.

¹⁸⁴ Cfr. ivi, pp. 29-31; tr. it. cit., pp. 30-32.

¹⁸⁵ M.M.R. Khan, *The Privacy of the Self*, Hogarth Press, London, 1974, p. 42; tr. it. di C. Ranchetti Varon, E. Sagittario, *Lo spazio privato del Sé*, Boringhieri, Torino, 1979, p. 41.

¹⁸⁶ Ivi, p. 68; tr. it. cit., p. 66.

(*breaches*, termine traducibile a seconda dei casi nel significato di falle, brecce, inadempienze, violazioni) nell'atteggiamento materno delle quali il bambino e poi l'adolescente si trova a fare le spese, cosicché si accumula in lui silenziosamente una sofferenza angosciosa che ha valenza di un trauma protratto e complesso. Se la madre dovrebbe poter svolgere il ruolo di una vera e propria barriera protettiva per il bambino, quando questa funzione è compromessa egli entra in una dinamica traumatica ripetuta. Scrive Khan:

la mia tesi è che il trauma cumulativo sia il risultato delle falle in tale barriera protettiva che possono verificarsi lungo tutto il corso dello sviluppo del bambino, dalla prima infanzia all'adolescenza, e cioè in tutte quelle zone di esperienza, in cui il bambino continua ad avere bisogno della madre come Io ausiliario per sostenere le funzioni del suo Io immaturo e instabile. [...] Il trauma cumulativo deriva così dalle tensioni e dalle pressioni che il bambino piccolissimo sperimenta nel contesto della dipendenza del suo Io dalla madre in quanto scudo protettivo e Io ausiliario¹⁸⁷.

Dal punto di vista della considerazione del trauma sociale e della società divenuta traumatica, le osservazioni di Khan ricordano che le aggressioni disgregatrici che possono colpire le persone per cause economiche o politiche non arrivano su un terreno vergine e intatto. Piuttosto, è molto probabile che esse vadano a colpire soggetti già feriti nella loro storia intima e familiare. In questo senso si tratterebbe di “nuovi” feriti in quanto portano già ferite antiche. “Nuovi” significa allora, molto spesso, “nuovamente feriti”. È chiaro, di conseguenza, che vecchi e nuovi traumi, che ferite intime e colpi derivanti da aggressioni ambientali si sommano e interagiscono.

Come l'individuo attiva le sue difese psichiche nel caso della sofferenza intima e familiare, così si può pensare che reagisca per tutelarsi di fronte al verificarsi di un trauma sociale purché il colpo non sia così distruttivo da recidere ogni sua capacità di tutela. Sulla base della sua esperienza clinica, Mohamed Masud Khan attesta che la protezione e la riparazione possono darsi soprattutto quando la persona ferita ha modo di farsi aiutare.

¹⁸⁷ Ivi, p. 47; tr. it. cit., 45.

La situazione della relazione terapeutica è esemplare in questo senso.

Khan sostiene che spesso è possibile intervenire in senso riparativo da parte dell'analista: «ciò che realmente possiamo offrire al paziente sono alcune funzioni materne, come quella di scudo protettivo e di Io ausiliario»¹⁸⁸. La persona deve trovare, in un altro di cui ha fiducia, almeno parzialmente la possibilità di sperimentare quelle funzioni di ascolto, di accoglienza, di dialogo, di riorientamento che non ha avuto dalle figure parentali. Attraverso le dinamiche del *transfert* tra paziente e analista – che invece Malabou ritiene azzerate e impraticabili – e attraverso il dialogo, si può aiutare la persona ferita a stabilire una certa distanza dal trauma e dalle sue conseguenze per elaborare una strategia difensiva e propositiva che porti a nuovi spazi di libertà.

Da parte sua un altro psicanalista, Thomas Ogden, ha portato l'attenzione sulla fecondità dell'attivazione di quello che chiama «il pensiero trasformativo»¹⁸⁹ nella coscienza di chi porta su di sé la grande sofferenza del traumatizzato. Egli ha focalizzato l'attenzione innanzitutto sulla reazione spontaneamente difensiva di chi si trova a subire un trauma affettivo ed esistenziale a partire dalla prima infanzia. Ciò consente di cogliere la grande differenza qualitativa tra la reazione istintiva e inconscia, da un lato, e la costruzione di risposte più consapevoli e lungimiranti.

L'attenzione privilegiata riservata all'infanzia non va intesa soltanto come una caratteristica metodologica particolare della psicanalisi, ma deriva dalla consapevolezza del fatto che il bambino è l'incarnazione dell'essere umano nello stato più vulnerabile che ci sia. È il tipo di soggettività più esposto alle aggressioni – come dimostra tragicamente oggi l'immane prezzo che i bambini del mondo stanno pagando alle guerre dei cosiddetti adulti – e al tempo stesso più influente nell'organizzare le difese interiori in modo che avrà influenza anche nell'età adulta.

Ciò suggerisce, a ben vedere, che il punto non è giudicare in astratto se i traumatizzati, in particolare quelli che lo sono per

¹⁸⁸ Ivi, p. 67; tr. it. cit., p. 65.

¹⁸⁹ Th.H. Ogden, *Reclaiming Unlived Life. Experiences in Psychoanalysis*, Routledge, London, 2016, p. 17; tr. it. di S. Boffito, *Vite non vissute. Esperienze in psicanalisi*, Raffaello Cortina, Milano, 2016, p. 25.

cause sociali, siano o no recuperabili a un'esistenza risanata e liberata. Il punto sta nel riuscire ad affiancarli nella maniera più delicata da parte di chi sia in grado di prendersene cura, il che è evidente e urgente nel caso dei più piccoli. Naturalmente, un conto è aiutare un singolo, ad esempio attraverso un percorso di psicoterapia, un altro è aiutare una collettività e magari promuovere in essa pratiche di autoaiuto e di autogoverno. Il secondo caso è ovviamente molto più difficile. Ma è proprio a questo proposito che le indicazioni di Ogden possono tornare utili.

Nel guardare verso la direzione della possibile riparazione e rinascita dei traumatizzati, egli approfondisce innanzitutto la natura del trauma affettivo ed esistenziale, di solito legato alle dinamiche familiari. Ne scaturiscono osservazioni che, a mio avviso, sono preziose anche per pensare le risposte al trauma sociale. Sulla base della sua esperienza clinica, Ogden sostiene che spesso molti pazienti hanno vissuto da bambini una situazione interiore sismica, un vero e proprio crollo a causa della compromissione del legame con la figura materna.

Riprendendo le ricerche di Donald Winnicott, egli afferma che, quando si verifica per il bambino qualcosa come le falle nello scudo protettivo materno studiate da Khan o addirittura la perdita della madre, accade un vero e proprio crollo del suo mondo interiore, che è anche il crollo della propria organizzazione di difesa psichica. Per proteggersi da questo evento catastrofico di «agonia primitiva»¹⁹⁰ – che può essere reale o solo temuto – il bambino senza rendersene conto mette in atto una scissione interiore, una sorta di disintegrazione difensiva che lo separa interiormente da ciò che teme. In questo modo il trauma diventa per lui una sofferenza non vissuta, non sperimentata, perché lasciata fuori dalla sua sensibilità.

Così l'esperienza traumatica non viene assimilata, ma d'altra parte l'individuo, anche da adulto, continuerà ad avere angoscia di ciò che ha rimosso ed escluso dal suo campo percettivo-affettivo. La sofferenza non vissuta viene eternizzata sotto forma di angoscia per la causa che potrebbe provocarla nel presente. Questo è un modo esemplare di reagire alla sollecitazione di-

¹⁹⁰ Ivi, p. 53; tr. it. cit., p. 58.

sgregatrice ed eccessiva proveniente del trauma. Non lo assimiliamo, non possiamo integrarlo nel nostro mondo interiore, né ci assimiliamo a esso, ma lo teniamo a distanza dalla consapevolezza propria di un'esperienza vissuta e al tempo stesso lo lasciamo come una sorta di fantasma che suscita l'angoscia per quanto potrebbe accaderci. In realtà il trauma è già avvenuto. Il fatto di non averne fatto pienamente esperienza, perché ci siamo rifiutati di interiorizzarlo, ha un prezzo elevato in quanto ci mantiene nella disgregazione psichica e non ci rende capaci di sostenerlo per poter andare oltre.

L'intervento del terapeuta andrà allora nella direzione dello sviluppo della capacità di recuperare (*to claim*) l'esperienza della sofferenza perché solo così una persona ferita matura la propria integrità: «considero questo come un bisogno universale: il bisogno di ogni persona di recuperare, o di affermare per la prima volta, ciò che di sé è andato perduto; facendo così realizza l'opportunità di diventare la persona che ha ancora la potenzialità di essere»¹⁹¹. Sta affiorando una traccia molto importante per costruire le risposte al trauma, anche e proprio ai traumi sociali. Per capirlo ascoltiamo di nuovo Ogden quando sottolinea che è eminentemente terapeutico superare l'ignoranza emotiva su noi stessi: «è necessario che diventiamo capaci di sperimentare ciò che è più doloroso nelle nostre vite e che arriviamo a comprendere noi stessi tenendo conto di queste esperienze»¹⁹².

L'autore qui non solo evoca quello che in psicanalisi è stata sempre definita come la rielaborazione del lutto o del negativo in generale, ma prefigura una ridefinizione dell'organizzazione psichica della persona in maniera che la reazione difensiva non la chiuda in una scissione permanente. La ripresa del dialogo intrapersonale di qualcuno con se stesso, aiutato dal dialogo con il terapeuta, potrebbe permettere di guardare in faccia la sofferenza riconoscendo con lucidità le forze che possono farcela sostenere e attraversare. Ogden sembra suggerire che l'atto riparatore di fronte alla sofferenza provocata dal trauma non è

¹⁹¹ Ivi, pp. 58-59; tr. it. cit., pp. 63-64. Traduco con "recuperare" il verbo *to reclaim*, che nella traduzione disponibile è invece reso con "rivendicare".

¹⁹² Ivi, p. 49; tr. it. cit., p. 55.

difendersi disattivando la sensibilità emotiva, è integrarla dentro un'organizzazione psichica che sappia sostenerne l'esperienza per guardare oltre.

Nella prospettiva che chiede di approfondire le possibilità di risposta ai traumi sociali, o addirittura alla violenza quotidiana di una società traumatica, questa indicazione è, a mio parere, fondamentale. Essa mostra che una comunità sbaglia quando reagisce d'impulso a un pericolo, reale o paventato, per esempio rimuovendo il riferimento alle cause effettive della minaccia e scaricando l'aggressività contro un capro espiatorio.

È ciò che accade frequentemente, ad esempio, quando i nativi residenti in aree del mondo prima contraddistinte da benessere economico ma poi cadute in crisi economica attaccano i migranti e i poveri. Qualcosa di analogo accade quando le classi sociali più subalterne e maltrattate entrano in uno stato di dissociazione e di dissonanza cognitiva giungendo a identificarsi proprio con quei *leaders* e con quei partiti che in effetti hanno causato il loro malessere. I ceti popolari che in Germania diedero il loro consenso al nazismo oppure, oggi, i diseredati entusiasti per i potenti più arroganti nell'America di Trump danno prova del fatto che stanno cercando di rimuovere la loro sofferenza adottando una "difesa" che peggiora notevolmente la situazione.

La frontiera lungo la quale si incontrano le forze interiori delle persone e le forze culturali di una collettività è quella caratterizzata dal tipo di pensiero con cui si considera la realtà. Ogden delinea una tipologia che distingue tra pensiero *magico* e pensiero *onirico*, ritagliando nell'ambito di quest'ultimo una corrente specifica per quello che chiama pensiero *trasformativo*.

Il pensiero magico è quello delle fantasie di onnipotenza, ricorrenti quando il soggetto perde contatto con la realtà esterna e si struttura un proprio universo psichico in questa separatezza. L'invenzione prende il posto della lucidità e della realtà, cosicché l'individuo si consegna a un tipo di pensiero incongruente che non ha mai un'incidenza positiva nelle situazioni date e che gli impedisce di apprendere dall'esperienza. Il pensiero onirico, invece, è quello più profondo e abbraccia sia il versante inconscio, sia quello conscio, per cui le due dimensioni possono avere una correlazione positiva. Grazie a esso elaboriamo i significati

dell'esperienza e le nostre modalità di relazione. Una variante del pensiero onirico è a sua volta il pensiero trasformativo, con cui riusciamo a ridefinire la nostra posizione rispetto alla vita e possiamo comprendere diversamente i significati prima dati per scontati¹⁹³.

Stando a questa tipologia, è chiaro che nelle reazioni difensive inconsulte prevale il pensiero magico, che in effetti non offre alcun riparo né alcuno spunto di riparazione dinanzi alle aggressioni traumatiche. È altrettanto chiaro che le vie del risanamento e della possibile liberazione passano semmai per l'attivazione del pensiero trasformativo. Il che vale non solo per l'evoluzione del singolo, ma anche per il cammino di apprendimento di una comunità sociale. Dunque, se da una parte è vero che la potenza delle reazioni difensive immediate tende a stabilizzare paradossalmente gli effetti deleteri della traumatizzazione, dall'altra rimane aperto lo spiraglio della costruzione di risposte trasformative condivise, tali da togliere l'ultima parola al trauma e alle sue "creazioni" perverse.

Un'ambiguità analoga a quella delle dinamiche difensive, in bilico tra reazione nevrotica e risposta generativa, si riscontra nell'approccio di chi dovrebbe svolgere una funzione terapeutica. In proposito vorrei riprendere l'ammonimento dello psichiatra Natale Losi sui pericoli di usare con troppa facilità il riferimento al trauma e alla sindrome post-traumatica da stress (PTSD)¹⁹⁴. Losi è uno psichiatra, con particolare esperienza nell'ambito dell'etnopsichiatria, che ha lavorato soprattutto negli scenari dei conflitti bellici e dell'assistenza alle persone migranti. Egli sottolinea che molto spesso, specialmente se si tratta di "soccorritori" occidentali alle prese con vittime di altri Paesi e culture, quella di etichettare queste persone con le categorie del trauma è un'operazione che rischia di spostare la considerazione della vulnerabilità sul piano della patologia.

¹⁹³ Cfr. *ivi*, pp. 17-45; tr. it. cit., pp. 25-51.

¹⁹⁴ Per la critica di questa categoria diagnostica cfr. A. Young, *The Harmony of Illusions. Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*, Princeton University Press, Princeton, 1995; G. Rosen (Ed.), *Post-Traumatic Stress Disorder: Issues and Controversies*, John Wiley Publishers, London-San Francisco, 2004.

Quando i fattori traumatizzanti sono più legati a cause sociali, economiche e politiche, ragionare sulla base di diagnosi mediche porta a usare categorie e strumenti di indagine che identificano la vittima con una malattia. Si chiede Losi: «come possiamo credere che una psichiatria ossessionata dall'identificazione della "traccia" di anormalità, nella fase "identificatorio-diagnostica", [...] possa poi produrre strumenti di cura meno violenti nella pratica terapeutica?»¹⁹⁵. In molti casi la diagnosi di sindrome post-traumatica da stress porta a una schematizzazione che preclude lo spazio dell'ascolto empatico della sofferenza dell'altro.

Le risposte al trauma sono differenti, di tipo di volta in volta aggressivo, depressivo, dissociativo; quindi, fissare in modo univoco i caratteri di una "sindrome" risulta arbitrario. Invece si tende a generalizzare, spesso a confondere il trauma con la sindrome post-traumatica e soprattutto a chiudere la situazione patologica dentro la realtà del singolo, secondo un pregiudizio tipico dell'individualismo metodologico. In un approccio universalista, puramente tecnico e oggettivante si perdono l'incontro con la vittima, la specificità dei singoli e delle loro storie, la comunità sociale di riferimento e la sua memoria storica.

Losi si riferisce anche alla condizione delle persone migranti. Afferma così: «le persone e le comunità sono custodi di un profondo patrimonio culturale e di conoscenze indirizzate alla cura»¹⁹⁶. In ogni caso, egli insiste sul fatto che i traumi collettivi non possono essere trattati come patologie individuali. Nelle situazioni di crisi legate a traumi sociali è decisivo poter riposizionare l'esperienza del singolo dentro il cammino della comunità e la storia personale dentro la narrazione della storia collettiva. Questo, secondo Losi, dischiude vie di rigenerazione esistenziale o quanto meno di alleggerimento del peso della sofferenza¹⁹⁷.

Va segnalato soprattutto il pericolo di spostare l'attenzione sulla situazione dei traumatizzati cercando di svilupparne quella che con grande ambiguità viene detta la "resilienza", che è pur

¹⁹⁵ N. Losi, *Critica del trauma. Modelli, metodi ed esperienze etnopsichiatriche*, Quodlibet, Macerata, 2020, p. 17.

¹⁹⁶ Ivi, p. 39.

¹⁹⁷ Cfr. ivi, pp. 7-65.

sempre il concetto che punta tutto sulla loro capacità di adattamento oscurando l'esigenza di una radicale trasformazione sociale e politica che rimuova le cause dei traumi sociali. Scrive Roberto Beneduce: «non è più infatti la resistenza dei popoli, ma la “resilienza” degli individui il concetto che oggi definisce la nuova rappresentazione del conflitto sociale e del dolore»¹⁹⁸. Lo sguardo viene pregiudizialmente guidato da un individualismo metodologico che non legge i processi sociali e che distorce la comprensione degli effetti dei traumi senza risalire alle cause.

Come si vede, è difficile orientarsi di fronte a queste sfide e ciò giustifica la rilevanza della riflessione filosofica come contributo ai saperi specialistici e alla prassi di chi agisce sul campo. L'intento di queste pagine, come ho premesso, va precisamente in questa direzione. Il pericolo di attivare reazioni controproducenti ricorre tanto nell'atteggiamento dei vittimizzati, quanto in quello di chi dovrebbe aiutarli. Siamo inevitabilmente al bivio tra mera reazione inconsulta e riparazione liberante, con esiti molto spesso favorevoli alla reazione controproducente¹⁹⁹. È quindi indispensabile sviluppare l'esercizio del pensiero critico, approfondendo innanzitutto la questione di come funzionino le dinamiche di vera e propria *assimilazione al trauma* da parte di quanti ne sono colpiti.

Proprio dal punto di vista della teoria della società questa è una sfida cruciale. In tutte le letture della società contemporanea si sottolinea che un manipolo di prepotenti, dalle facoltà mentali compromesse, tiene in scacco la gran parte dell'umanità. Come non vedere che, allora, il nodo cruciale sta nella più o meno volontaria obbedienza della moltitudine, nella sua docilità a quanti le fanno del male, nella distorsione della percezione che porta le vittime a sostenere i loro carnefici. Il filo conduttore del trauma ci ha accompagnato fino al cuore della contraddizione

¹⁹⁸ Beneduce, *Archeologie del trauma*, cit., p. 14.

¹⁹⁹ Relativamente a questo aspetto è molto interessante il volume collettaneo a cura di M.A. Lupinacci, N. Rossi, I. Ruggero, *La riparazione. Dentro e fuori la stanza di analisi*, Astrolabio, Roma, 2024 sia per l'approfondimento del concetto a partire da Melanie Klein (*Prima Parte*) sia, in modo particolare, per gli sviluppi contenuti nella *Terza Parte*, dove vengono indagati i traumi collettivi e la loro eventuale riparabilità (pp. 169-263).

che rende possibile il darsi della società traumatica. Spesso si dice che è una questione di sfiducia, di eccesso di rassegnazione paralizzante. A me pare invece che la questione sia molto più intricata e difficile da sciogliere. Il contagio della reazione che, assurdamente, porta ad assimilarsi al trauma è fortissimo e chiude, con l'orizzonte della speranza, lo sguardo della ragione lucida.

A quanto pare, l'assimilazione adattativa, che inibisce il pensiero e la prassi trasformativa, viene sentita necessaria per sopravvivere in condizioni ostili. Lasciando da parte le traumatizzazioni di tipo fisico, legate a incidenti o a malattie, mi pare ragionevole l'ipotesi secondo cui il trauma sociale può diventare "creativo", nel senso indicato da Catherine Malabou, perché noi ci assimiliamo ai vincoli che impone e lo normalizziamo adottando posture distorte, ma apparentemente funzionali ad andare avanti. Questo fa pensare che il trauma possa attuarsi al di là di eventi puntuali e anche al di là del suo protrarsi in forma di processo, poiché quando induce a questo adattamento assimilativo e in un certo senso simbiotico, il trauma diventa come un "ambiente". È come dire che diventa la nostra dimora e opera come l'elemento che avvolge la nostra vita quotidiana.

Si sente oscuramente che a questo elemento conviene corrispondere interiorizzando la disgregazione che determina e facendola diventare la modalità stessa che struttura il nostro comportamento. Una lotta frontale contro la potenza che ci aggredisce sembra impensabile prima ancora che impraticabile.

Si sviluppa così, contraddittoriamente, quello che è stato definito un vero e proprio «attaccamento traumatico»²⁰⁰. Che esista qualcosa del genere non è strano, visto che gli esseri umani devono comunque elaborare e interiorizzare fin da piccoli quello che proviene dal loro ambiente intimo.

Alcuni studi clinici si concentrano sul fatto che, da bambini, sviluppiamo un tipo di attaccamento che rispecchia le prime esperienze interiorizzate nella relazione con i genitori, siano esse di accoglienza e affetto, oppure di respingimento e persino

²⁰⁰ Fisher, *Transforming the Living Legacy of Trauma*, cit., p. 52; tr. it. cit., p. 101.

di violenza. Le prime forme di attaccamento sono la somma di molti vissuti di natura fisica ed emotiva. Non è determinante che siano esperienze gratificanti e di conferma per il bambino. Anche quando, al contrario, sono di segno opposto, l'elaborazione emotiva e cognitiva che egli ne opera permette comunque il suo radicamento psichico nell'ambiente. È su questo terreno spesso già accidentato per vicende familiari che vanno ad aggiungersi gli effetti dei traumi sociali.

La convergenza delle due dinamiche, quella privata e quella collettiva, determina una forte spinta, nel soggetto, a cercare un compromesso che gli permetta di sopravvivere psichicamente e non solo fisicamente. Perciò diventa arduo prendere la strada della distanziamento dai fattori traumatizzanti per dare forma a un proprio modo d'essere. Accade invece, paradossalmente, che risulti molto più conveniente adattarsi ai pesi e ai vincoli che ci vengono imposti, stabilizzando questa postura penalizzante e contronatura. Così i sopravvissuti ai traumi costruiscono inconsciamente un attaccamento traumatico, che perpetua gli effetti delle ferite subite²⁰¹.

Nella situazione storica attuale, dove si susseguono aggressioni traumatiche a molta parte della popolazione mondiale a causa dell'impatto dei sistemi di potere finanziario, politico, militare e tecnocratico, cresce la tendenza a trovare forme di adattamento acritico che sembrano capaci di consentire la sopravvivenza. A tale tendenza si aggiunge quella a scaricare l'aggressività, generata dalla frustrazione e dalla sofferenza accumulate, sulle categorie più deboli e a sostenere *leaders* politici aggressivi, autoritari, populistici e nazionalisti. Tutto questo complesso di dinamiche, che configura una vera e propria sindrome di contagio sociale della traumatizzazione e dei suoi effetti secondari, allontana sempre di più la possibilità di costruire una risposta di risanamento democratico e di liberazione collettiva.

Fin quando non sono visibili, conosciute e replicabili esperienze sociali di resistenza – che siano attuate come base per dare vita progressivamente ad alternative di sistema e non restino come nicchie autoreferenziali – i nuovi feriti della società globa-

²⁰¹ Ivi, pp. 52-73; tr. it. cit., pp. 101-119.

le non hanno alcun riferimento in grado di risvegliare in loro le forze psichiche, culturali e organizzative per difendersi davvero. La disaffezione della politica, il crollo della partecipazione elettorale e il disprezzo verso tutto ciò che sarebbe riferibile al bene comune si spiegano a partire da questo incastro simbiotico tra potenze traumatizzanti e reazioni di ricerca della sopravvivenza mediante la mera assimilazione al trauma. La situazione è tale che ci si trova involontariamente a collaborare con il male che si riceve sperando che sia clemente e non ci tolga tutto.

Bisogna tenere presente, inoltre, che trauma sociale ed esperienza traumatica individuale e familiare interagiscono in modo evolutivo. Voglio dire che chi si trova a nascere in una famiglia segnata da un'aggressione traumatica di origine sociale assorbe un colpo che in qualche misura mina le forme di attaccamento affettivo nelle relazioni interpersonali primarie e quindi sviluppa un orientamento distorto sin dalla prima infanzia. L'aumento della sofferenza strutturale, non episodica, non fa che predisporre gli individui o a reazioni violente, o alla rassegnazione dinanzi al contesto di violenza in cui sono immersi²⁰².

Dalla consapevolezza di questo intreccio di fattori sociali, fattori familiari e fattori interiori emerge l'indicazione secondo cui, sul piano cognitivo, è indispensabile un approccio di studio interdisciplinare e, sul piano della prassi, è altrettanto indispensabile la convergenza di soggetti diversi (singoli, gruppi, associazioni, comunità territoriali, movimenti sociali, istituzioni) che si assumano il compito di aprire itinerari di risanamento e di liberazione collettiva.

Quei soggetti che si impegnano per costruire percorsi di alternativa culturale e sociale, economica e politica, devono sapere che ogni loro sforzo sarà vano se non si dedicano innanzitutto a rigenerare le precondizioni per una diversa percezione sociale della realtà, una lucida coscienza collettiva e una rete di relazioni comunitarie, territorio per territorio, partecipando alla quale gli individui possano capire che ci sono altri modi per resistere e

²⁰² Una delle migliori analisi di questa tragica catena di azioni e reazioni tossiche è offerta da Felicity de Zulueta nel libro *From Pain to Violence. The Traumatic Roots of Destructiveness*, cit; si vedano in particolare le pp. 237-370; tr. it. cit., pp. 247-358.

salvaguardare i propri spazi di vita. In tutt'altra stagione storica e in contesti diversi le figure di educatori e animatori sociali, come Paulo Freire e Danilo Dolci, hanno percorso questa via di coscientizzazione basilare come presupposto per la nascita di un impegno politico efficace²⁰³.

Il filo conduttore della mia riflessione procederà adesso cercando di chiarire meglio il fenomeno dell'adattamento traumatico socialmente diffuso. In questa sede non mi dedicherò a riprendere le risultanze dei casi clinici individuali e le indicazioni degli studi psicanalitici in proposito. È invece opportuno concentrarsi per prendere in esame le modalità collettive di attaccamento traumatico nella società contemporanea. Sono quelle modalità che determinano gli stili di vita della moltitudine degli uomini su scala globale. Più si rivestono di normalità, più sembrano ineluttabili, e più esse hanno successo nel presentarsi come naturali e razionali, facendo sembrare chi le contesta come "anormale" o eccentrico. Vediamo meglio, allora, come si attua questo processo di assimilazione al trauma per cui le persone, al tempo stesso, vengono piegate e si piegano al modello esistenziale voluto dal sistema dominante. Soltanto conoscendo il funzionamento di questo meccanismo di sopravvivenza a caro prezzo sarà poi possibile individuare forze e criteri per sfuggire a una trappola simile.

²⁰³ Cfr. P. Freire, *La pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1967; tr. it. *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano, 1971; D. Dolci, *Esperienze e riflessioni*, Laterza, Bari, 1974.

Capitolo terzo

L'assimilazione al trauma

3.1 *Una catastrofe silente*

Le modalità reattive di natura adattativa e di fatto confermativa del trauma sono sicuramente molteplici, ma una fra tutte si annuncia determinante ed è quella che ridefinisce il tempo sociale. Per coglierne la portata bisogna ricordare – sulla scorta della filosofia moderna e contemporanea, da Kant a Bergson, da Husserl a Heidegger – quanto la temporalità sia una sorta di struttura mobile essenziale per l'orientamento affettivo, cognitivo, esistenziale e sociale del soggetto umano. Esistono studi che dimostrano come l'alterazione della nostra esperienza del tempo è la strada principale attraverso cui nella *routine* della vita delle persone – dunque non si sta parlando di situazioni caratterizzate da traumi catastrofici e da sconvolgimenti cruenti – si consuma questa insana collaborazione tra la pressione del sistema vigente e l'istinto di adattamento acritico degli uomini. Per dominarli in maniera incruenta basta piegarli a quella strutturazione del loro tempo che è più funzionale ai poteri dominanti.

Le analisi delle situazioni traumatiche e dei fenomeni tragici del nostro tempo restano come sospese in una sorta di spazio separato e ininfluyente agli occhi di quanti presumono di potersi mantenere a distanza di sicurezza per godere di una *routine* relativamente tranquilla. Molti si confortano ignorando i problemi degli altri o confidando in un ottimismo acritico da cui si sentono autorizzati a pensare che prima o poi le cose si risolveranno. Eppure, le avvisaglie di un'alterazione pervasiva dell'ordine della vita quotidiana per tutti si possono cogliere facilmente in mille fatti, segni, eventi che creano malessere. Non sempre il

trauma è un colpo puntuale, limitato a un evento. Anzi, sovente opera come un compagno assiduo e la disarticolazione che provoca va a ristrutturare “normalmente” la condizione di vita delle persone. Il trauma opera spesso in forme incruente: questo è un tratto tipico della società traumatica.

Tra i traumi subdoli, rivestiti di normalità, si segnala per potenza e pervasività un fattore condizionante complessivo, che determina per così dire il “clima” esistenziale e sociale della vita delle persone. Tale fattore è dato da un ritmo sociale a velocità crescente che scandisce la giornata di tutti. Con incontrovertibile evidenza la nostra è una società nevroticamente accelerata, il che produce pesanti conseguenze su ogni dimensione dell’esperienza e sull’organizzazione della mente. In pratica, nel modello di organizzazione sociale dominante viene aggredita la *durata* del tempo, che costituisce la consistenza stessa del tempo e dello svolgersi della vita, come ha mostrato Bergson nelle sue opere²⁰⁴. Trovarsi imprigionati in un tempo senza durata è una situazione realmente traumatica che compromette la qualità dell’esistenza.

L’accelerazione polverizza l’esperienza, impedisce ogni forma di autentica *presenza* a noi stessi, alla relazione con gli altri, al rapporto con il mondo, al confronto con la verità o con il senso del nostro partecipare alla vita. A suo modo essa rappresenta un fenomeno esemplare della silenziosa traumatizzazione della condizione umana, per cui questa viene disarticolata e aggredita in una apparente normalità. È infatti diventato normale per chiunque vivere assicurando un “funzionamento” nel più alto grado possibile rispetto a tutte le interazioni nelle quali dobbiamo reagire o prendere l’iniziativa. In ogni caso predomina il principio di prestazione²⁰⁵.

La *performance* decide del successo o del fallimento degli individui sul posto di lavoro, nel procurarsi un reddito, nel co-

²⁰⁴ Mi limito qui a ricordare: H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris, 1889; tr. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano, 2001.

²⁰⁵ Per una descrizione apertamente apologetica della società della prestazione si veda il libro di Orio Giarini e Walter S. Stahel, *Die Performance-Gesellschaft. Chancen und Risiken beim Übergang zur Service Economy*, Metropolis Verlag, Weimar bei Marburg, 2000.

struirsi uno stile di vita ed eventualmente una famiglia, nella considerazione sociale da parte degli altri, nella lotta per sopravvivere e per emergere, nel credito di cui possiamo o non possiamo godere. Prestazione e competizione sono le due sorelle che intossicano il clima esistenziale della società globale e che originano la coazione a correre, ad anticipare gli altri, a battere il tempo.

Data tale situazione come un fattore strutturale dell'epoca della modernità globalizzata, una fenomenologia della condizione traumatica nella società contemporanea non può evitare di considerare la sistematica contrazione dei tempi di vita che spinge gli individui nel vortice di una corsa permanente, frantuma la loro esperienza e rende futile il trascorrere delle esistenze. Kant ha indicato nello spazio e nel tempo le condizioni trascendentali dell'esperienza conoscitiva sul versante della sensibilità; ma che cosa succede se l'uno e l'altro subiscono una riduzione drastica che li rende insufficienti alla possibilità di avere coscienza di ciò che viviamo?

Se sul piano cognitivo essi costituiscono un campo di accoglienza dei dati, su quello esistenziale, nella loro coimplicazione, sono le prime condizioni ontologiche del dispiegarsi dell'esistenza. Se il tempo sfugge, se lo spazio si restringe, gli esseri umani si trovano a doversi adattare a un'angustia strutturale che nega loro tanto la profondità del passato, del presente e del futuro, quanto un luogo in cui potersi sentire a casa. Quello che un tempo poteva essere definito lo «spaesamento»²⁰⁶ come situazione storico-antropologica che spingeva verso un rinnovamento dell'umanesimo, oggi ha preso la curvatura di una marginalizzazione dell'essere umano dal mondo. Quando manca lo spazio e il tempo sfugge molto più di quanto non comporti l'intrinseca mobilità del flusso intrinseco al suo divenire, quando dunque uno spazio e un tempo artificiali non si curano delle condizioni di vivibilità per l'uomo, allora egli non può avere una casa nel mondo, né esiste un luogo in cui possa più cercare di sentirsi a

²⁰⁶ Si veda in proposito l'analisi di Martin Buber nel libro *Das Problem des Menschen*, Schneider, Heidelberg, 1954; tr. it. *Il problema dell'uomo*, Marietti 1820, Bologna, 2019.

casa. Correlativamente, l'uomo non può certo sentirsi atteso, voluto, ospitato, poiché l'accelerazione gli toglie questo dono e questa possibilità essenziale di riconoscimento.

Il riconoscimento è essenzialmente accoglienza e l'accoglienza implica di dare spazio e di dare tempo a chi va accolto. Questa dinamica centrale dell'umanizzazione nelle relazioni e dell'essere nel mondo è completamente disarticolata. È proprio questa alterazione sistematica dell'esperienza a determinare un trauma silente e permanente che precarizza le esistenze e le consegna all'angustia di margini spazio-temporali che si assottigliano.

La più ampia e meditata diagnosi di questa alterazione delle condizioni di vita è stata sviluppata dal sociologo tedesco Hartmut Rosa nei suoi studi sull'accelerazione come forma invisibile, ma pervasiva dell'alienazione, una forma a cui praticamente nessuno sfugge. Con questo suo ampio lavoro egli intende proseguire la tradizione della Scuola di Francoforte e fotografare l'evoluzione perversa delle vecchie forme di dominio dell'uomo sull'uomo²⁰⁷. Il sociologo tedesco riprende la categoria di «assi di risonanza»²⁰⁸ proposta da Charles Taylor nella sua delinea-zione dell'idea dell'uomo come creatura mossa dal bisogno e dal desiderio di trovare armonia e corrispondenza nel mondo. L'e-vocazione della risonanza serve a far capire che cosa c'è in gioco nella coazione all'accelerazione: tale costrizione pregiudica un rapporto di armonia in sé stessi, con gli altri e con il mondo.

La formula di Taylor, costruita nell'accostamento di due metafore, è tutt'altro che di immediata comprensione e va esplicitata nei suoi significati. Il riferimento all'asse indica la struttura centrale attorno a cui ruota un corpo girevole, in questo caso l'organizzazione della vita, mentre il riferimento alla risonanza

²⁰⁷ Cfr. H. Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Suhrkamp, Berlin, 2012, pp. 169-353.

²⁰⁸ Taylor parla di «axes of resonance»: Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, 2007, p. 311; tr. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009, p. 396. Cfr. H. Rosa: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Campus Verlag, Frankfurt, 1998, pp. 351-356; *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Northwestern University of Louisiana Press, Natchitoches, 2010, p. 101; tr. it. *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino, 2010, p. 113.

dice che, in quanto esseri relazionali e dialogici, abbiamo bisogno di ricevere risposta e conferma da ciò che è altro da noi, sfuggendo alla desolazione della mancanza di qualsiasi presenza capace di corrisponderci. L'essere umano compie comunque un'orbita attorno a quello che sente come il proprio centro magnetico. La figura suggerisce l'idea che l'esistenza intera è un movimento di risposta e senza questa tensione del soggetto a uscire fuori di sé la vita implode.

Per questo, al tempo stesso, abbiamo bisogno di conferma, di trovare risposta, a nostra volta, da ciò verso cui ci proiettiamo. In fondo, l'immagine della risonanza evoca, nel registro dell'esperienza acustica, la nostra costitutiva vocazione alla corrispondenza e alla comunione. Il mutismo del mondo sancirebbe invece il fatto che siamo del tutto isolati, privi di un invito a esistere e di qualsiasi compagnia. Nello spazio di tendenziale corrispondenza con il mondo stesso si sviluppa il dialogo inteso non tanto come conversazione, quanto come elemento mediatore naturale e universale dell'esistenza vissuta come partecipazione alla comunità delle presenze che la popolano.

A giudizio di Rosa i processi di modernizzazione hanno determinato un soffocante sistema di tecno-determinismo globale che obbliga uomini e organizzazioni all'accelerazione sociale incessante, per lo più legittimato dalla parola d'ordine dell'innovazione. L'accelerazione converge con la competizione e con il perseguimento della crescita nel rimodellare completamente la condizione umana nella civiltà del capitalismo finanziarizzato e globalizzato. Questa crescente contrazione del tempo degli uomini si articola in modo complesso e avvolgente, che include ogni ambito della loro quotidianità.

Tre sono le correnti tipiche del complessivo processo di contrazione dei ritmi dell'esistenza che definisce il regime temporale della modernità: l'accelerazione tecnologica, quella dei mutamenti sociali e quella dei ritmi della vita quotidiana²⁰⁹. La velocità è il modo principale con cui l'apparato tecnologico si erge a elemento sovrano, più che mediatore e ausiliario, al di sopra

²⁰⁹ Cfr. H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 2005, pp. 124-138.

della coscienza e della libertà degli uomini. A sua volta la rapidità del mutamento sociale pone gli individui e le comunità sociali costantemente fuori gioco, spiazzati, superati da tendenze che segnano la frontiera avanzata dell'evoluzione della società. Ne deriva un'accelerazione totale dei ritmi di vita, con la perdita di valore del passato e con la correlativa sostituzione del futuro mediante l'accelerazione stessa. La novità del futuro autentico è rimpiazzata dall'obbligo del cambiamento senza fine.

L'ideologia dell'innovazione presenta questo regime temporale come il solo modo di stare al passo con i tempi e lo pone come un dovere incontestabile. L'effetto è quello che Hermann Lübbe ha definito una «contrazione del presente»²¹⁰ che riduce sempre più spazi e tempi dell'esperienza. Naturalmente questa corsa all'inseguimento del tempo non può che fallire e l'uomo sprofonda non solo nel sentimento dell'inadeguatezza, ma più radicalmente in un blocco delle sue autentiche possibilità di rinnovamento. La società dell'innovazione è una società bloccata, presa dalla velocità e sprovvista di storia.

Resta da chiarire come l'accelerazione e la flessibilizzazione delle esistenze, determinando una precarizzazione onnilaterale e ubiqua, determinino una condizione intrinsecamente traumatica per gli esseri umani. Intuitivamente la connessione si può cogliere subito: se l'accelerazione polverizza i vissuti, si produce un effetto di disarticolazione che impedisce di integrare le esperienze in un vero ordine di vita e mette gli individui nella condizione di reagire a sollecitazioni, richieste, sfide e imperativi sociali pregiudicando, così, la continuità della loro personalità e il dispiegamento dell'orizzonte della coscienza.

Tutto quello che è investito dall'accelerazione coattiva viene disgregato. Tale disarticolazione compromette la percezione, la consapevolezza, la presenza a sé e agli altri, la capacità di fare scelte meditate, l'azione, la trasformazione delle situazioni, ma anche l'intesa intersoggettiva, la coltivazione delle relazioni e l'apertura al futuro. Se, come si è detto, il trauma è un colpo

²¹⁰ H. Lübbe, *Gegenwartsschrumpfung*, in K. Bachhaus, K. Bonus (Hrsg.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, Schäffer - Poeschel Verlag, Stuttgart, 1998, pp. 129-164.

che, una volta ricevuto, impedisce di tornare all'equilibrio precedente e di integrare il negativo subito in una nuova posizione di vita, allora è evidente che l'accelerazione è traumatica per definizione.

Per capire meglio questa specifica indole traumatica, occorre approfondire, secondo Hartmut Rosa, il valore umanizzante, affettivo, cognitivo e persino ontologico dell'esperienza della risonanza. Egli ha esplorato la questione nella maniera più sistematica nel fondamentale e vasto studio *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, apparso nel 2016. Le sue analisi meritano di essere riprese qui, almeno per rapidi cenni.

In apertura del testo, l'autore fissa l'alternativa, a suo giudizio, decisiva: «se l'accelerazione è il problema, allora la risonanza è realmente la soluzione»²¹¹. Perché questa contrapposizione diretta, che pone non il rallentamento, ma appunto la risonanza come autentica alternativa alla contrazione del tempo? Perché la risonanza è la qualità essenziale di ogni forma di relazione armonica: «senza esperienze di responsività [...] non sono possibili né l'identità né la socialità»²¹².

Il termine “risonanza” viene dal latino *re-sonare*, echeggiare o risuonare. Esso «descrive il concetto di una specifica relazione tra due corpi capaci di vibrare, là dove la vibrazione di un corpo riesce a sollecitare l'attività (la vibrazione specifica) propria dell'altro corpo»²¹³. In un evento di risonanza si possono distinguere due momenti: la sincronia e la risposta. Lo spazio della risonanza è quello nel quale avviene l'interazione responsiva. L'idea-chiave, a riguardo, è quella per cui «entrambe le entità della relazione in un *medium* capace di vibrazione (o spazio di risonanza) si toccano reciprocamente, cosicché esse sono concepibili come entità che si rispondono a vicenda e che al tempo stesso parlano ognuna con la propria voce, dunque anche come risuonanti nel rimando»²¹⁴. È una dinamica in cui è possibile essere se stessi nell'essere insieme all'altro, nessuno viene domi-

²¹¹ H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlin, 2016, p. 13.

²¹² Ivi, p. 293.

²¹³ Ivi, p. 282.

²¹⁴ Ivi, p. 285.

nato, fagocitato o silenziato. La risonanza non va confusa con l'eco, dove c'è una voce sola. Siamo invece alle prese con una forma di relazione aperta nella quale due o più esseri viventi si corrispondono, mantenendo la propria originalità²¹⁵.

La possibilità che per noi si dia qualcosa come una vita buona dipende dalla presenza di questa corrispondenza risonante nell'intero sistema delle nostre relazioni con il mondo²¹⁶. Nella risonanza si esprime una qualità amorevole fondamentale affinché una relazione possa tendere alla comunione: «quando amiamo il mondo, c'è qualcosa come un filo vibrante tra esso e noi»²¹⁷. Si tratta di una delle modalità possibili di esperienza delle relazioni vitali. Esistono peraltro due ulteriori modalità, identificabili rispettivamente nell'indifferenza e nella repulsione²¹⁸. Ma nei rapporti segnati dall'una o dall'altra noi non possiamo esprimere noi stessi né trovare risposta adeguata alla nostra presenza nel mondo.

Indifferenza e repulsione spezzano le relazioni e spingono gli esseri viventi, di per sé portati all'incontro e alla comunione, a chiudersi in una specie di autoreferenzialità. L'individualismo diffuso nella stagione attuale della modernità è tutto costruito precisamente su indifferenza e repulsione. Da questo punto di vista, la sintesi del mutamento epocale che stiamo vivendo è così formulata da Rosa: «l'epoca moderna appare come la storia di una catastrofe della risonanza»²¹⁹.

Nel mondo oggettivo, nel mondo sociale e nel mondo interiore essa risulta compromessa, il che mette gli uomini in contraddizione con la loro umanità e con l'esigenza di poter abitare la realtà senza sfuggirla e senza distruggerla. Si chiarisce così la natura traumatica dell'accelerazione distruttrice della risonanza. L'accelerazione, infatti, non solo impone agli individui ritmi insostenibili, ma li costringe a darsi modalità di adattamento a questo regime temporale che a loro volta sono nocive, disarticolanti e, appunto, traumatiche per loro stessi.

²¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 284-286.

²¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 20.

²¹⁷ *Ivi*, p. 24.

²¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 52-61.

²¹⁹ *Ivi*, p. 517.

3.2 *Perdere il mondo*

Adattarsi significa, paradossalmente, assumere il trauma adottando logiche, ritmi, comportamenti e sentimenti traumatizzanti, come se esso fosse la matrice che dà forma al nuovo modo umano di stare al mondo o, meglio, di correre nel mondo. La ferita è così profonda che già l'uso del verbo "stare" suona obsoleto e impraticabile. Il fatto che questa interiorizzazione delle modalità di vita volute dal sistema sia inconsapevole la rende più potente, pervasiva e difficile da rifiutare.

Siamo messi all'angolo con una potenza così stringente che il miglior modo di subire il trauma senza peggiorare la situazione è reagire auto-traumatizzandosi, ossia conformandosi al trauma che subiamo. È in questo senso, come abbiamo visto, che Catherine Malabou evidenzia la forza plasmatrice e creativa della distruzione traumatica. Ma bisogna sottolineare meglio che il trauma di per sé non avrebbe una forza simile senza la collaborazione attiva dei traumatizzati. L'adattamento è la strategia più diretta e diffusa per sopravvivere in un modello di società incline alla disumanizzazione e fondato su logiche ostative alla dignità delle persone. Ma il prezzo è alto. L'adattamento finisce infatti per diventare il trauma maggiore o comunque la dinamica della sua stabilizzazione, perché esso tramuta la pressione negativa che si subisce in uno stile di vita.

Non si tratta di un adattamento critico e dialettico, che viene a patti con forze più grandi di noi rilanciando però al tempo stesso la resistenza mediante modi d'essere e spazi protetti che salvaguardino la nostra umanità. Si tratta invece di un adattamento per assimilazione, per cui gli individui diventano come il sistema li vuole: accelerati, flessibili, competitivi, indifferenti e insieme docili. La trasformazione del trauma, da evento a condizione, avviene in buona misura proprio per questo adattamento assimilativo. In esso è già inclusa, da parte degli adattati, la rinuncia a una possibile terapia, di cui si dispera. Resta solo la possibilità di abbracciare il trauma per lasciare che sia lui, per così dire, a spingerci avanti rimodellando ciò che siamo.

Accade qui qualcosa di analogo al fenomeno sempre più diffuso della rinuncia a curarsi a fronte della crisi del sistema

sanitario pubblico e gratuito, che lascia campo libero alla crescente preponderanza della sanità privata che eroga prestazioni a pagamento. Non potendo pagare il costo di analisi e terapie, molti desistono, in un certo senso si affidano al buon cuore della malattia. Ugualmente, sotto la pressione della società disumanizzata, molti sperando di salvarsi diventano disumani. Quindi non si apre alcuno spazio per la dialettica tra ferita, terapia e guarigione; rimane solo l'interazione tra le aggressioni che arrivano e la consegna di sé affinché l'aggressore faccia di noi ciò che vuole.

I fenomeni dell'individualismo, del consumismo, del riversamento dell'esistenza nella realtà virtuale e dell'entusiasmo acritico per le tecnologie dicono di come gli individui iper-adattati al sistema della società globale, competitiva e accelerata, cerchino rifugio in atteggiamenti e comportamenti permessi o promossi dal sistema stesso. Si può dire che così essi si procurino una sorta di compensazione alla perdita della risonanza, che per Rosa genera nell'uomo moderno l'angoscia per la perdita del mondo²²⁰.

Infatti, se la società insiste a porre tutta la realtà sotto il suo dominio, il mondo reale si sottrae, sfugge alla presa del potere. In ogni caso, in tal modo gli uomini non ottengono relazioni risonanti, ma soltanto vuoti effetti di eco e questo esito frustrante, di conseguenza, stabilizza l'angoscia senza mai permettere di superarla²²¹. Allora il danno è raddoppiato, poiché l'angoscia è la sorgente emotiva di tutti gli atteggiamenti di repulsione che sono incompatibili con la possibilità di relazioni risonanti. Stress e ansia operano come un *killer* dell'empatia e della risonanza²²². Non si tratta tanto dell'avvento di "passioni tristi", quanto di un pervicace sentimento di sfiducia radicale che chiude il cuore, la mente e la forma di vita degli uomini.

Il risultato è chiaro: lasciandosi modellare dai traumi della società accelerata e aggressiva, gli esseri che dovrebbero essere umani perdono la loro umanità e al tempo stesso perdono un mondo che li accolga. Da questo punto di vista, il trauma

²²⁰ Cfr. H. Rosa, *Unverfügbarkeit*, Residenz Verlag, Wien-Salzburg, 2018, pp. 25-36 tr. it. *Indisponibilità*, Queriniana, Brescia, 2024, pp. 51-64.

²²¹ Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, cit., pp. 615-617.

²²² Cfr. *ivi*, p. 729.

prolungato e persistente è la perdita sistematica di tutto ciò che vale. La catastrofe della risonanza è la catastrofe del valore e del senso. Come si può dire delle vittime della storia che sono morti che non smettono di morire perché non c'è stata giustizia che riscatti l'offesa che hanno subito e niente che li faccia tornare, così dei nuovi feriti si può dire che giorno dopo giorno non cessano di essere nuovamente colpiti.

Il filo di “speranza” che persiste per gli iper-adattati in questa disperazione di fondo sta nel credere che in tal modo ci si potrà “salvare” senza essere travolti finendo sul lastrico o ai margini della società. Non sto dicendo che questa strategia di sopravvivenza sia consapevole e scelta con lucida spregiudicatezza. La strategia viene interiorizzata e penetra in profondità, semmai, proprio perché è inconscia, in certo modo istintiva, più facile da essere attuata per chi ha spazi minimi di risposta a un mondo ostile. È chiaro che più una reazione del genere è inconscia, semi-automatica, più diventa potente e quasi invincibile l'incastro tra dominatori e dominati, tra sistema disumano e disumanizzazione difensiva da parte delle vittime.

Ora, il passaggio-chiave da cogliere riguarda il fatto che la mediazione principale tra aggressione e assimilazione al trauma – cosicché quest'ultimo non si limita a costituire un evento straordinario, ma diviene condizione permanente – *si realizza attraverso i processi di accelerazione*. Già semplicemente adattandosi al ritmo della società del tecno-determinismo e della competizione universale, individui e gruppi sociali diventano docili e indispensabili collaboratori del sistema. Velocizzare e velocizzarsi sono atteggiamenti che rendono un uomo puramente reattivo, preso negli automatismi, poco riflessivo, risucchiato nel vortice della competizione, ignaro delle proprie facoltà migliori ed estraneo a se stesso. Ecco data la condizione traumatica, anche se non si stanno subendo aggressioni specifiche come il licenziamento, la perdita della casa, la deportazione o il coinvolgimento in una situazione di guerra.

L'accelerazione come stile di vita o anche solo di sopravvivenza non è affatto qualcosa di neutro; è invece, di per sé, un'adesione automatica ai vincoli e alle logiche del sistema dominante. Chi accetta questo ritmo innaturale perde ogni carica

rivoluzionaria e rinuncia a qualsiasi istanza di alternativa. In effetti la conformazione di sé al regime temporale della modernità attuale determina la disintegrazione interiore delle persone. La loro presenza alla realtà e a se stessi, la loro coscienza e la loro libertà vengono neutralizzate semplicemente dalla banalità del fatto che: non c'è tempo. Bisogna reagire agli stimoli, evitare di restare indietro, organizzarsi nel modo più economico, assicurare prestazioni in modalità *multitasking*, affrettarsi a prendere ciò che si può, anticipare il più possibile scadenze ed eventi.

L'uomo dovrebbe impegnare tutta la sua saggezza e tutta la sua maturità per sostenere la precarietà naturale della vita, dovrebbe avere uno spirito così forte da non farsi rovinare l'esistenza a causa della sua fugacità. Dovrebbe fare pace con il tempo e con la finitezza. Ma, quando si affretta dentro un ritmo sociale che non ammette eccezioni, l'uomo mortifica la vita più di quanto la morte stessa è in grado di fare. Così, quando questa sopraggiunge, trionfa un senso di vacuità dell'esistenza e la sua fine risulta banale: chi resta è pressato per passare ad altro, dovendo continuare a correre. Da questo punto prospettico si può dire che la banalità del male, diagnostica da Hannah Arendt dinanzi alla rivoltante e contagiosa "normalità" di Adolf Eichmann²²³, oggi si fa sperimentare come la banalità del tempo. Se non si difende il giusto spazio per l'esperienza e la vita non può distendersi con un ritmo congruente, l'umanità stessa delle persone si spegne, cosicché ci si riduce a docili esecutori degli imperativi del sistema vigente.

Esiste d'altro canto una ulteriore negatività del regime temporale della modernità, su cui Rosa pure si sofferma ma considerandone soltanto alcuni aspetti. Egli sottolinea che la contrazione del ritmo del tempo sociale non avviene senza che si diano anche processi di decelerazione (*Entschleunigung*)²²⁴. Questi si trovano, rispettivamente, nei limiti intrinseci di velocità delle dinamiche della natura che l'uomo non può forzare (per esempio

²²³ Cfr. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. The Banality of Evil*, The Viking Press, New York, 1963; tr. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2023.

²²⁴ Cfr. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, cit., pp. 138-153.

il tempo della gravidanza); nelle oasi di lentezza costituite da gruppi etnici rimasti isolati ed estranei ai processi di modernizzazione; nelle situazioni disfunzionali che insorgono sia per il singolo (per esempio negli stati mentali di depressione o nella condizione di chi è licenziato) sia per la collettività (per esempio negli ingorghi stradali o negli scioperi dei trasporti); negli effetti dell'azione dei movimenti ideologici antimoderni che rifiutano l'accelerazione e la competizione; negli spazi particolari organizzati da quanti, pur vivendo immersi nella modernità, scelgono esperienze con tempi più distesi (per esempio corsi di yoga e di meditazione).

Rosa non manca di vedere che a questa dialettica tra accelerazione sistematica di massa e isole di decelerazione è sottesa una struttura paradossalmente statica: la società accelerata in realtà è bloccata nei suoi meccanismi coattivi e nella sua logica di competizione, crescita e accelerazione perché non è capace neppure di immaginare un'alternativa di sistema. Pertanto, predomina una inerzia strutturale di carattere culturale in ragione del fatto che manca un pensiero aperto, capace di concepire una forma inedita per la vita della società. La modernità attuale nasconde una rigidità (*Erstarrung*) che impedisce una effettiva evoluzione storica²²⁵.

Ma occorre approfondire, più di quanto non faccia Rosa, la valenza traumatica di quelle che sembrano semplici situazioni disfunzionali. La strutturazione accelerata della temporalità vissuta e socialmente vincolante colpisce gli esseri umani non solo perché li costringe a un ritmo innaturale, negando loro la possibilità di contare su una durata adeguata a quanto sperimentano, ma anche perché li costringe, correlativamente, a una dilatazione dell'attesa di ciò che è essenziale per una vita buona. Infatti, per ottenere risposta ad alcuni diritti fondamentali, larga parte della popolazione deve subire un lungo rinvio e restare sospesa a volontà ed eventi che la sovrastano. Ci si trova costretti a rimandare la vita, cercando intanto comunque di sopravvivere.

²²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 152-153. In merito si veda anche il saggio di Lothar Baier, *Keine Zeit! 18 Versuche über die Beschleunigung*, Kunstmann, München, 2000; tr. it. *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

I giovani attendono un tempo eccessivo per trovare lavoro. I malati attendono altrettanto per avere risposta dal sistema sanitario. Singoli e famiglie aspettano molto per avere una casa. Chi lavora e paga contributi, per sperare di giungere alla pensione, rischia di attendere invano quel momento. Le persone migranti attendono un'infinità di tempo per approdare alla destinazione che hanno sognato. Quanti sono risucchiati nel vortice distruttivo della guerra sprofondano in un tempo che non passa prima di uscire dalla tragedia. E, si noti, in tutti questi casi non c'è alcuna sicurezza che, almeno, alla fine il ritardo si risolva in un buon esito. Spesso la meta desiderata non viene raggiunta. Il tempo rallentato, insopportabilmente irrisolto, sovente sfocia nel nulla.

Nella misura in cui deve fornire le prestazioni richieste dal sistema economico e sociale, ognuno deve correre, ma contemporaneamente le istituzioni, che dovrebbero dare risposta a suoi diritti basilari, rallentano la loro opera e sovente non la attivano nemmeno. Quindi il regime temporale della modernità catastrofica è veramente un incastro tra accelerazione e dilatazione, le quali convergono nell'aggredire il corso dell'esistenza. Il tempo come durata, nel quale Bergson vede il nucleo dinamico del flusso della vita e la prima condizione della nostra esistenza, viene strappato da due lati: pressato dalla fretta incessante e insieme rarefatto da attese insostenibili che spingono chi le subisce al confine con la disperazione.

La lentezza che si frappone al conseguimento di ciò che sarebbe giusto ottenere prontamente non fa che rafforzare la coazione alla velocità, perché chi vede compromesse le condizioni essenziali per una vita buona non ha tempo da perdere nel tentare di fare qualsiasi cosa possa sembrare utile per sopravvivere. In questo modo la temporalità umana è sistematicamente traumatizzata in una sorta di manovra a tenaglia – dato che viene spinta verso la precipitazione e contemporaneamente è obbligata a dilatarsi invano e a svuotarsi. Torna alla mente, in proposito, l'analitica heideggeriana dell'esistenza, il cui filo conduttore porta a considerare come questa sia fatta di temporalità in via di consumazione e non di una consistenza sostanziale²²⁶.

²²⁶ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927; tr. it. *Essere e*

Con l'accelerazione radicale la stoffa temporale dell'Esserci (*Dasein*) viene lacerata socialmente in modo che persino l'idea di finitezza appare fin troppo stabile in confronto a un vissuto sismico permanente.

L'alterazione nevrotica della temporalità, oltre a determinare una condizione di vita ostile e destrutturante per gli esseri umani, realizza una vera e propria corruzione della loro interiorità e della loro apertura al futuro. Si potrebbe dire che, così, agli uomini non è dato il tempo per essere se stessi e neppure per confrontarsi con i fatti fondamentali dell'esistenza. Non potendo vivere, devono tentare di sopravvivere mettendo da parte qualunque moto di resistenza. Se l'accelerazione nega il futuro e l'innovazione nega il passato, il presente implode.

Si conferma il fatto che la passività nell'adattarsi a questo regime temporale è la modalità principale per assimilarsi al trauma ricavandone qualche margine di sopravvivenza. Il paradosso, qui, consiste nel fatto che, se da un lato così il sistema stesso diventa quasi onnipotente, dall'altro lato esso è fragilissimo perché in fin dei conti dipende in larga misura dall'obbedienza e dall'adattamento automatico dei suoi sottoposti. Senza consenso niente potrebbe funzionare. Ma nella percezione comune della realtà, si coglie solo il versante della potenza del sistema e non ci si rende conto di quanto sarebbe possibile rovesciare le parti sottoponendo il sistema stesso al trauma della disobbedienza sociale attraverso processi di resistenza, liberazione e costruzione di alternative. Ma forse la complessità della situazione è tale che il sottile spiraglio da individuare dovrebbe permettere di uscire in maniera sì conflittuale, ma non traumatica o violenta, dalla condizione traumatica.

Per questa precisa ragione è importantissima, per la tenuta del sistema, la continua legittimazione ideologica che toglie agli individui e alla collettività ogni velleità di cambiamento radicale²²⁷. L'adattamento al vigente modello di società si basa su

tempo, Mondadori, Milano, 2006.

²²⁷ Un'ampia analisi del ruolo decisivo della comunicazione ideologica che normalizza il sistema sociale ed economico vigente è offerta da Thomas Picketty nel volume *Capital et idéologie*, Seuil, Paris, 2020; tr. it. *Capitale e ideologia*, La nave di Teseo, Milano, 2020.

questi due pilastri: adesione difensiva da parte dei sottoposti e bombardamento ideologico per sradicare dai loro cuori e dalle loro menti ogni sogno di liberazione. Ne deriva che quella per attivare la disobbedienza civile e culturale al sistema rimane una via difficilissima già solo da vedere o immaginare – e a maggior ragione da percorrere – perché chi si precipita per sopravvivere non ha né modo, né tempo, né coraggio per fermarsi a considerare meglio la propria vita e le possibilità di autentico cambiamento. Come ha scritto Édouard Glissant fotografando la nostra situazione di alienazione estrema: «noi non acceleriamo, ci precipitiamo, tutti – per paura di cadere»²²⁸. Questo è lo snodo cruciale dell'alienazione costruita in forma di contrazione crescente dei tempi sociali ed esistenziali.

La lettura, offerta da Rosa, dei significati della risonanza aiuta allora a capire più nitidamente i costi della traumatizzazione subita e accettata, apparentemente senza che nessuno abbia fatto una scelta vera e propria. Ma soprattutto può aiutare a comprendere dove cercare le forze di resistenza che gli esseri umani possono attivare per uscire da questa gabbia al cui perfezionamento spesso concorrono con le loro mani. Approfondire lo studio della capacità di risonanza significa infatti focalizzare meglio soggetti e percorsi per spostarsi dalla condizione traumatica verso una terra di approdo che sia più confacente alla dignità, alla libertà e al futuro dell'umanità, ma anche al divenire del mondo stesso. Più ci si rende conto della valenza umanizzante dei rapporti di risonanza, più si riscopre la profondità dell'umano nelle sue molteplici dimensioni. Ogni regime di strutturazione del tempo sociale porta con sé un'antropologia. Se il tempo viene liberato, allora anche gli uomini possono conoscere e attuare la libera interpretazione del loro essere al mondo.

Un primo riferimento antropologico essenziale si delinea riflettendo sul ruolo della corporeità. Se è vero che oggi il corpo è ridotto a risorsa, strumento e oggetto di conformazione di sé a modelli standardizzati, per cui diventa ostile a noi stessi²²⁹,

²²⁸ É. Glissant, *Poétique de la Relation. Poétique III*, Gallimard, Paris, 1990, p. 142; tr. it. *Poetica della relazione. Poetica III*, Quodlibet, Macerata, 2019, p. 143.

²²⁹ Cfr. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, cit., pp. 164-186.

d'altronde i corpi restano potenzialmente, e spesso lo sono di fatto, forze di resistenza ai poteri disumanizzanti. Essi esprimono bisogni, modi d'essere, emozioni, sentimenti ed energie che rinnovano la presenza dell'uomo nel mondo. Il corpo risuona nel rapporto con gli altri esseri e con il mondo, invita a cercare una qualche forma di corrispondenza.

Scrivendo Rosa: «nel senso di un modello euristico si può concettualizzare il corpo come una “membrana”, nella quale per un verso il mondo si iscrive da fuori (*iscrizione*) e lascia le sue tracce, mentre per altro verso esso porta a espressione (*espressione*) l'autocomprensione soggettiva e riflessiva e i movimenti psichici (“la personalità”) del soggetto»²³⁰. Il tipo di apertura del corpo nei confronti della realtà può essere attrattivo o repulsivo, ispirato dal desiderio o dalla paura. Svolgendo l'uno o l'altro tipo di apertura, prendono forma le mappe cognitive e le immagini del mondo culturalmente elaborate con le quali l'individuo si orienta²³¹. L'autore schematizza in questo modo le due divergenti possibilità di rapporto²³²:

	<u>rapporto al mondo</u> <u>attivo</u>	<u>rapporto al mondo</u> <u>passivo</u>
affermazione del mondo:	adeguamento al mondo	osservazione del mondo
negazione del mondo:	controllo sul mondo	fuga dal mondo

Se per una compagine sociale i fattori determinanti per prendere l'una o l'altra strada risiedono nell'ideologia e nella visione del mondo assunte come normali, dal tipo di economia, dalla configurazione del sistema politico; per l'orientamento esistenziale dei singoli è decisivo il percorso educativo a cui possono partecipare. L'uomo non è affatto destinato a indossare l'armatura di un atteggiamento repulsivo nei confronti del mondo e delle molte alterità che ospita, anzi per svilupparsi deve poter dispiegare i rapporti attrattivi e sperimentare il desiderio.

²³⁰ Ivi, p. 146.

²³¹ Cfr. ivi, pp. 215-225.

²³² Cfr. ivi, p. 222.

Appare chiaro che il corpo da solo non è sufficiente per impostare questo orientamento. C'è sempre anche l'azione dello spirito con cui ci si rapporta alla vita e agli altri. La risonanza è una dinamica di convergenza tra corpo, spirito e mondo, per cui si struttura in effetti come «trisonanza»²³³. In questa articolazione complessa del senso della presenza e della corrispondenza diviene rilevante l'orientamento verso ciò che è riconosciuto come valore: «le esperienze di risonanza sono possibili soltanto lì dove agiamo in accordo con i nostri valori forti, lì dove le nostre mappe cognitive e valutative convergono con il nostro agire e il nostro essere»²³⁴.

Mentre accelerazione e competizione inibiscono o bloccano la risonanza, tutte le sfere di esperienza che privilegiano il senso di ciò che viviamo la promuovono. La famiglia, le amicizie, l'incontro con la natura, le arti, l'esperienza religiosa, la meditazione e la filosofia sono realtà propizie per la corrispondenza risonante tra noi e la vita. Per quanto sia stato eroso lo spazio della rilevanza sociale della ritualità, persiste irriducibile l'attaccamento degli uomini a qualche sua espressione. Ciò si spiega in base alla coimplicazione tra ritualità e risonanza: «i rituali istituiscono assi di risonanza definiti in forme socio-culturali intorno ai quali si possono sperimentare relazioni di risonanza *verticale* (verso Dio, il cosmo, il tempo e l'eternità), *orizzontale* (verso la comunità sociale) e *diagonale* (nel riferimento alle cose)»²³⁵.

In ogni esperienza di autentica risonanza si annuncia la promessa della riconciliazione²³⁶, ma nella modernità costituita la risonanza è distrutta, il che comporta la distruzione delle relazioni che sono il tessuto della condizione umana. Quella che tradizionalmente era criticata come alienazione è ora divenuta questa disgregazione della rete relazionale di soggetti. Scrive Rosa: «l'alienazione si caratterizza come una forma di esperienza del mondo in cui il soggetto sperimenta il corpo, i sentimenti, l'ambiente naturale e delle cose e anche il contesto dell'interazione

²³³ Ivi, p. 290.

²³⁴ Ivi, p. 291.

²³⁵ Ivi, p. 297.

²³⁶ Cfr. ivi, p. 322.

sociale come estraneo, slegato, non responsivo e muto»²³⁷. Si profila così un nuovo concetto di alienazione: essa si dà come rapporto muto col mondo, dove ogni presenza è ridotta a risorsa, strumento o dato casuale. Nell'oggettivazione il soggetto tratta il mondo come oggetto, è sordo al mondo; nell'alienazione noi lo sperimentiamo e lo sentiamo come non rispondente: è il rapporto con un mondo divenuto muto e assente.

La diagnosi di Rosa si conclude con la formulazione di una speranza storica ancora non spenta. Benché la possibilità di mutare gli attuali rapporti sociali e il modello della società globale non stia esclusivamente in nostro potere, secondo lui tale possibilità non è nemmeno qualcosa che sia al di fuori della nostra capacità. Con ciò egli intende dire che la speranza di liberazione non va riposta in una tecnica o comunque nella presa del potere da parte delle persone eticamente sensibili e bene orientate. Semmai questa speranza rimane affidata alla struttura relazionale del nostro essere al mondo. Scrive Rosa: «*un mondo migliore è possibile* ed esso si può riconoscere dal fatto che la sua misura non sta più nel dominio e nel poter disporre, bensì nell'ascoltare e nel rispondere»²³⁸. L'uscita dal trauma e la terapia che potrebbe propizziarla sono fondate sul dato per cui, malgrado tutto, continuiamo a essere radicati nella rete delle relazioni essenziali dell'esistenza.

A me pare che per riscoprire la forza umanizzante delle relazioni, dismettendo l'adattamento di se stessi alla forza dei sistemi di dominio che li opprimono, gli esseri umani dovrebbero potersi aprire anche a una nuova esperienza della trascendenza, compresa quella che viene riconosciuta come la presenza di una realtà divina benigna, per esempio secondo la sensibilità grazie alla quale Karl Jaspers l'ha evocata come *das Umgreifende*, l'Abbracciante²³⁹. Se si guarda all'umanità ferita e persa a se

²³⁷ Ivi, p. 306.

²³⁸ Ivi, p. 762. Per Rosa si tratta di imparare ad ascoltare il mondo e a rispondere alla vita: cfr. H. Rosa, *Accélérons la résonance! Pour une éducation en Anthropocène*, Le Pommier, Paris, 2022; tr. it. *Risonanza e vita buona. Educazione e capitalismo accelerato*, Morcelliana Scholè, Brescia, 2023.

²³⁹ Jaspers, infatti, ha messo al centro della sua indagine periecontologica, più che convenzionalmente ontologica, la relazione dell'umanità e del mondo con la Trascendenza divina, evocata con l'espressione *das Umgreifende*, che ricorre nella

stessa, come evitare per principio di tornare a interrogarsi sulla possibilità dell'apertura alla trascendenza e sull'ipotesi della nostra relazione creaturale con un Dio liberatore?

3.3 *La trascendenza ci riguarda? La religione tra complicità e liberazione*

Riletta dalla prospettiva di Hartmut Rosa, l'esperienza religiosa custodisce il senso della presenza di un Altro che ci risponde e ci viene incontro. In fondo colui che chiamiamo "Dio" è l'interlocutore che evoca un mondo rispondente, il radicamento della vita nell'amore e la possibilità di aderire al suo senso²⁴⁰. Per lui con ciò ci stiamo volgendo all'asse di risonanza orientato in senso verticale²⁴¹. Non è forse dall'azione amorevole di Dio che potremmo aspettarci l'avvento della guarigione definitiva dai nostri traumi?

Ci si può chiedere però se la risonanza che qui viene detta "verticale" sia in realtà una risonanza generativa da dentro e dal basso, inerente alla creaturalità degli amati da Dio stesso più che dicotomicamente sovranaturale e sovrumana. Rosa sfiora questa ipotesi quando sostiene che la croce di Gesù è simbolo, insieme, di risonanza verticale e di risonanza orizzontale²⁴². Egli coglie anche la dinamica del pervertimento della religione in fanatismo violento, sottolineando che, quando nella religione emerge la violenza, ciò accade perché l'uomo s'incarica di risolvere l'esito della promessa di Dio e di rendere disponibile l'indisponibile, compiuto ciò che va atteso, visibile l'invisibile, stringente ciò che è libero e chiede libertà²⁴³.

L'uomo ha un bisogno viscerale di trovare risposta a quella domanda incarnata che è la sua stessa esistenza e le religioni presentano Dio pensato come quell'essere di relazione (*Beziehungswesen*) che può costituire la sola risposta vivente e

sua opera sulla verità: cfr. Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, cit.

²⁴⁰ Cfr. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, cit., p. 435.

²⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 435-514.

²⁴² Cfr. *ivi*, p. 444.

²⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 451-452.

capace di dare compimento all'anelito umano. Per contro, l'esperienza del peccato viene ricondotta alla perdita della relazione con Dio²⁴⁴. La domanda non sorge dall'adesione alla fede religiosa, la precede perché è un bisogno universale, avvertito anche da chi si dice ateo.

Ma il luogo sorgivo della domanda religiosa è stato occupato da forme di risposta che inducono domande artificiali e sradicano quella originale. Economia, tecnocrazia, politica si sono sovrapposte in quel luogo, lasciando come vie di fuga, per la nostalgia del senso e del sacro, il rapporto con la natura e la bellezza dell'arte²⁴⁵. Per questo, secondo Rosa, è diventato sempre più difficile essere partecipi di relazioni che siano sensibili alla risonanza verticale.

Rispetto a questa rimozione complessiva dell'apertura alla trascendenza di Dio, come si collocano le religioni? Si direbbe che esse rappresentino più un problema ulteriore che una risorsa di riscatto e di risveglio dell'anima. A mio avviso, il problema di fondo del nostro tempo, rispetto alla possibilità di beneficiare della relazione lungo l'asse verticale della risonanza, resta costituito sia dai fenomeni dell'infedeltà nella professata relazione con Dio, sia dal consolidarsi dell'indifferenza nei cuori e nelle menti. Da un lato, la religione come conservazione della società esistente e della sua gerarchia di poteri preclude qualsiasi possibilità di riscatto degli uomini. Dall'altro lato, il nichilismo che rende tutto futile fa sì che non ci si ponga più la questione dell'alternativa tra fede e ateismo, giacché ormai se ne percepisce l'irrilevanza. Che Dio esista o meno, non interessa, abbiamo altro da pensare.

Una riflessione filosofica sulla condizione traumatica dell'umanità contemporanea non può lasciare da parte l'importanza della questione della risonanza verticale se si vuole comprendere meglio tanto la caduta dell'uomo, quanto il suo eventuale riscatto. La perdita di sé, del mondo e delle relazioni di corrispondenza risonante comporta, nella ricerca di una via d'uscita per l'umanità, un qualche riferimento al rapporto con Dio e con

²⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 446-447.

²⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 453.

il divino, ma anche, più in generale, l'apertura a un'esperienza della trascendenza.

Con questo termine intendo, anche se solo in prima battuta, il darsi di una realtà di valore e di verità capace di rispecchiare la dignità umana e di innalzare gli uomini all'adeguata comprensione della loro dignità. Esiste una quale presenza della trascendenza nell'epoca in cui tutto è preso dentro la globalizzazione della vita secondo logiche traumatiche e oppressive? L'idea stessa di globalizzazione nega qualsiasi possibilità di esteriorità, di alterità e di ulteriorità.

Qual può ancora essere, quindi, il ruolo del nostro eventuale rapporto con la trascendenza? E di quale trascendenza può trattarsi? Forse il passo preliminare da fare chiede di prendere in esame lo stato attuale dell'esperienza religiosa perché è nella religione che da sempre gli uomini hanno sentito di partecipare al rapporto originario con la trascendenza stessa. Quando si cerca in questa direzione, però, diventa subito ineludibile chiedersi perché molti di quanti rivendicano di essere custodi di questo rapporto, esibendo un ruolo privilegiato o quella che addirittura presentano come un'elezione esclusiva da parte della divinità, non esprimono alcuna alternativa al modello della società traumatica, anzi spesso ne aggravano i fenomeni.

Gli integralisti fanatici e violenti che in Israele ritengono di esercitare un mandato divino deportando e massacrando il popolo palestinese sono l'esempio più tragico di questa maligna distorsione della religione. Del resto in ogni confessione religiosa esistono frange di fanatici violenti che fanno cose analoghe e propagandisti deliranti che benedicono gli autocrati. Il "cristianesimo" delle chiese e delle sette che esaltano gli attuali governanti della Russia e degli Stati Uniti è lì a dimostrare che si può stravolgere completamente anche il messaggio più amorovente e nonviolento. Persino nel mite buddhismo, che non sarebbe propriamente una religione, ci sono gruppi di integralisti intolleranti.

Tradizionalmente, nella storia delle diverse forme di società, la religione è la principale istituzione culturale di mediazione sociale del senso della vita. È in rapporto all'immagine di Dio o del divino, del sacro o dell'assoluto, che i popoli erano abituati

a interpretare la condizione umana, l'origine, la regolamentazione e la destinazione dell'esistenza. La denuncia della scristianizzazione in Occidente, della secolarizzazione e persino del nichilismo della società contemporanea parte dalla memoria del fondamentale ruolo sociale della religione in quanto istituzione tradizionalmente unificante della collettività.

A dispetto di quanti proclamavano la fine delle credenze religiose e l'avvento di una cultura totalmente secolarizzata²⁴⁶, esse persistono un po' ovunque e le grandi religioni mondiali sono tuttora rilevanti, per numero di aderenti e peso sociale, anche nella società globalizzata. È impossibile usare in modo univoco il termine "religione", come se fosse un soggetto compatto e unitario. Questa polivocità dipende innanzitutto dal fatto che tale parola può designare, di volta in volta, l'istituzione o la comunità dei credenti o, anche, l'atteggiamento umano della credenza nel sacro in generale. Per lo più sussiste l'abitudine di usarla per indicare l'organizzazione collettiva e quotidiana dell'esperienza di fede, tanto che a molti l'ipotesi di una fede senza religione risulta astratta e disincarnata.

Se andiamo a considerare specificamente quale sia l'atteggiamento dei credenti di fronte al modello di società della globalizzazione economica, della tecnocrazia e delle grandi superpotenze, disposte anche alla guerra pur di conquistare la supremazia, si delineano tre gruppi differenti.

Il primo e più numeroso è quello del credente conservatore, attaccato alle proprie tradizioni, praticante e devoto, espressione della cosiddetta religiosità popolare, ma per nulla disponibile a esporsi per criticare il sistema sociale dominante e a fare scelte politiche coerenti con la fede in un Dio dell'amore, della pace e della giustizia. In questo gruppo di credenti Dio è oggetto di devozione, fonte di una morale incentrata sulla vita privata e potenza dell'aldilà che non porta sconvolgimenti nell'al di qua.

Il secondo gruppo è quello dei fanatici che, in taluni casi, non esitano a usare la violenza per affermare la supremazia della loro religione e del loro Dio sugli "infedeli". Questa specie

²⁴⁶ Sul dibattito a riguardo ricordo il saggio di Paolo Costa, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia, 2019.

perversa e usurpatrice di “fede” ispira omicidi, persecuzioni, regimi oppressivi e persino guerre, con un odio particolare e tipico nei confronti delle donne. Per reazione a questa tossica contraffazione della religione, in alcuni Paesi lo stato rivendica la laicità della vita pubblica intendendola come negazione di ogni rilevanza collettiva all’esperienza di fede, in maniera che la laicità stessa è intesa nel senso dell’opposizione alla religiosità e dell’anticlericalismo.

Esiste d’altra parte un terzo gruppo di persone e di comunità motivate dal Dio dell’amore. Sono soggetti socialmente generativi, impegnati ad accogliere, assistere, aiutare, prendersi cura. E impegnati anche nell’opera politica necessaria a sviluppare la democrazia, a costruire le condizioni della riconciliazione tra fazioni nemiche, a coltivare la pace. Si può dire che, nel senso biblico, siano credenti capaci di assumere la profezia non solo come annuncio verbale, ma come stile di vita. È il segno di come per loro sia reale l’esperienza della trascendenza, visto che queste persone si lasciano plasmare l’esistenza dall’appello divino a comunicare l’amore vero a tutti, partendo dagli esclusi e dalle vittime.

Questo gruppo di credenti rimane prezioso e indispensabile, ma purtroppo è inadeguato, per quantità, a riqualificare complessivamente le religioni elevandole a forze spirituali, culturali ed etiche incisive per la trasformazione della società su larga scala e per alimentare la speranza comune dell’umanità. Anzi, spesso sono proprio questi credenti a fare da bersaglio agli altri gruppi, numericamente più grandi, e a essere marginalizzati o perseguitati dalle istituzioni religiose.

In posizione alquanto diversa troviamo quelli che possono essere detti i credenti a modo loro. Mi riferisco a coloro che sono mossi da un individualismo sistematico e scelgono di volta in volta a quale Dio credere e in che modo. Ulrich Beck ha studiato questo fenomeno nel libro *Der eigene Gott*²⁴⁷, insisten-

²⁴⁷ Cfr. U. Beck, *Der eigene Gott. Die Individualisierung der Religion und der “Geist” der Weltgesellschaft*, Verlag der Weltreligionen, Berlin, 2008; tr. it. *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

do sull'urgenza di un incivilimento delle religioni e chiedendo loro la rinuncia alla violenza sotto il pretesto della missione. Ma nei Paesi modellati dai processi di modernizzazione non è maturata una religiosità più coerente, perché se ne è diffusa una di tipo arbitrario, incentrata sulle esigenze e sulle opinioni del singolo.

Al di là delle posizioni che ho rapidamente citato – i conservatori, i fanatici, i profetici e, a parte, gli individualisti –, persiste la massa degli indifferenti totali, che non hanno neppure bisogno di proclamarsi atei perché la loro estraneità alla questione di Dio è ancora più radicale. La questione, per loro, non è percepibile, dunque non richiede alcuna presa di posizione. In un mondo segnato dalla prevalenza dell'utilitarismo, Dio è inutile e questo lo espelle dalla visuale della mentalità contemporanea prevalente.

Certo, per dare conto più precisamente della situazione delle religioni mondiali occorrerebbe una disamina delle loro dinamiche interne e sovente delle loro involuzioni, ma un lavoro del genere esula dai confini di questo studio. In queste pagine posso soltanto provare a dare un apporto riferito a un caso esemplare. Intendo la ripresa degli insegnamenti di quanti sperimentarono il crollo di credibilità della religione convenzionale sotto l'urto del trauma globale delle guerre mondiali e dei totalitarismi del Novecento. Mi sembra infatti che un insegnamento del genere possieda un valore attuale e universale su cui è bene meditare.

In questo senso due grandi e autorevoli testimoni, che prendono la parola dall'interno dell'esperienza del trauma senza arrendersi, sono Emmanuel Levinas e Dietrich Bonhoeffer. Il primo si è trovato a vivere da ebreo la persecuzione omicida della Shoah che sterminò quasi tutta la sua famiglia. Il filo conduttore della sua intera ricerca porta a riconoscere come ciò che ci rende umani sia la disponibilità a mantenere la memoria della trascendenza del Bene. Questa può essere sperimentata nella gratuita dedizione agli altri, nella responsabilità senza riserve per il bene altrui e di tutti, nella libertà dal male, dal degrado, dall'istupidimento e dall'adattamento a sistemi sociali alienanti. Allora, in questa luce etica radicale, parlare di trascendenza può ancora

essere un modo per evocare Dio, ma sempre in maniera che il termine rispecchi una relazione in cui siamo coinvolti²⁴⁸.

Per Levinas è proprio la relazione di responsabilità con l'altro, dove devo tutto a lui senza una misura di reciprocità e senza condizioni, ad agire su di me come un vero e proprio trauma etico e metafisico che mi impedisce di continuare a vivere centrato su me stesso. Nell'ottica dell'autore il riferimento al trauma appare rovesciato. Se è vero che siamo esposti ad aggressioni, persecuzioni e oltraggi, d'altra parte l'apertura alla trascendenza costituisce per noi un trauma nel senso che irrompe nel corso ordinario dell'esistenza e ci chiama a deporre ogni sovranità o pretesa dell'io. Questa indicazione non è "scelta", poiché deriva per Levinas dal doppio trauma vissuto durante la seconda guerra mondiale, quello della persecuzione nazista e poi quello del trovarsi a essere sopravvissuto senza averne un particolare diritto rispetto a coloro che furono assassinati:

la morte d'altri che muore mi compromette nella mia stessa identità di io responsabile [...] fatta di indicibile responsabilità. È il mio essere compromesso dalla morte d'altri a essere la mia relazione con la sua morte, a essere, nella mia relazione, la mia deferenza a qualcuno che non risponde più; è già una colpevolezza – colpevolezza da sopravvissuto²⁴⁹.

Il trauma provocato dalla violenza si impone nella sua irrimediabilità: infatti, una moltitudine tra i perseguitati è fatta di persone che non sono soltanto ferite, sono morte; sono state cancellate dal mondo. Ma c'è anche un trauma che è generativo in tutt'altro senso rispetto a quello evidenziato da Catherine Malabou: è lo sconvolgimento dell'esistenza egocentrata determinato dall'appello della trascendenza del Bene. Questo è il solo varco che si apre per nascere veramente come persone umane,

²⁴⁸ Sull'opera di Levinas mi limito a ricordare gli studi di Giovanni Ferretti per la loro particolare e utilissima perspicuità: *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1996; *Il Bene al di là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2006; *Emmanuel Levinas. Un profilo e quattro temi teologici*, Queriniana, Brescia, 2016. Utile è ancora oggi anche il saggio di Sergio Labate, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Cittadella, Assisi, 2000.

²⁴⁹ E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset et Fasquelle, Paris, 1993, p. 21; tr. it. *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano, 1996, p. 54.

per realizzare la fraternità e per non essere complici del male attuato nella storia. Una posizione di continuità con sé, intatta e stabile, è impossibile e anche ingiusta. Siamo comunque esposti alle traumatizzazioni della violenza e, d'altro canto, apparteniamo alla relazione con l'originaria trascendenza divina del Bene che ci destabilizza, impedendoci di costruire per noi l'identità dell'io autoreferenziale.

Nella prospettiva levinasiana il trauma della relazione di trascendenza è benefico perché colpisce il soggetto nella sua pretesa di essere coscienza sovrana e misura di tutto. Al contrario il trovarsi responsabili dell'altro fa sperimentare «il trauma assordante che recide il filo della coscienza che avrebbe dovuto accoglierlo nel suo presente»²⁵⁰. In questa ridefinizione in chiave biblica dell'evento traumatico, che salva il soggetto dal destino di restare soggetto egologico per divenire davvero persona e fratello o sorella di ogni altro, è rispecchiato il senso dell'esperienza della trascendenza concepita come quell'esperienza che spezza il cerchio chiuso dell'autocoscienza.

È vero che in Levinas il riferimento alla trascendenza viene dalla fede e dalla memoria rivolte al Dio biblico. Ma ciò non fa della sua filosofia una concezione confessionale, valida per chi abbraccia la fede ebraica. Piuttosto la testimonianza levinasiana dovrebbe porre in una crisi profonda proprio coloro che si identificano con Israele considerato anche come Stato e ne rivendicano il diritto alla legittima difesa, ma senza porsi il problema del rispetto e della difesa degli altri popoli, a partire da quello Palestinese. La fedeltà alla religione di Israele si gioca non sull'ortodossia e tanto meno sulla pretesa di occupare una terra promessa deportando chi ci abitava, ma si gioca sull'adesione alla responsabilità etica verso chiunque e sul primato della coscienza morale: «l'ebraismo è una coscienza estrema»²⁵¹.

Per l'autore il diritto alla legittima difesa non è mai un alibi per agire da irresponsabili o addirittura da persecutori verso il

²⁵⁰ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Den Haag, 1974, p. 141; tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1983, p. 139.

²⁵¹ E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1963, p. 19; tr. it. *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano, 2004, p. 20.

bene e la vita degli altri. Occorre semmai aprirsi all'esperienza della trascendenza, scoprendo che essa è il cuore di ogni umano esperire. Tale esperienza è universalmente accessibile e coinvolgente perché si basa sull'appello etico concreto che il Bene, colto laicamente, rivolge a ognuno a partire dal volto degli altri. Nella trascendenza incarnata dell'altro, nella sua vulnerabilità e nella sua dignità, anche quando si pone come nemico, sperimento la trascendenza di Dio, al di là del fatto che io sia credente o non lo sia. Scrive Levinas: «se esperienza significa relazione con l'assolutamente altro – ossia con ciò che eccede sempre il pensiero – la relazione con l'infinito costituisce l'esperienza per eccellenza»²⁵².

A confronto con le sollecitazioni provenienti da questa filosofia, si vede che il legame di autocoscienza, per quanto essenziale alla capacità di presenza a sé e alla realtà, ha il difetto di essere stato pensato e vissuto sempre nel senso dell'autoreferenzialità: un costante ritorno dell'io all'io. La visione di Levinas suggerisce invece che non può darsi legame di autocoscienza che non sia generato dalla relazione con il Bene e al tempo stesso dalla relazione di responsabilità nei confronti degli altri. È un legame di appartenenza e di apertura.

Ciò scardina le coordinate della mentalità occidentale. Assumere il *cogito* e l'autocoscienza come autoriferimento: questo è ciò che rende fin dall'inizio artificioso e chiuso il soggetto della tradizione europea. Questo lo ha costruito come tendenzialmente aggressivo e imperialista verso ogni alterità, per poi rivelarsi, alla prova dei fatti, un soggetto fin troppo remissivo verso i grandi sistemi di dominio che oggi organizzano la società globale, cosicché assurdamente sono questi sistemi ad assumere le prerogative concrete della soggettività.

Era possibile, invece, intendere l'autocoscienza come relazione, apertura, capacità di comunione e di responsabilità. Questo non avrebbe affatto compromesso la lucidità e la coscienza di sé del soggetto, l'avrebbe soltanto liberata dall'egocentrismo meto-

²⁵² E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, Den Haag, 1961, p. XIII; tr. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1980, p. 23.

dologico e sistematico che inibisce e svia la sua autentica umanizzazione. Ma questa via è rimasta pressoché sconosciuta alla modernità occidentale, che ha sempre più trasferito la modalità autoreferenziale dagli individui ai sistemi organizzativi della società. È in alternativa a tale deriva antirelazionale, gravida di tutte le tendenze disgregative che oggi vediamo all'opera in un mondo sconvolto dalla violenza, che viene alla luce il valore imprescindibile di un'esperienza di trascendenza come passaggio per attingere alle forze spirituali, etiche ed esistenziali necessarie a dare una risposta di resistenza e di liberazione alle dinamiche oppressive della condizione traumatica.

La lezione levinasiana – scomoda e sconcertante, ma salutare – mostra che la vera ferita prodotta nei traumatizzati si determina quando si inibisce in loro la libertà della responsabilità, l'umanissima facoltà della compassione e della dedizione alla vita altrui. Con ciò Levinas non ci dà una risposta confortevole e rassicurante. Da un lato, infatti, la sua visione fa capire quanto devastanti siano i traumi che la violenza e l'indifferenza procurano aggredendo la sostanza umana degli uomini; dall'altro lato, però, egli rende indimenticabile il fatto che siamo costituiti dalla relazione con il Bene. Essa non è solo ideale o mentale, non sfuma nell'astrazione, ma è come un lievito e un fermento che opera al fondo dell'essere di ogni persona.

Dal trauma maieutico che l'appello del Bene ci fa sperimentare può sorgere una risposta di riscatto e di redenzione rispetto all'azione dei traumi prodotti dall'odio, dall'avidità, dall'ignoranza, dalla volontà di potenza. La forza sprigionata dal trauma etico non è per principio inferiore a quella dei traumi distruttivi. Dal punto di vista di Levinas non c'è creatività alcuna in questi traumi, generativo è solo il trauma dell'appello che mi scuote e mi spinge a uscire da me stesso, scoprendo che «la parola Io significa eccomi»²⁵³.

Se adesso ci si volge a considerare la testimonianza di Dietrich Bonhoeffer, emerge una convergenza essenziale sul primato della responsabilità come luogo concreto dell'esperienza della trascendenza e della rigenerazione dell'identità della persona.

²⁵³ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cit., p. 145; tr. it. cit., p. 143.

Questa volta la testimonianza non è gravata della involontaria colpa del sopravvissuto, poiché il teologo tedesco fu impiccato dai nazisti il 9 aprile 1945.

Nelle sue lettere dal carcere egli traccia innanzitutto un bilancio doloroso – ma sempre lucido, profetico e pieno di speranza – della disgregazione per infedeltà sperimentata dalla cristianità occidentale. Le illusioni della religiosità convenzionale, individualista, borghese e conservatrice, che arrivò persino a essere collusa con il nazismo e con il fascismo, vengono denunciate per fare spazio, in alternativa, a un'esperienza di fede realmente aperta alla relazione con Dio.

Nel contesto di queste pagine non devono interessare tanto le implicazioni confessionali del discorso di Bonhoeffer quanto la riflessione sull'esigenza della distanziamento critica e autocritica dal proprio tempo e dal proprio radicamento culturale, in vista di una esperienza della trascendenza che resusciti la libertà degli esseri umani. Solamente trovando spazio per la nostra apertura al senso, al bene e alla verità diventa possibile attingere a una sorgente che promuova la liberazione. Il che può avvenire solo a condizione di divenire così responsabili umanamente, eticamente e politicamente, da fare della responsabilità il filo conduttore della nostra forma di esistenza.

Ho già accennato al fatto che si può parlare di "esperienza della trascendenza" senza che sia riferita necessariamente a Dio e anche senza intendere il termine "trascendenza" come un'alterità separata da noi. L'importante, innanzitutto, è che gli uomini trovino una sorgente di verità che li interpella, chiamandoli a un'esistenza libera e degna. È evidente che, quando invece perdono qualsiasi riferimento di questo tipo, essi diventano preda di meccanismi di dominio e di distruzione. In questa prospettiva, intenderò il termine "trascendenza" non come riconducibile a un'identità divina a sé stante, bensì come espressione di una relazione fondamentale; penso alla relazione effettivamente maieutica, riparatrice e liberatrice, che si instaura tra l'essere umano e la verità che lo illumina.

È la chiarificazione di questa relazione fondante a essere sempre stata al centro dell'attenzione della filosofia. Ma non c'è nulla di idealizzato, di astratto e neppure di esclusivamente

“religioso” in tale questione: per diventare liberi e per sfuggire agli effetti di ogni causa di oppressione, dobbiamo attingere a una sorgente trascendente che provochi in noi stessi lo sprigionamento della nostra specifica capacità di trascendenza. L'essere umano, infatti, è incalcolabile, inoggettivabile, dotato di una dignità incondizionata e di una libertà creativa, capace di dare luogo a forme di vita e di convivenza migliori di quelle segnate dalla violenza. È questo che attesta la nostra capacità di trascendenza. Ma, mentre da un lato siamo soggetti a subire la negazione di queste prerogative antropologiche, dall'altro, quando ci sostiene una verità onesta e illuminante, siamo anche capaci di ribellarci alle potenze che ci offendono.

Le parole ritenute di volta in volta più credibili per riferirsi alla trascendenza possono variare: la verità, il senso, i valori, Dio e il divino, la comunità, gli ideali, l'amore. Qualunque sia il riferimento trascendente a cui ci ispiriamo, resta il fatto che la partecipazione a una *relazione di trascendenza* è indispensabile per spezzare il giogo esterno, che ci viene imposto dalla violenza, e anche quello che interiorizziamo inconsciamente oppure nella convinzione che non ci sia altro da fare. In questa prospettiva l'esempio offerto da un teologo poco prima di essere assassinato varrà non a cercare una soluzione necessariamente religiosa ai problemi della società contemporanea – rendendo vincolante per tutti l'affermazione di Heidegger secondo cui «ormai solo un Dio ci può salvare»²⁵⁴ –, bensì a invitare chi spera nella liberazione a far valere questa relazione di trascendenza.

Se leggiamo con le categorie di Hartmut Rosa la testimonianza offerta da Dietrich Bonhoeffer, occorre dire che la relazione di risonanza non si lascia più caratterizzare come verticale o come orizzontale, poiché non dipende neppure simbolicamente da riferimenti spaziali. Essa, infatti, si chiarisce in quanto rapporto di fedeltà intera e polifonica, che abbraccia tutta l'esistenza. Meditare oggi sulle parole di Bonhoeffer, dall'angolo prospettico della mia ricerca, aiuta a rendersi conto di quanto sia importan-

²⁵⁴ M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns helfen*, «Der Spiegel», n. 23, 31 maggio 1976, pp. 193-219; tr. it. *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma, 1987.

te diagnosticare l'adattamento tossico alla condizione traumatica in cui siamo per cercare di capire come si possa cambiare radicalmente atteggiamento grazie a forze culturali e spirituali realmente attingibili. Forze maieutiche, in grado di risvegliare la nostra capacità di trascendenza sul contesto dato, la libertà e la creatività, le facoltà di riparazione e la volontà di riconciliazione.

Da teologo acuto e pronto all'autocritica rispetto alla tradizione in cui era sinceramente radicato, egli ripensa il senso del cristianesimo prendendo atto del fallimento della religione cristiana, quella che si era rivelata compatibile con la sordità nei confronti dell'invito evangelico alla conversione della vita e con i regimi totalitari del nazismo e del fascismo. Bonhoeffer esprime la sua critica soprattutto verso una religione che elude la condizione originaria di responsabilità per il fratello, per l'altro chiunque sia. L'esperienza della trascendenza di Dio che genera un'esistenza fedele implica ormai di percorrere la via, sconcertante e apparentemente contraddittoria, di un *cristianesimo non religioso*²⁵⁵.

Da cristiano, egli matura lentamente questa concezione prendendo atto, in primo luogo, dell'inconsistenza biblica, etica e storica delle posizioni più ricorrenti nel mondo ecclesiale. Nei suoi appunti traccia una tipologia delle categorie di credenti interne a quella cristianità convenzionale che aveva fallito di fronte alla sfida della corruzione spirituale e politica perpetrata dal regime nazista²⁵⁶. Dopo aver constatato che la grande impostura del male organizzato nel totalitarismo del *Terzo Reich* ha scompaginato appartenenze, tradizioni e pretese di verità, egli afferma che la prima categoria dei credenti falliti è quella delle persone ragionevoli, che cercano di comporre ogni contrasto con la mediazione, la moderazione e il buon senso. Ma si sono rivelati solo soggetti ingenui, incapaci di resistere alla corruzione dell'intero popolo tedesco.

²⁵⁵ Cfr. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Kaiser Verlag, München, 1951, nuova edizione Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh-München, 1983, pp. 131-135; tr. it. *Resistenza e resa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1989, pp. 347-350.

²⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 10-12; tr. it. *cit.*, pp. 60-62.

Ci sono, d'altra parte, i fanatici dei principi etici, che cercano di contrastare con la purezza delle loro convinzioni la potenza del male. Questi alfieri di quelli che oggi, in un certo lessico ecclesiale, sarebbero detti valori non negoziabili finiscono per mancare completamente il bersaglio a causa della loro astrattezza e distanza dalla condizione reale degli uomini.

Chi invece si affida totalmente alla propria coscienza non riesce ad agire con maggiore efficacia ed è sopraffatto dall'enormità dei conflitti interiori che sperimenta. Costui resta spiazzato dalle molteplici simulazioni e maschere del male, finendo per mentire alla coscienza stessa pur di sopravvivere.

C'è poi la categoria degli uomini guidati dal senso del dovere, che si appellano non già alla coscienza, ma all'obbedienza nei confronti degli ordini ricevuti da parte dell'autorità costituita. Annota amaramente Bonhoeffer, anticipando con precisa lucidità l'analisi psicologico-morale che Hannah Arendt offrirà vent'anni dopo di fronte al caso Eichmann: «l'uomo del dovere alla fine dovrà compiere il proprio dovere anche nei confronti del diavolo»²⁵⁷.

Esistono inoltre quelli che si sentono liberi di guardare al risultato delle azioni e sono interessati a un utile compromesso più che a salvare la sterile purezza della loro coscienza. Rifiutano la moderazione e perseguono un radicalismo fruttuoso cercando di scongiurare il peggio. Ma questi individui non si avvedono che alla fine collaborano proprio con il peggio.

Infine, c'è la categoria di chi si rifugia nella vita privata, immaginando di potersi astrarre dalle contraddizioni del mondo, e si accontenta di praticare le piccole virtù della vita casalinga e familiare. Ma chi fa così deve tacere di fronte al male, deve chiudere gli occhi, deve restare nell'inerzia per timore di farsi strumentalizzare e soprattutto per la paura di perdere la sua isola di quiete privata. Queste persone mentono a se stesse. La loro esistenza sfocia o nella prostrazione, o nella completa ipocrisia.

I ragionevoli, i moralisti fanatici, i coscienti, gli obbedienti, gli uomini del compromesso e i rifugiati nel proprio privato sono accomunati dal fatto che eludono la responsabilità per la

²⁵⁷ Ivi, p. 11; tr. it. cit., p. 61.

vita degli altri e tradiscono la fede che dicono di professare. Se quanti si dicono cristiani assumono l'uno o l'altro di questi atteggiamenti, il loro cristianesimo sarà corrotto e travolto dalla potenza del totalitarismo, a cui non sapranno opporsi o con cui arriveranno a collaborare.

Credo si possa dire che le figure tipiche che frequentano gli ambienti religiosi oggi non siano molto dissimili da quelle descritte da Bonhoeffer, soprattutto per quanto riguarda il cristianesimo nelle sue varie espressioni. Il trauma delle due guerre mondiali e della *Shoah* non solo non ha prodotto una ridefinizione profonda degli atteggiamenti di gran parte dei credenti, ma di sicuro non ha portato alla luce quel cristianesimo non religioso che egli prefigurava come nuova manifestazione di una fede divenuta adulta e responsabile.

Il difetto inconsapevole delle posizioni interne alla cristianità tedesca ed europea descritte da Bonhoeffer sta, secondo lui, nell'autocentramento di tutte queste categorie di soggetti. Essi partono sempre da sé, dalla propria ragione o coscienza, dalla propria libertà o virtù, dal proprio calcolo o dal proprio spazio privato. Eludono così l'apertura alla relazione con Dio e non si lasciano rinnovare dal suo amore. Per questa ragione non si convertono alla responsabilità. E questa non è una virtù o una facoltà dell'uomo, diventa invece il modo di esistere del cristiano, che si traduce nell'*esserci-per-l'altro*²⁵⁸, qualcosa di analogo a quello che Levinas riassume nell'esposizione etica dell'io che pronuncia "eccomi".

L'esperienza del Dio di Gesù non si dà allora nel recinto separato della religione e delle sue convenzioni, bensì ha luogo nella svolta per cui l'esistenza diviene tutt'uno con l'esercizio dell'essere responsabili per la vita e il bene altrui. Nei suoi pensieri rivolti alle nuove generazioni, Bonhoeffer ricorda che per la propria generazione contava innanzitutto avere idee e principi giusti, che poi avrebbero dovuto trovare applicazione. Invece, scrive il teologo, rivolgendosi ai più giovani «voi penserete solo ciò di cui risponderete agendo»²⁵⁹.

²⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 191; *tr. it. cit.*, p. 462.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 150; *tr. it. cit.*, p. 368.

La fede non è una credenza staccata dal modo di vivere, la fede è una nuova forma di vita caratterizzata dalla dedizione al bene degli altri e ispirata dalla vicinanza di un Dio che si rende presente non nella religione, ma nella vita. Per questo il cristianesimo promuove l'uomo completo, integro, l'ἄνθρωπος τέλειος, non un individuo scisso in se stesso, nei confronti degli altri e della vita stessa²⁶⁰. Ma il cristianesimo non è una religione, né un'appartenenza etnica; è «incontro con Gesù Cristo»²⁶¹. Qui tralascio le grandi implicazioni esegetiche e teologiche di questa affermazione per concentrarmi sugli aspetti antropologici, psicologici, etici e politici.

Se il trauma della violenza, cruenta o tacitamente pervasiva della *routine*, disintegra l'interiorità delle persone, spesso le colpisce fisicamente e spezza le loro relazioni, dalla testimonianza di Bonhoeffer si coglie come possa darsi, nondimeno, un'esperienza che salva i feriti dal destino della resa, ponendo la loro vita nella luce dell'amore di Dio. Affiora qui l'esistenza di un margine irriducibile di responsabilità che attiene alla nostra risposta nei confronti tanto dell'amore che riceviamo, quanto della violenza che ci investe.

Nel discorso di Levinas l'accento risulta spostato fuori del soggetto, nello sbilanciamento etico a favore dell'altro; nel discorso di Bonhoeffer l'accento comprende, insieme, l'esserci-per-gli altri e la polifonia, anche interiore, dell'amore vissuto dal credente. In ogni caso la loro testimonianza esprime come non sempre e non necessariamente il trauma maligno divora l'umanità delle persone e riesce a ri-crearle in funzione del proprio trionfo. Ma, appunto, gli esseri umani devono poter trovare un interlocutore, una presenza, un'alterità, una trascendenza benigna che apra per loro una dimensione più profonda della realtà, tale da consentire la resistenza, la cura delle loro ferite, la rigenerazione dell'esistenza e persino il miracolo della comunione fraterna lì dove tutto sembra investito dalla distruzione.

Qui si coglie come quello che Harmut Rosa chiama "risonanza" riguardi in ultima istanza il sentimento profondo dell'ap-

²⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 106; *tr. it. cit.*, p. 271.

²⁶¹ *Ivi*, p. 191; *tr. it. cit.*, p. 462.

partenenza a una radice, della provenienza da un'origine, della relazione con una sorgente di vita a cui non si può rinunciare, pena l'approdo a una desolazione sconcertante che spegnerebbe la scintilla dell'anelito umano a trovare senso e compimento alla vita senza consegnarsi alla morte come se essa fosse l'unica misura e l'unica verità dell'esistenza.

Quando le religioni si appropriano di questo anelito e finiscono per precludere l'esperienza della trascendenza, cosicché credere significa solo farsi seguaci di un'ideologia teocratica o rivestire religiosamente una vita autocentrata, esse non fanno che confermare e talvolta aggravare l'oppressione istituita dalla società traumatica. Quando invece si apre lo spazio della relazione di trascendenza e gli insegnamenti che ne possiamo trarre vengono interiorizzati, allora diventa possibile costruire un'alternativa degna alla mera sottomissione.

È incontestabile che ci sono state e ci sono esistenze che, per quanto ferite e traumatizzate, hanno dato prova di questa fioritura salvifica. Quindi, il problema non è se una svolta simile sia possibile. Il problema, semmai, sta nel fatto che queste nostre vittorie sulle dinamiche di morte sono ancora piuttosto rare, nel senso che non sembrano accessibili alla maggioranza dell'umanità. L'apprendimento, la disponibilità, la conversione, la responsabilità e l'umanizzazione dei singoli possono darsi anche nelle situazioni più difficili²⁶², mentre però tutto questo appare molto più arduo per le comunità, per i gruppi sociali, per i popoli e anche per la soggettività *sui generis* che possono avere le istituzioni.

L'umanità nel suo insieme, come specie e famiglia indivisibile, appare molto incline a consegnarsi al vortice di tendenze autodistruttive. Più questo accade e più crollano la fiducia, il desiderio, la speranza di trovare una via d'uscita e di rinnovare la qualità della condizione umana sulla Terra.

Questo non toglie, nondimeno, la ragionevolezza alla speranza di un vero cambiamento. Infatti, non è legittimo ignorare che si sono registrati storicamente processi di coscientizzazione

²⁶² Cfr. C. Todorov, *Face à l'extrême*, Seuil, Paris, 1991; tr. it. *Di fronte all'estremo. Vita e morte nei lager e nei gulag*, Garzanti, Milano, 2016.

e di risposta vitale ai traumi sociali che hanno consentito alle collettività di trovare vie inedite. In tale prospettiva, i casi più noti sono quelli dell'India di Mohandas Gandhi, del Sud-Africa di Nelson Mandela e del movimento per i diritti civili di Martin Luther King. Ma si ebbero persino casi di resistenza popolare al nazismo²⁶³.

A questi numerosi esempi si possono affiancare sperimentazioni, lotte e primavere culturali e civili verificatesi anche in altri contesti sociali e culturali, il che mostra l'universalità della possibilità di una svolta nel promuovere il bene comune proprio quando sembra che tutto lo neghi. È importante ricordare che l'improbabile novità di gesti e azioni umane, in effetti, è emersa per lo più quando si era consolidato un contesto violento e disumanizzato, non quando la situazione era relativamente ordinata e pacifica.

Nel capitolo successivo vorrei portare l'attenzione sul profilo di alcuni percorsi essenziali per la maturazione di un apprendimento condiviso in senso riparativo e anti-traumatico; nel quale, in particolare, lo sviluppo del dialogo, della riparazione e infine della riconciliazione possa curare l'umanità ferita e rinnovare – nella libertà, nella giustizia e nella pace – la nostra condizione di vita.

²⁶³ In merito si veda l'ampia ricostruzione fornita da Gene Sharp nei tre volumi dell'opera *The Politics of Nonviolent Action*, Porter Sargent, Boston, 1973; tr. it. *La politica dell'azione nonviolenta*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1985.

Capitolo quarto

Riparare le persone, formare le coscienze

4.1 *Verità e società*

Dopo aver esaminato l'andamento e le implicazioni dei processi di disgregazione che attualmente aggrediscono l'umanità, desidero abbozzare le linee di una mappa di criteri e categorie per orientarsi verso un approdo di risanamento e di liberazione.

A volte mancano le parole appropriate per esprimere il significato reale di qualcosa. Per indicare la cura, la riabilitazione, la ripresa di un essere umano ferito o traumatizzato esiste la parola "guarigione", che è una parola luminosa e piena di speranza. Quindi è irrinunciabile e non è certo il caso di archivarla. Non-dimeno, questo termine evoca un percorso affidato alla natura e anche alla medicina. Quando però l'aggressione che colpisce le persone è dovuta a un trauma sociale, non si tratta più solo di natura e medicina. Occorre avvalersi di una pluralità di forze spirituali, culturali, etiche, sociali per fare fronte alla complessità delle cause.

Allora mi pare che una parola solitamente usata per le cose, gli strumenti, le attrezzature e i mezzi meccanici o elettronici, in questo abbia una sua pregnanza, sì metaforica, ma concreta. Mi riferisco alla parola "riparazione". È evidente quanto sia impropria, eppure non stona per evocare un intervento che aggiusta le situazioni e risana l'esistenza degli uomini. In questo capitolo vorrei sviluppare una riflessione su come "riparare" le persone, in particolare i nuovi feriti, e anche su come prevenire le patologie sociali risvegliando e formando le coscienze.

La prima questione che emerge, in questa prospettiva, è che in una società come la nostra, con gli stili di vita e di morte che

la caratterizzano, è palese che manca una misura. Intendo una misura umana che restituisca autenticità e rispetto a tutto ciò che sperimentiamo. Mettendosi alla ricerca di una misura del genere, ci si imbatte nell'antichissima questione della verità. C'è infatti una misura di senso e di realtà che – per quanto negata, stravolta, abusata, cancellata, ripudiata o semplicemente ignorata – ogni volta ritorna e si rivela indistruttibile. Ritorna, perché è come la luce per l'occhio, come l'aria per i polmoni, come la terra sotto i piedi, come il cielo che fa respirare l'anima, come l'umano per gli esseri chiamati a diventare umani. Da sempre, in tutte le culture, viene chiamata, appunto, "verità".

Com'era prevedibile perché è ricorrente l'insana abitudine di sporcare o rovesciare le parole più alte che affiorano nel cuore e nella mente degli uomini, la parola "verità" è macchiata di sangue. Molti la rifiutano sentendola troppo pesante, oppressiva, violenta. Una parola da fanatici. Tuttavia, chi sbrigativamente la respinge commette due gravi errori.

Innanzitutto, non capisce che in questo modo non si apre affatto uno spazio di autentica laicità, di comprensione e di rispetto delle differenze. Una volta delegittimato il riferimento alla verità, si lascia libero campo all'arbitrio, alla supremazia di chi ha più influenza nel dibattito pubblico, alle mistificazioni e alle ideologie, al fondamentalismo dei custodi di qualsiasi ortodossia e alle persecuzioni alle quali ogni volta questi soggetti danno corso. Non è difficile comprendere che quello che non va non è la verità, bensì il tipo di riferimento con cui la si chiama in causa.

Che sia accusata di essere astratta, soffocante, intollerante, inadeguata, in ogni caso si tratta di deformazioni della sua realtà, che non ne colpiscono l'essenza. Anzi, ogni accusa non fa che far risaltare, indirettamente, il valore della verità, diverso e superiore rispetto a quelle sue versioni che sono sottoposte a critica. Da questo punto di vista, come ha mostrato Karl Jaspers²⁶⁴, l'intera ricerca di Nietzsche è mossa dall'inquietudine e dalla

²⁶⁴ K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, de Gruyter, Berlin, 1981; tr. it. *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano, 1996.

nostalgia per una verità che sia esente da finzioni e non implichi la mortificazione della vita. Il suo pensiero è salutare per riaprire lo spazio dell'accoglienza nei suoi confronti. Scrive Jaspers: «Nietzsche apre la via, distrugge gli orizzonti troppo stretti; egli non svolge una critica che pone dei limiti, come Kant, ma insegna a porre dubbi; offre ampie possibilità, risveglia le forze che animano la disposizione interiore»²⁶⁵.

Dunque, anche autori corrosivi e scuole di pensiero fortemente decostruttive dimostrano, alla fine, che la rinuncia a qualsiasi relazione con la verità equivale alla morte del pensiero. L'irriducibilità della filosofia a qualsiasi altra forma di conoscenza o di sapienza sta appunto nella fedeltà che custodisce in qualche modo questa relazione. Sopprimerla significherebbe, tra le altre cose, liquidare la filosofia cancellandola dalla cultura umana.

Il secondo errore è dovuto alla miopia che impedisce di vedere come la prima vittima degli abusi sia proprio la verità che, quando è coinvolta a sproposito nelle faccende umane, viene sfigurata, resa detestabile e privata di credibilità. Per converso, credo si possa riconoscere come la possibilità di non recidere il legame con essa sia essenziale per la vita delle persone e per l'evoluzione della società. In fondo esperienze, facoltà e attività dell'uomo quali sentire, pensare, agire, amare, esprimersi e comunicare non potrebbero darsi se non esistesse questo legame. Si tratta infatti di espressioni della nostra umanità che per avere un senso hanno bisogno di un orizzonte di verità proprio come il nostro sguardo ha bisogno della luce.

Se teniamo conto di questo vincolo positivo, sempre da scoprire e interpretare, si arriva a comprendere come la condizione traumatica dei nuovi feriti, che potenzialmente coinvolge gran parte della popolazione mondiale, non abbia alcun rapporto con quel tipo di "verità" che è confinato nell'astrazione di dottrine e ideologie, mentre intrattiene un rapporto profondissimo con la verità reale da cui scaturisce il senso della vita di tutti. Infatti, la negazione della verità stessa intesa come fonte di autenticità e di vita buona è il presupposto originario della violenza.

²⁶⁵ Ivi, p. 123; tr. it. cit., p. 122.

A tale negazione si aggiunge puntualmente la negazione, l'occultamento o il rovesciamento della dinamica dei fatti. Il ristabilimento della verità fattuale è il prerequisito perché si aprano spazi di dialogo e anche di riparazione e di riconciliazione²⁶⁶. A suo modo Hegel ha rispecchiato il legame fondamentale tra verità e riconciliazione. Tale riconoscimento va mantenuto, al di là del rigetto dell'impianto idealista della metafisica hegeliana, visto che ci ricorda quanto una società abbia bisogno vitale di un riferimento attendibile perché ci sia la maggiore armonia possibile tra gli uomini e sia limitato il peso delle pretese arbitrarie.

Non faccio riferimento ad una verità metafisica dottrinalmente o religiosamente configurata, quanto piuttosto al riconoscimento della verità storica, per quanto sia sempre arduo da stabilire, e anche di quella verità morale che è data nella dignità umana universale e nel bene comune. Questi due tipi di riferimento laico e pluralista alla verità sono irrinunciabili per una comunità sociale. Lo è altrettanto, anche se con limitazioni e problemi anche maggiori, il riferimento alla verità giudiziaria: un Paese in cui l'amministrazione della giustizia non perviene alla verità processuale rispetto ai fatti più gravi di rilevanza pubblica (per esempio attentati, omicidi politici, azioni della criminalità organizzata ed episodi di complicità di apparati dello Stato) vede compromessa la qualità del proprio ordinamento democratico.

Il fatto che la società possa dirsi con un minimo di pertinenza "comunità" sociale e non sia un agglomerato massificato di estranei dipende anche ed essenzialmente dalla possibilità di orientarsi verso un orizzonte di verità condivisa, pur tra contrasti e conflitti culturali. In fondo, un autentico ordinamento democratico si fonda precisamente su un riferimento testuale, insieme normativo e progettuale, che ha valore vincolante. Intendo il testo della Costituzione, che riassume in sé i principi etici e giuridici essenziali ritenuti validi da una comunità nazio-

²⁶⁶ Cfr. Herman, *Truth and Repair: How Trauma Survivors Envision Justice*, cit., pp. 59-73; tr. it. cit., pp. 75-89.

nale, al punto che il loro rispetto definisce il primo criterio della cittadinanza²⁶⁷.

La rigida dicotomia tra la verità religiosa, metafisica o ideologica, da un lato, e la laicità intesa come spazio di tutela del pluralismo delle opinioni e degli stili di vita, dall'altro, non rende conto della complessità del riferimento sociale alla verità. La distinzione dei due piani è imprescindibile, ma anche insufficiente se comporta la chiusura concettuale che impedisce di considerare la rilevanza della verità storica, di quella giudiziaria e anche la rilevanza dei criteri di validità di ordine etico-costituzionale. In questa miopia si smarrisce il senso del bene comune, che invece rappresenta l'orizzonte orientativo vincolante per la società. Se l'eticità hegeliana viene riletta in tale chiave, come adesione collettiva al senso del bene condiviso, allora si coglie come Hegel avesse compreso che, quando viene meno questo riconoscimento, una società si disgrega.

L'apertura all'importanza della verità storica, della verità giudiziaria e dei principi costituzionali è possibile e acquista consistenza culturale e sociale soltanto a condizione che si sviluppino nelle coscienze il senso del bene comune. Di conseguenza, sarebbe impossibile procedere socialmente sui sentieri del dialogo, della riparazione e della riconciliazione se venisse meno questo tipo di sensibilità o se, addirittura, fosse platealmente ripudiato in nome dell'interesse privato e dell'arbitrio di chi ha denaro e potere. Per amara ironia, come è dimostrato dalla storia e dalla cronaca recente, poi sono proprio questi soggetti egemonici a fregiare i loro organi di comunicazione con termini come *Truth* o *Pravda*. È il sintomo di come, una volta lasciata andare la cura per la verità nelle sue molteplici dimensioni, resta spazio solo alla menzogna e alla manipolazione delle coscienze. Verità e laicità sarebbero così sacrificate contemporaneamente.

Ma c'è un aspetto ulteriore, non meno rilevante, che va messo in risalto. Abbiamo visto, infatti, che fintantoché il legame di autocoscienza è concepito e vissuto come esercizio di auto-

²⁶⁷ Cfr. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996; tr. it. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 2013.

referenzialità, la lucidità e il senso della presenza del soggetto al mondo risultano inadeguati. Al contrario, quando le facoltà umane di presenza consapevole alla realtà e a se stessi – dalla ragione alla coscienza morale, dall'anima alla sensibilità affettiva – sono aperte alla relazione con una sorgente di senso che le orienta, fungendo anche da misura critica di rispecchiamento non solipsistico, il soggetto trova la via per umanizzarsi. Così è in grado, al tempo stesso, di partecipare originalmente e solidalmente alla vita della comunità sociale. Si può dire che si eleva da individuo a persona. In questo senso María Zambrano afferma che la democrazia è quell'ordinamento della società in cui non solo è un diritto, ma è un dovere essere persone, cioè soggetti consapevoli, solidali e responsabili²⁶⁸.

La silenziosa mediazione della verità illumina le persone nonostante tutti i tentativi di occultarla o di appropriarsene. Questa funzione mediatrice si svolge, in primo luogo, nella nostra ricerca di autenticità, affidabilità e validità: tutti vogliamo persone, beni o certezze che abbiano queste caratteristiche. Spesso sfugge che senza un fondamento di verità nulla potrebbe essere detto autentico, affidabile o valido. Inoltre, tutti abbiamo bisogno di mantenere il contatto con la realtà, senza di cui ci perdiamo in un labirinto di parvenze e di irrealtà. A chi non sia del tutto perso dentro una postura di vita degradata, esclusivamente concentrata sulla soddisfazione di bisogni primari e piaceri fisici, o non sia annegato spiritualmente nel cinismo, è altresì necessario poter credere in ideali e valori, che ancora una volta devono essere sentiti come veri.

Come si vede, quello che Hegel chiamava il bisogno di filosofia²⁶⁹, più acuto a suo dire nelle epoche di crisi da transizione, non è che il bisogno di verità. Misconoscerlo oppure cercare

²⁶⁸ Su questo tema specifico si veda M. Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Siruela, Madrid, 1996 (1ª ed. Departamento de Instrucción Pública, Puerto Rico, 1958); tr. it. *Persona e democratica*, Bruno Mondadori, Milano, 2000.

²⁶⁹ Scrive Hegel: «quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini, quando le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca e guadagnano l'indipendenza, allora sorge il bisogno di filosofia» (G.W.F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. IV: 1968, a cura di H. Buchner, O. Pöggeler, pp. 13-14; tr. it. *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1990, pp. 14-15).

di colmarlo con surrogati è un'opzione che fa girare a vuoto il cammino dell'uomo. In questo, come dirò tra poco, la lezione di Martin Buber rimane fondamentale: per essere davvero umani abbiamo bisogno di coltivare la relazione con la verità vivente che è per noi interlocutrice e ispiratrice di unificazione esistenziale. Ecco perché il dialogo, ben al di là di un mero scambio verbale, ha un valore spirituale universale. Esso infatti è il dinamismo che mette in atto in ogni tipo di relazione (con sé, con gli altri, con la natura, con Dio o con la verità) le condizioni della libera espressione di se stessi, dell'accesso alla realtà della comunione e della testimonianza resa alle rivelazioni del senso della vita. Come ha sottolineato Luigi Pareyson, in ogni nostra esperienza della verità si coniugano un momento espressivo e un momento rivelativo la cui convergenza esalta la dignità della persona umana²⁷⁰.

4.2 *I mediatori della vita*

La considerazione delle implicazioni del nostro legame con la verità ha portato alla luce che l'elemento dialogico è un mediatore fondamentale dell'esistenza. Sia la ricerca antropologica, sia la filosofia del linguaggio orientata in senso umanistico attestano che siamo esseri di dialogo. Il termine rimanda all'idea della libera condivisione di istanze e significati da parte di creature che possono ascoltare, sentire, pensare, esprimersi, differire e intendersi mediante la lingua, ma anche attraverso altre forme di comunicazione. Il dialogo non nasce da noi, ma noi siamo nel dialogo come si sta in un elemento vitale che alimenta il nostro essere. La costituzione dialogica del nostro modo d'essere articola quello che per Buber costituisce l'elemento spirituale della condizione umana.

Nella sua manifestazione umana lo spirito è risposta dell'uomo al suo tu. L'uomo parla in molti linguaggi, linguaggi della parola, dell'arte, dell'azione, ma lo spirito è uno solo, è risposta al tu che dal mistero appare, dal mistero chiama. [...] Lo spirito non è nell'io, ma tra l'io e il tu. Non

²⁷⁰ Cfr. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 1971.

è come il sangue, che circola dentro di te, ma come l'aria in cui respiri. L'uomo vive nello spirito quando riesce a rispondere al suo tu. E ci riesce quando entra nella relazione con l'intero suo essere²⁷¹.

Il respiro spirituale dell'esistenza è affidato all'elemento della parola, che a sua volta vive solo nella dinamica del dialogo. Con ciò è indicato che esso è un mediatore, uno dei grandi mediatori naturali della vita. Tali mediatori sono forze propizie al dispiegamento dell'esistenza; gli uomini devono imparare a interagire con essi in maniera sintonica e appropriata. Quando invece l'individuo si chiude in sé, si illude del proprio potere e pretende di trattare ogni alterità o presenza che incontra come se fosse un mezzo a sua disposizione, perde completamente il contatto con la realtà. Riconoscere la funzione dei mediatori della vita e orientarsi di conseguenza per avvalersene con sapienza: ecco un compito essenziale soprattutto per coloro che sono disposti a prendersi cura dei nuovi feriti.

María Zambrano ha approfondito la questione sottolineando soprattutto la funzione del tempo e dello spazio, quella del corpo e la coscienza, quella del sogno e della relazione, quella della comunità e soprattutto dell'amore²⁷². Si tratta di forze o dinamiche inerenti alla nostra condizione che contribuiscono a configurare la forma dell'esistenza. Che operino in noi o fuori di noi, essi ci danno sempre modo di partecipare a un'interazione complessa in cui progressivamente viene alla luce il nostro modo d'essere.

In tal senso un mediatore è una forza che permette di strutturare l'esperienza in ogni situazione. Da questo punto di vista si capisce che le potenze traumatizzanti, al contrario, la destrutturano, la disarticolano, ne determinano una mutilazione o di-

²⁷¹ M. Buber, *Ich und Du*, Insel, Leipzig, 1923, poi in Id., *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel - Schneider, München - Heidelberg, 1962, p. 103; tr. it. *Io e tu*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, pp. 85-86.

²⁷² Rinvio qui ad alcuni suoi testi paradigmatici relativamente a questi temi: M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, 1955; tr. it. *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001; Ead., *Lo bienaventurados*, Siruela, Madrid, 1990; tr. it. *I beati*, Feltrinelli, Milano, 1992. In proposito mi permetto di rinviare anche al mio studio *La verità dell'anima. Interiorità e relazione in Martin Buber e María Zambrano*, Cittadella, Assisi, 2008.

storsione per cui il vissuto delle persone viene privato di fattori fondamentali all'integrità interiore e all'armonia delle relazioni. Studiando la funzione degli elementi mediatori naturali nella condizione umana si focalizza con consapevolezza più nitida l'azione disgregatrice esercitata su di noi dai traumi. Essi colpiscono la coesione dell'unicità polifonica della soggettività umana e al tempo stesso l'unità dell'esperienza.

La scissione, esemplarmente affrontata per essere riassorbita in chiave dialettico-riconciliativa da Hegel, e la frammentazione scompaginano la soggettività dell'uomo e l'ordine del mondo che abita. Lo costringono a un'esistenza innaturale imponendogli di adattarsi a posture dolorose e alienanti, le quali, più che compensare gli effetti del colpo subito, danno continuità al danno. L'adattamento attuato, per così dire, in maniera omologa al trauma non protegge e non riabilita, piuttosto imprigiona chi lo realizza entro una condizione di continua disgregazione.

Anziché interagire con gli elementi mediatori inerenti alla vita e alla costituzione originaria della nostra umanità, l'individuo o la comunità feriti si piegano a sopravvivere secondo un adattamento tossico ai colpi che ricevono. Soprattutto è importante notare che tra l'aggressione e la vittima viene meno qualsiasi forma di pelle protettiva, di margine di risposta, di distanza. Il trauma non fronteggiato adeguatamente si insedia nel corpo, nella mente e nel cammino delle persone assumendo il rango di un destino che le rimodella in funzione propria. Agisce un po' come fa un virus nei dispositivi elettronici, per cui riorganizza tutto secondo la logica mortale della malattia, non certo secondo una tendenza risanatrice e vitale.

Il trauma "media" disarticolando, intossicando, spegnendo possibilità di libertà e di vita, ostacolando la ripresa e la guarigione. Fa della patologia la sua fisiologia, della mortificazione il suo modo di funzionare. Sottolineo questo non certo per farne una specie di "soggetto", cioè per ipostatizzarlo o mitizzarlo, bensì per chiarire fenomenologicamente quali siano la sua tendenza e, per così dire, la sua logica. Comprendere che, in particolare, il trauma sociale e politico, economico e culturale – quindi prodotto da qualcuno e non riconducibile a eventi naturali – ha una natura e una logica è il passaggio che apre lo

spazio concettuale per tematizzare lo statuto della società traumatica e per immaginare percorsi di liberazione.

Questo è uno degli insegnamenti offerti dalla filosofia di Hegel e dal suo confronto con le patologie dissociative della modernità. Il trauma – che pure irrompe come potenza non dialettizzabile per definizione e come causa di aggressione molto meno addomesticabile e ricomponibile di quello che Hegel chiama *Entzweiung* – nondimeno non è equiparabile alla sventura che colpiva eroi ed eroine nell'antica tragedia greca come espressione di una potenza che trascende gli uomini²⁷³. Non è neppure il sacro numinoso, tremendo e imperscrutabile di cui parla Rudolf Otto²⁷⁴. Non è un evento oscuro, del tutto irrazionale e incomprensibile che fa ammutolire e ci getta nella disperazione di una rovina assurda. Se è un trauma sociale, allora viene da un'intenzionalità, ha una tendenza progressiva riconoscibile, ha un modo tipico di dispiegarsi. Husserl direbbe che può essere ricondotto a una sua essenza.

Se è così, allora diventa anche possibile studiare criticamente una società così percorsa da processi disgregativi da essere divenuta traumatizzante nella sua struttura e nell'orientamento della sua evoluzione. Il concetto di società traumatica deriva dal rispecchiamento diagnostico della tendenza universalizzante a produrre e riprodurre le relazioni interumane mediante l'aggressione anziché mediante la sollecitudine della cura per le persone e per il bene comune. In tale ottica, la violenza del trauma sociale è agli antipodi dell'etica nonviolenta della cura, così come la vecchia cultura del *si vis pacem para bellum* – sempre scontatamente adottata da governi ed esponenti politici – è il contrario della sapienza della coltivazione della pace mediante la nonviolenza, il dialogo, la trattativa diplomatica e le pratiche riparative.

²⁷³ Cfr. S. Natoli, *Libertà e destino nella tragedia greca*, Morcelliana, Brescia, 2002.

²⁷⁴ R. Otto, *Das Heilige. Über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Beck, München, 1987 (1ª ed. 1917); tr. it. *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Morcelliana, Brescia, 2023.

Nell'essenza del trauma viene alla luce la natura disgregatrice della malattia e del male, ferme restando le differenze tra patologie fisiche o catastrofi naturali, da un lato, e aggressioni derivanti dalla malvagità degli uomini, dall'altro. Le aggressioni traumatiche deliberatamente procurate da qualcuno – spesso sbrigativamente eseguite come espressione di follia – hanno una logica che le rende capaci di svolgersi secondo una progressione e che, d'altra parte, le espone a un'azione di contrasto lì dove si intervenga secondo una logica antitetica e alternativa di risanamento. Il recupero dell'interazione con i mediatori esistenziali naturali e l'avvio di percorsi di riparazione sono possibili soltanto sulla base di questa consapevolezza diagnostica e critica.

La contraddizione tra il riferimento ai mediatori inerenti alla condizione umana e, per così dire, i dis-mediatori tossici innescati dai poteri oppressivi mette in luce come a ogni disarticolazione o pervertimento dei mediatori autentici corrisponda un tipo di trauma. Esistono traumatismi del corpo o della mente, dello spazio o del tempo, delle relazioni o del desiderio, della comunità o della capacità di amare. Hartmut Rosa ha segnalato ad esempio le conseguenze della contrazione dolosa dei ritmi di vita e si potrebbe sviluppare un'indagine sistematica sulla disarticolazione di tutti i buoni mediatori essenziali nell'esistenza e nella storia. Si delinea così il programma di uno studio ampio che descriva e approfondisca tutte le aggressioni al rapporto tra gli esseri umani e i buoni mediatori necessari a un'esistenza degna e riuscita, programma che peraltro esula dai limiti del mio studio.

Accenno qui al fatto che ci sono mediatori di genere diverso. Alcuni corrispondono a facoltà o elementi costitutivi dell'essere della persona umana, come il corpo e la coscienza. Altri – come lo spazio, il tempo, l'aria, la luce o il linguaggio, solo per citarne alcuni – la trascendono e si può dire che ognuno di noi li *abiti*. La metafora dell'abitare viene spesso usata in filosofia e in altri ambiti del dibattito culturale, ma raramente ne vengono esplicitati i significati concreti più pertinenti. Nel nostro caso serve un lavoro di chiarificazione.

Rispetto ai grandi mediatori che accolgono l'esistenza umana, il senso dell'abitare comporta almeno i seguenti significati. Il

primo indica l'essere accolti, essendo ricompresi in un elemento avvolgente che ci chiede di assumere una specifica modalità di interazione. Lo spazio chiama il movimento, il tempo interpella la libertà affinché sia orientato e non sia lasciato scorrere invano. L'aria coinvolge l'apparato respiratorio, la luce la facoltà visiva, ma entrambe influiscono anche sull'anima delle persone: ispirazione e illuminazione sono doni spirituali radicati in questi mediatori che condizionano positivamente la corporeità dell'essere umano.

Analogamente il linguaggio non è soltanto una nostra facoltà, poiché è un universo di significati, di relazioni e di corrispondenze che inerisce all'esperienza del mondo nel suo complesso. Hans-Georg Gadamer ha sintetizzato questo valore ontologico universale del linguaggio inteso come significatività intrinseca al darsi del mondo e della vita nell'affermazione secondo cui «l'essere che può venir compreso è linguaggio»²⁷⁵.

L'accoglienza sperimentata nell'abitare un elemento mediatore avvolgente sviluppa le nostre capacità di interazione. In un certo senso si può dire che mediatori del genere svolgano una funzione maieutica, dunque siano come maestri che ci insegnano a conoscere e a esprimere le nostre potenzialità.

Nella dimora offerta dai mediatori esistenziali siamo sollecitati a sviluppare una universale capacità trasversale, quella del prendersi cura. Lo spazio, il tempo, l'aria, la luce, il linguaggio – per stare ai mediatori che ho già citato – richiedono un'attenzione che li renda il più adatti possibile a noi, ai bisogni e ai desideri che abbiamo, alla nostra libertà. Si delinea così un'inattesa reciprocità: i mediatori esistenziali costitutivi della condizione umana interpellano il modo d'essere della persona in tutta la sua interezza psico-fisica e spirituale. Quasi sempre interpellano la sua libertà.

D'altra parte, correlativamente, se vuole avere un buon rapporto con essi, la persona deve prendersene cura, facendo in modo che la qualità di ognuno di essi sia propizia alle sue scelte e al suo stile di vita. Si è aggiunto allora un secondo significato: oltre

²⁷⁵ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1960, p. 478; tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1983, p. 542.

all'essere accolti da un elemento mediatore, l'abitare implica il prendersi cura. Non può risolversi nel mero usare qualcosa. Da questo punto di vista tutta la grammatica concettuale e il lessico dell'economia moderna – che sia di orientamento liberista oppure marxista – misconoscono, per così dire, l'economia della vita, la quale prevede la disponibilità alla cura.

Per contro, il pensiero economico della modernità occidentale conosce soltanto il valore d'uso e il valore di scambio, ossia l'utilità delle cose o la loro possibilità di essere capitalizzate o, come d'uso comune, messe a valore. Non conosce il valore di ciò che non è né strumento, né denaro, per cui ignora la funzione indispensabile dei mediatori e il rapporto di cura che richiedono. Un simile misconoscimento è clamorosamente evidente e disastroso nel caso del rapporto dell'umanità con la natura: essa semplicemente non viene vista e se ne dimentica il valore fondamentale di dimora primaria della società²⁷⁶. Già la contraddizione insita in una simile povertà di pensiero suggerisce che una comprensione filosofica del sistema dei mediatori esistenziali dati nel nostro essere al mondo è essenziale per avere un quadro fedele della condizione umana e una consapevolezza antropologica critica.

Tra i significati dell'abitare ricorderei anche l'impulso tendenziale che i mediatori abitabili ci danno in quanto costituiscono dei punti di partenza. Una “casa” per noi è sempre punto di arrivo e di partenza, fa da rifugio e da base per aprirsi al mondo. In questo senso i mediatori sono forze che ci aprono, promuovono l'apertura alle relazioni e al nostro divenire. Abitare non è qualcosa di statico, tanto meno di costrittivo e imprigionante. La casa non dovrebbe mai diventare un carcere. Perciò spazio, tempo, aria, luce, linguaggio – e si potrebbero citare altri mediatori ancora – ci sono dati perché ne assumiamo la sollecitazione ad andare avanti nella vita, a migliorarci, a maturare la forma di esistere più elevata e congruente con

²⁷⁶ Cfr. R. Mancini, *La natura non è un capitale. Portarsi oltre il codice della cultura necrofila*, «Quaderni della decrescita», n. 1, 2023, pp. 92-102; Id., *Criteria for Transforming the Economy: Human Dignity, Respect for Nature, Harmony with Life*, in F. Vigliarolo (Ed.), *Economic System and Human Rights*, Palgrave Macmillan, London, 2024, pp. 175-188.

la dignità umana. Il rapporto con questi mediatori chiede una sapienza, che è connaturata alla filosofia, che eviti l'abuso o lo spreco. Non per niente ogni trauma, compreso il trauma sociale, va a colpire il rapporto tra l'essere umano e i mediatori essenziali per una vita buona.

In sintesi, l'essere accolti, il prendersi cura, il poter contare su un punto di partenza per aprirsi al mondo e l'essere invitati ad affinare il nostro modo di esistere sono alcuni dei significati essenziali della costellazione semantica che ruota attorno al concetto dell'abitare. Ritroviamo questi significati nell'elemento della parola e del dialogo per come viene chiarito nel pensiero di Martin Buber. La sua lezione, per quanto quasi dimenticata nel dibattito filosofico attuale²⁷⁷, rimane fondamentale non solo per cogliere l'universale profondità ontologica, antropologica e spirituale della nostra condizione dialogica, ma in particolare anche per capire come la forza del dialogo sia indispensabile e feconda nei percorsi di umanizzazione, di riabilitazione sociale e di riparazione necessari per uscire dall'angustia della società traumatica.

4.3 La forza del dialogo: omaggio a Martin Buber

Qui di seguito vorrei prendere in esame, in particolare, l'iniziazione che va a neutralizzare l'elemento dialogico e, per contro, evidenziare le forze risanatrici che esso può sprigionare. In questa direzione di ricerca non si può non riprendere la grande lezione di Martin Buber, a partire dal suo celebre saggio del 1923 *Ich und Du*²⁷⁸. La scrittura di questo testo molto evocativo potrebbe far pensare a un discorso esortativo, quasi edifi-

²⁷⁷ Sul pensiero di Buber ricordo i seguenti contributi: P.A. Schlipp, M. Friedman (Eds.), *Martin Buber*, Open Court, La Salle-London, 1967; B. Casper, *Das dialogische Denken*, Herder, Freiburg, 1967; A. Poma, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1974; W. Licharz (Hrsg.), *Martin Buber Erbe für unsere Zeit*, Haag und Herchen, Frankfurt, 1985; C. Levi Coen, *Martin Buber*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1991; M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Routledge, London, 2002; *Martin Buber e la riparazione dei conflitti*, «Humanitas», n. 3, Morcelliana, Brescia 2024.

²⁷⁸ Buber, *Ich und Du*, cit., pp. 77-170; tr. it. cit.

cante, e comunque privo di complessità teoretica. Ma sarebbe un abbaglio, perché invece il testo è denso, molto concentrato, persino sfuggente. Esso chiede al lettore la pazienza di coglierne le implicazioni esplicitandole con un'ermeneutica fine e attenta, riconsiderata in tempi diversi. Il filo conduttore della mia lettura sarà quello della focalizzazione della natura del dialogo non solo per il suo valore universalmente mediatore, ma anche per le sue virtù riparative e riconciliative.

L'impostazione teoretica dell'autore è alternativa a quella della metafisica e dell'ontologica classica della tradizione occidentale. Mentre in quest'ultima vale innanzitutto l'essere assoluto originario o comunque un principio di autosufficiente perfezione, da cui poi discende la scala degli enti del mondo, nella visione di Martin Buber in principio c'è la relazione. Dio stesso crea generando l'altro da sé, chiama alla vita mediante la parola e l'incontro. Non si può dire che egli metta a tema la relazione come argomento privilegiato del suo filosofare, ma è molto più corretto dire che egli pensa secondo l'universale relazionalità della vita.

L'autore dispiega questa concezione non per asserzioni dottrinali, bensì ripercorrendo fenomenologicamente il vissuto degli esseri umani. Per noi il mondo della relazione, cioè la vita come flusso di relazioni, si può partecipare in tre dimensioni essenziali: il rapporto con le creature della natura, la relazione tra esseri umani, il rapporto con le entità spirituali²⁷⁹. Dunque, ogni presenza o aspetto della vita diventa reale solo nella dinamica dell'essere in relazione, che per Buber significa molto più che coesistenza o contiguità. «Relazione è reciprocità»²⁸⁰ e questo comporta il libero coinvolgimento di ogni creatura con la propria unicità nell'incontro con l'altra creatura, senza il condizionamento di gerarchie, strumentalizzazioni o violenze. La reciprocità è il dinamismo fondamentale della partecipazione di ciascuno alla vita relazionale.

Per comprendere la forza della reciprocità bisogna tenere presente che ne partecipiamo solo incontrando un "tu" nell'ele-

²⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 81; tr. it. cit., p. 62.

²⁸⁰ *Ivi.*, p. 82; tr. it. cit., p. 63.

mento mediatore della parola. La parola è essenzialmente dialogica, prende vita e dà vita solo nell'accoglienza che ciascuno riserva all'altro riconoscendolo nella sua unicità e nella sua dignità. Tutto questo ha luogo mediante una presa di posizione a cui ognuno è tenuto. Due sono le modalità di tale presa di posizione. Possiamo guardare fuori di noi rapportandoci a ogni presenza come se fosse una cosa, un oggetto: è la modalità della parola fondamentale *io-esso*. Vuol dire che l'io riduce a mera oggettività gli esseri viventi che potrebbe incontrare e che invece misconosce per via di questo atteggiamento strumentale. Oppure possiamo guardare fuori di noi dicendo "tu": è la modalità dischiusa dalla parola fondamentale *io-tu*.

Il riferimento al concetto di *Grundwort*, la parola fondamentale, indica che nel pronunciarsi ognuno prende una direzione di vita, non si limita a dire una frase. La "parola" è forza orientativa, creatrice e capace di coinvolgere l'essere degli uomini. Chi è disposto a dire "tu" è una persona accogliente, dialogica, pronta a fare strada con gli altri. Chi invece tende a trattarli come un "esso" spersonalizzante li misconosce e così perde la possibilità di essere un autentico io. Ma, mentre «la parola fondamentale io-tu si può dire solo con l'intero essere, la parola fondamentale io-esso non può mai essere detta con l'intero essere»²⁸¹.

La persona umana nasce dotata di quello che Buber chiama «il *tu innato*»²⁸², espressione con cui egli intende l'apriori della relazione in noi, la disposizione originaria all'incontro, al dialogo e alla comunione. La caduta della tensione vitale nel soggetto si ha quando, a dispetto di questa disposizione e vocazione all'incontro, questo assume un atteggiamento oggettivante e dominativo. Da creatura relazionale, si tramuta in un essere chiuso, isolato e respingente. In realtà la provenienza e la destinazione dell'esistenza umana hanno una profondità divina. Infatti, secondo Buber, è in ogni autentico evento di incontro che partecipiamo misteriosamente a una comunione aperta, che

²⁸¹ Ivi, p. 79; tr. it. cit., p. 59.

²⁸² Ivi, p. 96; tr. it. cit., p. 78.

accoglie la prossimità della invisibile presenza di Dio, evocato con l'espressione «il Tu eterno»²⁸³.

Dire “tu” significa iniziare con l'altro il cammino del dialogo, che rimane irriducibile a una qualsiasi conversazione. Il dialogo per Buber è il superamento di ogni mediazione perché esso stesso opera come elemento mediatore che permette ai dialoganti una relazione “immediata”, nel senso di una relazione non più schermata o dipendente da altri fattori che non siano il diretto e completo coinvolgimento di ciascuno nella relazione con il proprio autentico modo d'essere. Perciò elevarsi all'elemento dialogico significa entrare nel mondo comune che lega l'umanità, il creato e la presenza di Dio. Niente di veramente umano può essere vissuto senza la forza del dialogo.

Ma qual è l'insegnamento di fondo che può venire da una filosofia di questo genere per chi si trova sotto il peso di una situazione traumatica e, più probabilmente, per chi è chiamato ad aiutare costui a riprendersi e a liberarsi per quanto possibile? A prescindere dalla differenza tra le molteplici forme di aggressione traumatica, può questo pensiero ispirare quanti si assumono il compito di prendersi cura dei nuovi feriti? Anziché ripercorrere ora, passo per passo, l'intenso testo di Buber, qui di seguito vorrei mettere in risalto le valenze terapeutiche e maieutiche del principio dialogico, inteso come mediatore delle modalità che concretizzano tutte le relazioni delle quali è intessuta la condizione umana.

In primo luogo, risulta chiaro che ogni trauma, e particolarmente il trauma sociale per la sua potenza separatrice e regressiva, va a colpire la facoltà di dialogo degli esseri umani. Quando la relazione vissuta dialogicamente diventa impossibile, allora si spegne l'interiorità delle persone – è quello che Arendt indica nel pericolo del subentrare della banalità nella coscienza individuale – e la convivenza interumana cade preda di una conflittualità esasperata, mossa dalla brama di vittoria e di eliminazione dell'altro. Fine del dialogo significa ingresso della violenza. O di una solitudine alienata, come quella che oggi si può osservare frequentemente, con sconcerto, quando più persone – per

²⁸³ Ivi, p. 81; tr. it. cit., p. 62.

esempio riunite in famiglia o in un incontro di amici – anziché parlarsi sono tutte assorbite dagli schermi dei loro computer o smartphone. L'estraneità dell'isolamento vince facilmente sulla loro intimità reciproca. Si intuisce pertanto quanto quella della coltivazione del dialogo sia una scelta controcorrente, ma sicuramente indispensabile.

Accostarsi a qualcuno, anche e proprio quando ha subito un trauma, con un silenzio rispettoso, in ascolto, e con una parola di tatto, tenerezza, rassicurazione, è l'unica maniera per iniziare a ricucire la trama della sua vita relazionale. In questo caso dire "tu" equivale ad accogliere con delicatezza chi è stato ferito e istintivamente si ritira in sé per evitare di trovarsi a ripetere l'esperienza della violenza. Lo spazio del dialogo è quello dell'accoglienza, del riconoscimento finora mancato, del ritorno alla relazione dopo che la relazione è crollata.

Questa forza riabilitativa dell'elemento dialogico vale anche per quei "nuovi feriti" che, pur non essendo stati vittima di traumi violenti, sono silenziosamente e quotidianamente presi da un adattamento traumatico della *routine* nevrotica tipica della società dell'accelerazione, della prestazione e della competizione. Agli individui prigionieri di questa violenza inapparente e incruenta è negata la consistenza delle loro esperienze e la distensione della loro coscienza. La polverizzazione dell'esperienza, innanzitutto per effetto dei processi dell'accelerazione sociale, comporta la disintegrazione della *presenza*: gli altri e le realtà del mondo diventano effimeri, mentre io stesso non sono presente a me. Tutto avviene come in un sogno dove ogni cosa sfugge e niente può essere veramente vissuto.

Al contrario, l'incontro dialogico restituisce presenza all'individuo e gli permette di apprezzare le molteplici presenze che gli sono prossime: la presenza delle persone, del mondo intorno e delle sue creature, della terra e del cielo, della luce e dell'aria. Inoltre, nel dialogo si rendono presenti, percepibili e pensabili i significati di ogni cosa. Se ogni catastrofe vissuta dagli uomini, come spiega Ernesto De Martino²⁸⁴, è un crollo della presenza,

²⁸⁴ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino, 1977.

nell'evento del dialogo la presenza è ritrovata, rigenerata, e questo ha una sicura valenza anti-traumatica e riparativa. Quando un singolo o una comunità sono aggrediti e costretti a subire un trauma, si verificano «la crisi della presenza e lo scacco della reintegrazione culturale»²⁸⁵: con il mondo psichico degli esseri umani è colpito il mondo comune della cultura intesa come elaborazione condivisa dei significati che orientano e valorizzano le esistenze.

Chi sperimenta il crollo della presenza si muove nell'oscurità ed è preda di un'angoscia che chiude ogni spiraglio di riscatto e di superamento degli effetti del trauma. La possibilità di essere chiamati per nome, rispettati, ascoltati, e la possibilità di portare a parola il proprio sgomento e il proprio dolore restituiscono al traumatizzato la coscienza di sé e un mondo intersoggettivo. A chi è stato derubato della presenza a se stesso e alla realtà, alle persone più importanti e alla grazia della comunione, lo schiudersi di un nuovo spazio di presenza ha il concreto valore di una rinascita. La prossimità di un "tu" credibile, nonviolento e accogliente lo chiama a venire alla luce senza timore.

In tal modo il dialogo ripara offrendo compresenza²⁸⁶. Esso dà impulso alla re-integrazione psichica e culturale, interiore e interpersonale. È proprio il ritorno d'umanità reso possibile dall'interazione dialogica a fare della cura autentica non tanto una tecnica, quanto un modo d'essere. Se è vero che «la parola io-tu si può dire solo con tutto il proprio essere»²⁸⁷, allora l'esperienza del ritorno al dialogo promette di suscitare in chi la vive, per quanto ferito, un movimento di nuova integrità interiore.

La finezza di questa virtù riparatrice inerente all'elemento dialogico è riconoscibile nel fatto che la relazione che si stabilisce tra una vittima e chi la affianca con dedizione e solidarietà non è un fatto di "assistenza", non si risolve in un rapporto unilaterale tra chi dall'alto aiuta e chi, restando in basso, viene aiutato. Un rapporto simile non farebbe che sigillare la vittimizzazione, cioè l'espropriazione dell'identità della persona, sostituita dalla

²⁸⁵ Ivi, p. 24.

²⁸⁶ L'essenzialità umanizzante dell'esperienza della compresenza è il filo conduttore del pensiero di Aldo Capitini: di lui si veda, tra gli altri, *Religione aperta*, Laterza, Roma-Bari, 2011.

²⁸⁷ Buber, *Ich und Du*, cit., p. 79; tr. it. cit., p. 59.

qualifica spersonalizzante di vittima. Nella relazione dialogica, invece, si vive la libera reciprocità, come Buber ricorda sempre invitando a non fraintendere la polifonia del dialogo come condivisione del modo d'essere di ciascuno al di là di ogni gerarchia o rapporto di potere. È un punto decisivo. Qui si gioca la differenza tra l'assistenzialismo oggettivamente ipocrita, che non genera mai processi di liberazione delle persone perché le mantiene in uno stato di subalternità, e i percorsi di vera restituzione della dignità e della libertà dei vittimizzati. Tutta la galassia del volontariato, così popolata nel nostro Paese, deve tuttora acquisire consapevolezza critica della radicale alternativa che sussiste tra un atteggiamento paternalista, ma solo diversamente oppressivo, è un cammino di reciprocità e di liberazione condivisa.

Nello sviluppo dell'incontro dialogico risiede la possibilità che prenda corpo, oltre che la reciprocità legata a una situazione, qualche forma di comunità più stabile. È un dato rilevante, se consideriamo che gli esseri umani nascono, crescono e si rinnovano solo grazie a realtà comunitarie quali la famiglia, il cerchio delle amicizie e la comunità del loro luogo di vita. In ogni caso, non esiste comunità senza l'elemento costitutivo e comunione del dialogo, che imprime al gruppo di persone raccolte insieme lo stile del rispetto, della collaborazione, della polifonia e dell'armonizzazione delle differenze. Il dialogo permette soprattutto di sperimentare i conflitti in maniera non distruttiva, riconfermando, malgrado il contrasto, il rispetto reciproco e l'adesione a un cammino comune.

Per queste sue virtù generative e riabilitative, soltanto la modalità dialogica di affiancamento consente quell'opera di "contenimento" che, ad esempio, lo psicoterapeuta svolge con i pazienti. Ho già citato le indicazioni a riguardo di Caroline Garland, secondo una consapevolezza attestata in molti studi clinici²⁸⁸. "Contenere" qui significa dare spazio e argine benevolo alla reazione emotiva del traumatizzato, in maniera che questi possa trovare come sponda solida la presenza di qualcuno che in un

²⁸⁸ Un'illustrazione classica del valore del contenimento nella relazione tra madre e bambino si veda D. Winnicott, *Babies and Their Mothers*, Free Association Books, London, 1988; tr. it. di M.L. Mascagni, L. Gaddini, *I bambini e le loro madri*, Raffaello Cortina, Milano, 1996.

certo senso assume su di sé l'onda negativa dell'espressione della sofferenza e restituisce all'altro il sentimento positivo del suo valore, più alto di ogni negatività subita, così come di ulteriori e migliori possibilità di vita. L'azione di contenimento promuove il recupero dell'integrità psichica della persona, il che mostra quanto la relazione dialogica sia dotata di virtù riparative.

Se la violenza o anche la quotidiana contrazione del tempo in ritmi di vita costretti all'accelerazione derubano chi le subisce della durata dell'esperienza, quindi la devitalizzano e la disgregano, con l'ingresso in uno spazio relazionale dialogico le persone trovano il respiro di un ritmo più naturale, disteso, adatto alla misura umana dell'esperienza. Il silenzio, l'ascolto, il prendere la parola e il riceverla scandiscono liberamente e senza fretta un tempo propizio all'incontro, alla memoria, alla riflessione e all'apprezzamento delle presenze date nell'incontro, al riconoscimento dei significati, all'orientamento verso ciò che vale. In tal modo non solo il corpo e la coscienza dei dialoganti, ma, si potrebbe dire, la loro anima possono ritrovarsi a casa, sperimentando spazio e tempo secondo una misura di armonia che di solito resta negata e sconosciuta.

È chiaro che in uno spazio così accogliente può essere scoperta o recuperata la capacità di riflessione sulla propria vita e sul senso delle cose. La libertà del pensare esige un tempo adeguato e non può essere sacrificata dalla pressione dell'accelerazione. Tale possibilità riflessiva non può essere sottovalutata perché elevarsi a riconoscere i giusti e autentici significati dell'esistenza significa poter stabilire una liberante distanza da ciò che ci opprime e dai fatti peggiori, i quali sempre pretendono di presentarsi come se fossero una verità incontestabile e definitiva. Le vittime possono ri-significare i propri vissuti e soprattutto individuare vie ulteriori rispetto alla loro posizione di vittime.

Vedere il senso vero del proprio cammino apre al rinnovamento, suscita libertà, schiude spazi di incontro con gli altri. Insomma, fa tutto il contrario della chiusura e dell'effetto oppressivo prodotto dal trauma. Credo che proprio chi si trova sotto il peso di una sofferenza disabilitante e invalidante, se aiutato nel modo più adatto, possa scoprire che cosa sia davvero la

libertà di pensiero, il pensiero come libertà. E insieme a questa rivelazione potrà scoprire la propria trascendenza rispetto al male che l'ha aggredito. Perciò, accompagnare i nuovi feriti nel percorso del prendere coscienza e della riflessione sul senso delle cose equivale a promuovere la liberazione del loro cuore e della loro mente. È un'opera di evidente valore terapeutico, riparativo e maieutico.

Soltanto grazie al ristabilimento o alla scoperta del legame tra l'esistenza e il suo senso si apre poi l'orizzonte di un futuro vero, che non si riduca alla ripetizione perpetua della condizione di vittima e che non permetta agli effetti del trauma di saturare il tempo di vita rimasto. Infatti, la percezione del senso che riguarda la propria esistenza implica il riconoscimento del suo valore e il riorientamento della persona verso traguardi consonanti con le sue aspirazioni. Essere aiutati a interiorizzare i significati migliori a cui ispirarsi significa poter pensare che esiste un futuro accogliente, di segno opposto a tutto il male che si è dovuto subire. L'esempio più diffuso di questa ripresa della speranza in persone oppresse e dalla vita compromessa è offerto dai migranti che, malgrado le molteplici difficoltà e persecuzioni alle quali devono resistere, serbano nel cuore la speranza di un'altra vita e di un nuovo inizio²⁸⁹.

Per Buber la scoperta del "tu" e quella del senso della vita procedono insieme sostanzialmente perché, a suo avviso, in ogni vera relazione si partecipa, più o meno consapevolmente, alla relazione con il Tu eterno. Non è prioritario che si abbia fede o meno. Non conta la differenza tra credenti e non credenti. Conta il coinvolgimento nel dialogo, da parte di ciascuno, con tutta la propria umanità, con tutta la propria unicità, con l'anima, il cuore, la mente, il corpo. In uno scritto del 1929 Buber scrive che la presenza di Dio si può avvertire «nel sacramento severo del dialogo»²⁹⁰. Se questo spiraglio rivelativo di apertura al Tu

²⁸⁹ Cfr. F. Lopes, *Dalla mediocrità all'eccellenza. Riflessioni filosofiche di un immigrante africano*, Edizioni Sui, Prato, 2015; V. Passerini, *La speranza che muove il mondo. Umanità migrante*, Vitrend, Trento, 2024.

²⁹⁰ M. Buber, *Zwiesprache. Traktat vom dialogischen Leben*, Schocken, Berlin, 1929, poi in Id., *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, cit., p. 191; tr. it. *Dialogo*, in Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 203.

eterno potrebbe porre in una luce nuova tutta l'esistenza, tale eventualità è tanto più importante per coloro che sono umiliati e oppressi perché in questo inatteso incontro con Dio hanno modo di sentire la vicinanza di una fonte infinita di liberazione e di salvezza.

Nella conferenza *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, del 1947²⁹¹, Buber narra di come l'uomo sia incline a perdersi nella scissione tra il principio della parola, il principio del pensiero e il principio dell'azione. Egli intende, rispettivamente, la creatività espressiva, la capacità di sentire e di pensare, la facoltà di dare effetto alla propria responsabilità²⁹². Da parte mia si può aggiungere che nei nuovi feriti questa scissione diventa disintegrazione interiore e perdita di presenza al mondo e del mondo. Ebbene, l'autore mostra che solo rispondendo, a un certo punto della sua esistenza, all'appello silenzioso di Dio l'uomo può maturare l'integrità. Ciò non richiede l'adesione a una confessione religiosa, ma l'adesione a una relazione che è unica per ciascuno²⁹³.

Si può rendere il riferimento a Dio con l'ingresso di una luce di verità, di bene, di bellezza nella vita del traumatizzato. Ma è sicuro che costui si solleverà dal suo stato di prostrazione o comunque di iper-adattamento nevrotico al sistema oppressivo della società traumatica quando sentirà di poter rispondere all'appello di una realtà di valore che lo attende e lo cerca.

Le virtù generative, comunionali, riparative e umanizzanti dell'elemento dialogico come mediatore imprescindibile del rapporto tra gli esseri umani e con la realtà valgono, oltre nell'accompagnamento di quanti devono poter superare gli effetti del trauma, nei percorsi educativi necessari a promuovere l'integrità delle persone nel loro sviluppo dall'infanzia all'età adulta. Qui Buber ci accompagna a considerare più da vicino i criteri per pensare possibili percorsi per l'educazione, che poi

²⁹¹ M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Pulvis Viarum, Den Haag, 1948, poi in Id., *Werke*, cit., vol. III: *Schriften zum Chassidismus*, 1963, pp. 713-738; tr. it. di G. Bonola, *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 1990.

²⁹² Cfr. ivi, pp. 729-730; tr. it. cit., pp. 46-47.

²⁹³ Cfr. ivi, p. 720; tr. it. cit., p. 28.

andranno inseriti nel quadro più ampio che prefigura anche percorsi di riparazione e di riconciliazione. Di tutte queste dinamiche mi limiterò a delineare l'idea essenziale, proponendo alcune indicazioni che tengono conto della situazione attuale della società.

4.4 *Percorsi di educazione e di formazione per una società accogliente*

In un tempo in cui l'educazione è confusa con la formazione e questa con l'addestramento alle abilità richieste dal mercato – le *skills* celebrate dai manuali di organizzazione aziendale – è opportuno tornare a chiedersi che cosa significa educare. Nel 1926 l'autore pubblica un importante saggio intitolato *Über das Erziehische* dedicato alla forza educativa dell'elemento dialogico. Le intuizioni contenute in questo scritto, a mio avviso, sono tuttora più avanzate delle tesi esposte in molta letteratura pedagogica contemporanea. Il testo è un condensato di saggezza di vita. Manifesta tutta la consapevolezza di chi ha profonda esperienza delle relazioni educative e non intende ridurle a superficiali tecniche didattiche.

La visione dell'autore va oltre la convenzionale definizione dell'educazione ricavata dall'etimologia che congiunge *ex* e il verbo *ducere*, designando l'atto del condurre fuori, dell'estrarre o portare alla luce le potenzialità intrinseche del bambino. In tale concezione l'atto educativo punta al «dispiegamento»²⁹⁴ dei talenti del soggetto. Per Buber, invece, educare è accompagnare chi sta crescendo incontro alle forze educative del mondo. Forze della natura e della cultura. Ecco ripresentarsi il riferimento ai grandi mediatori della vita.

L'opera dell'educazione è una mediazione progressiva che permette al bambino di scoprire gli elementi di armonia, di bene, di vitalità, di bellezza, di verità insiti nelle creature e nei contesti della natura, oppure nelle opere dell'arte, della scienza,

²⁹⁴ M. Buber, *Über das Erziehische*, in Id., *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, cit., p. 788; tr. it. *Sull'educativo*, in Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 162.

della filosofia e della cultura umana in generale. L'educatore è un mediatore che deve selezionare non le persone, esaltandone alcune e scartandone altre, ma le forze attive nel mondo in modo da scegliere solo le forze autenticamente educative, lasciando da parte invece le forze disgregative²⁹⁵. Far conoscere il mare, il bosco, la montagna, la vita delle piante, degli animali e la loro capacità di convivere è, ad esempio, un genere di mediazione altamente educativo. Analogamente, far conoscere le opere d'arte, la ricerca scientifica, le avventure del pensiero umano ha un valore fondamentale.

Già qui emerge la responsabilità etica e politica dell'educatore. Egli non può piegarsi a conformare le persone che gli sono affidate secondo gli imperativi dell'economia vigente e del modello di società dominante. Deve accompagnare il loro cammino aiutandole a fiorire come persone libere, uniche e responsabili. Quindi deve operare una selezione realmente critica che lascia fuori dall'ambito educativo tutte quelle tendenze di narcisismo, avidità, egocentrismo, competitività, presunzione, razzismo, sessismo, nazionalismo o bellicismo che corrompono la personalità di chi cresce, anche se sono gli atteggiamenti promossi dall'ordine politico-sociale esistente. Se si guarda alla situazione del nostro tempo, ci si rende conto del fatto che c'è un estremo bisogno di educatori che agiscano in questo modo: in famiglia, nella scuola, nell'università, nell'associazionismo e nel volontariato.

Un conto è se la corruzione esercitata da ideologie e coazioni sistemiche del funzionamento traumatico della società trova un terreno incolto, inerme di fronte a qualsiasi colonizzazione culturale, un altro conto è se tale pressione corruttiva trova la resistenza di persone che sono piccole o molto giovani e che tuttavia hanno già una loro strutturazione spirituale, morale e capace di pensiero critico.

Nel vuoto di educazione ogni tipo di degrado attecchisce, ma dinanzi a una nuova generazione illuminata dalla sapienza educativa degli adulti che le sono prossimi le pretese dei poteri dominativi possono facilmente fallire.

²⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 793-795; tr. it. cit., pp. 167-169.

A maggior ragione, in una società divenuta traumatica, la possibilità di partecipare regolarmente e con continuità a relazioni realmente educative predispone bambini e giovani a resistere meglio alle aggressioni legate a traumi sociali e in generale esistenziali, così come li orienta a evitare di agire in modo lesivo e traumatizzante nei confronti degli altri e della natura. Quell'opera di contenimento psichico a cui ho accennato in precedenza, parlando ad esempio della relazione tra paziente e psicoterapeuta, sarebbe già interiorizzata da chi ha avuto modo di essere accolto e riconosciuto in contesti educativi autentici.

In tali ambiti la relazione è eminentemente un'esperienza della reciprocità (*Erfahrung des Gegenseitigkeit*): l'educatore incontra l'altro e lo accoglie nella sua unicità e libertà, permettendogli di fare altrettanto. Non è ammissibile un rapporto anonimo, puramente gerarchico o massificato, per cui la quantità di bambini o di giovani impedisce all'educatore stesso una relazione personale con ciascuno. La reciprocità non è una mera simmetria, è piuttosto una dinamica di comunione in cui chi cresce sperimenta una qualità di accoglienza che è come un abbraccio (Buber parla di «*Umfassung*»)²⁹⁶ per cui ognuno si sente accettato senza condizioni, invece di essere misurato sulle prestazioni.

Questa *Umfassung* è anche contenimento, nel senso citato: anche là dove ci sia un comportamento o una reazione di aggressività, di chiusura, di rifiuto, l'educatore non respinge né reagisce in maniera simmetrica, ma "contiene" l'atteggiamento dell'altro e al tempo stesso riconferma la sua accettazione. Il termine *Umfassung*, d'altra parte, vale anche nel senso di una ricomprensione²⁹⁷ delle ragioni dell'altro entro un orizzonte interpretativo che non sacrifichi le istanze di nessuno.

²⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 801; tr. it. cit., p. 176. Qui Buber è vicino alla concezione di Jaspers, quando questi parla della trascendenza divina non come di un'entità sperimentalmente lontana dalla finitezza e dagli uomini, bensì come una presenza che abbraccia, evocata dal termine *das Umgreifende*.

²⁹⁷ È con questa parola che la traduttrice del testo buberiano, Anna Maria Pastore, ha scelto di rendere la parola *Umfassung*: cfr. Buber, *Saggio sull'educativo*, cit., p. 176, nota.

Il moltiplicarsi di episodi in cui alcuni alunni, compresi quelli che hanno dimostrato un alto “rendimento” scolastico, si rifiutano, al momento dell'esame, di farsi giudicare esprime il rifiuto nei confronti di un'istituzione che dovrebbe essere educativa secondo queste caratteristiche e che invece si è ridotta a una macchina addestrativa nel cui ambito i rapporti sono esclusivamente gerarchici e strumentali. L'ottuso paternalismo con cui molti adulti, tra i quali alcuni *opinion leaders* di psicologia e di educazione, hanno liquidato con disprezzo queste proteste come se fossero il semplice sintomo di presunzione, furberia e svogliatezza dei giovani indica, in realtà, quanto il mondo adulto sia incapace di assumere la propria responsabilità educativa verso la generazione nuova e non sia minimamente disposto ad ascoltarla. Chi si sta preparando a svolgere una professione educativa deve innanzitutto interiorizzare uno spirito del tutto divergente da simili atteggiamenti, assumendo questo compito come una grande occasione per affinare la propria umanità, in particolare la sensibilità affettiva e l'intelligenza, in modo da essere all'altezza di quella che Buber chiama “reciprocità”.

Un aspetto davvero cruciale – quasi sempre misconosciuto e trascurato nel dibattito sulla scuola, sull'università e anche sugli itinerari di coscientizzazione nelle comunità sociali – è quello dell'orizzonte antropologico di riferimento. Con la scusa di riformarle per renderle al passo con i tempi, si pretende di mettere le mani sulle istituzioni educative prescindendo completamente da una riflessione su chi sia, nella sua piena dignità, l'essere umano, dunque su quali facoltà e caratteristiche sia giusto promuovere nel cammino di umanizzazione.

Naturalmente Buber non cade in una simile miopia e, nel chiarire il senso dell'educare, richiama i tre nuclei essenziali dell'essere dell'uomo, tutti da pensare comunque nell'ottica dell'ontologia della relazione e del principio dialogico. Questi nuclei corrispondono, come accennato, al principio della parola, a quello del pensiero e a quello dell'azione. Ma essi dispiegano il loro dinamismo attraverso altrettante tendenze insopprimibili, inscritte nell'umano. Tali tendenze, che Buber chiama “istinti” per dare il senso della loro inestirpabilità, sono: l'istinto all'e-

spressione di sé, quello alla solidarietà e quello a partecipare a una causa ideale che migliori la storia²⁹⁸.

Ogni uomo tende a portare alla luce ciò che sente, pensa e sa fare; trova soddisfazione nello stabilire relazioni di aiuto e condivisione con gli altri; vuole poter dedicare la sua vita a un ideale o a una verità che sia più grande della vita stessa. Un'antropologia dell'egoismo, della competizione e della prestazione stravolge la fisionomia dell'essere umano e fatalmente promuove dinamiche anti-educative lì dove viene presa sul serio.

Chiaramente, l'opera di mediazione che porta i tre istinti incontro alle forze educative del mondo dev'essere coordinata e armonizzata, senza lasciare indietro nessuno di essi. Quelli che svolgono la responsabilità di educare – che siano genitori, insegnanti, educatori o animatori sociali – sono chiamati ad aver cura sempre di nuovo dell'orientamento polifonico del cammino di chi sta crescendo, in maniera da favorire la maturazione dell'integrità delle persone. Più saranno intere, nel loro modo di essere, e più potranno dare a eventuali traumi una risposta che non scada nell'involontaria assimilazione al trauma stesso. Il fatto che oggi si assista per lo più a questo tipo di reazione controproducente attesta che alla base c'è un vuoto educativo al quale non si presta la necessaria attenzione.

L'insistenza di Buber sull'elemento dialogico, sulla relazione, sulla capacità di rispondere alle presenze e alle rivelazioni della vita non deve ingannare. Sarebbe infatti sbagliato ritenere che in questa sua filosofia l'io, come coscienza e soggettività, sia secondario. Anzi, l'autore ci offre un criterio di discernimento che consente di separare l'io egocentrico, che conosce solo il rapporto io-esso, dall'io che viene alla luce con l'unificazione della persona. L'io che oggettiva e strumentalizza ogni alterità (le cose, le persone, le creature della natura e Dio stesso) finisce per implodere come io. Si potrebbe sostenere che, a poco a poco, il rapporto io-esso si tramuti nel paradossale e desolante rapporto esso-esso, perché l'io del soggetto, a forza di collocarsi esclusivamente dentro la logica dell'oggettivazione, si svuota sempre più della propria vitalità e del proprio spirito.

²⁹⁸ Cfr. Buber, *Über das Erziehische*, cit., pp. 787-797; tr. it. cit., pp. 161-172.

Al contrario, l'io che partecipa della vita della relazione, imparando a dire "tu", può inoltrarsi lungo un cammino di unificazione profonda, che genera la sua unicità – originale, libera e intera – al di là degli stati di scissione. L'adesione alla relazione e al dialogo fa crescere la vita interiore della persona e affina la sua coscienza. Coscienza in contatto con la realtà – il che scongiura il pericolo della dissociazione e l'illusione di quello che Thomas Ogden chiama il «pensiero magico»²⁹⁹ – e coscienza morale. Non è che si tratti di due versanti separabili. Essendo la realtà, in ogni sua piega, creata da una relazione originaria e dispiegantesi in un mondo di relazioni, la coscienza umana deve contemporaneamente saper stare alla realtà, nella sua complessità, e orientarsi nella lotta tra il bene e il male. I due compiti sono tutt'uno, perché la realtà è la realtà del bene, la realtà posta da Dio, che l'uomo deve liberamente confermare.

Tutta l'attenzione riservata da Buber all'elemento dialogico e al miracolo della reciprocità ha l'effetto di propiziare il ripensamento profondo di quello che ho chiamato il legame di autocoscienza. Mentre nella tradizione della filosofia trascendentale e idealista europea tale legame è interamente giocato nell'autoreferenzialità del rapporto *io-io* – a cui ogni rappresentazione, cognizione o deliberazione deve ritornare –, in un'ontologia della relazione dialogica la maturazione dell'autentica autocoscienza avviene negli incontri, nel dialogo, nella reciprocità della condivisione con gli altri, con le creature della natura, con il Tu eterno. Al fondo dell'autocoscienza c'è la disposizione del tu innato e abita la silenziosa presenza di Dio. È chiaro che qui non contano più l'essere o il sapere di se stessi, bensì contano l'essere in comunione e la coscienza dialogica aperta.

Proprio grazie a questa trasformazione nella comprensione dello statuto dell'autocoscienza, l'autore rappresenta un riferimento prezioso per pensare il compito della formazione delle coscienze. A questo tema Buber ha dedicato nel 1952 il saggio *Bilder von Gut und Böse*³⁰⁰, che qui riprenderò soltanto per

²⁹⁹ Ogden, *Reclaiming Unlived Life*, cit., p. 17; tr. it. cit. p. 25.

³⁰⁰ M. Buber, *Bilder von Gut und Böse*, Hegner Verlag, Köln, 1952, poi in Id., *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, cit., pp. 605-650; tr. it. *Immagini del bene e del male*, Edizioni di Comunità, Milano, 1981.

evidenziare alcune indicazioni rispetto a questo fondamentale compito educativo di cruciale rilievo sociale. Tale focalizzazione tematica ci permetterà, tra l'altro, di precisare la differenza tra *educare* e *formare*.

Nel testo, che delinea un'ermeneutica del *Libro della Genesi* e degli antichi testi iranici dell'*Avesta*, l'autore dialoga a distanza con Kierkegaard de *La malattia mortale* ripercorrendo il labirinto di equivoci nei quali l'io si perde mentre è alle prese con la duplicità radicale che separa il bene e il male. La riflessione buberiana potrebbe anche essere messa a colloquio con quella, prima citata, di Dietrich Bonhoeffer, soprattutto in rapporto alla tipologia dei credenti che restano dentro quel mondo religioso che è fallito nell'impatto con il nazismo. Infatti, tali credenti si avvitano su se stessi e il rapporto con la loro coscienza non salva neppure i più scrupolosi.

Il punto-chiave della riflessione qui si trova nel fatto che Buber mostra come la coscienza non sia desta e libera semplicemente nell'esercizio della capacità di giudizio. La coscienza diviene davvero desta e responsabile soltanto nell'adesione alla relazione con il bene. Quando insorge la possibilità del male in una realtà intrinsecamente buona perché creata da Dio? Quando l'uomo immagina di poter fare da solo, eludendo la conferma della relazione con Dio stesso e con il bene. A partire da questa implosione dell'anima, ubriaca di presunzione e volontà di potere, l'uomo si mette a costruire una realtà seconda, una realtà tutta sua. L'autonomia radicale, senza che appaia come un male, è la sua grande tentazione.

Il male vero e proprio, che si concretizza con l'uccisione di Abele, prende avvio con quella distorsione nel modo di porsi nella realtà per cui viene messa da parte la relazione preferendo l'ebbrezza del poter fare qualsiasi cosa³⁰¹. Con ciò la coscienza cade nella pura autoreferenzialità della propria immaginazione e si consegna a un vuoto desolante. L'uomo si è pregiudicato l'incontro, la comunione, la reciprocità. La sua lucidità è deteriorata dalle false promesse sorte dall'esperienza di poter disporre di tutto a piacimento e nel puro arbitrio. Ormai è prigioniero

³⁰¹ Cfr. *ivi*, pp. 622-626; *tr. it. cit.*, pp. 37-44.

di una condizione artificiale di vita dove egli non potrà ricevere quell'autentica e amorevole conferma del valore del suo essere che gli è indispensabile per accettare se stesso e l'esistenza³⁰².

Solo prendendo distanza da questa illusione di autonomia nella totale separazione, che produce una sorta di inavvertita auto-traumatizzazione, e scegliendo di tornare alla relazione, gli esseri umani possono vivere in sintonia con il bene, liberi da inclinazioni distruttive e autodistruttive. La vita della coscienza, allora, si risveglia non perché esercita quello che la filosofia trascendentale chiama il pensiero puro o l'io penso, ma perché assume la propria costituzione relazione: è organo del rapporto con sé nella misura in cui è organo del rapporto con il bene e della relazione con gli altri e con il mondo. L'integrità, donata dall'essere in comunione, e la moralità, aliena da qualsiasi moralismo, sono il suo elemento.

Tenendo conto ora di queste indicazioni, appare urgente che ogni umana soggettività educativa (famiglia, scuola, università, associazioni, gruppi amicali) si impegni nel risvegliare e formare le coscienze, facendo scoprire a chi è più giovane la libertà e la realizzazione personale che hanno luogo nell'adesione al bene. La diffusa neutralizzazione della forza della coscienza oggi entra in una spirale di azione e reazione con le aggressioni traumatiche che vengono dai poteri dominativi. Operare perché ognuno possa formarsi una propria struttura morale e una sensibilità etico-affettiva significa costruire le basi per una società equa e accogliente, le cui istituzioni proteggono persone e popoli.

³⁰² Scrive Buber: «Poiché l'uomo è l'unico essere vivente a noi noto in cui sia in certo qual modo incarnata la categoria della possibilità, e la cui realtà sia incessantemente contornata dalle possibilità, è l'unico ad avere bisogno della conferma. (...) Di continuo deve venirgli detto di sì, dallo sguardo, dalla persona a lui legata da familiarità e dal moto del suo cuore, per liberarlo dall'angoscia del senso di abbandono, che è un presagio di morte. In caso di necessità si può rinunciare alla conferma altrui, se si accresce la propria al punto da rendere superfluo l'intervento di quella. Ma non viceversa: l'approvazione del prossimo non basta se l'autoconoscenza impone il rifiuto interiore, perché questa è indiscutibilmente la più autorevole. Così, se non è in grado di rettificare l'autoconoscenza ravvedendosi, l'uomo deve prendere il potere sul sì e sul no; deve rendere l'affermazione indipendente da ogni accertamento e fondarla su un sovrano volere-se-stesso anziché su un giudicare-se-stesso» (ivi, p. 646; tr. it. cit., pp. 83 e 84).

Finché le coscienze non si risvegliano, tutto il male è possibile. E lo diventa in una misura quasi sconosciuta nel passato: un tempo, per legittimarsi e conquistare gli uomini, il male doveva far credere di essere il bene, nella nostra epoca, invece, può venire allo scoperto in quanto male senza provocare critica, resistenza e ribellione. L'unica, negativa continuità resta nella pretesa, ricorrente nella cultura contemporanea, secondo cui male e bene non si possono distinguere. Ma chi mantiene il contatto con la realtà sa che il male distrugge, il bene genera vita riuscita, cosicché la loro differenza è abissale, anche nei casi nei quali risulta arduo operare la distinzione.

Vorrei concludere la mia ripresa di alcuni passaggi della filosofia di Martin Buber ricordando che, seguendo le sue intuizioni, possiamo anche distinguere educazione e formazione. L'educazione non è solo un estrarre talenti e buone potenzialità, è soprattutto agire dando vita a relazioni dialogiche di reciprocità, pur nell'asimmetria dei ruoli tra l'educatore e quanti gli sono affidati, per mediare l'incontro con le forze educative del mondo. In tale mediazione potranno convergere il principio della parola, quello del pensiero e quello dell'azione. Il bambino o il giovane potrà trovare le giuste sollecitazioni per dare seguito alle proprie tendenze di espressione, di solidarietà, di dedizione a un ideale.

Ma allora che cos'è la formazione? Formazione è dare forma unica e inconfondibile al proprio modo d'essere e alla propria esistenza. L'educazione è la base di una formazione riuscita: attraverso l'essere educati e l'educarsi si giunge a formare se stessi e lo stile di vita che ci è più adeguato. È evidente, quindi, che tra i due termini non sussiste alcuna contrapposizione; essi indicano due processi intrecciati tra loro, che progrediscono insieme. In particolare, formare le coscienze significa risvegliarle e sollecitarle in modo che assumano una loro forma, struttura, orientamento, senza rimanere vuote nell'incoscienza e sviate nella manipolazione ideologica.

Allestire i percorsi specifici dell'educazione e della formazione nelle molteplici situazioni esistenziali e sociali sarà compito delle persone alle quali tocca questa responsabilità. Da parte mia ritengo importante delineare almeno l'idea e i criteri per impostare quest'opera di umanizzazione delle persone. Quando

subiamo un trauma, la portata della sofferenza e dello sgomento è comunque soverchiante, ma tutto può cambiare a seconda del fatto che il trauma sia inflitto a individui scissi e moralmente incoscienti, oppure a persone che hanno una loro forza interiore e una struttura morale della loro personalità. Credo che siano soltanto le persone così positivamente caratterizzate a poter essere le protagoniste dell'azione di riparazione e della preparazione delle condizioni per il miracolo della riconciliazione.

4.5 *La via della riparazione e della riconciliazione*

Anche per quanto riguarda i percorsi sociali riparativi e riconciliativi, non entrerò nel dettaglio di situazioni specifiche, mi concentrerò piuttosto sul loro senso e sui criteri ispiratori. Questa riflessione serve a chiarire quali siano le coordinate per una cultura della riparazione e della riconciliazione. Esse potranno essere valorizzate dai soggetti culturali, sociali e civili più diversi ed essere adattate alle situazioni determinate che ci si trova ad affrontare.

Negli ultimi anni il concetto di riparazione non è emerso soprattutto in rapporto alla condizione dei nuovi feriti, ma si è affermato in un contesto preciso, quello del diritto penale, presentandosi come riferimento per organizzare modalità di accompagnamento delle vittime di reati, di alternativa al carcere per gli autori degli stessi e di un possibile confronto dialogico tra queste due contrapposte tipologie di soggetti, divisi dai fatti criminosi accaduti. È l'ambito della *giustizia riparativa*, che sta conoscendo una vera e propria fioritura nelle università e nel mondo giudiziario, coinvolgendo giuristi, giudici, avvocati, psicologi e psicoterapeuti, assistenti sociali, mediatori dei conflitti, educatori³⁰³.

³⁰³ Sul tema della giustizia riparativa ricordo i seguenti contributi: G. Johnstone, *Restorative Justice. Ideas, Values, Debates*, Routledge, London, 2011; H. Zehr, *Changing Lenses. Restorative Justice for Our Times*, Herald Press, Harvey, 2015; G. Mannozi, G.A. Lodigiani (a cura di), *Giustizia riparativa. Ricostruire legami, ricostruire persone*, il Mulino, Bologna, 2015; G. Mannozi, G.A. Lodigiani, *La giustizia riparativa. Formanti, parole e metodi*, Giappichelli, Torino, 2017; G. Mannozi, R. Mancini, *La giustizia accogliente*, Franco Angeli, Milano, 2022;

Le modalità della giustizia riparativa servono, da un lato, a evitare che chi ha subito un reato sia ridotto a una comparsa nel processo penale, senza un affiancamento umano e psicologico, senza alcuna forma di vicinanza e solidarietà; dall'altro lato, servono ad aprire per l'autore del reato un cammino che promuova la presa di coscienza del male fatto, risvegli la sua coscienza, crei le condizioni di un incontro e di un confronto tra lui e la vittima, quando possibile, fino ad aprire per lui occasioni di vita nuova e di reintegrazione sociale.

Ormai si è consolidata l'abitudine a considerare la giustizia riparativa una sorta di controfigura della giustizia penale tradizionale, nella complementarità tra una procedura severa e una più morbida. Ma un simile pregiudizio è alquanto riduttivo. Intanto perché non aiuta a capire che, se si sviluppa sistematicamente una cultura della riparazione, questo tipo di giustizia non è la compensazione del trattamento incentrato sulla pena, ma è il principio trasformativo dell'intero diritto penale. Infatti, la giustizia come tale, per essenza e vocazione, è chiamata a essere riparativa, assumendo il complesso compito di prevenire i crimini, di esercitare una funzione di deterrenza, di risanare le lacerazioni che essi producono e di accompagnare sia la vittima, sia l'autore del reato, rispettivamente, verso una strada di nuova libertà e di riabilitazione personale e sociale³⁰⁴.

Inoltre, una volta chiarito che la giustizia riparativa non è una nicchia gentile nell'universo più duro dell'istituzione giudiziaria, occorre rendersi conto del fatto che essa non può neppure essere confinata entro lo spazio dell'amministrazione del diritto in rapporto ai reati. In realtà, le grandi sperimentazioni della giustizia riparativa sono state portate avanti nei rapporti sociali e interetnici, come attesta il caso esemplare del percorso di accertamento della verità e di riconciliazione nazionale nel Sud-Africa di Nelson Mandela e di Desmond Tutu. L'esperimento politico, sociale e culturale riuscito nella difficile transizione verso una democrazia post-raziale, lasciandosi alle spalle

P. Patrizi, *La giustizia riparativa. Psicologia e diritto per il benessere di persone e comunità*, Carocci, Roma, 2024.

³⁰⁴ Cfr. R. Mancini, *Giustizia*, Edizioni Messaggero, Padova, 2025.

il regime dell'*apartheid*, offre tuttora l'insegnamento su come la riparazione sia un processo essenzialmente sociale, che coinvolge le comunità ferite da iniquità e oppressioni³⁰⁵.

I fattori costitutivi del percorso di risanamento dal prolungato trauma culturale, sociale, politico ed economico causato dall'*apartheid* sono stati l'accertamento dei fatti e delle responsabilità, la maturazione nella comunità degli oppressi di una scelta di rinuncia alla vendetta e persino all'esercizio della giustizia penale tradizionale, la percezione della possibilità di un futuro comune tra tutte le parti coinvolte, la purificazione della memoria e dei sentimenti di ostilità più diffusi³⁰⁶.

Mi pare che tutti questi fattori siano necessari quando occorre superare la situazione susseguente a un trauma sociale e politico. L'elaborazione di una memoria collettiva che sia insieme storicamente veritiera e rispettosa della dignità umana di tutte le parti coinvolte è di grande importanza, perché finché il ricordo del male subito pregiudica qualsiasi possibilità di riconoscimento della parte avversa non c'è modo di avviare un processo di riparazione. A sprigionare una virtù riparativa è in ogni caso la relazione tra i soggetti in causa, mentre un'attività unilaterale sarebbe infruttuosa.

Concettualmente, la riparazione è il contrario della traumatizzazione. Ma in un modo per cui si cambia completamente il piano dell'azione. La traumatizzazione tratta le persone come un "esso", direbbe Buber. La riparazione conosce solo la relazione tra persone e nessuno è mai oggetto. La tensione intrinseca del riparare è quella di annullare gli effetti lesivi del trauma per ristabilire la condizione di vita migliore possibile per i soggetti colpiti. Ma poiché non si tratta di cose o attrezzature, qui "riparare" implica sempre l'avvio di un percorso intersoggettivo, in cui il traumatizzato non è in alcun caso ridotto a oggetto di cura

³⁰⁵ Cfr. A. Skelton, M. Batley, *Charting Progress, Mapping the Future. Restorative Justice in South Africa*, Restorative Justice Centre, Pretoria, 2006, pp. 19-29.

³⁰⁶ Cfr. A. Allan, M.M. Allan, *The South African Truth and Reconciliation Commission as a Therapeutic Tool*, «Behavioral Science and the Law», n. 18, 2000, pp. 459-477; L. Allais, *Restorative Justice, Retributive Justice, and the South African Truth and Reconciliation Commission*, «Philosophy & Public Affairs», n. 39, 2011, pp. 331-363.

perché invece diventa progressivamente co-soggetto e protagonista della sua ripresa.

Il principio personalista di far valere sempre la libera soggettività di chiunque³⁰⁷, lasciando da parte qualunque atteggiamento strumentale, spersonalizzante o coattivo, deve essere assolutamente rispettato. Quindi un percorso di riparazione a seguito di traumi sociali richiede la pratica dell'ascolto, della solidarietà, dell'affiancamento partecipativo ed empatico. Il modello dei cosiddetti "aiuti" occidentali ai Paesi africani è il contrario esatto di una prassi autenticamente riparativa³⁰⁸. In essa non c'è qualcuno che "ripara" un altro, c'è semmai una relazione intersoggettiva e sociale di trasformazione condivisa della situazione esistente.

Ci avviciniamo così all'ineludibile domanda che chiede: che cosa significa "riparare"? Per rispondere occorre fare riferimento a una costellazione di verbi, ciascuno dei quali esplicita una dimensione specifica. Riparare significa *restituire* dignità, diritti, possibilità di vita buona e di futuro a quanti si sono visti negare questi beni per principio inalienabili dell'essere umano. In proposito, però, va fatta una precisazione inattesa e anche poco comprensibile per chi ragiona in termini di contrapposizione tra buoni e cattivi. La restituzione è riferita a tutte le parti in gioco perché – pur non confondendo i rispettivi ruoli, le responsabilità di ciascuno, i torti e le ragioni – guarda prioritariamente alla dignità di ogni essere umano (anche quella del colpevole) e al futuro comune. Per questa ragione la restituzione è *re-institutio*, ossia nuova istituzione di una situazione libera dalle forme di negazione tipiche delle situazioni compromesse dalla violenza.

Poi, riparare significa *risarcire*, nel senso di provvedere a trovare una compensazione effettiva dei danni subiti dalle vittime. La compensazione potrà essere economica, morale, psicologica

³⁰⁷ Cfr. E. Mounier, *Le personalisme*, P.U.F., Paris, 1949; tr. it. *Il Personalismo*, Ave, Roma, 2004. Per un quadro sugli esponenti del personalismo italiano si veda il recente studio: *Il personalismo italiano. Dal secondo Novecento ad oggi*, Mimesis, Milano, 2025.

³⁰⁸ Per l'analisi e la critica di questo atteggiamento falsamente solidale rinvio al libro di Ha-Joon Chang, *Bad Samaritans. The Myth of Free Trade and the Secret History of Capitalism*, Bloomsbury, London, 2008.

o di altro genere. Essa serve a non lasciare la vittima in una condizione di espropriazione e di perdita senza rimedio. Un verbo prossimo, qui, è anche *recuperare*, facendo in modo che ciò che è prezioso non vada perduto del tutto e definitivamente.

Riparare comporta inoltre l'impegno a *risanare* relazioni e situazioni sociali rovinate dalla prepotenza e dall'oppressione. È un verbo molto importante, questo, perché sta a indicare il dovere di affrontare e rimuovere, il più possibile, le cause che hanno prodotto il trauma sociale, senza limitarsi a lenire gli effetti. In questa opera di risanamento risiede l'essenza della riparazione e si apprezza la differenza tra assistenzialismo e paternalismo, da una parte, e giustizia, dall'altra. Il risanare rappresenta dunque un *ristabilire* che non guarda indietro, in quanto si tratta non tanto di tornare a uno stato precedente, quanto di inaugurarne uno inedito e migliore. Il prefisso *ri-* che ricorre in tutti questi verbi non ha il valore della ripetizione, ma quello dell'apertura a ciò che ancora non si è manifestato e non è stato sperimentato.

Se riparare significa risanare, questo porta con sé le azioni del *rinnovare*, *rigenerare* e *riabilitare*. Da questo punto di vista siamo vicini al significato del verbo *guarire* che ricorda come si tratti sempre di processi di vita. Lo evidenzio non per ridurre tutto a una sorta di dinamica biologica, bensì per ricordare che in ogni tensione sociale e in qualunque condizione traumatica è un atto una lotta tra la vita e la morte, meglio ancora tra la vita, nella sua possibile e migliore fioritura, e i processi dolosi di mortificazione. Attraverso l'opera della riparazione la vita collettiva si rinnova, la posizione esistenziale delle persone viene rigenerata e quanti avevano perso facoltà e capacità umane possono essere riabilitati nella loro libertà.

Al riparare è connotato il prendersi cura, sapendo che la cura, molto più che una tecnica, è un tipo di relazione, fatta di rispetto, riconoscimento, accoglienza, sollecitudine, delicatezza, protezione. Questo non significa, d'altronde, che sia escluso il conflitto. Viene escluso il conflitto per la vittoria, per l'egemonia sugli altri, per prevalere, sconfiggere, opprimere e distruggere. Viene invece apprezzato e praticato il conflitto generativo, messo in atto per spezzare una situazione iniqua e per elevare la qualità della convivenza per tutti. Può esser detto generativo

proprio perché semina gli elementi di consapevolezza e di giustizia per questo futuro e non punta invece all'eliminazione o all'umiliazione di nessuno. È un conflitto che, anche se implica la contrapposizione, vuole attraversarla per preparare una comunità più ampia, senza esclusi³⁰⁹.

Se la riparazione è un processo che comporta l'attivazione della pluralità dei soggetti e fa valere il principio dialogico approfondito da Buber, è chiaro che non può essere indirizzata verso un mero rovesciamento delle parti, tra oppressi e oppressori. Anzi, come la storia presente sta dimostrando esemplarmente nella tragica politica di guerra e di deportazione attuata contro il popolo Palestinese dal governo di Israele – una politica giustamente contestata da molti israeliani e da una serie di esponenti delle comunità ebraiche nel mondo³¹⁰ –, solo un vero itinerario di riparazione permette di spezzare la spirale della vendetta e i rovesciamenti di ruolo nella dialettica tra vittime e carnefici. La mancanza di impegno nel risanare e rimuovere le cause di un conflitto distruttivo sta producendo terribili frutti di morte e orrore oltre ogni misura concepibile.

Già dal titolo questo mio libro può sembrare fin troppo sbilanciato verso categorie di composizione intersoggettiva e sociale, con una certa sottovalutazione della conflittualità. Mi sento di smentire tale lettura perché, al contrario, la fecondità del conflitto vissuto con modalità nonviolente e orientato a una vita comune più accogliente per tutti è chiaramente affermata in queste pagine. Il mio intento non è certo quello di idealizzare la capacità benefica dell'azione degli uomini, semmai è quello di rendere visibili le virtù liberatrici del dialogo, della riparazione e della riconciliazione in quanto nella cultura corrente esse risultano oscurate e impensate.

³⁰⁹ Come ha scritto Albert Camus: «è per tutte le esistenze a un tempo che insorge lo schiavo quando giudica che, da un determinato ordine, viene negato in lui qualche cosa che non gli appartiene esclusivamente, ma che è luogo comune in cui tutti gli uomini, anche quello che lo insulta e lo opprime, hanno pronta una comunità» (A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1960, 1ª ed. 1951, p. 28; tr. it. *L'uomo in rivolta*, in Id., *Opere*, Bompiani, Milano, 2000, p. 636).

³¹⁰ Si veda ad esempio la lucida e accorata critica espressa da Anna Foa nel libro *Il suicidio di Israele*, Laterza, Roma-Bari, 2024.

Non è il conflitto come tale, in maniera indiscriminata, a essere esaltato qui. Piuttosto mi interessa sottolineare la generatività di quel tipo di conflitto che è concepito e praticato all'interno dei processi riparativi, senza mai escludere dalle sue finalità l'approdo alla riconciliazione. La tradizione del pensiero della nonviolenza ha fatto precisamente questo, per cui mi pare che il mio discorso possa essere accostato allo spirito e all'intenzionalità di una tradizione che oggi sarebbe in tutta evidenza la più radicalmente "innovativa" rispetto alle logiche e ai comportamenti dominanti.

Abbiamo visto in precedenza quanto, nelle esperienze traumatiche, sia sempre essenziale la cura per il riorientamento dei sentimenti. Mettere un limite al senso di sfiducia e scoramento, all'angoscia, alla paura, al terrore, all'odio, al rancore, al risentimento e allo spirito di vendetta è una condizione imprescindibile per costruire risposte di vita a questa esplosione di morte nell'esistenza delle persone che è costituita dal trauma. Appare fondamentale poter contare su forze interiori di guarigione quali la fiducia, la speranza, la gratitudine, la compassione, il sentimento di fraternità. Senza di esse rimane priva di tensione interiore e di forza emotiva la sfida dell'umanizzazione o della ri-umanizzazione dei soggetti coinvolti in una situazione segnata dal trauma sociale. L'illuminazione dei sentimenti è non meno importante dell'opera di purificazione della memoria, altrimenti il male causato da un episodio o da una catena di eventi continuerà a germogliare per secoli.

Seguendo le implicazioni della costellazione del concetto di riparazione siamo così pervenuti, direi naturalmente, al concetto di *riconciliazione*. La ripresa e il confronto con Hegel – l'unico grande filosofo della modernità che l'abbia messa al centro del proprio orizzonte di pensiero per dare senso, misura e destinazione a questa epoca della storia – ci hanno fornito indicazioni divergenti.

Da una parte, la filosofia hegeliana è stata drasticamente smentita dal corso della storia. La società occidentale – e con essa il resto del mondo – è andata proprio nella direzione opposta a quella che il filosofo tedesco pensava prefigurando la maturazione dell'età dello Spirito, in cui sarebbe stato il sa-

pere assoluto a dare forma definitiva alla vita dell'umanità. A confronto della potenza disgregatrice dei processi di modernizzazione, le categorie hegeliane di contraddizione, scissione e alienazione suonano fin troppo addomesticate e prevedibili nell'evocare contrasti destinati alla composizione. Che tutto, anche il peggio, accada *nello* Spirito, cosicché tutto può essere ricondotto a unificazione e sublimato in un cammino di riconciliazione. È proprio questo che noi oggi non possiamo assumere come attendibile. La dismisura di violenze e distruzioni per nulla dialettizzabili non ci consente di giudicare queste esplosioni di disumanità come "momenti" verso il meglio e verso il compimento della verità.

Inoltre, resta il problema insuperabile, a mio avviso, costituito dal fatto che la *Versöhnung* concepita e desiderata da Hegel è a suo modo il culmine del processo di una soggettività, il *Geist*, la cui essenza è la pura autoreferenzialità. Si tratta in effetti della stessa autoreferenzialità che inficia radicalmente l'idea del legame di autocoscienza per come è stata elaborata dalla tradizione europea della filosofia trascendentale e poi, appunto, dall'idealismo. Anzi, per essere più precisi, Hegel porta all'estremo quel criterio di autoreferenzialità, per cui nello Spirito persino la relazione con se stesso, per quanto mai sopita, viene riassorbita nell'identità assoluta.

In questa pretesa dell'autore risiedono l'espressione della sua genialità e uno dei fattori della sua inattendibilità. Egli vuole essere radicale nel pensare la riconciliazione come ritorno a sé, sapendo che la peggiore delle scissioni, l'unica vera scissione, è la scissione interiore; ma al tempo stesso pretende di mostrare il compiersi di una riconciliazione senza relazione, facendo di quest'ultima un passaggio, un momento, una galleria di figure – come nella *Fenomenologia dello Spirito* – e asserendo che solo l'identità è reale già sempre e lo sarà in eterno. Un pensiero nel quale la riconciliazione dipende da un'identità assoluta si pone fuori dall'esperienza delle persone e dei popoli, rischiando di diventare irrilevante oggi per una filosofia della pace, del dialogo, della riparazione e della riconciliazione. Non a caso solo l'arte, la religione e la filosofia elevatasi a sistema scientifico del sapere assoluto possono qualificarsi come gli spazi dell'esperienza della

riconciliazione compiuta. Una proposta del genere rimane del tutto inadeguata dinanzi alle tragedie che la storia sta moltiplicando.

D'altra parte Hegel ha saputo cogliere alcuni elementi essenziali per pensare altrimenti la riconciliazione, in modo non idealistico, e assumerla come categoria di mediazione tra la prassi sociale e politica, da un lato, e la pace come traguardo storico, dall'altro. Effettivamente la *Versöhnung* mostra di possedere una natura dialettica che risulta molto interessante per riconsiderare le dinamiche della mediazione necessarie per superare lacerazioni, conflitti bellici, oppressioni e traumi. Penso soprattutto alle indicazioni emergenti dalla scena della dialettica tra coscienza agente e coscienza giudicante nella *Fenomenologia dello Spirito*, approfondita nel primo capitolo, ma anche al valore della comunità etica, sottolineato a più riprese nelle opere hegeliane.

Innanzitutto è imprescindibile il rispecchiamento che prende forma nella lotta tra le due coscienze quando quella agente specchia il proprio male nel male dell'altra, la coscienza giudicante, senza fermarsi al giudizio unilaterale contro di lei e riuscendo così nella fuoriuscita dal cerchio narcisistico dell'io che si crede superiore a ogni altro. La comprensione del legame tra le due delinea un'autocoscienza superiore a quella fondata sull'auto-referenzialità. Benché concepita secondo il paradigma idealista dell'identità assoluta, in questa dialettica che finalmente realizza il riconoscimento intersoggettivo proprio perché porta a compimento la riconciliazione si vede che il vero legame di autocoscienza richiede non solo il confronto con gli altri, ma l'implicazione profonda dell'Altro universale. Le due coscienze si riconciliano perché partecipano già sempre dell'evoluzione dello Spirito.

Se ci si smarca dalla sua identificazione con lo Spirito assoluto e si apre il campo concettuale per riferirsi a una sorgente di verità, di senso, di bene che può essere individuata altrimenti e che può anche essere trascendente, si accede alla consapevolezza del fatto che la riconciliazione ha bisogno di una sorgente di futuro e di ulteriorità. Tra le due parti occorre la presenza di un Terzo qualitativamente diverso e capace di ispirare l'incontro

oltre il conflitto. La pura buona volontà dei soggetti coinvolti non è sufficiente. Riconciliarsi significa partecipare alla realtà di un bene o di una comunione più grande.

L'altra traccia preziosa lasciata dalla grande filosofia hegeliana richiama l'attenzione sull'esigenza che sussiste un legame etico e comunitario. Anche in questo caso si può ridefinire l'indicazione di Hegel, legata allo scenario di una comunità statale che conferma e realizza se stessa in opposizione ad altre analoghe comunità. Non siamo vincolati a identificarci con la sua visione organicista dello Stato. Il tratto importante di questa visione sta semmai nel mostrare che non è la comunità intersoggettiva a istituire arbitrariamente o contrattualisticamente l'etica, bensì è l'etica a istituire la realtà comunitaria.

Si tratta allora di provare a pensare, andando oltre Hegel, quale sia il cuore della relazione etica. Ma intanto la sua lezione è utile per chiarire che la pura autoreferenzialità degli individui, l'egocentrismo, l'utilitarismo e il contrattualismo non bastano a garantire lo spazio culturale per motivare e per promuovere non soltanto la convivenza sociale in situazioni relativamente pacifiche, ma soprattutto i percorsi accidentati della riconciliazione tra parti che si scontrano e sono abituate a intendere la pace come vittoria sull'altro.

Naturalmente c'è un grande scarto tra lo scenario levigato dei concetti nel discorso filosofico e la durezza delle situazioni sociali di iniquità, di conflitto e di guerra. Il lento cammino di un processo di riconciliazione viene sempre sperimentato tra mille difficoltà e molto spesso si conclude in un fallimento. Persino l'esperienza esemplare della *Truth and Reconciliation Commission* in Sud-Africa ha avuto maggior successo sul versante dell'accertamento della verità dei fatti, molto meno su quello di una reale riconciliazione tra oppressi e oppressori³¹¹. Qui posso semplicemente indicare le caratteristiche salienti per delineare appropriatamente un itinerario riconciliativo inteso in

³¹¹ Cfr. Herman, *Truth and Repair: How Trauma Survivors Envision Justice*, cit., pp. 84-89; tr. it. cit., pp. 107-114.

senso relazionale e non più secondo il modello della dialettica hegeliana. Vorrei tentare di procedere in ordine, indicando per primi gli elementi più essenziali.

Il primissimo fattore, a mio parere, non può essere la stanchezza dei conflitti distruttivi e del loro orrore. Nella storia il dato per cui un'epoca o una generazione sentono di aver toccato il fondo non si è rivelato sufficiente, da solo, a imprimere una svolta di pacificazione. Piuttosto il primissimo fattore va ravvisato in quel risveglio, della coscienza e del cuore, che si sperimenta quando affiora il desiderio di futuro e, di conseguenza, la volontà di impegnarsi perché vi sia un'intesa perfino con i propri nemici, riconoscendo che il futuro stesso potrà essere solo di convivenza tra diversi e non di eliminazione di una delle parti in causa. Il desiderio di futuro è desiderio di pace. Chi invece ripone la sua speranza nella vittoria non sa quello che desidera, si consegna alla trappola del conflitto infinito.

Il problema è che per tornare a desiderare è necessario essere stati liberati dall'assedio dell'angoscia, della paura, del rancore, dell'odio, cioè di tutti quei sentimenti che inibiscono il desiderio sul nascere, lasciando spazio soltanto al perverso desiderio di vendetta e di distruzione. Questo dato psicologico inaggirabile indica che la costruzione di condizioni di sicurezza fisica, esistenziale e politica per tutti i soggetti coinvolti è un requisito fondamentale per muovere i primi passi sulla via della riconciliazione. Quando non mi sento minacciato, posso anche contemplare l'eventualità di rischiare l'incontro, la trattativa e l'intesa con il nemico.

La bonifica dei cuori e della memoria collettiva, per quanto rappresenti un risultato di altissimo valore, non basta. Occorre pure che persone, gruppi sociali o popoli interi non siano prigionieri di una situazione in cui i loro bisogni vitali sono disattesi e negati. Ad esempio, ammettiamo per un momento che gli abitanti di quella che un tempo era Gaza City giungano a ipotizzare un futuro di convivenza con Israele. Come potrebbero vagamente immaginarlo finché mancano di qualsiasi risposta a tutti i loro bisogni primari e sono costretti a vagare nel nulla, senza acqua, senza cibo, senza casa, spesso senza più famiglia e senza un posto dove rifugiarsi? Più che deportati, essi sono espulsi

dalla vita senza essere ancora morti. Una condizione infernale che neppure Dante ha saputo immaginare.

C'è un bisogno bruciante nelle vittime, non meno forte di quello di sicurezza. Il bisogno che la verità sia riconosciuta, che il mondo sappia quello che è accaduto, che i responsabili del male siano individuati come tali. Fin quando la verità dei fatti, dei torti e delle ragioni non viene pubblicamente portata alla luce, con l'ammissione di colpevolezza da parte degli aggressori, non può esserci pace nei cuori e nelle menti delle vittime. Come osserva Judith Herman, i sopravvissuti (*survivor*) al trauma pretendono giustamente che la comunità sociale prenda atto apertamente di quello che è successo: «la prima regola di giustizia espressa dai *survivor* è il desiderio che la comunità riconosca che è stato commesso un torto»³¹².

Un passo ulteriore, reso possibile dal ricevere un minimo di protezione per uscire dal nulla e tornare tra i vivi, potrà essere compiuto dal risveglio della coscienza morale e del pensiero critico. Grazie a tale risveglio molti potranno arrivare a sentire e a capire quanto sia vana, e anzi mortalmente pericolosa per la spirale violenta che alimenta, la vendetta. Riconoscere la vanità dell'impulso a vendicarsi, rinunciando al proposito illusorio di "far pagare" agli altri quanto si è subito. Già a questo livello siamo, laicamente, ai confini con il miracolo. Un miracolo di umanità, un miracolo etico. Un sogno a occhi aperti. Ma non per questo si tratta di un sogno irragionevole da promuovere e da propiziare.

L'essenziale nel sognare, affinché la meta a cui si aspira abbia una *chance* di avverarsi, non sta nell'autocensura che limita l'idea del traguardo da raggiungere, ma nell'individuare la strada per arrivarci. Il vero sogno non coincide con un remoto orizzonte a sé stante, piuttosto è un'ispirazione che ci rende visibile, con l'orizzonte stesso, il percorso più adatto per avvicinarvisi. Le guide che sanno tracciare almeno alcuni passi in questa traversata sono quanto mai preziose e svolgono la funzione di quella *leadership* di servizio e di liberazione che non ha nulla in comune con la figura dei capi narcisisti che sono la rovina dei popoli.

³¹² Ivi, p. 59; tr. it. cit., p. 75.

Per quanto riguarda il percorso, mi pare che la cultura della giustizia riparativa, concepita in senso ampio e non settorializzato, fornisca le coordinate per muoversi in maniera esplorativa e avanzata. Riconoscere l'esigenza della giustizia come riparazione, e non della giustizia come un'azione messa in atto per pareggiare i conti con il nemico, è segno di grande maturità etico-politica e, in definitiva, spirituale. È necessario lavorare in questa direzione per contribuire al rinnovamento profondo delle basi morali della convivenza sociale oggi.

Più in generale, si può osservare che, mentre la mentalità consolidata nella società globale continua ipocritamente a enfaticizzare la parola "libertà" intesa in senso individualista e immorale, il fatto di mettere al centro dell'attenzione la categoria della giustizia – evitando però di curvarla in senso rivendicativo e contrappositivo, per intenderla invece come armonizzazione di tutta la rete delle relazioni – segnerebbe una svolta culturale importante nello scenario contemporaneo.

Per promuovere una svolta simile, l'impegno della filosofia – messo in atto ovunque fioriscano il pensiero critico e il senso etico nel mondo – è imprescindibile perché solo quando si convincono del senso e della validità di un fine gli esseri umani si attivano per agire di conseguenza. Perciò operare per dare seguito all'educazione a pensare, che è tutt'uno con l'educazione all'autentica libertà, mi pare sia un tipo di azione che promette di coltivare i semi di un futuro non catastrofico e molto più desiderabile di quanto stiamo vedendo in questo tempo presente, confuso e disperato.

Conclusioni

Al termine della mia esplorazione intorno al senso del dialogo, della riparazione e della riconciliazione, riconsiderati tenendo conto del contesto dato dall'attuale società globale, vorrei proporre alcune riflessioni sulla prospettiva che si è aperta seguendo il filo conduttore delle tre categorie citate. A mio giudizio il motivo principale, in tale orizzonte, è quello che prefigura una *nuova esperienza della trascendenza*.

Già nel mio libro sul futuro della metafisica, dedicato in particolare a una rilettura dell'eredità dell'opera di Karl Jaspers, ho avuto modo di sottolineare che ogni vissuto in cui giungiamo a una situazione-limite (*Grenzsituation*) non annichilisce gli esseri umani, ma li sollecita a verificare se sussista per loro una relazione con la trascendenza³¹³. Ho segnalato in precedenza quanto questa categoria sia aperta. Può evocare la realtà divina, l'essere, il bene, la verità. Si riferisce in ogni caso a ciò che ci supera e che superandoci, in un certo senso, ci abbraccia e sostiene le nostre vite. Ho d'altra parte affermato che forse, ancor più propriamente, la categoria di trascendenza indica una relazione, un paradossale incontro con l'Invisibile che ci riguarda sin nelle fibre più profonde del nostro essere così come in tutti gli elementi mediatori del nostro essere al mondo: lo spazio, il tempo, la luce, la Terra, il cielo, il dialogo, la spiritualità, l'amore.

La relazione a cui alludo vede convergere, da un lato, la tensione di trascendimento che è fermento in ogni uomo, a condizione che non sia completamente disumanizzato. Il desiderio, la libertà, la ragione, la coscienza, l'anima, la stessa capacità

³¹³ Cfr. Falappa, *Il futuro della metafisica. Un'interpretazione dell'eredità di Karl Jaspers*, cit., pp. 118-139.

di amare ci spingono oltre l'esistente tangibile, oltre i fatti, ma anche oltre l'egocentrismo e persino oltre il confine della morte. Per questo l'essere umano è una creatura costitutivamente aperta al futuro, in cerca di una risoluzione del mistero cosmico della vita. Una risoluzione, però, che non sia semplicemente data nell'arrivare a sapere tutto e tanto meno nel ritorno dell'organico all'inorganico. Gli uomini cercano un fine, non una fine, e hanno il presentimento che tale fine dovrà segnare il dispiegamento di una condizione di vita inedita, liberata da quanto la offende e può renderla tragica.

Dall'altro lato, in tale anelito di trascendimento, che ispira la creatività e la generosità dell'uomo, non andiamo a scontrarci con una negazione insuperabile, come quella che sarebbe costituita da un nulla universale, distruttivo e definitivo. Che si sia credenti in senso religioso o non credenti, è possibile orientarci al bene, alla verità, alla bellezza, a valori il cui senso ci appare eterno e non revocabile. L'invisibile e intangibile prossimità di una realtà che ci supera, ma non ci soverchia, è avvertita ogni volta che qualcuno si rifiuta di stare al mondo solo per soddisfare i bisogni primari, per consumare, per spadroneggiare, per imporre se stesso.

L'esperienza della trascendenza accade come paradossale contatto tra l'uomo unificato in un movimento di trascendimento e la realtà infinita che gli si fa incontro. Raggiungiamo la nostra *presenza* alla vita quando ci sentiamo al cospetto della *presenza* del trascendente. Vittorio Possenti, nei suoi scritti dedicati al pensiero metafisico, ha riassunto questa apertura dell'essere umano qualificandola in termini di *sovraesistenza comunicativa* per esprimere come siamo già sempre proiettati all'ulteriore.

La persona è dotata di una sovraesistenza comunicativa che si manifesta in modo ternario: 1) conoscendo, essa vale come onnilaterale in base alla sua capacità di porsi in relazione con l'intero, di portare in sé – nel fuoco dell'immanenza in atto del proprio conoscere – ogni oggetto; 2) comunicando dialogicamente entra in relazione con l'altra persona, stabilendo il nesso sociale e impiegando il linguaggio per fini di conoscenza, di comunicazione, di ricerca di ragioni e norme. Si effettua così il passaggio dalla comunicazione collettiva e parzialmente anonima data nel mondo della vita alla comunicazione personale liberamente

guadagnata; 3) desiderando e amando, esce da sé per realizzarsi nei diversi modi della relazione d'amore, fino al suo vertice in cui l'io esiste nel modo del dono³¹⁴.

Conoscenza, comunicazione, desiderio e amore fino al dono di se stessi sono forme di esperienza concreta, accessibile a tutti, in cui si coglie la grandezza dell'umano non certo in termini di potenza, ma appunto in termine della trascendenza del trascendimento. La trascendenza che ci viene incontro, malgrado l'ineliminabile darsi di tentativi di ricerca che vanno a vuoto, si qualifica invece non al modo del trascendimento, bensì al modo dell'approssimarsi. Al contrario di quanto l'immaginario teocratico tradizionale ha voluto rappresentare, il mistero della trascendenza altra da noi non è distanza abissale, è prossimità accogliente più di ogni accoglienza offerta dagli esseri umani. Quindi la relazione di trascendenza appare pensabile come l'incontro tra il trascendimento che l'uomo opera rispetto a sé e la prossimità della trascendenza che si muove verso di lui per accoglierlo e sostenerne la vita.

A me pare che in un'esperienza del genere sia custodito il fondamento su cui costruire ogni sforzo per arrivare a una società umanizzata. Da tale esperienza ci viene la vocazione a diventare noi stessi e a esistere secondo verità. Ogni bene reale di cui possiamo godere e che possiamo ricevere e condividere proviene dal bene originario che si rende disponibile in questo incontro paradossale con l'Invisibile. Qui pensare a un meccanismo cosmico o a un'energia impersonale sarebbe ancora inadeguato e deludente. Nella relazione di trascendenza siamo avvicinati e chiamati da una realtà che ha libertà, intenzionalità, orientamento al bene. L'idea di Dio, senza spiegare questo mistero, racchiude in sé il riferimento a queste caratteristiche. Si potrebbe anche dire che nell'apertura spirituale che ci conferisce il rapporto con un senso irriducibile al male che commettiamo o che subiamo facciamo l'esperienza di una realtà più umana della nostra, di una perfezione di umanità da cui non siamo esclusi e a cui però non sappiamo pervenire compiutamente.

³¹⁴ V. Possenti, *Grandezza della metafisica. Opere teoretiche scelte*, Mimesis, Milano, 2025, p. 382.

Il paradosso di questa scoperta non va letto nella chiave della contrapposizione, come accade secondo Hegel nella “coscienza infelice” della religiosità medioevale. Piuttosto, va interpretato nel senso che ogni dimensione del nostro essere creaturale non è puramente biologica, perché ha un intrinseco valore spirituale che trova inveramento quando la persona si unifica nel movimento di uscita da sé tipico della dedizione amorevole. Nella comunione che s’invera grazie all’amore generoso comprendiamo che tutto negli uomini ha un senso ed è fatto per la comunione.

Proprio per questo siamo così vulnerabili ed esposti alle ferite del trauma. Infatti l’amore ha bisogno di maturare, deve sciogliersi dal gioco di specchi del narcisismo e dalla stretta della paura di perdere qualcosa di essenziale. Inoltre, l’amore può essere frainteso e rifiutato e spesso scontiamo la sua mancanza proprio quando riceverlo sarebbe per noi un bisogno vitale. Quando non seguiamo le dinamiche e la direzione di vita custodite nella relazione di trascendenza, l’uomo e l’esistenza implodono. Allora si apre tutto lo spazio per il male prodotto dalle logiche del dominio, dell’avidità e della prevaricazione.

Lungi dal proporre un’antropologia idealizzata, il mio discorso ha preso le mosse dalla constatazione critica del degrado sistematico prevalente nella società globale. Ho ricordato le difficoltà per riscattarsi da una condizione in cui è più facile venire a patti con il male che ci aggredisce che non elevarci a una vita alternativa. Ho sottolineato quanto sia arduo già il solo sfuggire al regime dell’accelerazione coattiva del tempo sociale, che polverizza le nostre esperienze e ci disgrega interiormente. E nondimeno, proprio per la consapevolezza del carattere soffocante della situazione attuale dell’umanità, mi sembra giusto e valido ricordare che la sorgente di ogni nostra speranza di riscatto si trova nell’esperienza della relazione di trascendenza, a condizione che ci lasciamo ispirare, rinnovare a guidare da essa. Questo respiro dell’anima ha una virtù anti-traumatica e riparativa essenziale.

Non è mio intento perorare la causa di una concezione teologica della trascendenza. Credo che la filosofia possa legittimamente dimostrare la validità del riferimento alla trascendenza stessa pur nella pluralità delle possibili forme della sua identificazione:

teologica, ecologica, etica. Mi interessa dunque sostenere l'argomento che insiste sull'esigenza di tenere viva la relazione di trascendenza come tale perché in essa ci è garantita la profondità del rispecchiamento della dignità e della destinazione umana. Il pluralismo delle interpretazioni che se ne possono dare conferma come la via del dialogo, della riparazione e della riconciliazione porti a correlare le differenze, le culture, le visioni della vita, senza cercare l'universalismo dell'univocità e del pensiero unico.

Mi sembra che sia ormai chiaro come l'unificazione dialogica della famiglia umana non debba essere perseguita tentando di convertire tutti a una dottrina suprema, che sia religiosa o metafisica, e che, anzi, ogni tentativo di egemonia culturale non faccia che alimentare ulteriormente il contagio dei suprematismi in cerca di una soddisfazione narcisistica immaginaria e delirante. Il punto dirimente, del resto, è ben diverso dalla pretesa illusoria di stabilire quale sia la fede o l'ideologia più degna di universalizzazione.

Il punto veramente dirimente sta nella differenza tra le ideologie che chiudono l'uomo dentro calcoli, misure determinate, ragionamenti di utilità e clausole di subalternità a qualche potenza dominativa, da una parte, e, dall'altra, ogni visione che realmente senta, veda, riconosca e accolga l'infinita dignità di tutti e di ciascuno, incomprimibile entro una dimensione conclusiva. Chi vuole quantificare, definire, spiegare totalmente l'umano è qualcuno che di fatto sta ponendo le premesse ideologiche della violenza. La frontiera, in proposito, passa non per la divisione tra religione e ateismo, bensì per la divergenza tra una prospettiva deterministica e totalizzante e una prospettiva aperta alla relazione di trascendenza.

Non possiamo più permetterci né di rilanciare la funzione del legame di autocoscienza tradizionalmente concepito sulla base del criterio dell'autoreferenzialità, né di liquidare la coscienza umana come se fosse un residuo ideologico del vecchio umanesimo europeo o comunque un dato trascurabile, ormai reso sostituibile dalla cosiddetta "intelligenza artificiale" o dai calcoli dei Mercati come unici soggetti effettivamente globali della società. A mio avviso, lo statuto e le prerogative del legame di

autocoscienza devono essere reconsiderati alla luce di una lucida filosofia della relazione di trascendenza. Un pensiero del genere, animato da una pluralità di ermeneutiche, darebbe respiro dia-logico anche alle teologie delle differenti confessioni religiose, agendo come un antidoto prezioso al virus del fondamentalismo.

C'è una sorta di riflesso condizionato che si innesca ogni volta che viene in primo piano la categoria di trascendenza. Alludo al fatto che si dà per scontato come l'impegno che comporta qualunque discorso a riguardo sia quello di *dimostrare*, argomentare incontrovertibilmente, portare prove logiche e ontologiche, come ai tempi nei quali la vecchia metafisica ontoteologica lavorava per addurre le prove dell'esistenza di Dio. Ma è poi così sicuro che il nodo essenziale consista nella capacità di arrivare a dimostrare che esista un'entità qualificabile come trascendenza?

Il difetto di un'impostazione del genere sta nel tralasciare completamente di portare l'attenzione sulla questione di *chi* sia il soggetto che sta dimostrando oppure negando, nel gioco dialettico delle ragioni della fede e delle ragioni dello scetticismo. A me pare, invece, che proprio questo sia il punto fondamentale. La relazione di trascendenza può essere *vissuta e testimoniata* con buone ragioni, non può essere ridotta a un oggetto da dimostrare. È molto più importante e onesto volgersi ad accertare se chi dice di partecipare a tale relazione mostra di vivere una conversione attendibile, una trasformazione profonda del proprio modo d'essere. Costui dovrebbe portare alla luce un cambiamento esistenziale che lo sottrae all'egocentrismo, all'indifferenza, alla propensione alla violenza, per spostarsi con tutto se stesso verso una forma di vita illuminata dall'amore generoso, dalla dedizione al bene comune, dalla gioia dell'esistere secondo la verità del bene.

L'unica "prova" che ha senso cercare è data dall'attestazione³¹⁵ che qualcuno da di sé mediante la qualità liberatrice della

³¹⁵ Come ho già ricordato, Paul Ricoeur ha approfondito il legame essenziale tra maturazione dell'identità personale e attestazione: cfr. *Soi-même comme un autre*, cit., pp. 347-351; tr. it. cit., pp. 411-415.

trasformazione del proprio modo d'essere. Quando si assume un'ottica del genere, poi si capisce che è appunto la ricerca della prova a non essere essenziale. Muta radicalmente il piano del confronto. Questa volta conta l'autenticità delle persone, la loro elevazione spirituale senza alcun dualismo tra spirito e vita concreta, la loro disponibilità a portare frutto nella vita della società, senza fughe nell'intimismo e nel devozionismo religioso.

Così ci si trova di fronte a persone che non hanno alcun elemento di "conservazione", di mentalità borghese, di interessamento al proprio utile. Esse non danno neppure segno del fatto che si stanno sacrificando per gli altri, ma vivono volentieri e con gioia l'adesione a un bene sempre da condividere. Ritengo sia evidente che proprio persone così orientate e interiormente strutturate siano i soggetti più adatti per far ritornare l'umanità contemporanea sulla via del dialogo, della riparazione e della riconciliazione, che poi significa sulla via della pace coltivata con spirito e mezzi di pace. Una prospettiva simile scardina la triste logica del *si vis pacem para bellum*, trasfigurandola nella sapienza del *si vis pacem para pacem*, che subito implica il criterio della responsabilità personale e della coscienza di un soggetto capace anche di essere critico verso di sé: *si vis pacem para te ipsum*³¹⁶.

Nella storia umana ci sono sempre state persone, talvolta gruppi e comunità che hanno avuto il coraggio di aderire a questa conversione completa. Accade a quel punto di scoprire che non esistono soltanto i grandi mediatori naturali dell'essere al mondo, dei quali ho parlato in precedenza. Le persone che si lasciano rimodellare nella loro unicità dall'azione della verità del bene e dell'amore sincero, dunque dell'amore nonviolento, diventano a loro volta come dei soggetti mediatori che spezzano il contagio del male, interrompono la spirale perversamente mimetica del riarmo, sanno tessere relazioni con i nemici, aprono spiragli di liberazione, promuovono al possibile ciò che per molti era impossibile. La memoria di queste persone e di queste

³¹⁶ Devo a un dialogo con il filosofo Filomeno Lopes il richiamo ad approfondire la cura nella preparazione di se stessi per poter contribuire al cammino corale della pace.

storie emana tuttora un'energia che nutre la speranza umana e che sarebbe sciocco lasciare sprecata per far prevalere le narrazioni ideologiche del realismo disperante.

Alla riflessione di chi resta scettico dinanzi a queste considerazioni vorrei proporre una constatazione di fatto. Si pensi alle situazioni di sofferenza, in cui la malattia o il male dolosamente creato dagli uomini colpiscono facendo vittime. Si vada con la mente alle storie di sventura di qualcuno dei nuovi feriti che facilmente possiamo conoscere, ammesso che non dobbiamo già ricordare sofferenze che ci investono personalmente. Ebbene, quali forze e quale logica reggono alla prova – ben più radicale delle prove argomentative – di queste situazioni-limite? Forse la forza e la logica del capitale? O la potenza di chi può esercitare qualche forma di dominio? O ancora, la forza inesorabile delle armi? Forse l'egocentrismo sarà la nostra risorsa?

Nessuna di queste potenze può salvarci, come nessuna di queste logiche può riaprirci la via verso il futuro. C'è solo una sapienza a poterci guidare quando tutto crolla. C'è soltanto una forza a consentire il riscatto e la liberazione. Parlo della sapienza e della forza dell'amore autentico, espresso nelle relazioni di dono, nell'impegno per il bene di tutti, nella coltivazione coerente della pace, nell'esercizio della giustizia riparativa.

Per questa ragione credo che l'impegno della cultura, della conoscenza, della ricerca, del pensiero critico e delle forze educative disponibile oggi debba essere rivolto a uscire dalla gabbia delle identità particolari in competizione tra loro, dalle illusioni dell'esclusivismo, dalla patologia del suprematismo e anche dalla fredda inclinazione a descrivere l'orrore senza indignarsi e senza attivare la speranza nella liberazione. La scuola, l'università, le istituzioni educative e di ricerca devono ribellarsi alla grande contraffazione che le sta drogando con le tecniche della mercatizzazione e della mercificazione, della privatizzazione e della digitalizzazione fine a se stessa, della militarizzazione e della finalizzazione alla preparazione di uno stato di guerra permanente.

Una delle direzioni principali per un simile impegno di resistenza critica e di rigenerazione è rappresentata, a mio avviso, dalla cultura della gratuità e del dono, di cui la sapienza

della cura è una delle espressioni inconfondibili. Pensando in particolare alle epoche del pensiero europeo, risulta chiaro che siamo chiamati a qualcosa di diverso dal recupero di paradigmi del passato. Non possiamo semplicemente tentare di riprendere, ammesso che sia possibile, la visione della vita dell'antichità classica, o quella dei medioevali o quella di qualche specifica stagione della modernità, compresa la finta transizione identificata sotto l'etichetta della post-modernità. Siamo chiamati ad acconsentire all'emersione di un'epoca realmente nuova per capacità di solidarietà interumana e con la natura, di assunzione della relazione di trascendenza, di fedeltà alle ragioni della vita comune.

Le atrocità alle quali chi è più fortunato si trova ad assistere – mentre molti non possono proprio assistere perché ne sono travolti – già ci ricordano che questo esodo, questo parto, sarà contrastato, lento e oltremodo doloroso. Questo, però, significa non certo che dobbiamo rassegnarci a cercare una salvezza privata o cedere alla disperazione; significa invece che è necessario formare persone dalla coscienza desta e dal cuore fedele al sentimento del futuro autentico. Persone capaci di collaborare con gli altri mettendosi sulla strada della vera transizione, senza restare prigionieri delle illusioni avvilenti del narcisismo.

Chiunque abbia sufficiente esperienza dei fatti della vita sa che questa mia riflessione non è un discorso edificante o banalmente esortativo, non sfocia nel mero auspicio. Semmai, la ricerca e il percorso qui proposti hanno cercato di ricavare le indicazioni per la liberazione accettando innanzitutto di rispecchiare la realtà attuale della storia nei suoi lati più tragici e sconvolgenti. Proprio passando per questa oscura tragicità la mia riflessione ha inteso rendere testimonianza alla persistente luce di bene che fa cogliere la vitalità trascendente dell'umanità e della natura. Nonostante tutta la potenza sprigionata dal male sul mondo e su di noi, la realtà del bene stesso persiste e non si lascia cancellare.

Se le cose stanno così, se la stessa filosofia non può che muovere da questo fondamentale dato concreto, comunque sperimentabile, allora siamo chiamati alla scelta di spostarci dalla posizione esistenziale in cui probabilmente ci si trova per ac-

cezzare di portarci dalla parte delle vittime e dalla parte del dialogo. Ciò richiede di lavorare per la riparazione di persone e situazioni, diventando fecondi nel predisporre il miracolo della riconciliazione. Se consideriamo la prospettiva temporale di tale impegno, emerge il paradosso per cui, mentre il futuro vero rimane indisponibile e improducibile da parte nostra perché ha lo statuto di un dono, d'altra parte oggi a noi tocca la responsabilità di riparare il futuro stesso, nel senso di risanare tutte le situazioni che al momento lo precludono.

Una scelta del genere non è solamente una scelta etica. Si dirà che, certo, è anche una scelta educativa e politica. Ma aggiungerei che si tratta innanzitutto di una scelta di consenso profondo e pieno nei confronti della realtà della vita accolta come dono. È la scelta di non chiudersi in una bolla virtuale, di non perdersi nell'illusione, dunque è la scelta di partecipare alla vita stessa essendo vivi fino in fondo e alimentando la vita degli altri.

Coloro che si coinvolgono in questa scelta si rendono conto di come, rispetto a quelle forme di diagnosi dell'epoca che preconizzano senza appello la rovina dell'umanità, sia più autenticamente realista e attendibile una verità che si orienta verso una prefigurazione di liberazione utopica. E questo vale, a mio parere, anche quando si tratta soltanto di una prefigurazione simbolica e allusiva, come ad esempio la scena finale del film del 1951 *Miracolo a Milano*, dove i poveri della città, magicamente e all'improvviso, volano via in cielo verso una vita nuova³¹⁷. Ogni moto sincero di speranza, infatti, percepisce un livello di realtà più essenziale, anche se ancora non è venuto alla luce. Nella memoria del futuro utopico, sovente espressa nelle opere d'arte³¹⁸, viene salvaguardata la complessità del reale che non è mai completamente consegnato alla vittoria del male e della morte.

³¹⁷ *Miracolo a Milano*, Società di Produzioni De Sica, Roma, 1951, testo di Cesare Zavattini, regia di Vittorio De Sica.

³¹⁸ È su questo nesso tra arte e utopia concreta che hanno insistito autori come Walter Benjamin, Theodor Adorno ed Ernst Bloch, promuovendo per il futuro lo sviluppo di una cultura non conformista e non rassegnata anche quando la società mondiale sembrava ormai essere giunta al suo capolinea ottimale: cfr. S. Mühl, *Utopien der Gegenwartskunst. Geschichte und Kritik der utopischen Denkens in der Kunst nach 1989*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2020.

Per le ragioni che ho cercato di illustrare in queste pagine, la forza del dialogo, il balsamo della riparazione e il miracolo della riconciliazione non sono meri “temi” su cui discutere astrattamente o da studiare ai fini di un esame universitario, senza mettersi in gioco in prima persona. A me sembrano, in effetti, le virtù e le direzioni di una ricerca che coinvolge ognuno nel suo modo di esistere e nelle sue scelte di fondo. È la ricerca in cui ci è dato di giungere all’incontro con noi stessi³¹⁹ e con tutte le presenze preziose che rendono bella, malgrado ogni orrore, la vita di cui misteriosamente e gratuitamente siamo partecipi.

³¹⁹ Sull’idea dell’incontro con sé ricordo l’esplorazione realizzata filosoficamente da Ernst Bloch nel libro *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München, 1918 (2^a ed. 1923); tr. it. *Spirito dell’utopia*, La Nuova Italia, Firenze, 1980. In merito alla filosofia utopica di Bloch rimando al mio saggio *Per un’ermeneutica della storia. Ontologia e speranza nel pensiero di Ernst Bloch*, Franco Angeli, Milano, 2017.

Bibliografia

- Adorno Th.W., *Mimima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt, 1951; tr. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino, 1976.
- , *Drei Studien zur Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt, 1963; tr. it. *Tre studi su Hegel*, il Mulino, Bologna, 1971.
- , *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003 (1^a ed. 1966); tr. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004.
- , *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970; tr. it. *Teoria estetica*, Einaudi, Torino, 1977.
- Alexander J., *Trauma. A Social Theory*, Polity Press, London, 2012; tr. it. *Trauma. La rappresentazione sociale del dolore*, Meltemi, Roma, 2018.
- Allan A., Allan M.M., *The South African Truth and Reconciliation Commission as a Therapeutic Tool*, «Behavioral Science and the Law», n. 18, 2000, pp. 459-477.
- Allais L., *Restorative Justice, Retributive Justice, and the South African Truth and Reconciliation Commission*, «Philosophy & Public Affairs», n. 39, 2011, pp. 331-363.
- Anders G., *Die Antiquiertheit des Menschen*, Beck, München, vol. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, 1956, vol. II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, 1980; tr. it. *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, 2007.
- Antze P., Lambek M. (Eds.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, Routledge, London, 1996.
- Appadurai A. *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, a cura di P. Vereni, Meltemi, Roma, 2005 (raccolge articoli pubblicati dal 1998 al 2002).
- Arendt H., *Eichmann in Jerusalem. The Banality of Evil*, The Viking Press, New York, 1963; tr. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2023.

- Assayag L., *Penser la confiance avec Paul Ricoeur*, «Études Ricoeuriennes - Ricoeur Studies», n. 2, 2016, pp. 164-186.
- Baier L., *Keine Zeit! 18 Versuche uber die Beschleunigung*, Kunstmann, München, 2000; tr. it. *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.
- Barker D.W.M., *Tragedy and Citizenship. Conflict, Reconciliation, and Democracy from Haemon to Hegel*, Suny Press, New York, 2009.
- Beck U., *Der eigene Gott. Die Individualisierung der Religion und der "Geist" der Weltgesellschaft*, Verlag der Weltreligionen, Berlin, 2008; tr. it. *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- Beneduce R., *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- Benjamin W., *Über das mimetische Vermögen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedeman, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, vol. II/1, pp. 210-213; tr. it. *Sulla facoltà mimetica*, in Id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 68-71.
- Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris, 1889; tr. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano, 2001.
- Berthold-Bond D., *Hegels Theory of Madness*, State of New York University Press, Albany, 1995.
- Bevilacqua P., *Il grande saccheggio. L'età del capitalismo distruttivo*, Laterza, Roma-Bari, 2012.
- Bloch E., *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München, 1918 (2^a ed. 1923); tr. it. *Spirito dell'utopia*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- Bonhoeffer D., *Widerstand und Ergebung*, Kaiser Verlag, München, 1951, nuova edizione Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh-München, 1983; tr. it. *Resistenza e resa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1989.
- Boris C., *Un merveilleux malheur*, Odile Jacob, Paris, 2002.
- Bracken P., *Trauma. Culture, Meaning & Philosophy*, Whurr Publishers, London, 2002.
- Brancaccio E., Giammetti R., Lucarelli S., *La guerra capitalista. Competizione, centralizzazione, nuovo conflitto imperialista*, Mimesis, Milano, 2022.
- Buber M., *Ich und Du*, Insel, Leipzig, 1923, poi in Id., *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel - Schneider, München - Heidelberg, 1962; tr. it. *Io e tu*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993.

- , *Über das Erziehrische*, in Id., *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, cit.; tr. it. *Sull'educativo*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit.
- , *Bilder von Gut und Böse*, Hegner Verlag, Köln, 1952, poi in Id., *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, cit., pp. 605-650; tr. it. *Immagini del bene e del male*, Edizioni di Comunità, Milano, 1981.
- , *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Pulvis Viarum, Den Haag, 1948, poi in Id., *Werke*, cit., vol. III: *Schriften zum Chassidismus*, Kösel - Schneider, München - Heidelberg, 1963, pp. 713-738; tr. it. *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 1990.
- , *Das Problem des Menschen*, Schneider, Heidelberg, 1954; tr. it. *Il problema dell'uomo*, Marietti 1820, Bologna, 2019.
- Buchwalter A., *Law, Culture and Constitutionalism: Remarks on Hegel and Habermas*, in R. Williams (Ed.), *Beyond Liberalism and Communitarianism. Studies in Hegel's "Philosophy of Right"*, Suny Press, New York, 2001, pp. 207-228.
- Camus A., *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1960, 1^a ed. 1951; tr. it. *L'uomo in rivolta*, in Id., *Opere*, Bompiani, Milano, 2000.
- Canullo C., *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2004.
- , *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità*, Mimesis, Milano, 2017.
- Capitini A., *Religione aperta*, Laterza, Roma-Bari, 2011.
- Caramelli E., *Hegel et le signe d'Abraham. La confrontation avec la figure d'Israël (1798-1807)*, L'Harmattan, Paris, 2018.
- Caruth C. (Ed.), *Trauma: Explorations in Memory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora, 1995.
- , *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, The John Hopkins University Press, Baltimora-London, 1996.
- Casper B., *Das dialogische Denken*, Herder, Freiburg, 1967.
- Chang Ha-Joon, *Bad Samaritans. The Myth of Free Trade and the Secret History of Capitalism*, Bloomsbury, London, 2008.
- Chomsky N., *Topics in the Theory of Generative Grammar*, De Gruyter, Berlin, 1978.
- Comay R., *Hegel: Non-Metaphysical, Post-Metaphysical, Post-Traumatic, «Parrhesia»*, n. 17, 2013, pp. 50-61.
- Cortella L., *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova-Milano, 2011.
- Costa P., *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia, 2019.
- Cristini G., *Geopolitica. Capire il mondo in guerra*, Edizioni Piemme, Roma, 2023.

- Crocq L., *Les traumatismes psychiques de guerre*, Odile Jacob, Paris, 1999.
- D'Abbiere M., "Alienazione" in *Hegel. Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1970.
- D'Eramo M., *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*, Feltrinelli, Milano, 2023.
- Danzer G., *Erweiterte Aufklärung. Immanuel Kant und Sigmund Freud*, in Id., *Identität*, Springer, Berlin, 2017.
- Das V., Kleinman A., Lock M., Ramphele M., Reynolds P. (Eds.), *Remaking a World: Violence, Social Suffering, and Recovery*, University of California Press, Berkeley, 2001.
- De Carolis M., *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata, 2018.
- De Laurentiis A., *Hegel's Anthropology: Life, Psyche, and Second Nature*, Northwestern University Press, Evanston, 2021.
- De Martino E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977.
- De Zulueta F., *From Pain to Violence. The Traumatic Roots of Destructiveness*, Whurr Publishers, London, 1993; tr. it. *Dal dolore alla violenza. Le origini traumatiche dell'aggressività*, Raffaello Cortina, Milano, 1999.
- Descartes R., *Meditationes de prima philosophia. Obiectiones, Responsio, Epistola ad Dinet*, Elsevier, Amsterdam, 1670, p. 71 (poi in Id., *Ceuvres*, Vrin, Paris, vol. VIII: 1971); tr. it. *Risposte alle seconde obiezioni*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. II: *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- Dolci D., *Esperienze e riflessioni*, Laterza, Roma-Bari, 1974.
- Elliott A., Lemert Ch., *The New Individualism. The Emotional Costs of Globalization*, Routledge, London, 2005; tr. it. *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, Einaudi, Torino, 2007.
- Falappa F., *Il cuore della ragione. Dialettiche dell'amore e del perdono in Hegel*, Cittadella, Assisi, 2006.
- , *La verità dell'anima. Interiorità e relazione in Martin Buber e María Zambrano*, Cittadella, Assisi, 2008.
- , *Sul confine della verità, la metafisica di Karl Jaspers e il futuro della coscienza europea*, Franco Angeli, Milano, 2016.
- , *Per un'ermeneutica della storia. Ontologia e speranza nel pensiero di Ernst Bloch*, Franco Angeli, Milano, 2017.
- , *Il futuro della metafisica. Un'interpretazione dell'eredità di Karl Jaspers*, Mimesis, Milano, 2024.
- Falk R., *Predatory Globalization. A Critique*, Polity Press, London, 1999.

- Farneth M., *Hegel's Social Ethics. Religion, Conflict, and Rituals of Reconciliation*, Princeton University Press, Princeton.
- Ferretti G., *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1996.
- (a cura di), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, I.E.P.I., Pisa-Roma, 2003.
- , *Il Bene al di là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2006.
- , *Emmanuel Levinas. Un profilo e quattro temi teologici*, Queriniana, Brescia, 2016.
- Fisher J., *Transforming the Living Legacy of Trauma*, Pesì Publishing & Media, Eau Claire, 2012; tr. it. *Trasformare l'eredità del trauma*, Mimesis, Milano, 2022.
- Flores M. (a cura di), *Storia, verità e giustizia. I crimini del XX secolo*, Mondadori, Milano, 2001.
- Foa A., *Il suicidio di Israele*, Laterza, Roma-Bari, 2024.
- Friedman M., *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Routledge, London, 2002.
- Freire P., *La pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1967; tr. it. *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano, 1971.
- Freud S., *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1933; tr. it. *Introduzione alla psicanalisi. Nuova serie di lezioni*, in Id., *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, vol. XI: 2019.
- Fromm E., *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1980; tr. it. *Lavoro e società agli albori del Terzo Reich*, Mondadori, Milano, 1982.
- Gadamer H.G., *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1960; tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1983.
- Gandhi M.K., *Teoria e pratica della nonviolenza*, Einaudi, Torino, 1996.
- Garland C., *Thinking About Trauma*, in Ead. (Ed.), *Understanding Trauma. A Psychoanalytical Approach*, Karnac, London-New York, 1998, pp. 9-31; tr. it. *Pensare il trauma*, in Ead. (a cura di), *Comprendere il trauma. Un approccio psicanalitico*, Bruno Mondadori, Milano, 2001, pp. 9-32.
- Gehlhaar K., *Trauma und die Zeit danach. Ein individuelles oder gesellschaftliches Problem?*, Grin Verlag, Berlin, 2018.
- Gerlach Ch., *Extremely Violent Societies: Mass-Violence in the Twentieth Century World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Giarini O., Stahel W.S., *Die Performance-Gesellschaft. Chancen und Risiken beim Übergang zur Service Economy*, Metropolis Verlag, Weimar bei Marburg, 2000.

- Glissant É., *Poétique de la Relation. Poétique III*, Gallimard, Paris, 1990; tr. it. *Poetica della relazione. Poetica III*, Quodlibet, Macerata, 2019.
- Greenacre P., *Trauma, Growth and Personality*, Karnac, London, 1953; tr. it. *Trauma, crescita, personalità*, Raffaello Cortina, Milano, 1986.
- Greppi C., *Storie che non fanno la Storia*, Laterza, Roma-Bari, 2024.
- Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985; tr. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1987.
- *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996; tr. it. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 2013.
- Hamburger A. (Hrsg.), *Soziales Trauma. Ein interdisziplinäres Lehrbuch*, Springer, Berlin, 2022.
- Hardimon M.O., *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano, 2013.
- Hedrick T., *Reconciliation and Reification. Freedom's Semblance and Actuality from Hegel to Contemporary Critical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2019.
- Hegel G.W.F., *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. 1, pp. 274-418; tr. it. *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, Japadre, L'Aquila 1970.
- , *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in Id., *Jenaer kritische Schriften*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. 2; tr. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Id., *Primi scritti critici*, Mursia, Milano, 2022.
- , *Die Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg, vol. IX: 1980, a cura di W. Bonsiepen, R. Heede; tr. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano, 2000.
- , *Die Wissenschaft der Logik, Die objektive Logik*, libro I, in Id., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg, vol. XXI: 1985, a cura di F. Hogemann, W. Jaeschke; tr. it. *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari, 2008, 2 voll.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. 10; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari, 1975, 2 voll.
- , *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. 7; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1978.

- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927; tr. it. *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2006.
- , *Nur noch ein Gott kann uns helfen*, «Der Spiegel», n. 23, 31 maggio 1976, pp. 193-219; tr. it. *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma, 1987.
- Herman J.L., *Trauma and Recovery. From Domestic Abuse to Political Terror*, Rivers Oram Press, London, 1994; tr. it. *Guarire dal trauma. Le conseguenze della violenza, dall'abuso domestico al terrore politico*, Giovanni Fioriti editore, Roma, 2005.
- , *Truth and Repair: How Trauma Survivors Envision Justice*, Basic Books, New York, 2023; tr. it. *Verità e riparazione. Una giustizia per chi sopravvive al trauma*, Raffaello Cortina, Milano, 2024.
- Horkheimer M., Adorno Th.W., *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam, 1947, poi Fischer, Frankfurt, 2008; tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 2007.
- Horkheimer M., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Fischer, Frankfurt, 1968; tr. it. di G. Backhaus, *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Einaudi, Torino, 1981.
- , *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York, 1947; tr. it. *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino, 1969.
- , *Sozialphilosophische Studien*, Fischer, Frankfurt, 1972; tr. it. *Studi di filosofia della società*, Einaudi, Torino, 1981.
- , *Gesellschaft im Übergang*, Fischer, Frankfurt, 1972; tr. it. *La società di transizione*, Einaudi, Torino, 1979.
- Horowitz G.M., *A Late Adventure of the Feelings: Loss, Trauma and the Limits of Psychoanalysis*, in Brown Golden K., B.G. Bergo, *The Trauma Controversy*, State University of New York Press, Albany, 2009, pp. 23-44.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», n. 1, 1913, ripubblicato nell'edizione dell'*opera omnia* di Husserl: *Husserliana*, Den Haag, Nijhoff, vol. III/ e III/2: 1976; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino, 2002.
- Khan M.M.R., *The Privacy of the Self*, Hogarth Press, London, 1974; tr. it. *Lo spazio privato del Sé*, Boringhieri, Torino, 1979.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, B XIII, Hartknoch, Riga, 1781; 2^a ed. 1787, in Id., *Werke in sechs Bänden*, Insel Verlag, hrsg. von W. Weischedel, Wiesbaden, 1956, poi *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 2016, vol. II; tr. it. *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano, 2004.
- Kierkegaard S., *Sygdommen til Døden* (1849), in Id., *Samlede Vaerker*, Gyldendal, Copenhagen, 1962, vol. XVI; tr. it. *La malattia mortale*, in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972.

- Kirby P., *Vulnerability and Violence: the Impact of Globalization*, Pluto Press, London, 2005.
- Klein N., *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*, Penguin, London, 2008; tr. it. *Shock Economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Rizzoli, Milano, 2007.
- Krystal H. (Ed.), *Massive Psychic Trauma*, International Universities Press, New York, 1976.
- Jaspers K., *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, Piper, München, 1947; tr. it. *Della verità. Logica filosofica*, Bompiani, Milano, 2015.
- , *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Piper, München, 1958; tr. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Milano, il Saggiatore, 1960.
- , *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, de Gruyter, Berlin, 1981; tr. it. *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano, 1996.
- Johnstone G., *Restorative Justice. Ideas, Values, Debates*, Routledge, London, 2011.
- Jung E., *Entzweiung und Versöhnung in Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Meiner, Leipzig, 1940.
- Labate S., *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Cittadella, Assisi, 2000.
- , *Lavoro e modernità. Un saggio filosofico*, ETS, Pisa, 2025.
- Latour B., *L'Europe refuge*, in H. Geiselberger (Hrsg.), *Die große Regression. Eine Internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Suhrkamp, Berlin, 2017, pp. 115-126; tr. it. *L'Europa rifugio*, in H. Geiselberger (a cura di), *La grande regressione. Quindici intellettuali di tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano, 2017, pp. 105-114.
- Lazali K., *Le trauma colonial*, La Découverte, Paris, 2018.
- Levi Coen C., *Martin Buber*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1991.
- Levinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, Den Haag, 1961; tr. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1980.
- , *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1963; tr. it. *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano, 2004.
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Den Haag, 1974; tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1983.
- , *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset et Fasquelle, Paris, 1993; tr. it. *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano, 1996.
- Ley R., *Trauma: a Genealogy*, The Chicago University Press, Chicago, 2000.

- Licharz W. (Hrsg.), *Martin Buber Erbe für unsere Zeit*, Haag und Herchen, Frankfurt, 1985.
- Lopes F., *Dalla mediocrità all'eccellenza. Riflessioni filosofiche di un immigrante africano*, Edizioni Sui, Prato, 2015.
- Losi N., *Critica del trauma. Modelli, metodi ed esperienze etnopsichiatriche*, Quodlibet, Macerata, 2020.
- Losurdo D., *La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- , *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Laterza, Roma-Bari, 2013.
- Lübbe H., *Gegenwartsschrumpfung*, in K. Bachhaus, K. Bonus (Hrsg.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, Schäffer - Poeschel Verlag, Stuttgart, 1998, pp. 129-164.
- Maiullari F., *Il trauma e la cura, un eterno ritorno*, Carocci, Roma, 2008.
- Malabou Ch., *L'Avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Vrin, Paris, 1996.
- , *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*, Léo Scheer, Paris, 2009; tr. it. *Ontologia dell'accidente. Saggio sulla plasticità distruttrice*, Meltemi, Milano, 2019.
- , *Les nouveaux blessés*, P.U.F., Paris, 2017 (1^a ed. Bayard, Paris, 2007); tr. it. *I nuovi feriti. Da Freud alla neurologia: pensare i traumi contemporanei*, Poiesis editrice, Alberobello, 2015.
- Malabou Ch., Žižek S., *Il trauma: ripetizione o distruzione? Un confronto tra psicanalisi, filosofia e neuroscienze*, Galaad, Giulianova, 2022.
- Malacrea M., *Trauma e riparazione*, Raffaello Cortina, Milano, 1998.
- Mancini R., *Visione e verità. Un viaggio nella fenomenologia attraverso le "Ideen I" di Edmund Husserl*, Cittadella, Assisi, 2009.
- , *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2012.
- , *La fragilità dello Spirito. Leggere Hegel per comprendere il mondo globale*, Franco Angeli, Milano, 2019.
- , *La natura non è un capitale. Portarsi oltre il codice della cultura necrofila*, «Quaderni della decrescita», n. 1, 2023, pp. 92-102.
- , *Criteria for Transforming the Economy: Human Dignity, Respect for Nature, Harmony with Life*, in F. Vigliarolo (Ed.), *Economic System and Human Rights*, Palgrave Macmillan, London, 2024, pp. 175-188.
- , *Il senso nella vita. Ragioni e prospettive per una conversione di civiltà*, Franco Angeli, Milano, 2024.
- , *Giustizia*, Edizioni Messaggero, Padova, 2025.
- Mannozi G., Lodigiani G.A. (a cura di), *Giustizia riparativa. Ricostruire legami, ricostruire persone*, il Mulino, Bologna, 2015.
- , *La giustizia riparativa. Formanti, parole e metodi*, Giappichelli, Torino, 2017.

- Mannozi G., Mancini R., *La giustizia accogliente*, Franco Angeli, Milano, 2022.
- Marcel G., *Les hommes contre l'humain*, Éditions du Vieux Colombier, Paris, 1951; tr. it. *L'uomo contro l'umano*, Iduna Edizioni, Sesto San Giovanni, 2022.
- Marcuse H., *The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston, 1964; tr. it. *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino, 1967.
- Marion J.L., *Questionnes cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, P.U.F., Paris, 2021.
- Marmasse G., *Hegel. Une philosophie de la réconciliation*, Ellipses, Paris, 2018.
- Marquard O., *Hegel und das Sollen*, «Philosophisches Jahrbuch», n. 72, 1964, pp. 103-119.
- Martin Buber e la riparazione dei conflitti, a cura di S. Zucal, M. De Villa, M. Giuliani, «Humanitas», n. 3, 2024.
- Marx K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in Id., Engels F., *Werke*, Dietz Verlag, Berlin, vol. I: 1976; tr. it. *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Einaudi, Torino, 1975.
- , *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in Id., F. Engels, *Werke*, cit., vol. I, tr. it. di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1976.
- Marx K., Engels F., *Manifest der kommunistischen Partei*, in Id., F. Engels, *Werke*, cit., vol. 4: 1972, p. 482; tr. it. *Manifesto del Partito comunista*, Laterza, Roma-Bari, 1976.
- Mbembe A., *Necropolitics*, «Public Culture», n. 1, 2003, pp. 11-40; tr. it. *Necropolitics*, Ombre Corte, Verona, 2016.
- Meretoja H., *Philosophies of Trauma*, in C. Davis, H. Meretoja (Eds.), *The Routledge Companion to Literature and Trauma*, Routledge, London, 2020, pp. 23-35.
- Merton Th., *Fede e violenza*, Morcelliana, Brescia, 1965.
- Moretti A., *Il trauma complesso. Dall'interpretazione alla relazione d'aiuto*, Franco Angerli, Milano, 2022.
- Mortari L., *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano, 2015.
- , *Aver cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano 2019.
- Mounier E., *Le personnalisme*, P.U.F., Paris, 1949; tr. it. *Il Personalismo*, Ave, Roma, 2004.
- Mucci C., *Trauma e perdono. Una prospettiva psicanalitica intergenerazionale*, Raffaello Cortina, Milano, 2014.
- Mühl S., *Utopien der Gegenwartskunst. Geschichte und Kritik der*

- utopischen Denkens in der Kunst nach 1989*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2020.
- Muldoon O.T., *The Social Psychology of Trauma. Connecting the Personal and the Political*, Cambridge University Press, Cambridge, 2024.
- Nachtwey O., *Entzivilisierung. Über regressive Tendenzen in westlichen Gesellschaften*, in H. Geiselberger (Hrsg.), *Die große Regression. Eine Internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Suhrkamp, Berlin, 2017, pp. 215-231; tr. it. *Decivilizzazione. Sulle tendenze regressive nelle democrazie occidentali*, in H. Geiselberger (a cura di), *La grande regressione. Quindici intellettuali di tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano, 2017, pp. 161-174.
- Natoli S., *Libertà e destino nella tragedia greca*, Morcelliana, Brescia, 2002.
- Negri A., *Marx oltre per Marx. Quaderno di lavoro sui "Grundrisse"*, Feltrinelli, Milano, 1979.
- Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, hrsg. von G. Colli, M. Montinari, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, DTV - de Gruyter, München-Berlin-New York, 1988-1993; tr. it. *Frammenti postumi 1887-1889*, in Id., *Opere*, Adelphi, Milano, 1971, vol. VIII/2.
- Ogden Th.H., *Reclaiming Unlived Life. Experiences in Psychoanalysis*, Routledge, London, 2016; tr. it. *Vite non vissute. Esperienze in psicanalisi*, Raffaello Cortina, Milano, 2016.
- Orr R.I., *Reservation Politics. Historical Trauma, Economic Development, and Intratribal Conflict*, University of Oklahoma Press, Norman, 2024.
- Ortigosa A., *Experiencias traumáticas y subjetividad dañada: la relación entre manía, mal hábito y recuerdos según Hegel*, «Revista de Humanidades de Valparaíso», n. 25, 2024, pp. 193-214.
- Otto R., *Das Heilige. Über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Beck, München, 1987 (1ª ed. 1917); tr. it. *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Morcelliana, Brescia, 2023.
- Papadopoulos R.K., *Involuntary Dislocation. Home, Trauma, Resilience, and Adversity-Activated Development*, Routledge, London, 2021; tr. it. *Dislocazione involontaria. Trauma e resilienza nell'esperienza di sradicamento*, Bollati Boringhieri, Torino, 2022.
- Parerson L., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 1971.
- Passerini V., *La speranza che muove il mondo. Umanità migrante*, Vitrend, Trento, 2024.
- Patrizi P., *La giustizia riparativa. Psicologia e diritto per il benessere di persone e comunità*, Carocci, Roma, 2024.
- Pattison G., *The Philosophy of Kierkegaard*, Routledge, London, 2005.

- Petty C. (Ed.), *Rethinking the Trauma of War*, Free Association Books, London, 1998.
- Picketty Th., *Capital et idéologie*, Seuil, Paris, 2020; tr. it. *Capitale e ideologia*, La nave di Teseo, Milano, 2020.
- Poma A., *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1974.
- Possenti V., *Grandezza della metafisica. Opere teoretiche scelte*, Mimesis, Milano, 2025.
- Racinaro R., *Realtà e conciliazione in Hegel. Dagli scritti teologici alla filosofia della storia*, De Donato, Bari, 1975.
- Ricci V., "Delirare" con l'anima. *La Verrücktheit (pazzia) nell'evoluzione filosofica di Hegel*, «Studia Hegeliana», n. X, 2024, pp. 107-130.
- Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990; tr. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993.
- La riparazione. Dentro e fuori la stanza di analisi*, a cura di M.A. Lupinacci, N. Rossi, I. Ruggiero, Astrolabio, Roma, 2024.
- Robben A.C., Suárez-Orozco M. (Eds.), *Cultures Under Siege: Collective Violence and Trauma*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Robinson F., *The Ethics of Care: A Feminist Approach to Human Security*, Temple University Press, Philadelphia, 2011.
- Romagnoli A., *La vita estranea. Critica dell'alienazione contemporanea*, Franco Angeli, Milano, 2023.
- Rosa H., *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Campus Verlag, Frankfurt, 1998.
- , *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Northwestern University of Louisiana Press, Natchitoches, 2010; tr. it. *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino, 2010.
- , *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 2005.
- , *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*, Suhrkamp, Berlin, 2012.
- , *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlin, 2016.
- , *Unverfügbarkeit*, Residenz Verlag, Wien-Salzburg, 2018; tr. it. *Indisponibilità*, Queriniana, Brescia, 2024.
- , *Accélérons la résonance! Pour une éducation en Anthropocène*, Le Pommier, Paris, 2022; tr. it. *Risonanza e vita buona. Educazione e capitalismo accelerato*, Morcelliana Scholé, Brescia, 2023.
- Rosen G. (Ed.), *Post-Traumatic Stress Disorder: Issues and Controversies*, John Wiley Publishers, London-San Francisco, 2004.
- Sadun Bordonì G., *Guerra e natura umana*, il Mulino, Bologna, 2025.

- Scheler M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, «Zeitschrift für Pathopsychologie», n. 1, 1912, pp. 268-368, poi pubblicato in volume presso Verlag der Weissen Bücher, Leipzig, 1912, quindi in Id., *Gesammelte Werke*, Francke, Bern, 1955, pp. 33-147; tr. it. *Il risentimento nell'edificazione delle morali*, Vita & Pensiero, Milano, 1975.
- Schiller H.E., *Hegels Objektive Vernunft. Kritik der Versöhnung*, Klampen Verlag, Springe, 2020.
- Schlipp P.A., Friedman M. (Eds.), *Martin Buber*, Open Court, La Salle-London, 1967.
- Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Brockhaus, Leipzig, 1819), hrsg. von A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden, 1972; tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano, 2012.
- Sharp G., *The Politics of Nonviolent Action*, Porter Sargent, Boston, 1973; tr. it. *La politica dell'azione nonviolenta*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1985.
- Siep L., *Constitution. Fundamental Rights and Social Welfare in Hegel's "Philosophy of Right"*, in O. Höffe, R. Pippin (Eds.), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 268-290.
- Id., *Hegel und die moderne Ethik*, in H. Rosa, K. Vierweg, *Zur Architektonik praktischer Vernunft. Hegel in Transformation*, Duncker & Humblot, Berlin, 2014, pp. 193-209.
- Skelton A., Batley M., *Charting Progress, Mapping the Future. Restorative Justice in South Africa*, Restorative Justice Centre, Pretoria, 2006.
- Spilker L., *Die Erfindung der Folter. Zerstörung, Verfahren und Pein*, Tredition Gmbh, Ahrensburg, 2025.
- Stolorow R.D., *Trauma and Human Existence*, Routledge, London, 2007; tr. it. *Trauma ed esistenza umana*, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2012.
- Summerfield D., *The Impact of War and Atrocity on Civilian Populations*, Overseas Development Institute, London, 1996.
- Tauber A.I., *Freud's Dreams of Reason. The Kantian Structure of Psychoanalysis*, «History of the Human Sciences», n. 4, 2009, pp. 1-29.
- Taylor Ch., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979; tr. it. *Hegel e la società moderna*, il Mulino, Bologna, 1984.
- , *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, 2007; tr. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009.
- Tertrais B., *La guerre des mondes: le retour de la géopolitique et le choc des empires*, Éditions de l'Observatoire, Paris, 2023.

- Todorov C., *Face à l'extrême*, Seuil, Paris, 1991; tr. it. *Di fronte all'estremo. Vita e morte nei lager e nei gulag*, Garzanti, Milano, 2016.
- Toes J.E., *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism: 1805-1841*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Vinar M., *The Specificity of Torture as Trauma*, «International Journal of Psychoanalysis», n. 2, 2005, pp. 311-333.
- Wellmer A., *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993.
- Westra L., *Globalization, Violence, and World Governance*, Brill, Leiden, 2011.
- Winnicott D., *The Family and Individual Development*, Tavistock, London, 1965; tr. it. *La famiglia e lo sviluppo dell'individuo*, Armando, Roma, 2000.
- , *Babies and Their Mothers*, Free Association Books, London, 1988; tr. it. *I bambini e le loro madri*, Raffaello Cortina, Milano, 1996.
- Wisniewski J.J., *Understanding Torture*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010.
- Young A., *The Harmony of Illusions. Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Yourcenar M., *Le Temps, ce grand sculpteur*, Gallimard, Paris, 1983; tr. it. *Il Tempo, grande scultore*, Einaudi, Torino, 2023.
- Zambrano M., *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, 1955; tr. it. *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.
- , *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Siruela, Madrid, 1996 (1ª ed. Departamento de Instrucción Pública, Puerto Rico, 1958); tr. it. *Persona e democrazia*, Bruno Mondadori, Milano, 2000.
- , *Lo bienaventurados*, Siruela, Madrid, 1990; tr. it. *I beati*, Feltrinelli, Milano, 1992.
- Zehr H., *Changing Lenses, Restorative Justice for Our Times*, Herald Press, Harvey, 2015.

Indice dei nomi

A

- Adorno, Theodor W. 17, 26, 27, 29,
62, 64, 65n, 66, 67 e n, 69, 70n, 71,
72 e n, 73 e n, 74, 75 e n, 76 e n, 78,
79, 80, 89 e n, 236n
Alexander, Jeffrey 113n
Allan, Alfred 215n
Allan, Marietjie M. 215n
Allais, Lucy 215n
Anders, Günther 112 e n
Antze, Paul 92n
Appadurai, Arjun 10n
Arendt, Hannah 120, 154 e n, 175,
197
Assayag, Laure G. 110n

B

- Baier, Lothar 155n
Barker, Derek W.M. 55n
Batley, Mike 215n
Beck, Ulrich 166 e n
Beneduce, Roberto 91n, 137 e n
Benjamin, Walter 66 e n, 236
Bergo, Bettina G. 125n
Brown Golden, Kristen 125n
Bergson, Henri 143, 144 e n, 156
Berthold-Bond, Daniel 42n
Bloch, Ernst 236n, 237n
Bonhoeffer, Dietrich 18, 167, 171, 172,
173, 174 e n, 175, 176, 177, 210
Bonsiepen, Wolfgang 30n, 103n
Boris, Cyrulnik 113n
Bracken, Patrick 125n
Brancaccio, Emiliano 33n
Buber, Martin 145, 187, 188n, 194 e
n, 195, 196, 197, 199n, 200, 202 e
n, 203 e n, 204 e n, 206 e n, 207,

208 e n, 209 e n, 210, 211n, 212,
215, 218

Buchwalter, Andrew 52n

C

- Camus, Albert 218n
Canullo, Carla 100n, 105n
Capitini, Aldo 199n
Caramelli, Eleonora 24n
Caruth, Cathy 92n, 127 e n
Casper, Bernhard 194n
Chang, Ha-Joon 216n
Chomsky, Noam 11n
Comay, Rebecca 24n
Cortella, Lucio 46n, 48 e n
Costa, Paolo 165n
Cristini, Greta 126n
Crocq, Louis 113n

D

- D'Abbiero, Marcella 98n
D'Eramo, Marco 33n
Danzer, Gerhard 99n
Das, Veena 91n
Davis, Colin 15n
De Carolis, Massimo 126n
De Laurentiis, Allegra 41n
De Martino, Ernesto 198 e n
De Zulueta, Felicity 127n, 140n
Descartes, René 96, 100 e n, 105, 116n
Dolci, Danilo 141 e n

E

- Eichmann, Adolf 154 e n, 175
Elliott, Anthony 107, 111 e n
Engels, Friedrich 57n, 58 e n

F

Falappa, Fabiola 227n
 Falk, Richard 127n
 Farneth, Molly 32n
 Ferretti, Giovanni 73n, 168n
 Fichte, Johann G. 25 e n, 43, 53, 54n, 96
 Fisher, Janina 114n, 138n
 Flores, Marcello 90n
 Foa, Anna 218n
 Friedman, Maurice S. 194n
 Freire, Paulo 141 e n
 Freud, Sigmund 76, 99 e n, 113n, 117, 128
 Fromm, Erich 93n

G

Gadamer, Hans-Georg 192 e n
 Gandhi, Mohandas K. 82 e n, 83, 84, 179
 Garland, Caroline 114n, 124n, 128 e n, 129, 200
 Gehlhaar, Katrin 91n
 Geiselberger, Heinrich 89n, 108n
 Gerlach, Christian 126n
 Gesù di Nazareth 162, 176, 177
 Giammetti, Raffaele 33n
 Giarini, Orio 144n
 Glissant, Édouard 158 e n
 Greenacre, Phyllis 113n
 Greppi, Carlo 108n

H

Habermas, Jürgen 52 e n, 62, 95n, 185n
 Hamburger, Andreas 91n
 Hardimon, Michael O. 49 e n, 51, 50
 Hardt, Michael 126n
 Hedrick, Todd 51 e n, 52
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 5, 16, 17, 24 e n, 25 e n, 26, 27, 28, 29 e n, 30 e n, 31, 32, 33, 34 e n, 35, 36 e n, 37, 38, 39 e n, 40 e n, 41 e n, 42 e n, 43 e n, 44 e n, 45 e n, 46 e n, 47, 48, 49 e n, 50, 51 e n, 52 e n, 53 e n, 54 e n, 55 e n, 56, 57 e n, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 68, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 91, 96, 97 e n, 98 e n, 103 e n, 104 e n, 106, 110, 115 e n, 116, 184, 185, 186 e n, 189, 190, 219, 220, 221, 223, 230
 Heede, Reinhard 30n, 103n

Hogemann, Friedrich 97n
 Heidegger, Martin 125 e n, 143, 156 e n, 173 e n
 Herman, Judith L. 17, 18n, 91n, 126 e n, 148, 184n, 222n, 224
 Höffe, Otfried 52n
 Horkheimer, Max 17, 26, 62, 64, 65n, 67 e n, 69 e n, 71, 74 e n, 75 e n, 76, 77n, 79 e n, 80
 Horowitz, Mardi G. 125n
 Hübscher, Arthur 95n
 Husserl, Edmund 96, 97, 99, 104 e n, 105 e n, 143, 190

K

Khan, Mohamed Masud R. 129 e n, 130, 131, 132
 Kant, Immanuel 11 e n, 32, 42, 43, 45, 53, 54, 96, 97, 99n, 101 e n, 102, 103, 104, 143, 145, 183
 Kierkegaard, Søren 34 e n, 95 e n, 210
 Kirby, Peadar 126n
 Klein, Naomi 91n
 Kleinman, Arthur 91n
 Krystal, Henry 113n

J

Jaeschke, Walter 95n
 Jaspers, Karl 13 e n, 16 e n, 85 e n, 100 e n, 121, 161 e n, 162n, 182 e n, 183, 206n, 227 e n
 Johnstone, Gerry 213n
 Jung, Erich 24n

L

Labate, Sergio 49n, 168n
 Lambek, Michael 92n
 Latour, Bruno 108 e n
 Lazali, Karima 91n
 Lemert, Charles 107n, 111 e n
 Levi Coen, Clara 194n
 Levinas, Emmanuel 18, 167, 168 e n, 169 e n, 170 e n, 171 e n, 176, 177
 Leys, Ruth 17n, 113n
 Licharz, Werner 194n
 Lock, Margaret 91n
 Lodigiani, Giovanni A. 213n
 Lopes, Filomeno 202n, 233n
 Losi, Natale 135, 136 e n
 Losurdo, Domenico 60, 61 e n

Lübbe, Hermann 148 e n
 Lucarelli, Stefano 33n

M

Maiullari, Franco 113n
 Malabou, Catherine 112, 113n, 114 e n, 115 e n, 116 e n, 117 e n, 118 e n, 119, 120, 122, 123, 131, 138, 151, 168
 Malacrea, Marinella 113n
 Mandela, Nelson 179, 214
 Mancini, Roberto 18n, 21, 27n, 137n, 142n, 193n, 213n, 214n
 Mannozi, Grazia 213n
 Marcel, Gabriel 14 e n
 Marcuse, Herbert 27, 69n
 Marion, Jean-Luc 100 e n
 Marmasse, Gilles 24n
 Marquard, Odo 43 e n
 Marx, Karl 5, 17, 33, 55, 56, 57 e n, 58 e n, 59 e n, 60 e n, 61, 62, 63, 64, 75, 76, 77, 79, 98, 193
 Mbembe, Achille 18n
 Meretoja, Hanna 14, 15 e n
 Merton, Thomas 82n
 Montinari, Mazzino 109n
 Moretti, Ada 114n
 Mortari, Luigina 9n
 Mounier, Emmanuel 216n
 Mucci, Clara 91n
 Mühl, Sebastian 236n
 Muldoon, Orla T. 91n

N

Nachtwey, Oliver 89n
 Natoli, Salvatore 190n
 Negri, Antonio 126n
 Nietzsche, Friedrich 67, 68n, 109n, 110, 182 e n, 183

O

Ogden, Thomas H. 131, 132, 133, 134, 209 e n
 Orr, Raymond I. 91n
 Ortigosa, Andrés 41n, 42n
 Otto, Rudolf 190 e n

P

Papadopoulos, Renos K. 91n

Pareyson, Luigi 187 e n
 Passerini, Vincenzo 202n
 Patrizi, Patrizia 214n
 Pattison, George 34n
 Petty, Celia 113n
 Picketty, Thomas 157n
 Pippin, Robert 52n
 Poma, Andrea 194n
 Possenti, Vittorio 228, 229n

R

Racinaro, Roberto 24n
 Ramphela, Mamphela 91n
 Reynolds, Pamela 91n
 Ricci, Vittorio 42n
 Ricoeur, Paul 109 e n, 110 e n, 111, 232n
 Robben, Antonius C. 91n
 Robinson, Fiona 9n
 Romagnoli, Alice 98n
 Rosa, Hartmut 53n, 146 e n, 147 e n, 149 e n, 150, 152 e n, 154 e n, 155, 158 e n, 159, 160, 161 e n, 162 e n, 163, 173, 177, 191
 Rosen, Gerald 135n

S

Sadun Bordoni, Gianluca 10n
 Scheler, Max 68n
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 25 e n, 54n
 Schiller, Hans-Ernst 54n
 Schlipp, Paul Arthur 194n
 Schopenhauer, Arthur 76, 95 e n
 Schweppenhäuser, Hermann 66n
 Sharp, Gene 179n
 Siep, Ludwig 52n, 53 e n
 Skelton, Ann 215n
 Suárez-Orozco, Marcelo 91n
 Spilker, Lutz 118n
 Stahel, Walter S. 144n
 Stolorow, Robert D. 113n
 Summerfield, Derek 90n

T

Tauber, Alfred I. 99n
 Taylor, Charles 24 e n, 34 e n, 45 e n, 146 e n
 Tertrais, Bruno 126n
 Tiedeman, Rolf 66n
 Todorov, Cvetan 178n

Toes, John E. 24n
Trump, Donald 134
Tutu, Desmond 214

V

Vereni, Piero 10n
Vierweg, Klaus 53n
Vigliarolo, Francesco 193n
Vinar, Marcelo 118n

W

Wellmer, Albrecht 44 e n, 47n
Westra, Laura 126n
Weischedel, Wilhelm 11n, 101n, 145n
Williams, Robert 52n
Winnicott, Donald 52, 111n, 132,
200n
Wisnewski, Jeremy J. 118n

Y

Young, Allan 135n
Yourcenar, Marguerite 114 e n

Z

Zambrano, María 186 e n, 188 e n
Zehr, Howard 213n
Žižek, Slavoj 114n, 116 e n

Dialogo, riparazione, riconciliazione

Una mappa filosofica per uscire dalla società traumatica

In una società profondamente traumatizzata il riferimento alla cura possiede un'attrattività universalmente riconosciuta; il problema è chiarire cosa autenticamente sia e quali dinamiche concrete implichi. Proprio per uscire da una prospettiva che resti sfocata, questo libro mette in risalto alcuni elementi fondamentali, in un percorso di approfondimento, non solo delle cosiddette *relazioni di cura*, ma più ampiamente della *cura delle relazioni* che costituiscono il tessuto della condizione umana: l'*incontro dialogico*, perché la cura non può risolversi in una procedura tecnica che finisce per oggettivare i suoi destinatari; il *risanamento* delle persone ferite e delle situazioni compromesse, che se non risolte continuerebbero a produrre effetti velenosi; l'impegno alla *riconciliazione*, prioritario per precisare in che cosa consista la pace, ancor più in un tempo così sconvolto dai conflitti bellici. La cura non può essere senza speranza, senza desiderio di futuro, senza il riferimento a un domani migliore.

Fabiola Falappa è professoressa associata di Filosofia Teoretica presso l'Università di Macerata, dove insegna Ermeneutica filosofica e Metodologie di filosofia teoretica. Pubblicazioni recenti: *Per un'ermeneutica della storia. Ontologia e speranza nel pensiero di Ernst Bloch*, Franco Angeli, Milano 2017 e *Il futuro della metafisica. Un'interpretazione dell'eredità di Karl Jaspers*, Mimesis, Milano 2024.



m eum edizioni università di macerata

€ 18,00

ISBN 979-12-5704-092-5



9 791257 040925