

Augusto Ponzio e Susan Petrilli
LA RIVOLUZIONE INTELLETTUALE E L'EUROPA

1. *La questione dell'Europa*

Siamo in Brasile per un ciclo di conferenze dedicate a Michail Bachtin e al suo circolo, e dunque ringraziamo molto Armando Verdiglione e Cristina Frua De Angelis per l'invito, ma non potremo partecipare all'incontro che si terrà nei giorni 22-25 marzo prossimo nella Villa San Carlo Borromeo su la *Rivoluzione intellettuale* – strana coincidenza, la città in cui siamo, invitati da Valdemir Miotello, si chiama São Carlos, in onore di San Carlo Borromeo

Ecco dunque alcune considerazioni in riferimento al tema, stando qui, a São Carlos, prendendo spunto dallo scritto della conferenza tenuta da Armando Verdiglione il 24 dicembre 2011, intitolato "L'Europa" e ritornando ai suoi scritti e a quelli delle nostre letture della cifrematica proposte in occasione dei precedenti convegni alla Villa Borromeo e nei due libri (di A. Ponzio) *La cifrematica e l'ascolto* (2006) e *La dissidenza cifrematica* (2008).

Le nostre letture *della* cifrematica e *con* la cifrematica. Come leggere? Leggendo, leggendo il testo non rispetto all'attuale, ma cercando l'attuale che esula dal sincronico e dal contemporaneo, l'attuale nel testo e del testo, il suo tempo altro non solo rispetto al lettore ma anche al suo autore, senza presentificazione, sincronia, sintonia, senza contemporaneità, nel testo, dell'autore a se stesso e del lettore a se stesso. Il tempo è quello della rivoluzione, del rinascimento, della parola come scrittura e lettura, scrittura che è viaggio e ricerca. La lettura si porta nell'altrove della parola del testo, nel suo non luogo, fuori luogo, procede dalla sua apertura, dalla sua sfida, dalla sua ironia; e ironizza sulla decodificazione del testo, perché esso non codifica, sul suo svelamento perché esso non nasconde e non occulta, sulla sua semiologizzazione perché esso si fa gioco dell'idea dello scambio eguale tra significante e significato, sulla sua storicizzazione, perché esso si sottrae alla sua contemporaneità.

La lettura si pone in rapporto alla scrittura, al testo, in maniera diretta, senza soccorso comunitario, senza appartenenze proprie, e senza cercarvi appartenenze: di ideologia, di epoca, di nazione, di ideologia nazionale; fuori dal luogo comune, in un rapporto diretto di singolo a singolo senza le garanzie della comunità, un rapporto con il testo nel suo atto, e dunque con il suo tempo: non il tempo della sua epoca, della sua contemporaneità, il tempo storicamente assegnato, ma il tempo del testo, il tempo che è del testo, il suo tempo in atto.

Così Armando Verdiglione legge Leonardo, Machiavelli... Il testo è scrittura-lettura, testo di ricerca, progetto e scommessa. Testo intraprendente la via del malinteso è testo del *rinascimento della parola*, della sua rivoluzione, della sua industria. Del “rinascimento”: in un’accezione non storicistica e non riferita a un’origine; modo del rinascimento e modo dell’industria che procedono dall’apertura della parola, del suo farsi scrittura, artificio. Artificio della scrittura e per la scrittura; artificio dell’intelligenza, e artificio per l’intelligenza, per l’intendimento, artificio del malinteso e dell’arte del malinteso. L’incontro, nel testo, della parola con la parola altra, è apertura, ascolto, accoglienza, e richiede l’artificio. La lingua è resa dall’artificio lingua diplomatica; da una parte la lingua della comunicazione, “lingua comunicativa”, direbbe Pier Paolo Pasolini, lingua che non comunica nulla, dall’altra la lingua diplomatica, che è apertura all’Altro, la lingua dell’intendimento dell’ascolto-intendimento.

La questione Europa. Dov’è l’Europa, qui, L’Europa cercata da qui, oltreoceano, dall’America, dal Brasile? O cercata in Australia (dove io, Susan, ho la mia famiglia originaria e anche mio figlio Kalif, nato in Burkina Faso). Dove cercarla, l’Europa, dove vederla, dove individuarla? Non nella identificazione, nella somiglianza, nell’imitazione di ciò che è inimitabile, nel rispetto di un modello. Ma nell’emulazione (Leonardo lo sapeva quando emulava la natura), emulazione che è audacia, rischio di cominciamento, azione qualificante, industria, sfida, provocazione, intrapresa per via della scrittura, non per trascrizione, per via dell’inventiva non della rappresentazione. L’emulazione è invenzione, ingegno, ingegneria. Non assemblando, racchiudendo, imprigionando nell’identico, nel genere, nel concetto, ciò che è differente, ma mirando all’alterità di ciò che si raffronta, che si studia, per qualificare e valorizzare, per rispondere all’istanza di qualità, e affrancando ciò che è illusoriamente isolato da qualche mortificante e mortifera visione separatistica o gerarchizzante.

Si disegna, si delinea, si prospetta l’Europa nel disegno dell’apertura, nel disegno come atto intellettuale e manuale, intellettuale perché manuale, manipolativo, procedura secondo la mano intellettuale, insomma *scrittura*. Non “manoscrittura”, trascrizione della *phoné*, scrittura fonetica, mnemotecnica. Non scrittura a servizio di un pensiero che assembla, raduna, raccoglie, comprende e unifica in qualche totalità; ma scrittura che procede per integrazione, che lascia che le cose si scrivano senza formare un tutto, una unità, una totalità. Una scrittura che è esposizione, rischiosa, all’alterità, “al terreno dell’Altro” (*humus*, da cui *humanitas* e *humilitas*), all’inopinabile, all’invisibile, all’indicibile, all’inaudito, all’inedito, proprio in quanto è parola originaria, antecedente al discorso, non parola secondaria rispetto al

logo, sua manifestazione, suo vestito esterno; proprio in quanto scrittura e non trascrizione, non mnemotecnica, ma scrittura *ante litteram*. Scrittura senza uniforme, senza genere, senza lingua nazionale, senza lingua “materna”, senza matrice, senza appartenenze, senza essere, senza ontologia. Questa la scrittura dell’Europa. Scrittura che inventa e emula in base un’esperienza che è essa stessa artificialità, un’esperienza che non è fatta di vissuti, che non è esperienza vissuta, ma è, come dicono qui in Brasile, “*vivencia*”, in cui le cose si intendono. Sicché si fanno e si scrivono.

L’ingegno è convocato dalla ragione dell’Altro non alla spiegazione, ma all’intendimento, alla scommessa dell’intendimento, all’ascolto, alla comprensione rispondente. E la rivoluzione a cui l’ingegno è sfidato non è solo individuale, è anche rivoluzione della “comunicazione sociale”. E la scrittura, l’artificio, l’ingegneria, non è solo apertura, è anche squarcio dell’“orizzonte comune”. In ogni caso muove dall’Altro.

Non il soggetto, chiuso nella sua identità, nella sua scorza, nel suo ruolo, nella sua competenza, nella sua contemporaneità, né la sua ragione sovrana, ma la ragione dell’Altro presiede all’invenzione e all’arte, agli atti dell’ingegno e ai suoi disegni. “L’atteggiamento valutativo verso se stessi è”, dice Michail Bachtin, “esteticamente del tutto improduttivo, per me stesso io sono esteticamente irreali. In tutte le forme estetiche la forza organizzatrice è data dalla categoria di valore dell’altro, del rapporto con l’altro, rapporto arricchito di una eccedenza di valore che ha la mia visione dell’altro e che permette il compimento transgrediente” (Bachtin 1984, p. 170).

E come Bachtin, che insiste sul rapporto tra arte e alterità, non meno di quanto avvenga per l’“atto responsabile” – *postupok*, il passo, l’intrapresa di qualità, fuori ruolo, senza alibi, in cui l’io risponde all’altro dell’altro e non solo di sé – Verdiglione mette in rilievo il coinvolgimento dell’Altro nella creatività artistica, nell’invenzione, nelle opere dell’ingegno, non meno di quanto accada per certe virtù, azioni e qualità morali in cui tale coinvolgimento risulta evidente. L’ingegno è “proprietà e virtualità dell’Altro, come la generosità. Come l’umiltà. Come l’indulgenza” (Verdiglione, *Leonardo da Vinci*, 1993, p. 178).

Imbattersi nella ragione dell’esperienza, è imbattersi nella ragione dell’Altro. Nessun primato della parola sulla parola, nessuna presa sulla e della parola, nessuna esperienza sull’esperienza – esperienza senza sperimentalismo – nessun primato del logo, dell’episteme, dell’occhio come visione pura, nessuna “espunzione dell’Altro”. In Leonardo, dice Verdiglione, l’esperienza conserva la sua alterità, la sua insperimentalità: “altro che creatore del metodo sperimentale o precursore dello scientismo” (ivi, p. 181).

Nessun primato della coscienza sul tempo. Ad essa il tempo non è riconducibile – il tempo discontinuo, che non è “distensione dell’anima”, il tempo come vera diacronia e non come finta diacronia e che è in effetti sincronia, il tempo discreto, il tempo dell’intervallo, senza riferimento all’Essere, il tempo dell’Altro. “Nell’intervallo, il diritto dell’Altro” (ivi, p. 184). L’idea che il tempo finisca, scorra, passi, come pure la personificazione dell’Altro, in positivo o in negativo, sono gli espedienti dell’illusione della prevaricazione sull’Altro, della sua espunzione, della riduzione del tempo alla coscienza come se essa ne rappresentasse la durata. Da una parte, dice Verdiglione, il tempo quantificato, economizzato, il tempo ridotto, il tempo risparmiato, dell’economia sociale simbolica, il tempo dello scambio avaro, del “procedere con i piedi di piombo”, della prostituzione regolamentare, dall’altra *il lusso del tempo, la lussuria come proprietà del tempo*, il tempo dell’Altro. L’ascolto è non togliere tempo all’altro.

La rivoluzione del secondo rinascimento, della parola che integra, che combina, che qualifica aprendendo e accogliendo l’alterità senza inglobarla e racchiuderla in una significazione identitaria e totalizzante, la rivoluzione cifrematica (*La rivoluzione cifrematica* è il titolo del libro di Verdiglione del 2004), è, precisa Verdiglione, rivoluzione non circolare, senza ritorno, un movimento a senso unico, all’infinito, verso l’alterità, come direbbe Lévinas (“Il senso e l’opera”, in Lévinas, *L’umanesimo dell’altro uomo*, 1972) per spiegare il suo concetto di “opera”. Rivoluzione nel senso che le cose si rivolgono verso la qualità e in questo rivolgersi c’è la singolarità, l’idioma, la cifra. Sicché ciò che caratterizza questa versione senza cerchio, senza linea, senza ritorno e senza la pretesa che le cose significhino nel ritorno, è l’indirizzo, la direzione, la spirale, la tensione, che è ciò che Freud chiamava, “pulsione” e che Leonardo e Machiavelli chiamavano rispettivamente “forza” e “virtù” (v. Verdiglione in *Il secondo rinascimento del pianeta*, p. 12): forza in senso intellettuale; virtù intellettuale tramite e verso la parola libera, leggera, originaria, non vincolata ai luoghi comuni, non appesantita dagli stereotipi del discorso, non legata a qualche origine, non omologata da qualche comunione, non ricondotta a qualche comunità.

Questo volgersi verso la qualità è un movimento fuori dal soggetto, fuori dalla padronanza, fuori dalla visione, dalla visione del mondo, dal Mondo, dalla mondializzazione. La rivoluzione del secondo rinascimento, con la sua combinatoria, il suo dispositivo di direzione del viaggio, non è in contrasto con la globalizzazione, se la globalizzazione non si riduce appunto a mondializzazione, a omologazione, a totalizzazione. “La globalizzazione”, dice Verdiglione (ivi, p. 11), non è l’uniforme, non è un hotel trapiantato fra Miami, Milano, Tel Aviv o Il Cairo: lo stesso hotel, la stessa camera, gli stessi mobili, lo stesso disegno, la

stessa significazione, la stessa uniforme. La globalizzazione è cultura e arte”. E ancora: “In modo ironico abbiamo definito ‘mondiale’ questo congresso. Altre volte – come a New York, a Tokio, a Parigi, a Londra – lo abbiamo chiamato congresso internazionale, ma internazionale non era una idealità. L’internazionalità e l’intersectorialità erano una constatazione. Mondiale, in questo caso è per ironia. Non c’è più mondo, nemmeno in visione. Questo nel momento in cui taluni hanno inteso la globalizzazione come mondialismo” (ivi, p. 12). La mondializzazione e il mondialismo, le visioni del mondo, in quanto visioni totalizzanti, sono collegate con la guerra: le guerre mondiali, dice Verdiglione (v. *ibid.*), ecco il mondialismo.

Nella rivoluzione non circolare, senza più cerchio, senza circolarità, senza l’hegeliano “circolo dei circoli”, senza ritorno, “le cose procedono secondo la loro particolarità, secondo il loro idioma” (Verdiglione, *La peste*, 1980).

Nella parola, affrancata dal discorso, e nella sua industria, le cose procedono non per unificazione, né per moltiplicazione ma per integrazione verso la qualità, la qualità intellettuale, verso la cifra, procedono, secondo la cifrematica, per integrazione dal due e dal suo modo, che è l’ironia, l’ironia “impolemica”, che è relazione. Osserva Verdiglione nella terza giornata, l’ultima, del convegno “Il secondo rinascimento sul pianeta”: “Non relazione tra due, ma relazione che è il due”. Questo ci sembra il motivo della critica del “dialogo” che ricorre tanto in Verdiglione (v. *Manifesto del secondo rinascimento*, 2002, pp. 68, 71), quanto in Lévinas, dove “dialogo” è inteso come genere del discorso, come rapporto io-tu, tra termini già costituiti, che non rende conto della relazione originaria con l’Altro come relazione di non-indifferenza, faccia a faccia, fuori dai luoghi del discorso. Altra cosa è il dialogo nel senso di Bachtin, come coinvolgimento senza iniziativa del soggetto, come relazione suo malgrado, essenziale alla sua stessa costituzione di soggetto, e come dialogicità inerente alla parola e allo stesso discorso che tende alla chiusura e al monologismo, tanto più quanto più cerca alibi e scappatoie per sottrarvisi, come nei “monologhi” dal sottosuolo in Dostoevskij. In Verdiglione – “Dostoevskij era una delle nostre letture “*Il manifesto di cifrematica*, 2004, come pure in Lévinas (che ha anch’egli Dostoevskij tra le sue prime letture), oltre che in Bachtin, che a Dostoevskij dedica gran parte dei suoi studi – troviamo quest’altra concezione del dialogo: il dialogo come dialogicità, come alterità costitutiva. “Non relazione tra due. La relazione è il due originario”, precisa infatti Verdiglione (*Il secondo rinascimento nel pianeta*, p. 191): “La relazione non è fra due soggetti, la relazione intersoggettiva, ma assoluta: la relazione è il due (*Il manifesto di cifrematica*, p. 225).

Come Verdigione precisa nel libro *La rivoluzione cifrematica* (2004. p. 27), nel discorso dominante, alla parola originaria, al suo rinascimento, viene opposta un'algebra d'origine, genealogica, e l'autorità appropriata dal soggetto, divenuta autorità personificata, rappresentata, diventa severità, potere che reca stragi e massacri, che si converte in risparmio, in cura di Sé e in cura medicamentalizzata dell'Altro.

La questione dell'Europa è la questione della particolarità, dell'incomparabilità, della qualità, della cifra della vita, è la questione intellettuale, la questione della parola, perché non c'è niente di naturale, di scontato, di prefissato; perché il fare è nella parola, perché la dimensione in cui tale questione si pone è già dimensione della parola, dimensione di raffigurazione, di artificio, di costruzione, di impresa, di industria; perché la "verità è effettuale", come dice Machiavelli, non è causa, come in Platone, ma effetto, effetto della qualità. È la questione intellettuale. "È la questione per cui non c'è più categoria sociale professionale, non c'è più casta né gruppo di appartenenza, non c'è più origine né ricerca dell'origine, non c'è più insieme come tale, a cui ognuno deve credere di appartenere. Secondo Platone, questa appartenenza è la nobile menzogna che il principe deve raccontare ai sudditi. Non c'è più questa appartenenza e qualsiasi ricerca dell'origine è arcaismo, non ha niente a che vedere con le radici proprie della parola, radici non in un luogo, ma radici nella parola, perché l'originario è senza origine" (ivi, p. 47).

2. Semioetica e qualità della vita

La questione dell'Europa è inseparabile dalla questione della qualità della vita, della qualità dei segni in cui la vita consiste, l'intera vita del pianeta Terra. In uno dei convegni nella Villa Borromeo (v. i due interventi di Susan Petrilli in *Stress. La clinica della vita*, 2003 pp. 119-123 e 125-129) facevamo notare che la semiosi (la situazione segnica o il processo segnico) e dunque la vita (semiosi e vita coincidono, come Thomas Sebeok ha mostrato), è necessaria una grande disponibilità all'ascolto, una grande capacità di apertura verso l'altro, apertura che non è soltanto di ordine quantitativo (il carattere onnicomprensivo della semiotica globale di Sebeok) ma anche di ordine qualitativo. L'interpretazione semiotica e, a maggior ragione, quella metasemiotica dello studioso di segni non possono prescindere da un rapporto dialogico con l'altro, che è la condizione per la quale la semiotica, disciplina che gli autori di questo scritto studiano e insegnano, pur orientandosi come semiotica globale, privilegi, in questo orientamento, il movimento di apertura piuttosto che quello di fagocitazione e chiusura, privilegi il movimento di detotalizzazione piuttosto che quello di totalizzazione.

È proprio l'alterità che, come soprattutto Lévinas ha dimostrato, costringe la totalità a riorganizzarsi sempre di nuovo in un processo che la rapporta a ciò che egli chiama l'“infinito”, ma che potremmo anche, con Charles Peirce, ricondurre al concetto di “semiosi illimitata”. Questo rapporto con l'infinito non è un rapporto di ordine riduttivamente conoscitivo ma un rapporto di coinvolgimento e di responsabilità, al di là dell'ordine costituito, dell'ordine del discorso, delle convenzioni e delle abitudini, con ciò che è massimamente refrattario alla totalità, e cioè l'alterità dell'assolutamente altro; non l'altro illusoriamente rappresentabile, omologabile, ma l'altro nella sua estraneità, diversità, differenza, a cui non si può, malgrado tutti gli sforzi e le garanzie delle identità individuali e collettive, essere indifferenti.

Quest'aspetto orienta la semiotica dandole una progettazione che non è quella di questa o di quest'altra ideologia, ma che concerne la presa di coscienza e il comportamento conseguente della responsabilità che l'essere umano in quanto “animale semiotico” ha nei confronti dell'intera semiosi del pianeta. In questo senso, bisogna che la semiotica globale, proceda in una direzione di ordine etico caratterizzandosi come “semioetica”. Da questo punto di vista, la semiotica come situabile nell'ambito di un nuovo umanesimo a cui essa partecipi sia come impegno pragmatico sia come capace – più di quanto non abbiano fatto finora le scienze umane – di una fondazione che faccia saltare i separatismi scientifici e, attraverso l'intreccio di scienze naturali, logico-matematiche e storico-sociali, mostri l'inseparabilità della problematica dell'umanesimo da quello dell'alterità.

Un nuovo umanesimo, come Lévinas ha più volte nei suoi scritti mostrato e in particolare nel suo libro del 1978, *L'umanesimo dell'altro uomo*, che è interamente dedicato a tale questione, non può non essere che un umanesimo dell'alterità. Alla rivendicazione dei diritti umani incentrati sull'identità, rivendicazione finora dominante e che ha lasciato fuori dai “diritti umani” i diritti altrui, va contrapposto un umanesimo in cui i diritti dell'altro siano in primo luogo riconosciuti. Si tratta non solo di diritti dell'altro *dall'io*, ma dell'altro *dell'io* stesso, il quale spesso rimuove, soffoca, cancella e ghetizza la propria stessa alterità sacrificandola al raggiungimento di una identità, che, in tal modo, non può che essere fittizia e destinata a frantumarsi.

Una cosa, dice Verdiglione, sono “diritti umani”, o “diritti dell'uomo”, “secondo la formula della dichiarazione universale avvenuta durante la rivoluzione francese (che era tutt'altro che l'affermazione dei diritti civili!)” e altra cosa è il “diritto dell'umanità alla cui base c'è il “diritto dell'Altro” (“Dell'indifferenza in materia di umanità”, *Il secondo rinascimento*, 79-86, 2000, p. 70). Quanto osserva qui Verdiglione è accostabile a quanto

osserva su tale questione Lévinas, in “I diritti umani e i diritti altrui: il titolo è già di per sé abbastanza significativo. Il diritto dell’Altro che rende effettivi ciò che chiamiamo diritti civili o diritti dell’umanità, è, dice Verdiglione, costituito dalla generosità, dall’umiltà, dall’indulgenza. *Humilitas* ha lo stesso etimo di *Humanitas*, deriva da *humus*: *humus*, *humilitas*, *humanitas*. Indulgere ha anche a che fare con il tempo, e quindi con l’Altro; indulgere ha a che fare anche con la rinuncia alla padronanza sul tempo, alla gestione del tempo, a dargli una fine, una conclusione, a dividerlo, a ritagliarlo, a dare un taglio al tempo, che è già taglio e divisione (Verdiglione. *ivi*, p. 67).

La semiotica come *semioetica* contribuisce a tale umanesimo mostrando l'ampiezza e lo spessore della rete segnica che collega l'uomo ad ogni altro uomo. Ciò sia sul piano sincronico (la mondializzazione della comunicazione spinge ormai al massimo tale collegamento), sia sul piano diacronico, dato che in ogni evento, comportamento, ogni decisione individuale, anzi nell'intero destino dell'individuo, è coinvolta la specie umana dalle sue manifestazioni più remote a quelle più recenti e più prossime, sia nel suo passato, sia nel suo futuro evolutivo, sul piano biologico e storico-sociale. Questa rete riguarda la biosfera che l'uomo ha costruito, quella della sua cultura, dei suoi segni, dei suoi simboli, dei suoi artefatti, ecc., ma la semiotica globale mostra che questa semiosfera è parte di una semiosfera più ampia, la semiobiosfera dalla cui rete l'uomo non è mai uscito né potrà mai uscire in quanto essere vivente.

L'impegno umanistico non è più l'affermazione dell'identità dell'uomo e dunque per nulla, ancora una volta, una forma di antropocentrismo, ma, al contrario, una radicale operazione di decentramento, di rivoluzione copernicana, anzi, come direbbe Welby, di superamento dello stesso “eliocentrismo” nella direzione di una visione cosmica. Infatti, come abbiamo detto, qui nella responsabilità dell'uomo, e, quindi, nell'umanesimo, è in gioco soprattutto l'alterità, l'alterità non solo del prossimo, o dell'ormai vicinissimo altro uomo degli antipodi, ma l'alterità anche del più lontano, sul piano genetico, essere vivente.

La semiotica, come la cifrematica, non ha da proporre qualche programma secondo cui finalizzare il proprio comportamento, qualche decalogo, qualche formula da rispettare in maniera più o meno sincera, più o meno ipocrita. Da questo punto di vista, essa è esterna tanto agli stereotipi quanto alle norme, quanto all'ideologia. Essa si presenta, semmai, come critica degli stereotipi, come critica delle norme, come critica delle ideologie e conseguentemente dei tipi di valore che particolarmente Charles Morris, nella sua tripartizione del libro *Significazione e significatività* (1964), è riuscito a caratterizzare. La semioetica si presenta come critica che ha come sua specifica vocazione quella di mostrare reticolati segnici lì dove

sembrava che non ce ne fossero, connessioni, implicazioni, coinvolgimenti e intrichi, da cui non è possibile defilarsi, laddove sembrava che ci fossero separazioni, confini precisi, distanze, con i relativi alibi a salvaguardia di una responsabilità ben delimitata e di una coscienza che può presentarsi nella forma della buona coscienza, della coscienza pulita.

3. *L'Europa, la politica come tecnica, l'impostura*

Scrivono Verdiglione (Niccolò Machiavelli, 1994, p. 16): “Leonardo da Vinci è l'Europa: disegna, narra e scrive la carta intellettuale d'Europa, la sua galleria, la sua tipografia, la sua cifra. Corollario politico e diplomatico di Leonardo, Machiavelli è l'Italia, la sua scrittura, la sua qualità. Egli disegna narra e scrive la carta intellettuale d'Italia. Lungo l'apertura del moderno inaugurata da Leonardo, lungo i modi della parola originaria”. Ma “senza l'ideologia nazionale” (ivi, p. 71), senza il fine dell'unità degli italiani, senza la proposta di uno stato nazionale per l'Italia (v. ivi, p. 82). “La nazione è la struttura dell'Altro” (ivi, p. 71), dell'”ingiustificabile” Altro (ivi, p. 21). *Ingiustificabile Altro*: solo se immaginato come rappresentabile “l'Altro ha bisogno di giustificazione” (ivi, p. 77). “La nazione è la struttura dell'Altro. Con Machiavelli come con Leonardo. La nazione fiorentina: l'industria della parola, il fare, macchina e tecnica, invenzione e gioco, cultura e arte, senza ideologia nazionale” (ivi, p. 71). La politica è la parola diplomatica, parola di malinteso e di diplomazia, di verità e di riso (ivi, p. 69), di ascolto, dove l'ospite è l'Altro (v. ivi, p. 17). La giustizia è il diritto dell'Altro, e la pace segue il diritto dell'Altro, altrimenti la giustizia diviene quella del giustiziere, la pace diviene la pace della coscienza pacificata, la pace della guerra, ottenuta con la ragione sull'Altro e senza Altro (v. ivi, p. 26), con la l'oppressione e la soppressione dell'Altro, “magari sotto il nome di altruismo” (ivi, p. 78), con l'astuzia della ragione che dà la pace e la felicità dei cimiteri (v. ivi, p. 26), la morte bianca (v. ivi, p. 138). “Rappresentandosi nel nome del nome, il regno dello stato è il regno della morte” (ivi, p. 83). La libertà è libertà della parola integra, integrale, innegabile, di divenire qualità, parola che non sia al servizio della padronanza, libera nella sua scrittura, libera di divenire cifra (v. ivi, p. 20). Il principe di Machiavelli è incompatibile, “inincarnabile e irrepresentabile; quanto c'è di più instabile, di più lontano dal concetto di padronanza”, dall'apoteosi del soggetto (v. ivi, p. 26), dall'arroganza (v. ivi, p. 24).

Lo stesso slogan dell'Unione europea, che concepisce l'Europa come “unita nella diversità” appartiene alla logica dell'identità: non è casuale che l'Europa sia concepita come *unita nella diversità* anziché come *diversificata nell'unità*. *L'unità nella diversità* è fondata sulla logica dell'identità, presuppone l'autonomia dei diversi, dei soggetti, dei termini della

relazione: infatti, così intesa, l'unione deriva da un patto, da una convenzione tra gli Stati, concepiti come identità reciprocamente autosufficienti, giustificata da un comune passato, culturale, da tradizioni comuni, da valori comuni. Invece, il concetto di diversità nell'unione riferito all'Europa, come pure all'intero mondo odierno, è fondato sulla logica dell'alterità. In questo senso, le relazioni internazionali sono intese in termini di differenza non-indifferente, di inevitabile coinvolgimento reciproco e di responsabilità senza alibi tra gli Stati e i popoli. Ciò significa che nessuno Stato e nessun popolo e nessun individuo che ne fa parte è un'identità autosufficiente.

La Ragione che prevede ragioni per espungere l'altro – con l'esclusione, la segregazione, la soppressione, lo sterminio – è la Ragione dell'Identità. La Ragione che prevede le ragioni della guerra, anche se nella forma di *extrema ratio*, presentando la guerra come legittima, legale, è la Ragione dell'Identità: la ragione dell'avere ragione dell'altro con tutti i mezzi necessari. La ragione dell'identità include l'astrazione concreta Individuo, ottenuta con il sacrificio dell'alterità di singolo, della singolarità propria e altrui.

La critica della Ragione occidentale richiede un *punto di vista altro*, e perciò deve svolgersi come critica della categoria dell'Identità. Un approccio che sia radicalmente critico deve presentarsi preliminarmente come *riconoscimento dell'altro*, o meglio *come riconoscimento del fatto che il riconoscimento dell'altro è una inevitabile necessità*: riconoscimento dell'altro non in senso gnoseologico, riconoscimento della sua esistenza, ma in senso etico, come riconoscimento del suo diritto di esistere, come ascolto, come accoglienza, come ospitalità; riconoscimento non come concessione, come libera scelta fatta dall'Io, dal Soggetto, dallo Stesso, ma come necessità imposta dall'impossibile e autolesiva chiusura delle Identità e dall'acuirsi della situazione *homo homini lupus*, conseguente e non miticamente antecedente (l'allusione è alla fallacia di Hobbes) al costituirsi delle astrazioni concrete che vanno sotto il nome di Libertà , Stato, Politica, Legge.

“Le radici e le strutture dell'Europa”, dice Verdiglione (“L'Europa”, Conferenza tenuta il 24 dicembre 2011, da cui sono tratte anche le citazioni che seguono), “ sono quelle della parola, sono quelle del rinascimento della parola e della sua industria”. Sta qui la rivoluzione. Sta qui la virtù e il valore. “L'Europa nasce nel rinascimento, con la lingua, perciò nasce la sua storia, che si scrive, e la sua industria, che si scrive. Nascono la politica, la diplomazia, la comunicazione non più diretta, la comunicazione nella sua lontananza, nella sua inassumibilità, non più soggetta alla relazione sociale”. Ed è questa l'Europa che non è una localizzazione geografica, che non è una storia di guerre, di paci, di trattati, che non è “la vecchia Europa” (come la chiama Hegel), e che non è non è al tramonto (“Oswald Spengler, *Il*

tramonto dell'Occidente, è solo uno dei commenti a Hegel”), non è in crisi, non è alla fine. “Leonardo da Vinci, Niccolò Machiavelli, Ludovico Ariosto, Cristoforo Colombo, Amerigo Vespucci non dicono ‘la vecchia Europa’. Ulisse stesso non dice ‘la vecchia Europa’ (Paradiso, XXVII, 82-84)”. L’Europa non è “la Casa comune”, il Mercato comune), non è l’Unione Europea. “Unione” indica una chiusura, una contrapposizione, una omologazione, una totalità. “Il concetto di unità, che pervade l’ideologia stessa del risorgimento italiano, ma, sempre, come rigenerazione, rinnovamento, come *renovatio*. Unione, *renovatio*, progresso e evoluzione, quindi circolazione”.

L’Europa è parola, è qualità e viaggio, è procedura per integrazione. “Il Mediterraneo, l’Atlantico, il Pacifico, questo è il viaggio dell’Europa, il viaggio della parola”. L’integrazione non è integrazione nazionale, politica, linguistica, basata cioè sul principio di unità e richiedente burocrazia e controllo: “un potere enorme, come in Unione Sovietica, come nell’Unione Europea, un potere enorme! Poi, gruppi di potere, i veri sprechi”.

L’Europa non è il continente Europa. Non ha nulla a che fare con l’idea del territorio, che è collegato con l’idea di padronanza. “Il territorio: le politiche del territorio, le economie del territorio, l’Europa come territorio. [...]. L’operazione che, oggi, si sta conducendo in Europa e in Italia, è un’operazione fortemente ideologica, un’operazione territoriale, territorialistica, terroristica”. È quella del rinascimento della parola, l’Europa – “la virtù e il valore s’instaurano con il rinascimento. La virtù, ovvero la pulsione, la tensione intellettuale e, quindi, anche, il dispositivo pulsionale” – non quella “che viene creata da una compagnia, che presume di governare, con i suoi colpi di stato, con le sue rivoluzioni politiche, economiche, l’Europa e l’America e il mondo, da oltre due secoli e, anche, da prima, come reazione al rinascimento, e che compie un’operazione fortemente ideologica, dove tutto è un pretesto: l’idea di crisi, l’idea di fine, l’idea di morte. Da qui, pessimismo descrittivo, ottimismo normativo. Ottimismo normativo: tutto andrà bene, l’Europa non fallirà, l’euro non fallirà. L’euro, un’arma terribile, rispetto ai principi, con cui questa unione è stata fatta. La nazione europea? Che cos’è la nazione? La nazione europea è l’industria della parola. È dove sta? In Giappone, anche in Giappone. La questione giapponese. Nonostante tutto, anche in Cina, anche in India”.

Rispondendo alla fine della sua relazione “Sulla mitologia psichiatrica”, scritto per il convegno *Psicanalisi e politica* dell’8-9 maggio 1973, alla domanda di un partecipante al convegno, Verdiglione spiega che cosa intende per “occidente”, termine di riferimento centrale non soltanto di quella relazione ma dell’intero suo testo come si è andato scrivendo fino ad oggi. Riportiamo la sua risposta perché, se come egli dice, “ogni volta che parlo di

occidente”, e di occidente egli parla spesso, “mi si fa puntualmente questa domanda”, essa può valere per il lettore di questo testo, che al testo di Verdiglione è dedicato, come precisazione preliminare, anche se è nel contesto che volta per volta, nei limiti ineliminabili del malinteso, le parole si chiariscono. “L’occidente”, dice Verdiglione, in quel contesto, “è il luogo della scrittura, in cui si è stabilito l’impero del significante, il luogo in cui è potuta crescere e svilupparsi l’attuale repubblica platonica”. Anche se termine di contrapposizione, l’oriente rientra nel discorso dell’occidente, ne fa parte. “Dico anche che l’orientalità è stata sempre una funzione principale – l’appello dunque al sole, all’eliotropia –, del discorso dominante, di ogni *cogito*. E certamente non pongo l’oriente come alternativa” (ivi, p. 234).

Nel testo intitolato “Europa”, che abbiamo citato all’inizio, Verdiglione riflette sulla cosiddetta crisi dell’Europa. Bisogna dare una mano all’Europa in crisi. Quale Europa? L’Unione. Quale mano? La mano salva-Europa. La mano del manovratore. Accettare la manovra: è il ricatto del pericolo della fine, del pericolo di morte. “L’Europa può morire, l’Italia può morire: ma l’Italia può salvarsi, così salva l’Europa. L’idea di salvezza, la manovra, il manovratore. La manovra, c’è il manovratore, cioè la mano, improntata all’idea di padronanza, una mano spirituale, una mano hegeliana, marxista, illuministicoromantica: la manovra, con questa mano, è la manovra Salva Italia, così Salva Europa”.

È importante, qui guardando all’Europa, non in senso territoriale, geografico, non nel senso dell’unione, della territorialità e dell’appartenenza, il fatto che Verdiglione ricordi che l’argentino Borges dichiarava: “Come scrittore, io sono europeo”.

Per quanto riguarda la politica e l’Europa sono interessanti alcune considerazioni di Bachtin in *Per una filosofia dell’atto* (1920-24, trad it. 2010), “K filosofii postupka”, dove “Postupok”, atto, contiene la radice “*stup*” che significa “passo”, atto come passo, come iniziativa, mossa, azzardo, prendere una posizione – “il dado è tratto”, “*coup de dés*”. Nella lingua francese il riferimento al passo è nella negazione (o denegazione): “ne...pas”, “pas du tout” (v. Verdiglione, *La sembianza*, 1975, p. 29; 1997, p. 112). Ogni ruolo determinato, con la sua responsabilità determinata, speciale, “non abolisce”, dice Bachtin, “ma semplicemente specializza la mia personale responsabilità”, cioè la responsabilità di ciascuno, nella sua differenza singolare, senza delimitazioni e garanzie, senza alibi. Staccata da tale responsabilità singolare, la responsabilità speciale perde di senso, diviene casuale, una responsabilità tecnica; e, divenuta semplice rappresentanza di un ruolo, semplice esecuzione tecnica, l’azione, come “attività tecnica” si derealizza o diviene impostura. E i valori culturali, conoscitivi, scientifici, estetici, politici assurgono a valori in sé. Bachtin fa notare come ciò rientri in una concezione hobbesiana e abbia il suo chiaro risvolto politico: alla

assolutizzazione dei valori culturali corrisponde la concezione per la quale si sceglie una sola volta, delegando definitivamente, consegnandosi allo Stato e divenendo da quel momento in poi schiavo della sua libera decisione “per il bene di tutti”. Sulla delega della responsabilità, come delega politica, Bachtin ritorna quando si riferisce alla rappresentanza politica, la quale spesso, sia in chi la attribuisce sia in chi la assume, perde, nel tentativo di una sorta di alleggerimento della responsabilità politica, il senso del proprio radicamento nella partecipazione singolare unica, senza alibi, divenendo vuota responsabilità specialistica e formale, divenendo tecnica, tecnicismo, con tutta la pericolosità che tale sradicamento e la perdita di senso in ogni caso comportano. “Io posso compiere un atto politico e un rito religioso in qualità di rappresentante, ma si tratta già di un’azione speciale che presuppone che io abbia l’autorizzazione a compierla, ma neppure in questo caso io abdicò definitivamente alla mia responsabilità personale; al contrario, il mio ruolo rappresentativo, il potere a cui sono stato autorizzato ne tengono conto. Il tacito presupposto del ritualismo della vita non è affatto l’umiltà, ma l’arroganza. Bisogna invece divenire umili fino alla partecipazione e alla responsabilità personali. Se cerchiamo di interpretare la nostra vita intera come celata rappresentanza, e ogni nostro atto come rituale, diveniamo degli impostori.” (Bachtin, *ivi*, p. 114).