

SOCIETÀ E CONFLITTO

Rivista semestrale di storia, cultura e politica

n. 41/44, gennaio 2010-dicembre 2011

Antonio Chiocchi
Orizzonti e tracce.
Per una sociologia dell'Altro

Estratto

Redazione

Luisa Bocciero
Antonio Chiocchi (direttore editoriale)
Sergio A. Dagradi
† Lucio Della Moglie
Domenico Limongiello
Agostino Petrillo
Antonello Petrillo (direttore responsabile)
Claudio Toffolo

Registrazione

Tribunale di Avellino n. 257 del 2 settembre 1989

E-mail

societaeconflitto@tiscalinet.it

Sito web

www.cooperweb.it/societaeconflitto

ORIZZONTI E TRACCE.
PER UNA SOCIOLOGIA DELL'ALTRO
di Antonio Chiocchi

1. Lo sguardo di Dorian

Prendiamo le mosse da un riferimento che può apparire bizzarro: *Il ritratto di Dorian Gray* di Oscar Wilde, un classico della fine dell'Ottocento¹. Nel romanzo, l'identità individuale viene afferrata dal demone della bellezza eterna e trasferisce nel ritratto di sé le degradazioni morali dentro cui scorrono il tempo e lo spazio. Il ritratto diventa lo specchio simbolico dell'orrore e assume un significato che va oltre la metafora e oltre la stessa figura dell'identità scissa, esemplarmente rappresentata da Robert Louis Stevenson². Dorian Gray, per sconfiggere i segni della corruzione della freccia del tempo e dell'empietà, in una sorta di prolungamento moderno del *Faust* di Goethe³, vende la propria anima. Questi segni, però, sono catturati ed impietosamente registrati nel suo ritratto che diviene, così, lo specchio fedele dell'impostura. Pur separatosi da essa, Dorian non può smettere di gettare lo sguardo sulla sua anima.

Il ritratto finisce col custodire l'orrore dell'anima di Dorian, recintandone la verità tumefatta. Imprigionata nel ritratto, questa verità si fa segreta rappresentazione del dolore della mutilazione dell'umanità. Senza anima, lo sguardo di Dorian si fa cieco: banale espressione e rappresentazione delle maledizioni che accompagnano il mito dell'eterna giovinezza. Lo sguardo, per vedere, non ha che una scelta davanti a sé: riscoprire la propria luce e la luce del mondo, scostando e dissolvendo il mantello di menzogne che ha posto in cattività la vita. Ed è, questa, la scelta che Dorian non vuole e non può compiere.

Lo sguardo di Dorian, messo di fronte al ritratto, viene posto in faccia alla verità del suo essere. Ma la verità che si offre allo sguardo è menzognera: mentre il ritratto muta nel tempo in maniera sempre più orrida, Dorian conserva intatta la sua bellezza, in una maniera altrettanto raccapricciante. Ritratto e Dorian sono diventati stranieri uno all'altro: lo sguardo li mette di fronte alla loro irriducibile contrarietà. Ma si tratta di uno sguardo malato, rimasto senza anima e senza cuore, svenduti con cinico furore. Uno sguardo che, ormai, è in pieno delirio: non sa più vedere, ma solo contrapporre vita ed etica, alla disperata ricerca dell'utile immediato.

Il ritratto rivela, più che nascondere, la tragedia della bellezza di Dorian. Distruggendo il ritratto, Dorian corona il suo destino tragico: porta a compimento la distruzione di sé. Morendo, riconquista la sua natura di mortale, mentre il quadro torna a risplendere nella sua bellezza sfolgorante. Lo sguardo può, così, riallineare sulla scena Dorian e il suo ritratto, riconferendo ad ognuno la sua dimensione originaria. Ma è uno sguardo sconfitto e straniero, originato da una scissione. Lo sguardo che si separa dal cuore e dall'anima è condannato a non vedere: ricomponе soltanto la sua esaltazione e la sua volontà di potenza, di fronte cui soccombe.

Lo sguardo di Dorian è accecato da una assenza: la mancanza del dono dell'ospitalità di sé e dell'Altro. Dorian non sa transitare e non sa ospitare. Non sa seguire tracce e non sa accogliere tracce. Rimane chiuso nelle sue fortezze scricchiolanti. Per lui, i mondi della vita e della morte sono eternamente in lotta: non esita, perciò, a prendere partito per l'eternità della potenza. Dorian non sa e non vuole abitare la terra delle possibilità, ma si fa paladino delle regioni e ragioni delle certezze false, confuse da uno sfrenato individualismo. Non meraviglia che sua sia la dimora del dominio assoluto che non arretra davanti a nessun misfatto.

Lo sguardo di Dorian non è in grado di transitare per le zone del limite. Dorian non riesce e non vuole ascoltare il non-detto e trasforma il silenzio in ciarla e la parola in potere. Occorre accomiarsi da lui, nella consapevolezza che lo sguardo vero nasce proprio sul limite, dove tutto sempre nasce, sempre accade e sempre muore e rinasce.

2. Lo sguardo sociologico

Lo sguardo sociologico deve sapersi distaccare dalle malattie di Dorian. Deve farsi ed essere sguardo ospitale che sa varcare confini. Sguardo che parte sempre dal cuore e dall'anima del mondo. Sguardo del mondo così come è e così come non ancora è, ma potrebbe essere, se impariamo a viverlo come possibilità che ci sorprende.

Lo sguardo sociologico come non si suicida, così non cancella il senso e i significati più pregnanti della realtà umana e sociale. Di fronte alle tragedie e ingiustizie del mondo, ha il corag-

gio di non tacere: le squarcia, per illuminarle con i raggi che vengono dall'azione della speranza e del cambiamento. È sguardo critico e può essere tale solo se e fino a quando rimane abbracciato all'anima e al cuore del mondo. È sguardo che sa vedere le tracce delle svolte possibili e necessarie, soprattutto quando il clima sociale e umano è o pare irrespirabile.

Lo sguardo sociologico non *tende* verso l'Altro; ma lo *accoglie*, inseguendone le tracce. Si nutre dell'Altro, in assenza del quale il suo cuore non potrebbe battere e la sua anima si inaridirebbe. *L'Altro come mondo in trasformazione*: ecco gli orizzonti e le tracce che lo sguardo sociologico deve fare propri e illuminare. Il *mondo dell'Altro* è ancora un obiettivo ristretto e fuorviante. È ancora uno specchio che riflette identità divaricate, i cui riflessi o restituiscono la sfrenatezza dell'Io, oppure il volto sfigurato dell'Altro; così come accade nella tragedia di Dorian. Portare l'attenzione all'Altro come mondo significa starvi già dentro, con tutto quello che ne consegue. Il conflitto, in queste condizioni, cessa di essere una tragedia, per diventare un ineludibile canale di comunicazione e trasformazione. Essere perennemente *nelle* tracce dell'Altro vuole dire rimanere sempre una sua traccia, senza tradimenti e inganni, aperti a tutti i conflitti possibili.

Lo *sguardo* sociologico vale qui come aperta messa in discussione del *discorso* sociologico, a misura in cui ogni discorso è e si fa potere. Ogni discorso di sapere è un discorso di potere: lo sguardo sociologico deve essere capace di rompere questa simmetria e questo incantesimo. E, per farlo, deve essere in grado di convertirsi in illuminazione che non impone il potere della parola, ma libera le risorse dell'ospitalità dei linguaggi. Lo sguardo qui non esercita violenza, ma si aggira tra le macerie della violenza, per curarne e riscattarne le ferite. La sociologia può qui coltivare la speranza di non essere un sapere, smettendo di diventare un potere.

Possiamo far nostre le parole pronunciate da Roland Barthes, nella lezione inaugurale del suo Corso di Semiologia letteraria (7 gennaio 1977):

[...] vorrei tenere un discorso senza imporlo [...] vorrei che la parola e l'ascolto che qui si intrecciano fossero simili all'andirivieni di un bambino che sta giocando attorno a sua madre, che se ne allontana e che poi ritorna da lei per portarle un sasso o un filo di lana, stabilendo così intorno a un nucleo di pace e serenità, tutta un'area di gioco, all'interno della quale il sassolino o il filo di lana hanno alla fine meno importanza del dono che se ne fa [...] C'è un'età in cui si insegna ciò che si sa; ma poi ne viene un'altra, in cui si insegna ciò che non si sa, e questo si chiama cercare [...] Vi è infine un'ultima età, quella dell'esperienza del disimparare, quando si deve lasciare lavorare l'imprevedibile rimaneggiamento che l'oblio impone alla sedimentazione delle cognizioni, delle culture, delle credenze che abbiamo attraversato⁴.

Rielaboriamo minimamente il senso delle parole di Barthes, colloquiando liberamente con lui. Lo sguardo sociologico è l'apertura di quel gioco infinito all'interno del quale rilevanti sono i doni di senso che si fanno e si ricevono, ben oltre la materialità e socialità dei fenomeni. Ciò consente di valicare le barriere del sociale che viene reinserito nel circuito del vivente. La posta in gioco, dipanando il filo di innumerevoli viaggi di scoperta, è quella di *imparare, cercare e disimparare* nelle stesse unità di tempo e di spazio.

La sociologia dell'Altro apprende e insegna ciò che ancora non sa, per esperire il non ancora conosciuto e il non ancora vissuto. Ma per apprenderlo ed esperirlo ha anche bisogno di disimparare tutta la conoscenza sedimentata, dismettendo le vecchie certezze e collaudandone altre più dotate del senso del mondo e della vita. L'Altro è, per antonomasia, il territorio dell'enigma e dei confini dentro cui viaggiare e fare scoperte continue, senza paure e senza inganni.

Nel firmamento di ricerca così aperto, la sovranità dell'osservatore è indissolubilmente legata alla libertà dell'osservato, così come questo si va conformando nel processo di distanziamento dalle pratiche e dagli atti del discorso di potere. Parlare *all'Altro, dell'Altro e con l'Altro*: ecco i centri assiali intorno cui si va allargando l'orizzonte dello sguardo sociologico e verso cui si vanno approssimando le rotte di navigazione della ricerca. Nascono nuove consapevolezza che ci fanno comprendere che mondo, attori e forme sociali non sono a priori dotati di senso, ma lo vanno costruendo e ricostruendo, componendo e scomponendo nel corso delle loro continue rotazioni conflittuali. Il gioco del senso è sempre il gioco del conflitto che non è solo o eminentemente sociale e politico, ma anche e soprattutto emozionale, passionale, culturale ed etico.

La sociologia dell'Altro impatta qui contro una delle superstizioni filosofiche ed epistemologiche intorno cui si è costruita l'epoca moderna: la dissociazione tra etica e politica e tra scienza e filosofia⁵. Il sapere, da allora, si è fatto codice normativo indifferente al destino della vita de-

gli esseri umani, stendendosi come potere su di loro. La colpa alimentata dal discorso di potere, di cui abbiamo appena visto parlare Barthes, nasce dall'interiorizzazione profonda di questa consapevolezza. Il sapere (moderno) è, così, diventato la nuova lingua del potere (moderno). Nella contemporaneità il fenomeno è definitivamente esploso, con l'asservimento totale dei mondi e dei soggetti vitali alla tecnica.

Si incunea qui una contraddizione aspra: mondo e vita da una parte e società organizzata dall'altra. I fenomeni di socializzazione sono stati anche fenomeni di colonizzazione della vita e del mondo e, quindi, di espulsione e sottomissione dell'Altro. Non dimentichiamo che, in un certo senso, l'epoca moderna si apre con lo schiavismo e quella contemporanea con il colonialismo. L'Altro è sempre vita che tende a farsi mondo e, per questo, è invariabilmente in dissenso con le società di potere che assolutizzano e gerarchizzano valori e posizioni. Pensare e incontrare l'Altro significa inevitabilmente pensare e incontrare nuove forme sociali, su un crinale che a ritroso conduce dalla critica del potere all'espressione della libertà.

La dissoluzione delle forme e dei soggetti vitali e l'allontanamento del mondo dalla vita mettono capo a schemi sociali e sociologici asettici che, in nome della loro presunta oggettività, assemblano una perfetta macchina di amministrazione del vivente, del sociale e della politica⁶. Persino il disincanto weberiano finisce risucchiato in questa macchina di amministrazione totalizzante: suo malgrado, diventa una articolazione di quella "gabbia d'acciaio" che fonde mirabilmente in sé la burocratizzazione e tecnicizzazione del mondo con una metafisica di tipo scientifico⁷. Il trionfo dei saperi e il predominio consequenziale dell'agire formale coniugano l'azione in termini di potenza e annullano la libertà di ciò che nel sociale, nell'umano e nel vivente è stato devalorizzato. Il mondo e la vita qui non esistono di per sé, ma solo in quanto e quando vengono inclusi dall'agire formale. Come aveva genialmente colto Max Scheler nella sua critica a Max Weber, mondo oggettivo e mondo soggettivo inclinano irreparabilmente verso il divorzio⁸.

I saperi formali, con i loro relativi schemi classificatori, tendono a modellare mondo e vita. Spesso, lo fanno nel tentativo di rivoluzionarli; in realtà, hanno su di essi un effetto dissolutorio, poiché mancano costitutivamente delle facoltà della creazione libera. Una interna volontà di potenza li corrode e consuma letalmente. Anche per questo, le rivoluzioni falliscono e, quando non falliscono, divorano se stesse. Nel tentativo incessante di forgiare e temprare il mondo, i saperi formali ne perdono ed estromettono le strutture e gli esseri vitali, la cui ribellione, per lo più, nemmeno intravedono; quando, invece, ne hanno coscienza, la interpretano con categorie di analisi che mirano alla sua regolazione e neutralizzazione. L'arbitrio scientifico è razionalizzato e generalizzato: diventa una sorta di artificiale e implacabile demiurgo del mondo e della vita.

3. L'appartenenza al cammino

Il discorso sociologico come discorso di potere è la palude da cui qui occorre uscire⁹. Lo sguardo, non il discorso, afferma qui il suo primato. Solo lo sguardo è rivolto sempre all'Altro, anche quando se ne ritrae o quando ne è terrorizzato. Esso non arretra di fronte all'Altro, ma si genera nelle sue più intime pieghe, nell'abbraccio indissolubile con il tumulto e il groviglio della sua vita. Cosa vede e cosa dice lo sguardo sociologico di fronte alla tragedia, alla sofferenza e alla gioia dell'Altro? Quali nubi e quali cieli limpidi ci mostra all'orizzonte? Quali tracce segue e fissa nelle nostre retine, nelle nostre coscienze e nei nostri sensi?

Lo sguardo sociologico strappa dall'invisibilità e dal silenzio le mappe delle vite offese; ne attraversa i confini; ne mostra il palpitante movimento di resistenza e di lotta; ne descrive i ripiegamenti e le sconfitte; ne condensa l'insopprimibile anelito di libertà. Esso non recupera semplicemente reliquie o relitti, non si limita a dare voce e forma all'inascoltato e all'inespresso; piuttosto, cerca di essere una particella della rivolta contro le società e i discorsi di potere. La rivolta umana e sociale contro la parola e la scienza che si fanno potere e il potere che si fa potenza è l'orizzonte da cui è partorito lo sguardo sociologico: lo sguardo è qui traccia della rivolta. Non tanto della fragilità umana e sociale lo sguardo qui dice, quanto delle possibilità di libertà che dall'umanità sono generate.

Dove si spinge e verso dove ci spinge lo sguardo sociologico? Nella terra dell'Altro che è la terra di nessuno e, insieme, la terra di tutti. Nel farci trascendere gli inganni dei nostri nomi propri, ci mostra che la nostra verità nasce dall'intimo dei nomi e dei luoghi altrui. Lo sguardo diventa qui il movimento che genera libertà. Grazie ad esso, noi ci scopriamo al di là di noi

stessi: cioè, nel luogo in cui veramente siamo e che più ci appartiene. Apparteniamo al cammino che tracciamo e dal cui racconto siamo detti e aperti.

Lo sguardo sociologico mette in scena quello che non ancora avevamo intravisto, ma che era già venuto e avvenuto sotto i nostri occhi orbi: ne è parte attiva, frammento vivo della sua storia vivente. Non rappresenta un tempo non ancora venuto o di là da venire; bensì fa sfilare sotto i nostri occhi la rivolta del tempo contro ogni forma di mortificazione e oppressione. Ci restituisce alla nostra sensibilità e alla sensibilità delle forme della vita, aiutandoci a debellare il risentimento con cui siamo soliti pensare e rappresentare l'Altro¹⁰.

La ricerca sociologica si fa interna agli eventi e ai fenomeni: non li analizza o li interpreta o finalizza; vi è dentro e coopera. Va oltre la stessa osservazione partecipante, perché rompe definitivamente il diaframma tra osservatore e osservato¹¹. Il ricercatore, così, cessa di essere uno *straniero* o un *professionista*; ma patisce e agisce lo stesso carico problematico che squassa, anima e strazia gli esseri umani, gli attori sociali e i fatti della storia.

Se rimane collocata fuori da questa parabola, la sociologia perde definitivamente l'internità al reale dell'umanità e della società. Perde la stessa sapienza, perché questa nasce solo e sempre dall'intimo abbraccio con la naturalità e socialità del mondo e della vita. La sapienza estirpa le radici corrotte del potere e dell'ingiustizia, non importa quali siano le forme con cui si travestono: essa è il luogo interiore della coltivazione del giusto che sboccia e fiorisce nei luoghi e nei tempi della relazione umana e sociale. La sapienza stessa esige di essere coltivata: abitare la terra delle possibilità non è altrimenti immaginabile e realizzabile.

La ricerca sociale è la riapertura del mondo e della vita dai loro luoghi interiori. Non è la narrazione di un'esperienza, ma il farsi racconto da parte degli eventi, delle storie e degli esseri che popolano il tempo e lo spazio: il farsi racconto dei loro viaggi e delle loro contraddizioni, delle loro tensioni e delle loro speranze, delle loro sconfitte e delle loro vittorie. La scena sociologica è allestita dall'ordito dell'esistenza sociale, storica e umana; non già da una catena di temi e problemi interpretati e classificati. I segreti che vivono nel cuore delle cose riaffiorano in superficie, se lo sguardo ne afferra gli orizzonti e le tracce e se ne fa rianimare.

Lo sguardo sociologico deve imparare a prestare i suoi occhi anche all'immaginazione, senza rinserrarsi nel realismo bieco e nemmeno smarrirsi nei vapori alchemici di categorie astratte che decostruiscono se stesse, anziché la molteplicità del reale umano e sociale. Dobbiamo abituarci all'idea che una grammatica dell'immaginazione serve a viaggiare nell'ignoto e a sondare dal di dentro i misteri che avvolgono il reale, non svelandoli in linea ultimativa, ma rendendoci liberi dentro il loro fluire. Lo sguardo sociologico è un servitore fedele del principio libertà, perché sa che si vedono le cose che vale la pena di dire solo dimorando nei luoghi in cui esse effettivamente nascono, vivono e muoiono.

Questo viaggio di interiorizzazione e valicamento naviga tra domande. Le domande che cercano risposte sono la pagina bianca alla ricerca della scrittura e delle parole. Ogni pagina, prima di essere scritta, è pagina bianca. Si parte sempre da una pagina bianca e si passa sempre ad un'altra pagina bianca. Lo scatto della parola e della scrittura tra una pagina bianca e l'altra è la tensione della libertà: non un elemento di debolezza, ma il potenziale che, di volta in volta, si esprime superandosi. Non l'impotenza, insomma, e nemmeno la potenza; bensì l'immersione negli eventi profondi, emozionanti e straordinari che le categorie e le astrazioni rendono muti ed opachi, se non invisibili. Il cammino da una pagina bianca all'altra è il cammino a cui apparteniamo e, per questo, siamo sempre in cammino verso l'Altro: cioè, verso la libertà.

4. La porta principale

Appartenere al cammino dentro cui siamo calati mette in moto due eventi in contemporanea: ci consente di valicare i confini dell'Io e ci rende consapevoli che quei confini sono stati delimitati tanto dall'Io quanto dall'Altro. Più che ampliarli, è questione di lacerare tali confini, i quali mettono in scena un vero e proprio teatro dell'oppressione¹². Un'oppressione che si va sempre più specificando come clima e come habitat delle interazioni tra i vissuti individuali e sociali e che si incunea fin nelle cellule elementari dell'esistenza singola. Ma qui scegliere di uscire dai propri confini non significa tagliare le possibilità dell'esistenza, ma abitarle. La scelta qui sospende ogni atto autoritario e imperiale dell'Io decisionista, per scavare nuovi passaggi verso l'Altro.

L'oppressione precostituisce la scena delle interazioni e dei vissuti sociali; i passaggi verso e con l'Altro, invece, dissolvono il teatro dell'oppressione. Niente appare più precostituito o blin-

dato nella sua presunta essenza immodificabile: fuori dal teatro dell'oppressione, tutto è sempre in gioco, in interazione e in trasformazione. Non crollano soltanto le teorie sistemiche, ma anche quelle identitarie, nelle loro innumerevoli formulazioni. Come è una superstizione quel credo che postula l'esistenza di atomi sociali impazziti perennemente chiusi in se stessi, così è una leggenda scientifica quella che ipotizza ordini sociali più o meno in equilibrio perfetto.

L'impossibilità di sapere di sé dipende, in linea diretta, dall'incapacità di vedere, sentire e ascoltare l'Altro. Da questa incapacità discende l'irresponsabilità verso sé, l'Altro, la vita e il mondo. Con la capitolazione della responsabilità di sé, dell'Altro e della vita, vengono espulse dal mondo le istanze etiche che connotano la primordialità e l'attualità della condizione umana¹³. Non è dato sapere di sé, se il sentimento dell'Altro viene a mancare, oppure è oppresso. Sapere di sé e sapere dell'Altro sono due movimenti che si ricongiungono sistematicamente. Ed è proprio questo ricongiungersi che espelle dalla scena lo specialista, il portatore astratto di sapere, il sapiente di turno che deve illuminare le nostre coscienze e i nostri passi, dicendoci chi siamo, cosa dobbiamo fare e cosa è e fa la società. La *sapienza* è sempre tutta installata fuori dal teatro dell'oppressione: lo combatte. Il *sapiente*, all'opposto, è immancabilmente uno strumento dell'oppressione: la fluidifica. Dobbiamo smontare in toto la presunzione assolutista dell'osservatore che ritiene di essere *l'occhio della verità*.

Le società globali costituiscono il prototipo più avanzato dell'oppressione, poiché l'hanno distribuita storicamente in tutti gli ambiti e domini umano-sociali, destrutturando coercitivamente gli assetti e le forme della modernità e della contemporaneità. Le teorie classiche e post-classiche della società, della politica, dell'etica e così via sono andate in dissolvenza e, ormai, invalidati definitivamente risultano i codici con cui, per buona parte del Novecento, abbiamo interpretato e coniugato crisi del soggetto e del legame sociale, culture della rappresentanza e della rappresentazione, etiche della responsabilità e della sfera pubblica. La fibrillazione del globale ha profondamente destrutturato il locale: la vita quotidiana e le relazioni intersoggettive ne sono risultate scosse, con la crescita esponenziale dei fenomeni di estraneazione, smarrimento e disidentificazione¹⁴. L'angoscia esistenziale non è più un'esperienza di vita limite; è diventata un pulviscolo di infinite vite insicure, incerte, spinte continuamente sul precipizio della disfatta¹⁵.

I destini individuali e collettivi sono monchi della luce della speranza: la loro danza è la rappresentazione del dolore e, insieme, la resistenza e la lotta contro dispositivi di controllo globali, localmente capillarizzati che condannano alla povertà e alla sofferenza miliardi di esseri umani. Ma se e finché la resistenza e la lotta troveranno l'energia solare della trasformazione, la danza sul precipizio sarà anche un canto di libertà. La sociologia dell'Altro è un elemento costitutivo di questa danza e di questo canto. La sua forza e il suo senso stanno nell'indicarci che come non si è predestinati alla disfatta, così non si è destinati al miracolo della salvezza che non è il ritorno al luogo natale e nemmeno il termine di un viaggio di scoperta. La resistenza e la lotta debbono e possono salvarci in tutti i luoghi e i tempi che ci tocca attraversare. E tutti i luoghi e tutti i tempi la sociologia dell'Altro deve varcare, se vuole essere un alito della resistenza e della lotta.

Il dolore altrui ci appartiene: è parte della nostra stessa sofferenza di stare al mondo. Non ci *immedesimiamo* nell'Altro; *siamo* con l'Altro. L'Altro e l'Io alloggiano insieme negli stessi tempi e negli stessi luoghi. La sociologia dell'Altro va qui oltre Rimbaud, oltre quella visione poetica che fa dire: «Io è l'Altro»¹⁶. Il punto di passaggio decisivo è che dalla insopprimibile coappartenenza tra l'Io e l'Altro nascono nuove forme di vita che li modificano in un doppio movimento simultaneo. Non è l'Altro che modifica l'Io o viceversa; ma insieme si trasformano nella vita e nel mondo in trasformazione. La compenetrazione tra l'Io e l'Altro è la matrice della vita del mondo; esattamente come il mondo della vita è la tessitura che ricomponne continuamente l'amalgamazione conflittuale tra l'Io e l'Altro.

Non siamo di fronte ad una semplice tensione empatica che, pure, rimane un generoso e straordinario atto di donazione¹⁷. Non è solo questione di sentire e vedere l'Altro; si tratta di vivere con lui, portandolo dentro la propria carne, il proprio cuore e la propria anima, senza rinunciare alla propria libertà o minare quella altrui. Vivere è viaggiare con l'Altro dentro sulle rotte delle sorgenti prime e ultime della vita della libertà. Una libertà che non respinge nessuno e a nessuno impedisce di entrare nei propri territori. Il dolore del mondo e il dolore dell'Altro è ciò che supremamente appartiene all'Io. La libertà del mondo è l'obiettivo supremo dell'Io che si fa Altro e dell'Altro che si fa Io. Vivere la libertà è colmare la differenza incolmabile tra l'Io e l'Altro, accorgendosi che quella differenza è anche un costrutto logico, una pregiudizio etico, un

dispositivo di controllo e di potere. Vivere la libertà significa non arretrare davanti al conflitto tra l'Io e l'Altro, ma tuffarsi in esso, per uscirne dalla porta principale e non attraverso scorciatoie, arretramenti o ripiegamenti nel rancore e nell'ostilità.

Sentire la pena e la gioia dell'Altro non come se fossero proprie, ma effettivamente come proprie, affondandovi dentro: ecco l'attraversamento difficile che è anche il varco tangibile della trasformazione. Soltanto l'intimità e la compartecipazione alla stessa gioia e allo stesso dolore possono dar luogo a intese avvolgenti, in grado di lottare contro gli apparati su cui si regge l'ingiustizia. Non si tratta di capovolgere il mondo; ma di rimetterlo a testa in su, rispettandone la dignità e avendone tutta la cura possibile. Prima che apprendere ad essere cittadini, occorre imparare ad essere abitanti del mondo e della vita: solo abitando amorevolmente mondo e vita possiamo ricevere i loro doni più profondi e preziosi. E solo ricevendo la vita possiamo liberamente farne dono al mondo¹⁸.

La sociologia dell'Altro non ama soltanto le dimore, ma anche e soprattutto le persone viventi che le abitano. In questo spazio speciale si incastra la tensione poetica di far durare il giusto, la cura e l'amore per il mondo. In esso regna l'infinità delle tracce e degli orizzonti dell'Altro. Solo l'Altro fa durare il mondo e la vita; solo l'Altro è oltre l'Altro. L'Altro è oltre ogni azione, ogni parola e ogni sentimento, poiché è luogo di nascita delle azioni, delle parole e dei sentimenti. Scopo dell'Altro è quello di far durare all'infinito la parola e la vita dei mondi dentro cui gli esseri umani germogliano. Nell'impasto generato dall'Io e dall'Altro gemmano i linguaggi dell'infinito: cioè, i linguaggi della libertà.

La contaminazione con la carne, il cuore e l'anima dell'Altro ci rende consapevoli che l'infinito non è una esperienza extra umana e oltre umana; ma costituisce il viaggio obbligante a cui la vita umana e la vita sociale non possono sottrarsi. Attraverso la porta principale della libertà, facciamo accesso all'universo che costruisce e libera il senso della giustizia e della fraternità. Destino dell'infinito e destino umano sono intrecciati indissolubilmente, persino nella più infinitesima particella della vita sociale e della vita quotidiana.

Non siamo stati ancora ben educati a scorgere questi primordiali e straordinari stati e strati della condizione umana e dell'essere sociale; anzi, siamo stati istruiti ad ignorarli, se non addirittura abrogarli. Una ragione in più per disimparare e imparare, senza esitazioni ed interruzioni, tutto quello che c'è da disimparare e tutto quello che c'è da imparare, per iniziare a comprendere che l'infinito è lo spazio/tempo dove spazio e tempo approdano sempre e non si fermano mai. È vero: il movimento sorgivo muove sempre dall'Altro verso l'Io (Lévinas). Ma questo atto segna solo la *nascita* della parola dell'infinito, la cui *espansione* è generata soltanto dall'Io che si muove verso l'Altro e con l'Altro dentro di sé e accanto a sé. La parola generata dall'abbraccio tra Io e Altro è la parola dell'infinito. Ed è per questa ragione fondamentale e fondante che la libertà è la porta d'ingresso principale dell'infinito.

5. Vie di uscita

Come non c'è un occhio innocente, così non esiste uno sguardo innocente¹⁹. L'osservatore non è innocente e il suo non è lo sguardo della verità. Limiti dell'osservazione e pregiudizi dell'interpretazione si generano e moltiplicano vicendevolmente, ergendosi come subdoli demiurghi corrotti dalla realtà e corruttori della realtà. La sociologia non è una scienza innocente e la sociologia dell'Altro, in particolare, non intende e non può essere lo sguardo della verità. Il punto focale è uscire dal guado contrassegnato dagli ingannevoli dilemmi sociologici vero/falso, oggettivo/soggettivo, reale/immaginario e via scorrendo su questo registro binario. La sociologia dell'Altro ci pone in faccia al nascosto, al rimosso e al non confessato, dal di dentro delle loro interiorità squarciate. Non ha da insegnare verità eterne o da propalare certezze assolute; è, piuttosto, un elemento della emersione del sommerso e della rivelazione dell'ingiustizia e del dolore del mondo.

Il mutismo della sociologia ridotta a fredda scienza del calcolo è parola perversa del potere. La perversione sta nell'innegabile circostanza che qui il sapere è sguardo cieco, esattamente come quello di Dorian Gray. La sociologia riproduce le perversioni del potere che, a loro volta, duplicano su scale crescenti la disumanità sociologica. Quello che traspare con nettezza è il desiderio tirannico di evirare e neutralizzare in anticipo i mutamenti che minacciano gli equilibri sociali e politici consolidati, i quali hanno fatto dell'ingiustizia e del dolore i sovrani della vita umana e sociale. Le perversioni del potere si prolungano compulsivamente in falsità sociologiche spacciate per verità oggettive. La disumanità della sociologia non è che la riproduzione in-

finita di un falso ideologico primario, secondo il quale dal mondo della vita e dalle vite del mondo sarebbero assenti dolore, miseria, povertà ed ingiustizia. La coltivazione di questo falso è organizzazione dell'ingiustizia e diffusione del dolore, della miseria e della povertà. All'interno di queste dimensioni raggelanti, la disumanità sociologica non fa che attribuire linguaggi alla violenza ed essa stessa diventa parola violenta.

Di fronte al trionfo dell'ingiustizia globale e alla riduzione degli esseri umani a creature devitalizzate e insignificanti, possiamo dire, riecheggiando Adorno, che tutta la sociologia è spazzatura²⁰?

Le questioni non sono risolvibili in termini così sbrigativi. Intanto, dobbiamo interiorizzare profondamente la lezione dei classici moderni e contemporanei della sociologia, ricordando che siamo, pur sempre, seduti sulle spalle di giganti. In secondo luogo, siamo posti davanti al compito di metabolizzare il distacco positivo dalle tradizioni dei classici e dai virus che le hanno avvelenate dall'interno e dall'esterno. In terzo, dobbiamo apprendere un'arte del commiato che non si risolva in ricerca di un sapere sociologico *altro*, invariabilmente espressione di una forma di potere *altra*. È necessario "semplicemente" ricordare che la sociologia ha una *dimensione vivente* e che, dunque, soltanto all'interno del libero scorrere della vita umana e sociale può trovare la sua giusta collocazione. La sociologia dell'Altro non è che una *forma di vita della libertà*, non già strumento di potere: essa è, quindi, anche una variante di una *sociologia della libertà*.

A questo punto, possiamo delineare prime deviazioni dall'angosciante approdo adorniano, circa l'impossibilità di pensare e fare cultura dopo Auschwitz. La responsabilità della cultura (occidentale) rispetto ad Auschwitz risiede esattamente nel motivo di essersi progressivamente spenta come forma di vita, per progressivamente diventare forma tecnica di potere. Il lager nazista nasce dentro questo gorgo e, a suo modo, ne è una forma di espressione eccellente. In senso stretto, la sociologia nell'epoca della globalizzazione si è compiutamente trasformata in dispositivo di controllo e di potere.

La sociologia dell'Altro rappresenta una delle vie di uscita da questo oscuro tunnel. Si fa raffigurazione viva dell'interdetto, narrazione dolorante del taciuto, visualizzazione folgorante dell'invisibile ed emersione lancinante del sommerso e del rimosso. Essa non può essere abbassata al rango della mera presentazione dell'oggetto assente davanti agli occhi del soggetto presente; è sempre trama di oggetto e soggetto, così come si vanno intrecciando trama dopo trama e traccia dopo traccia. Lungo questi crinali, la sociologia dell'Altro sconfinava, una volta per tutte, dai linguaggi chiusi generati dai codici della rappresentazione interdetta dall'orrore²¹. Essa penetra nelle profondità cavernose delle assenze disseminate dalla globalizzazione che demistifica come dimensione sublime dell'assenza, spacciata come presenza universale. Quello della globalizzazione è lo spazio/tempo dell'atrocità del vivere, scandito da poteri implacabili e senza cuore che avvicinano tra di loro luoghi ed esseri umani, per smembrarli, saccheggarli e scagliarli in crateri infuocati da odi profondi.

Siamo al cospetto di una pulsione devastatrice che rimonta da lontano, ma che nel Novecento ha trovato nel lager e nel fungo atomico di Hiroshima e Nagasaki le sue esemplificazioni di scala. L'approdo di questa pulsione è segnato: la *dissoluzione dell'umano*²². Strettamente avvinta a questa potenza devastatrice è l'identificazione della soggettività maschile con l'insaziabile eros della potenza e della violenza che, nella cultura occidentale, ha origini remote che risalgono perlomeno ad Omero²³. La distruzione e l'autodistruzione stanno impresse ben dentro il codice genetico della cultura occidentale: le guerre globali e le povertà planetarie costituiscono l'atto estremo e, insieme, la svolta terribile ed agghiacciante di questa parabola. Affacciandosi sul nulla, la globalizzazione trasforma lo spazio/tempo in un deserto dominato dalla volontà di potenza. La sociologia dell'Altro porta in superficie una delle vie di uscita da questa sventura: restituisce la scena ad una delle possibili *buone avventure* che il genere umano è chiamato ad inventare e sperimentare in un'epoca difficile e crudele²⁴.

6. Il risveglio

L'insignificanza dell'umano nelle società globali fa crollare uno dei miti più consistenti che hanno retto la modernità e la postmodernità: l'individualismo²⁵. Come reagente di massa a questa insignificanza, si affermano micro organismi sociali uniti da affinità elettive e da scelte di vita, non tanto e non soprattutto da interessi. L'oltrepassamento degli orizzonti dei movimenti sociali della seconda metà del Novecento, in tutte le loro variegate sfaccettature, può dirsi definitivamente ultimato: nuove figure della socialità e nuove figure dell'umanità sono en-

trate in azione²⁶.

Una molteplicità di voci e di sguardi si è incrociata, rendendo sempre più visibili le contraddizioni e le sfere di ingiustizia che intossicano l'habitat delle società globali. Non esiste dimensione dello spazio/tempo umano e sociale che non sia stata solcata e scossa dall'effervescenza di una mobilitazione che difende non questo o quel valore, questo o quell'interesse, ma la vita umana, i beni comuni e l'ecosistema socio-ambientale. Una effervescenza che si delinea come difesa del presente e del futuro di tutti.

I poteri globali hanno deciso di disarticolare questa effervescenza, perché in essa colgono in azione gli embrioni ribelli impastati dalla compenetrazione tra l'Io e l'Altro. Se nella modernità la separazione dell'Io dall'Altro era passata attraverso il processo di civilizzazione²⁷, ora è affidata alla signoria assoluta di poteri che, con il loro semplice esistere, divorano il mondo e la vita. Tra l'Io e l'Altro sono ora alzati dei muri roventi e una umanità dolente si ribella su scala planetaria, non risparmiando nessun continente del mondo.

La primavera araba ha attraversato mezza Europa, trasferendosi fino a Wall Street, occupata e presidiata dagli indignati. Non è più il fuoco che cova sotto la cenere; ma l'annuncio di una "grande trasformazione" che comincia a spezzare i fili dell'oppressione globale. Per i poteri globali, non è ancora il rintocco funebre; ma per il mondo segna l'inizio possibile di un nuovo corso. La sociologia dell'Altro prende parte a questo annuncio, dal cui prisma energetico attinge e affina strumenti di analisi, mezzi di espressione e modi di essere. Essa non è sociologia della crisi, ma del risveglio: del risveglio è parte e dal risveglio è originata.

Essere insieme e rimanere differenti: ecco il nucleo caldo del risveglio. Le condizioni di prosimità e di comunicazione da remoto allestite dagli accumuli di sapere della rivoluzione digitale rivelano la loro faccia positiva: sono spogliate delle loro funzioni di controllo e agite come canale del superamento dell'unidimensionalità umana, sociale, culturale e politica che i poteri cercano di imporre alla realtà. Il risveglio ha le sembianze di un *mosaico vivente* che si compone e scompone continuamente; che parla mille linguaggi e si intende attraverso mille linguaggi; che migra in tutto il globo e in tutto il globo semina radici di libertà. Non siamo più sulle rotte di viaggiatori smarriti, preda dei loro e altrui naufragi.

Qui il viaggio è popolato da viandanti che si amalgamano e si scoprono abitatori di sconfinati territori di libertà; viandanti che trapassano l'alluvione di immagini con cui il potere dei media ha colonizzato il reale, le emozioni e le passioni. Questi viandanti dicono: il nostro tempo è *questo* ed è *per sempre* e ce lo riprendiamo per noi e per tutti coloro che verranno. Il tempo è dono ed è tempo quello che viene offerto e donato alle generazioni future. Possiamo ancora dire: noi siamo il tempo, finché amiamo il tempo che ci anima. La responsabilità rispetto al tempo è la principale responsabilità che assumiamo ed è responsabilità dell'Io rispetto all'Altro. Fuori da questa responsabilità si consuma la dissoluzione dell'umano.

Il risveglio viene da lontano, ma è sostanzialmente un atto di *intonazione* al giusto e al bello della vita e del mondo: un farvi parte, risalendo la china delle degradazioni che li contaminano. Essere intonati significa stare nel canto dell'Altro, senza confondersi in esso. Significa essere contemporaneamente voce del mondo e mondo della voce. Significa dare abitabilità allo straordinario della vita e del mondo. Significa essere posseduti dall'anima e dal cuore del mondo, per non diventarne mai i proprietari.

Il risveglio viene da queste lontananze e le porta ancora più lontano nel tempo e nello spazio, attraverso i nostri passi, i nostri viaggi, le nostre fantasie, i nostri sogni e i nostri doni. Ci riconduce, così, verso la luce del cosmo, di cui ci offre i nitidi orizzonti e le chiare tracce, accompagnandoci per mano fuori dalle trappole del tempo, dello spazio e della nostra stessa mente; nel contempo, ci emancipa dal desiderio di potere che è una forma di risentimento contro il mondo e l'Altro. La responsabilità verso l'Altro risponde ad un'etica del cuore e non è mai una semplice obbligazione imperativa. L'etica del cuore è legata all'affrancamento del possibile che è serrato nelle morsa del potere. Etica del cuore, politiche del possibile e sociologia dell'Altro costituiscono un cristallo in continua ricomposizione.

La sociologia dell'Altro ci parla dal posto in cui stiamo, offrendocene le stigmate. Essa è il farsi racconto del qui e ora dei luoghi del dolore; ma anche la narrazione dei luoghi e dei tempi del possibile nel loro premere contro le architetture e le strutture dei poteri. È letale partire dall'invenzione di un altro luogo e di un altro tempo; i luoghi e i tempi si liberano per metamorfosi, partendo dal loro qui e ora. La loro libertà non è chiusa nel perimetro di un altrove futuribile, codificato e circoscritto ideologicamente e politicamente; ma esplose nel presente, dal quale ordisce la tessitura di un futuro a cui partecipano tutti i soggetti e le figure della mobili-

tazione che nel mondo sono a favore del mondo.

7. La metamorfosi

Ma possiamo, a questo punto, dire che la sociologia dell'Altro è una figura/passaggio dell'*altruizzazione* sociale e culturale che ruota intorno all'amore²⁸? Sì e no; come cercheremo di argomentare.

L'antialtruismo delle culture che, dalla modernità alla contemporaneità, hanno guidato il processo di civilizzazione e socializzazione è stato corrosivo per linee interne dalla crisi irreversibile dell'individualismo: l'egoismo è deflagrato verso il rancore, mettendo capo a un processo di estensione planetaria dell'odio di eccelsa coerenza. L'individualismo da solo non basta più, per emarginare e colonizzare l'Altro. Ora i programmi di rimozione e colonizzazione dell'Altro procedono attraverso la dissoluzione dell'umano, contro cui possono poco le pur generose strategie educative all'altruismo.

Interessarsi all'Altro, avere a cuore il suo destino, la sua vita e la sua felicità non basta più. Andare verso l'Altro non è possibile, se non si è già con lui; se non lo si è già riscoperto nelle viscere della propria vita, del proprio dolore e della propria gioia. Essere con l'Altro è essere intimi alla vita altrui, portandola nella propria. E questo spostamento non è assicurato dallo slittamento dai valori e problemi materiali a quelli spirituali. Il problema di cui la sociologia dell'Altro è parte non è semplicemente un problema di educazione all'altruismo, di formazione di istituzioni altruistiche, di centralità dell'etica altruistica nei processi di acculturazione e socializzazione. È anche questo, ma in un contesto assai più complesso e intricato.

Facciamo nostra la domanda classica da cui i grandi della sociologia sono partiti: perché gli uomini hanno prodotto un ordine sociale e civile? Prendiamo in esame la risposta fornita da Sorokin: perché la loro personalità creativa ha una natura altruistica che ha come sua principale fonte di ispirazione l'amore cosmico. La forza unificante dell'amore universale qui si oppone al disordine e all'inimicizia, dalla sfera psico-sociale a quella fisica e biologica. Sorokin, un grande della sociologia che troppo a lungo non è stato considerato tale, qui supera il paradigma sociologico classico, secondo cui l'uomo è essenzialmente un animale sociale. In linea implicita, ma non per questo meno efficace, egli sottopone a grande tensione anche uno dei paradigmi fondativi della filosofia politica occidentale, secondo cui l'uomo è un animale politico. Se facciamo tesoro dell'impostazione multidimensionale di Sorokin, possiamo agevolmente confutare tutti quei paradigmi contemporanei che riducono l'uomo a un carattere unilaterale del suo essere (uomo come animale simbolico, uomo come animale linguistico e via dicendo su questo tono).

E tuttavia, la pur geniale ed anticonformista posizione di Sorokin non soddisfa appieno le nostre esigenze²⁹. Partiamo dalla concezione di Sorokin dell'amore come dono altruistico che non persegue interessi personali e particolari. Prescindiamo momentaneamente dalla origine divina e spirituale che Sorokin attribuisce all'amore altruistico. Quello che ci importa sottolineare subito è che, in Sorokin, attraverso l'amore si conferisce valore agli oggetti e ai soggetti. Ed è qui che l'eros chiuso in sé e l'amore universale divergono: il primo è animato dall'interesse a conseguire il *bene dell'io*; il secondo è mosso dal bene verso *l'intera umanità*, indipendentemente dalla circostanza che sia meritevole di riceverlo o meno. Lo stesso Sorokin, però, non manca di sottolineare che, in senso generale e profondo, non è possibile tenere rigidamente separati eros e amore, pena lo scadimento nel sensismo, nell'edonismo e nell'uso utilitaristico dell'Altro.

Proviamo a imprimere un taglio più intenso all'analisi. Il punto debole della posizione di Sorokin pare questo: considerare l'amore universale come una fonte extra e sovra umana che pre-esiste al mondo e lo modella, a misura in cui gli esseri umani se ne lasciano plasmare. In Sorokin, questa fonte è Dio, per l'amore che porta all'umanità e al mondo. In altre posizioni etico-filosofiche, la fonte non è Dio, ma l'energia naturale del cosmo, nelle cui braccia ci si dovrebbe lasciare andare. L'amore qui, più che attribuire, dona valore ai soggetti e agli oggetti, incamminandoli verso il bene, il giusto e la bellezza. L'amore, così, estende il suo spazio; ma alla costruzione e alla trasformazione di questo spazio i soggetti e gli oggetti, di fatto, non possono partecipare. I soggetti e gli oggetti qui non creano l'amore, ma semplicemente lo diffondono e distribuiscono.

L'amore eterno è qui eternamente presupposto a sé, perché non è previsto che l'azione dei soggetti e degli oggetti possa metamorfosarlo. Se è vero che l'amore cosmico pre-esiste al vivente umano, è altrettanto certo che l'umanità vivente lo ricostruisce, lo intensifica e trasforma,

nella dimensione in cui viaggia nei suoi firmamenti, portandoli sulla nuda terra. Ogni sentimento di amore reale, per quanto infinitesimo nel tempo e nello spazio, trasforma l'amore cosmico e, trasformandolo, gli conferisce vita eterna. La metamorfosi dell'amore è generata da tutti i soggetti e gli oggetti che all'amore partecipano; non solo dalla fonte, divina o naturale che sia. Sulla nuda terra del rapporto tra l'Io e l'Altro l'amore cosmico si trasfigura. L'amore *di sé* è contemporaneamente amore *per altri* e viceversa. La simultaneità dell'azione "dall'Altro verso l'Io" e "dall'Io verso l'Altro" prende parte alla metamorfosi dell'amore cosmico, non si limita a ospitarlo o rifletterlo. L'Altro e l'Io si valorizzano e nobilitano insieme, in funzione del bene dell'umanità e del mondo e, così, diventano fattori della metamorfosi dell'amore cosmico.

Che l'amore e il dono disinteressato e illimitato di sé siano forze vivificanti è fuori discussione. Ma appare altrettanto chiaro che occorre far venir meno la concentrazione dell'attenzione sull'elemento spirituale e religioso. Ed è qui che si colloca la necessità del passaggio dalla sociologia dell'amore alla sociologia dell'Altro. Quest'ultima rende vivente, prima ancora che bella e immortale, ogni cosa che guarda, ricavando la bellezza anche dall'orrore, anziché pretendere di trasferirla per intero dall'esterno. Diversamente da quello che accade allo sguardo di Dorian, il vivente viene qui alla luce nel suo infinito dolore e nella sua infinita bellezza. L'immortalità è qui data dall'alta marea di uno spazio/tempo che straripa di continuo e che punto a punto squaderna e mette in crisi le priorità del calcolo, dell'interesse, dell'egoismo, del risentimento e del potere. Ed è questa alta marea che diviene generazione di spazi e tempi senza posa modificati e senza posa ricondotti ad un'origine che si rinnova. Nascono qui l'immortalità del cambiamento e la durata dell'origine: si salva solo ciò che si rinnova, a patto che sappia rinnovarsi senza tradirsi. L'Altro non è solo infinito, ma infinito in metamorfosi perenne che perennemente ci trasforma e trasforma il mondo e la vita, in un percorso di andata e ritorno dalla nuda terra al cosmo.

Attraverso l'Altro, l'Io non torna alla sua presunta condizione incontaminata; ma a quell'origine di sé destinata al cambiamento. Il ritorno all'Io originario che cambia è un movimento che non si limita a registrare il mutamento avvenuto nell'Altro, ma lo codetermina. L'Io può essere se stesso solo attraverso l'Altro; l'Altro può essere se stesso solo attraverso l'Io. L'Altro che è nell'Io e l'Io che è nell'Altro, nel loro reciproco attrarsi e incorporarsi, sono insieme origine e meta della vita. La sociologia dell'Altro mostra chiaramente che nessuno può e deve restare fuori o rimanere imprigionato dentro lo spazio/tempo che è stato umanamente e socialmente costruito. Essa emerge da quel processo di rottura della prigione del vivente e del sociale, rendendoli visibili e restituendo loro la parola. Viene da dentro, per uscire fuori e farvi ritorno fino agli strati più profondi. Ed è in questo processo di risalita e ridiscesa che essa si fa voce e traccia della ribellione contro i processi di negazione della vita dell'umanità e della società che caratterizzano la contemporaneità.

La prigione del vivente pone l'umanità e la società sotto il tallone di ferro dell'odio: è segregando il vivente che l'apertura all'Altro viene interdetta e l'amore si trasforma in ostilità crescente, fino ad essere progressivamente cancellato dagli orizzonti di vita del mondo. La sociologia dell'Altro si incammina anche sulle tracce dell'odio, per rovesciarne il quanto metallico, poiché affida i suoi passi all'illimitato dono di sé agli altri, non potendo dimenticare che è proprio questo dono a rimanere l'alimento principale della libertà, della felicità, della giustizia e della trasformazione dell'ordine cosmico delle virtù. La schiavitù sotto il giogo del potere dell'odio e dell'indifferenza chiude le porte del mondo umano e del mondo sociale che, così, girano eternamente intorno alle loro ossessioni, alle loro paure e alle loro degradazioni morali, partorendo in eterno dei mostri; come accade nel ritratto di Dorian.

8. L'altra sponda

Lo sguardo sociologico nasce dalla massa informe del dolore e della schiavitù del mondo e ogni volta si fa occhi nuovi, attraversandola in tutte le direzioni. Non ha scelte alternative davanti a sé: solo così rimane vivo e solo così conserva il mondo come vivente. Lo sguardo del dolore si fa sguardo della lotta; quello della lotta, sguardo della speranza; quello della speranza, sguardo della trasformazione felice sulla nuda terra. Vivere e morire ad occhi aperti è, così, possibile: senza abbandonare e senza essere abbandonati. La sociologia dell'Altro si muove verso l'altra riva, guadando con noi il corso d'acqua che ci separa dalla terraferma, per approdare con noi dall'altra parte del pericolo e della sofferenza. Solo da questa altra parte il dolore cessa di essere un cappio che stringe la gola della speranza e diventa il primo passo di una co-

struzione nuova, in lotta per amore del mondo. La sociologia dell'Altro non ci insegna niente di nuovo; ci accompagna semplicemente nel nostro andare oltre gli orizzonti del dolore e della gioia che, di volta in volta, ci tocca attraversare.

Attraversiamo il dolore e l'ingiustizia non per trasformarli; sono il dolore e l'ingiustizia che ci trasformano, se non cediamo allo sconforto e da noi e dal mondo estraiamo l'energia vitale, lo spirito di fratellanza e le tensioni conflittuali desiderose di una mutazione felice delle realtà in cui siamo gettati. Il pericolo e il dolore medesimi sono dei doni, se sappiamo perlustrarli, se impariamo che l'edificazione del bello e del giusto è una costruzione difficile, piena di insidie e non soltanto ricolma di promesse. Lungo questo percorso, ci rendiamo conto che l'umanità che manca è il parto tormentato, ma lieto, dell'umanità che già c'è, se la sofferenza non si converte in un supplizio e dall'ingiustizia più atroce sprizzano il calore e il colore del giusto. Non siamo alla ricerca di un'altra umanità o di una post-umanità; ma dimoriamo in un'umanità sempre in viaggio verso l'altra parte dell'ingiustizia. Siamo un lembo di questo viaggio ed è a questo viaggio che, dall'inizio alla fine, l'Io e l'Altro partecipano, interiorizzandosi sempre più e sempre più elevando la loro autonomia reciproca.

La sociologia dell'Altro ci aiuta a vivere in compagnia della lotta, della speranza e dell'amore per l'umanità dolente, senza rassegnazione e senza smanie di potere. Ci dice che bisogna accogliere le ingiustizie e le offese del mondo; ma ci indica anche che, grazie all'Altro, l'inaccettabile ingiustizia può convertirsi in giustizia condivisa. Nel tempo della dissoluzione dell'umano, ci pone di fronte alle metamorfosi necessarie e possibili, lasciando a noi le scelte. Anche grazie a lei, decidiamo di andare dall'altra parte del pericolo e del dolore, verso cui siamo, comunque, attratti, anche se dovessimo rimanere privi di compagnia. Riuscire ad approdare all'altra sponda è un nodo difficile da sciogliere e rientra nell'ordine delle incertezze. Ed è con questa incertezza che si misura il transito. La sociologia dell'Altro non fa alcuna scommessa su questo banco di prova, ma nasce e si forma in questo viaggio di attraversamento, di cui non è il faro, ma un frammento tra i tanti. Essa non è il linguaggio dell'umanità dolente e nemmeno la parola della verità.

Il tempo aurorale del dolore si prolunga nel tempo ulteriore della lotta, della speranza e del cambiamento. Tempo aurorale e tempo ulteriore si incastrano e generano il tempo della giustizia, la cui ricerca inizia sotto i nostri occhi e con i nostri passi. Nessuna violenza e nessuna aggressione viene qui sprigionata e scagliata contro l'ingiustizia del reale e i suoi decisori e amministratori. Il sommovimento del reale che ne deriva parte dal profondo e scuote le strutture sotterranee dell'ingiustizia. La violenza e l'aggressività, qualunque sia il modello di azione e di comportamento entro cui si incarnano, nascono sempre da una ossessione progettante: divorare il tempo e lo spazio, per annullarli nell'istante, oppure per pianificarli a proprio piacimento. Di questa mania sono rimasti vittime gli stessi tentativi di rivolgimento rivoluzionario della realtà data.

Nasce in queste trincee e in queste casematte una fame insaziabile che non può fare altro e altro non sa fare che nutrirsi di violenza. Il tempo e lo spazio divorati strutturano l'aggressività e la violenza per un'ulteriore e decisiva ragione: inghiottendo tempo e spazio, si finisce inevitabilmente col cibarsi dell'Altro. Ed è qui che viene alla luce, in maniera supremamente chiara, che il potere (in tutte le sue espressioni) è l'ente supremo che non intende passare attraverso l'esperienza del dolore: per non soffrire, deve necessariamente far soffrire. Più non vuole soffrire, più deve far soffrire. Più fa soffrire, più si sente potente e ostenta l'aureola dell'infallibilità e dell'immarcescibilità. A questo livello di apicalità e, insieme, di profondità si pone oggi il problema della sovranità.

Contrariamente a quanto potrebbe a tutta prima apparire, non ci troviamo di fronte ad una regressione verso la primitività. La dissoluzione dell'umano operata dai poteri globali procede attraverso meccanismi e dispositivi di grande complessità: la struttura del tempo e dello spazio che li regola sventaglia il suo raggio d'azione in tutti i domini fisici, psichici, psicologici, sociali, culturali e politici del reale e del virtuale. Non assistiamo ad arretramenti verso forme di potere di arcaica ferinità; al contrario, la primordiale fame di tempo e di spazio stratifica qui poteri multiformi, delocalizzati e insieme totalizzanti. Non impattiamo nemmeno contro strutture di potere totalitarie che si reggono sulla pura forza; la forza stessa è liofilizzata nelle più intime fibre dell'organismo associato e delle relazioni umane.

Il potere aggredisce con strumenti di elevata multiversità, riuscendo normalmente a mimetizzare la violenza che esercita: addirittura, celebra la guerra con la maschera del diritto. Cerca qui di compiere l'impresa impossibile non riuscita a Dorian: ripulire il ritratto di sé dai suoi or-

rori, depurandolo dalla sua progressiva mostrificazione, per tentare di spacciarsi in eterno come effigie della potenza e della bellezza. Le mostrificazioni del reale disseminate dal potere vengono rimossa e manipolate, fino a spacciarsi come insopprimibili esigenza di giustizia. Non solo potere eterno; ma potere sempre incorrotto e radioso: ecco il termine del viaggio che a Dorian Gray è mancato e che il potere, invece, intende fare definitivamente suo, trasformando la notte dell'umanità nella sua alba imperitura.

Dall'altra parte del viaggio, sull'altra sponda, nel costruire il tempo e lo spazio della giustizia, ci ritroveremo a cozzare sempre la fronte contro la potenza dei divoratori del tempo e dello spazio. Ma, di fronte a questo dato di realtà ineliminabile, possiamo concludere con James G. Ballard che il futuro è morto?³⁰.

Sull'altra sponda, il compito del tempo è strappare il tempo al tempo, così come compito dello spazio è strappare lo spazio allo spazio; ma strapparli ai dispositivi di controllo che li regolano e occultano passato, presente e futuro con travestimenti variopinti. Ciò che ha subito un rallentamento epocale non è il ritmo del cambiamento in sé; ma il cambiamento secondo giustizia e virtù. Il fenomeno è stato causato da un'accelerazione del cambiamento secondo ingiustizia e immoralità. La variabile significativa è così descrivibile: mentre i tempi e gli spazi della giustizia e della virtù, in forza dell'azione di compressione esercitata su di essi, non hanno una visibilità immediata, l'ipertrofia dell'ingiustizia e dell'immoralità occupa l'intera scena. Ormai, ingiustizia e immoralità risucchiando nelle loro voraci fauci l'esistenzialità del mondo e della vita: cioè, la loro capacità e possibilità di esistere.

Il cambiamento non è in clandestinità; più propriamente, su di esso è oggi esercitato un progetto di controllo e di eterodirezione che non trova riscontro in nessun'altra epoca storica. I poteri globali disfano la parabola storica e la ridisegnano, modellandola sulle loro logiche e secondo i propri scopi di dominio, così come sono articolati e differenziati su scala planetaria. Sul rifacimento della parabola della storia viene impiantata l'architettura del disfacimento della giustizia, delle virtù e dei diritti. Ecco perché la nostra è un'epoca profondamente iniqua e atroce, ma non per questo barbarica. Tutt'al più, potremmo definirla *neobarbarie*: vale a dire, il compimento della pulsione all'assoggettamento e al governo dell'Altro che ha avvelenato il progresso e la civilizzazione. Con la variante che oggi questa pulsione è dotata di strumenti e dispositivi di una invasività estrema, in grado di destrutturare ogni ambito della vita umana e sociale.

Al coronamento di ognuno degli innumerevoli viaggi di accesso al tempo e allo spazio della giustizia, ci troveremo a fronteggiare un avversario incattivito, reso più vorace e feroce. Ma qui la voracità e ferocia dell'avversario declinano anche il suo indebolimento, perché sono frutto del nostro essere cresciuti nel cammino di costruzione della giustizia. L'altra sponda è sempre la sponda di ripartenza, da cui far ricominciare il viaggio per altre rive. E così all'infinito, se abbiamo veramente a cuore il bene della vita e del mondo. Esisteranno sempre forme di potere da cui emanciparsi e con cui confrontarsi e scontrarsi, tanto nella sfera soggettiva e intersoggettiva quanto nella vita sociale e politica. Ma sull'altra sponda ci saranno sempre un'offerta di energia, un raggio di luce e nuove sorgenti di vita. E dunque, nuove occasioni di responsabilità e di lotta.

9. La cifra

Essere sempre tra una sponda e l'altra non vuole dire stare sempre tra due mondi divisi. E il nostro eterno conflitto per essere al mondo, diversamente da quello che accade alla grande Cristina Campo, non deriva dal fatto di provenire sempre dal mondo altro³¹. Siamo sempre conficcati in questo mondo, dalla cui soglia diamo ascolto al suo cuore piangente, per consentire che i suoi respiri fioriscano con noi. La soglia non è una lama tagliente che separa; ma un ponte su cui dal mondo che è in schiavitù costruiamo il passaggio alla libertà del mondo³². Non tra due mondi siamo situati, ma sempre frammischiati tra tutte le polarità e le dimensioni dell'unico mondo che abbiamo come casa. Non sulla soglia siamo sempre trattenuti; ma sempre spinti sul ponte di passaggio dalla schiavitù alla libertà.

Se dal nostro spazio/tempo la giustizia e la bellezza sono in fuga, occorre partecipare a questa fuga, insinuandosi nelle ombre del tempo e dello spazio, per poter di nuovo far brillare la loro luce³³. Essere in fuga qui significa tornare alla luce soffocata del mondo e da lì ripartire, insediandosi nelle profondità dei mali e delle meraviglie della vita. Fare luce non è essere o diventare il risplendente occhio di Dio, ma farsi illuminare da ciò che vibra e ha sete di libertà e

giustizia, dentro e fuori l'immediatezza del mondo. Scopriamo, così, da campi di tensione ancora più intensi, come sia inaggirabile l'urgenza di farsi illuminare dall'Altro che è in noi e fuori di noi; dall'Altro che è nell'oggi e fuori dall'oggi.

L'amore per il mondo - nel mondo - è coltivato nella luce dell'Altro che ci scorta verso tempi e spazi di sconosciuta immensità: l'Altro, una volta di più, è l'attraversamento dell'ignoto. Avventura e disavventura, esito felice o scacco straziante: tutto dipende da come transitiamo e con chi transitiamo da una sponda all'altra del viaggio; da come riprendiamo a ritessere il filo, una volta approdati sulla riva. Solo questo viaggio e i viaggiatori in esso impegnati possono testimoniare di sé, tramandando la loro esperienza dell'ignoto. Non ci possono essere testimoni esterni o estranei affabulatori. Nessuno può scrivere, a cose fatte, questo racconto; ma, se vuole, può immergersi dentro e farne parte, non ripercorrendo lo stesso viaggio, ma iniziandone uno nuovo, dentro un nuovo racconto. La sociologia dell'Altro è un elemento interno a questo racconto e, nel contempo, lo eredita e, così, lo tramanda. È una sorta di archivio vivente degli orizzonti e delle tracce che, dalla notte dei tempi ad oggi, la ribellione al potere e la ricerca della libertà hanno aperto e disseminato³⁴.

La cifra della sociologia dell'Altro non è la scrittura o la parola, ma l'emersione dei mondi della ribellione all'ingiustizia e all'illibertà del potere. È il farsi racconto, parola, linguaggio, visione e trasformazione da parte di questi mondi: non tra cielo e terra, ma sulla nuda terra della lotta all'oppressione. Non v'è niente di selvaggio in questo; v'è, anzi, la misura dell'equilibrio della lotta, la consonanza all'armonia di un cosmo di dissonanze, la partecipazione all'infinito in espansione. Si tratta di un'armonia e di una espansione che non possono ricomporre la frammentazione delle forme della vita: il recupero dell'unicità della forma è interdetto persino al mistico e al poeta.

Non è, questo, un destino sventurato, poiché la rinomanza dell'unicità è, in realtà, la prigione della libertà. Ma anche la frammentazione dispersiva e dissolutiva è una prigione che disimpegna rispetto alla libertà. Rimonta da qui il supplemento della necessità del viaggio tra i frammenti, da una sponda all'altra, attraversandoli tutti e tra tutti scoprendo le colleganze e le differenze e tutti impegnandoli sulla rotta della trasformazione. È, così, che i frammenti, anziché disperdersi, fanno più ricco l'orizzonte della giustizia, evitando che si riavvolga su di sé e scongiurando che la libertà si avviti intorno alla sua esilità. La sociologia dell'Altro è trafitta da questo sommovimento profondo che è, insieme, l'ascesa della nuda terra e dei suoi sentimenti e abitanti ribelli, nel loro coltivare bellezza, libertà e giustizia. Navighiamo sempre in oceani di incertezze, imperfezioni e trasalimenti, non alla ricerca della gloria; ma perché il volto dell'Altro è la nostra parola e la nostra vita.

Volgendo lo sguardo e l'ascolto al verso di Boris Pasternak, possiamo ripetere con lui che essere rinomati non è bello³⁵. Ciò che conta è vivere, dando tutto di sé, fuori dalle imposture. Mezzo e fine sono qui uniti e trasvalutati dalla creazione di uno spazio/tempo che è cura costruita nell'ignoto abbracciato dalle nostre ribellioni. Quell'ignoto che già ci conteneva e di cui eravamo abitanti immemori. Quell'ignoto che pativamo come sconfitta e che ora, abitando con coscienza e responsabilità, non possiamo decorare con gli sfarzosi pastelli della vittoria.

Di nuovo, ci viene in aiuto una poesia di Pasternak:

Non gli sconvolgimenti e le rivoluzioni
preparano la via ad una vita nuova,
ma le rivelazioni, le bufere, gli slanci
di un'anima ardente³⁶.

L'anima ardente è quella che non smette mai di parlare all'anima dell'Altro, poiché, riconoscendone l'infinita libertà, riconosce il mondo. Il concetto classico di libertà, che dalla modernità ci trascini stancamente fino alla contemporaneità, viene smontato dai suoi cardini. La mia libertà non finisce dove inizia la libertà dell'Altro, ma comincia con la libertà dell'Altro, dalla quale non può prescindere. La libertà non è il soliloquio dell'Io e nemmeno il dialogo che demarca confini e innalza muri. Non v'è riconoscimento senza il dono della propria libertà all'Altro: senza questo dono, l'Io non potrà mai essere libero e mai potrà riconoscere altra libertà al di fuori del proprio desiderio di potere e di potenza.

La libertà è il dono che le anime ardenti, senza interesse e senza impegno, restituiscono l'una all'altra, camminando nello stesso soffio di tempo e di spazio. Un'anima arde di slancio solo se è pronta a trapassare il confine dei suoi propri diritti, per abbracciare quelli dell'Altro: nel diritto altrui essa semina e coltiva i diritti propri. Un'anima ardente è pronta a morire per l'Altro, senza il quale la sua vita sarebbe un deserto infinito. Morire per l'Altro; non già sacrifi-

carsi per l'Altro. Il sacrificio parla ancora il linguaggio del ripiegamento e, nel contempo, costituisce il rimprovero elevato contro la debolezza del mondo; morire per l'Altro, invece, significa lottare per lui e con lui.

La libertà dell'Altro è la vera meraviglia del riconoscersi: la sua pietra angolare. Ed è su questo piano che essa prende contatto con la sofferenza e l'esultanza della trasformazione. Qui impariamo a vedere il mondo, perché gli apparteniamo. E gli apparteniamo in libertà, soltanto se lo lasciamo libero. Si capovolge qui un altro assunto etico, a suo modo classico: non si tratta di essere liberi per l'Altro³⁷; è l'Altro che ci rende liberi. Essere liberi per l'Altro è ancora esercitare una relazione di potere su di lui: la sua libertà, in modo decisivo, finisce ancora col dipendere da noi e da quello che facciamo per lui. In sostanza, la sua libertà dipende qui da ciò che gli consentiamo di essere e di fare.

L'Io che si espone all'Altro è ancora il soggetto forte che testa i tentacoli del suo potere; solo l'Io che si dona irremissivamente e pone la libertà dell'Altro al di sopra della propria *muore* per lui. Non di esporsi all'Altro si tratta; ma di *morire* per lui, con lui *rinascendo* ad una nuova alba del tempo e del mondo. Non è l'Io che istituisce l'Altro come libertà; è l'Altro che impianta la libertà. L'Altro non ci lega a sé, ma ci precipita nell'attesa che costruisce la libertà di tutti e di tutto, attraverso passaggi mai concludenti. L'Altro non è mai un cattivo incontro, ma la fatica del riconoscersi, camminando insieme per i sentieri tortuosi dove zampillano le sorgenti della vita. È lui che ci guida al cuore del vivente e lo sigilla col dono, anziché marchiarlo con il segno della distruzione. Scopriamo qui – e in maniera definitiva – che l'Altro è la critica più acuminata della sovranità che sia dato di vedere in azione: da quella incarnata dal Leviatano a quella impalpabile (ma non meno distruttiva) della globalizzazione.

Se assumiamo questa "cifra" come nostra stella polare, la sofferenza dell'Altro e dell'innocente continuerà a rimanere uno scandalo, ma non apparirà più inutile e irredimibile. Necessaria, giustificata e giusta si manifesta l'amorevole rivolta contro di essa, per far uscire dal suo covo il dolore del tempo e dello spazio. Il dolore rappresentato è la lingua delle assenze; il dono e l'Altro sono i linguaggi che restituiscono la parola e il volto all'assente. Nella carne dell'Altro e nel sentimento del dono, la nuda terra non appare più come inconsolabile e insondabile distesa del dolore e nemmeno roccaforte dei morti che vivono. Umani e terra ora ritornano a meritarsi, perché gli uni sono il dono dell'altra.

Nei tumori di questo nostro spazio/tempo, non è il dolore che è assente; ma estirpate dal dolore sono la speranza, la lotta, la responsabilità della svolta. L'afasia colpisce la lingua, non già il vivente: la lingua si blinda in torrioni di superbia; il vivente sfonda sempre tutte le corazze e sempre partorisce nuovi linguaggi, dei quali dobbiamo umilmente metterci all'ascolto. Non possiamo che essere sempre in ascolto: la sociologia dell'Altro è una delle innumerevoli rotte di un ascolto che non smette di puntare verso i turbamenti del cuore di un mondo che arde. Siamo sempre trascinati da orizzonti che ci portano lontano e da tracce che aprono il tempo e lo spazio, conferendo loro la velocità e la vertigine del cambiamento. E sono la velocità e la vertigine del cambiamento che fanno da gestanti ai nuovi linguaggi che ci fasciano e ci nutrono. Curati da essi, scopriamo che l'inaspettato è ciò che ci aspetta e ci spetta, dietro l'angolo della svolta: è ciò che ci fa camminare e che portiamo in giro nel battito di ali regalatici dall'Altro.

(settembre-ottobre 2011)

Note

¹ O. Wilde, *Il ritratto di Dorian Gray*, Milano, Garzanti, 2009.

² R. L. Stevenson, *Lo strano caso del dottor Jekil e del signor Hyde*, Dalai Editore, Milano, 2011.

³ J. W. Goethe, *Faust*, Milano, Mondadori, 2003.

⁴ Cit. da M. Dotti, *Tra il sapere e il potere il legame della colpa*, "il manifesto", 26 marzo 2010.

⁵ Tali problematiche sono state discusse in A. Chiochi, *I dilemmi del 'politico'*, 3 voll., Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2010.

⁶ Dirompente, in questo senso, è l'irruzione della critica inoltrata da Pierre Bourdieu, di cui rileva in particolare *Sul concetto di campo in sociologia*, Roma, Armando Editore, 2010.

⁷ Sul disincanto weberiano, ma in un'ottica che non converge con la direzione di ricerca che stiamo qui imprimendo all'analisi, ha scritto belle pagine G. Marramao: *Potere e secolarizzazione*, Roma,

Editori Riuniti, 1983, pp. 91-101; *L'ordine disincantato*, Roma, Editori Riuniti, 1985, pp. 22-38.

⁸ M. Scheler, *L'esclusione della filosofia in Max Weber* (trad. it. di R. Racinaro), "Il Centauro", n. 1, 1981, pp. 137-144.

⁹ Di ciò è estremamente consapevole Zygmunt Bauman, laddove afferma: «Sono ormai quasi cento anni che la sociologia ha sviluppato (e continua a sviluppare), per così dire, una sorta di "scienza applicata della illibertà", ancella della ragione manageriale» (*Una nuova condizione umana*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, p. 51). L'affermazione di Bauman si trova nell'intervista *La sociologia di fronte a una nuova condizione umana* (curata da M. Magatti) che costituisce il primo capitolo del libro. Se possibile, ancora più duro è il commento di Ralph Dahrendorf che si rifà all'insegnamento kantiano: «La sociologia ha pagato l'esattezza dei suoi assunti con la umanità dei suoi punti di vista, ed è divenuta perciò una scienza inumana, amorale [...] Che la sociologia nel corso del suo sviluppo abbia trascurato l'individuo nella sua totalità e le sue esigenze, non è il risultato di un casuale errore di orientamento di questa disciplina. Nel momento in cui si costituiva come scienza, questo risultato era inevitabile» (*Homo sociologicus*, Roma, Armando Editore, 2010, p. 118). Non meno corrosiva (anzi) è l'accusa di *quantofrenia* che P. A. Sorokin ha lanciato alla sociologia, per la sua mania di classificare e quantificare tutti i fenomeni del sociale, con la pretesa di spiegarli e, così, renderli comprensibili: *Mode e utopie nella sociologia moderna e scienze collegate*, Firenze, Editrice Universitaria G. Barbera, 1965; *Il potere dell'amore*, Roma, Città Nuova, 2005. Da ultimo, è d'obbligo segnalare la critica inoltrata dal MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales) all'utilitarismo e all'economicismo della sociologia dominante, di cui si ricordano qui alcuni dei testi più significativi: A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998; J. T. Godbout, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998; Id., *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002. Il MAUSS, come è sin troppo agevole arguire, si ispira alla fondamentale opera di M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002.

¹⁰ Un percorso del genere, pur se circoscritto all'ambito letterario, lo compie D. Grossman, *Con gli occhi del nemico. Raccontare la pace in un paese di guerra*, Milano, Mondadori, 2007.

¹¹ Ricorda C. Geertz che l'osservazione partecipante è "più un desiderio che un metodo" (*Opere e vite*, Bologna, 1990, p. 90). Geertz ha anche fornito una lettura ermeneutica dell'osservazione partecipante, considerandola come una relazione dialettica tra esperienza e interpretazione (*Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987). Rimane decisiva, su questo fronte, l'opera problematica di E. Goffman, su cui cfr. G. Straniero, *Faccia a faccia. Interazione sociale e osservazione partecipante in Erving Goffman*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

¹² Deriviamo l'espressione dalla teoria e pratica del *Teatro dell'Oppresso* del drammaturgo e regista brasiliano Augusto Boal, scomparso il 2 maggio 2009. Di Boal, in traduzione italiana, sono reperibili: *Il teatro degli oppressi. Teoria e pratica del teatro latinoamericano*, Milano, Feltrinelli, 1977; *L'arcobaleno del desiderio*, Molfetta (Ba), 1994; *Il poliziotto e la maschera. Giochi, esercizi e tecniche del Teatro dell'Oppresso*, Molfetta (Ba), La Meridiana, 2001; *Dal desiderio alla legge. Manuale del teatro di cittadinanza*, Molfetta (Ba), La Meridiana, 2002. Su Boal e il Teatro dell'Oppresso, cfr. A. Gigli-A. Tolomelli-A. Zanchettin, *Teatro dell'Oppresso in educazione*, Roma, Carocci, 2009; R. Mazzini, *Teatro dell'oppresso e educazione alla pace*, "Azione non violenta", n. 11/1989; Id., *Il Teatro dell'Oppresso a scuola*, "Mosaico di pace", n. 1/1990; *Tanto gli adulti hanno sempre ragione. L'uso del Teatro dell'Oppresso per l'Educazione alla Pace e alla Mondialità*, "Il Crogiolo-Apprendere secondo natura", n. 38/1992; Id., *L'invisibile linguaggio della coscientizzazione: come usare il TdO in campo politico-sociale*, "Azione non violenta", luglio 1994; Id., *Teatro dell'oppresso costruttore di pace: teoria ed esperienze*, "Appunti", n. 1/96; S. Pitruzzella, *Manuale di teatro creativo*, Milano, Franco Angeli, 2004, in part. pp. 35-38; G. Schininà, *Storia critica del Teatro dell'Oppresso*, Molfetta (Ba), La Meridiana, 1998. Come è noto, la teoria-prassi del TdO è indissolubilmente legata all'insegnamento pedagogico di Paulo Freire, di cui si vedano: *L'educazione come pratica della libertà*, Milano, Mondadori, 1977; *La pedagogia degli oppressi*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 2002. Segnaliamo, infine, che dal 30 settembre al 2 ottobre 2011 si è tenuto a Bologna e Modena il "Festival nazionale di Teatro dell'Oppresso". Ulteriori informazioni si possono reperire sul sito web: <http://ilteatrodelloppressometodo.blogspot.com>. Nello sviluppo dell'analisi, al di là di pur profonde congiunzioni empatiche, andremo sensibilmente scostandoci dalle formulazioni e dalle pratiche del TdO.

¹³ Come ci insegna una grande lezione che partendo da Lévinas e passando per Ricoeur arriva fino a Bauman. Di E. Lévinas rilevano soprattutto *Totalità e Infinito*, Milano, Jaca Book, 2006; *Altrimenti*

che essere, Milano, Jaca Book, 2006; *Dall'altro all'io*, Roma, Meltemi, 2002; *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Milano, Jaca Book, 2002. Di P. Ricoeur è decisivo, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 2005. Di Z. Bauman è qui centrale *Le sfide dell'etica*, Milano, Feltrinelli, 2010. Su questa problematica, particolarmente rilevante è anche il contributo di M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 1993; Id., *Il problema dell'uomo*, Leumann (To), LDC, 1983.

¹⁴ Una profonda e stimolante lettura di questo passaggio d'epoca della contemporaneità è possibile reperirla in G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, nuova edizione, Torino, Bollati Boringhieri, 2009; Id., *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

¹⁵ Riferimento ineludibile, su questo campo di problemi, continua ad essere Judith Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi, 2004.

¹⁶ Come è noto, l'espressione si deve ad Arthur Rimbaud ed è contenuta nella *Lettera del veggente*, indirizzata dal poeta a Paul Demeny il 15 maggio del 1871. La lettera è reperibile nella traduzione di Ivos Margoni delle *Opere* di Rimbaud (Milano, Feltrinelli, 1978).

¹⁷ Sul tema dell'empatia rimane ineludibile Edith Stein, *L'empatia*, Milano, Franco Angeli, 1986. Sul contributo della Stein, cfr. l'assai bello Laura Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano, 2006.

¹⁸ L'arco di queste problematiche è stato più particolarmente discusso in A. Chiocchi, *L'Altro e il dono*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2010.

¹⁹ Con chiarezza, questo è un tema su cui nel Novecento ha particolarmente insistito l'estetica, all'incrocio tra fenomenologia e filosofia analitica. Ricordiamo con N. Goodman: «Quando si pone al lavoro, l'occhio è sempre antico, ossessionato dal proprio passato [...] Ciò che vede è regolato da bisogni e da presunzioni. Esso seleziona, respinge, organizza, discrimina, associa, classifica, analizza, costruisce. Non tanto rispecchia, quanto raccoglie ed elabora» (*I linguaggi dell'arte*, Milano, Il Saggiatore, 1976, pp. 12-13). Sull'insieme di queste tematiche cfr. M. Accornero-Maddalena Mazzocut-Mis (a cura di), *L'esperienza estetica*, Milano, Mimesis Edizioni, 2008; per un primo orientamento, è utile la bibliografia ricostruita nel testo.

²⁰ Ci riferiamo al celebre assunto adorniano: «Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura [...] Tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa la critica urgente ad essa, è spazzatura» (T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 330, 331).

²¹ Sull'interdetto della rappresentazione, con stretto riferimento alla Shoah, ha scritto cose interessanti J. L. Nancy, *La rappresentazione interdotta*, in M. Bellini (a cura di), *L'orrore nelle arti. Prospettive estetiche sull'immaginazione del limite*, Napoli, CIVIS/Scripta Web, 2007, pp. 77-101. La nostra prospettiva di analisi, tuttavia, si discosta sensibilmente da quella di Nancy. Su un altro registro, parimenti interessante è Adriana Cavarero, *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerme*, Milano, Feltrinelli, 2007. Qui il crimine contro gli indifesi assume la valenza di "crimine ontologico", vero e proprio dispositivo metronomico che regola le strategie dei poteri globali. Afferma la Cavarero: «Pur legato al terrore della violenza che li accomuna, l'orrore se ne distingue proprio in questo effetto di sfigurazione ["sfigurazione disumanizzante ai danni di un corpo vivente"]. Esso va ben oltre l'omicidio, anzi, rappresenta un uccidere che, oltrepassando il fine elementare di togliere la vita, si dedica invece a distruggere il vivente come corpo singolare» (p. 21). Il bersaglio delle pratiche di distruzione dell'Altro, conclude la Cavarero, non è più il guerriero, ma diventa l'*inerme*: colui che non ha armi e, quindi, non può difendersi e, per questo, è predestinato ad essere annichilito e sterminato.

²² Osservava Elias Canetti: «I nemici dell'umanità hanno acquistato potere rapidamente, sono assai prossimi alla meta finale, la distruzione della Terra. È impossibile non tener conto di loro e ritirarsi nella esclusiva contemplazione di modelli spirituali che ancora possono avere per noi un certo significato. Tanto più importante diventa parlare dei modelli che hanno retto perfino alla mostruosità di questo nostro secolo» (*La coscienza delle parole*, Milano, Adelphi, 1984, p. 11).

²³ Ci ricorda Adriana Cavarero che la fascinazione erotica dell'orrore ha a che fare «con l'identificazione, non solo moderna, del soggetto maschile con la potenza della forza distruttrice e, perciò, con la violenza. Da Omero in poi, la violenza è stata incardinata e rappresentata sulla figura del guerriero» [*Intervista*, in M. Farci-Simona Pezzano (a cura di) *Blue lit stage: realtà e rappresentazione mediatica della tortura*, Milano, Mimesis, 2009, p. 220]. Certamente, nell'epoca dell'immagine, della spettacolarizzazione del virtuale e della ridondanza digitale, l'orrore diventa anche un'estetica triviale e un godimento di tipo pornografico: «Ci può essere saturazione e, d'altra parte, la confusione tra realtà e rappresentazione fa parte del gioco. Ma rimane il fatto che i corpi che soffrono patiscono realmente la sofferenza. Il dolore rimane dolore, l'omicidio rimane omicidio.

La mia tesi è che si debba partire da questa materialità dei corpi, focalizzandola in termini di vulnerabilità. Il corpo vulnerabile, detto altrimenti, è, secondo me, la categoria essenziale sulla quale diventa possibile ripensare la condizione umana e gli assetti concettuali che la riguardano: dall'ontologia, all'etica e alla politica» (*Ibidem*).

²⁴ Maria Zambrano ha delineato, intorno a quest'asse, una svolta in confronto all'intera tradizione del pensiero occidentale, facendo dello sventurato e dell'esiliato il "ben avventurato" (*I beati*, Milano, Feltrinelli, 1972).

²⁵ Sul tema, è d'obbligo M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Milano, Guerini, 2004.

²⁶ Per una prima esplorazione del tema, secondo questa prospettiva di analisi, sia consentito rinviare ad A. Chiochi, *Moto perpetuo. Dai movimenti del '68 alla mobilitazione mondo*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2009.

²⁷ Sul punto, cfr. N. Elias, *Il processo di civilizzazione: la civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1998. Sia concesso rinviare anche ad A. Chiochi, *Civiltà ed emarginazione. Per la critica della civilizzazione*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1998. Significativamente, E. Dussel ha collegato la nascita del mito della modernità all'*occultamento dell'Altro*: cfr. *L'occultamento dell'altro. Nascita del mito della modernità*, Celleno (Vt), La Piccola Editrice, 1993. Altrettanto importante, in questa direzione, è l'opera di T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, Torino, Einaudi, 1992.

²⁸ Con tutta evidenza, il riferimento è a P. A. Sorokin, *Il potere dell'amore*, cit..

²⁹ Qui, come in seguito, facciamo riferimento a *Il potere dell'amore*, cit., certamente l'opera più grande di Sorokin.

³⁰ Ci riferiamo a J. G. Ballard, *Il futuro è morto*, in AA.VV., *Il futuro è morto. Psicogeografia della modernità*, Associazione Culturale Mimesis, Milano, 1995. Esemplificativi questi passaggi: «Il passato come il futuro sono stati annessi al presente. Viviamo in un presente considerevolmente ampliato, che contiene relativamente pochi elementi di mutamento. [...] Si ha come l'impressione che il cambiamento abbia rallentato il ritmo, oppure, forse, che sia passato in clandestinità» (rispettivamente, p. 14 e p. 15).

³¹ Il riferimento è al poemetto di C. Campo, *Diario bizantino*, ora in *La tigre assenza*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 45-57. Riportiamo qui significativamente l'apertura del primo blocco di versi che compone il poemetto: «Due mondi - e io vengo dall'altro // Dietro e dentro / le strade inzuppate / dietro e dentro / nebbia e lacerazione / oltre caos e ragione / porte minuscole e dure tende di cuoio, / mondo celato al mondo, compenetrato nel mondo, / inenarrabilmente ignoto al mondo. dal soffio divino / un attimo suscitato, dal soffio divino / subito cancellato / attende il Lume coperto, il sepolto Sole / il portentoso Fiore».

³² Il riferimento è ancora a Cristina Campo e ancora al primo blocco dei versi di *Diario bizantino*: «Due mondi - e io vengo dall'altro // La soglia, qui, non è tra mondo e mondo / né tra anima e corpo, / è il taglio vivente ed efficace / più affilato della duplice lama / che affonda / sino alla separazione / dell'anima veemente dallo spirito delicato / - finché il nocciolo ben spiccato ruoti dentro la polpa - / e delle giunture degli ossi / e dei tendini delle midolla; / la lama che discerne del cuore / le tremende intenzioni / le rapinose esitazioni».

³³ Di nuovo, il richiamo critico è a Cristina Campo: «Eppure amo il mio tempo perché è il tempo in cui tutto vien meno ed è forse, proprio per questo, il vero tempo della fiaba. E certo non intendo con questo l'era dei tappeti volanti e degli specchi magici, che l'uomo ha distrutto per sempre nell'atto di fabbricarli, ma l'era della bellezza in fuga, della grazia e del mistero sul punto di scomparire, come le apparizioni e i segni arcani della fiaba» (*Parco dei cervi*, in *Fiaba e mistero*, Milano, Adelphi, 1987, p. 151).

³⁴ È agevole qui individuare una duplice fonte di ispirazione o, meglio, la combinazione di una lettura foucaultiana di Vico e di una lettura vichiana di Foucault. Sul filosofo napoletano si è più ampiamente discusso altrove: cfr. A. Chiochi, *Tra infinito e povertà: il pensiero dell'ascolto. Saggio sulla "Scienza Nuova" di G. B. Vico*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996.

³⁵ Ci riferiamo alla poesia *Essere rinomati non è bello* che qui riportiamo: «Essere rinomati non è bello, / non è così che ci si leva in alto. / Non c'è bisogno di tenere archivi, / di trepidare per i manoscritti. // Scopo della creazione è dare tutto di sé, / non il clamore, non il gran successo. / È vergognoso, non contando nulla, / essere favola in bocca di tutti. // Ma occorre vivere senza impostura, / viver così da cattivarsi in fine / l'amore dello spazio, da sentire / il lontano richiamo del futuro. // Ed occorre lasciare le lacune / nel destino, non già fra le carte, / annotando sul margine i capitoli /

e i luoghi di tutta una vita. // Ed occorre tuffarsi nell'ignoto / e nascondere in esso i propri passi, / come si nasconde nella nebbia / un luogo, quando vi discende il buio. // Altri, seguendo le tue vive tracce, / percorreranno palmo a palmo il tuo cammino, / ma la sconfitta dalla vittoria / non sei tu che la devi distinguere. // E non devi recedere d'un solo / briciolo dalla tua persona umana, / ma essere vivo, nient'altro che vivo, vivo e nient'altro sino alla fine» (in B. Pasternak, *Poesie*, Torino, Einaudi tascabili, 2001).

³⁶ B. Pasternak, *Dopo il temporale*, in *Quando il tempo si rasserena*, Torino, Einaudi, 1963.

³⁷ Il paradigma dell'essere-per-l'altro è esemplarmente coniugato da D. Bonhoeffer, *Creazione e caduta*, Brescia, Queriniana, 1992.