

Pina De Luca

Università degli Studi di Salerno
delucamp@tin.it

Per una pietà a-venire. Derrida e Zambrano

Recepción: 20 de junio de 2013
Aceptación: 8 de julio de 2013Aurora n.º 14, 2013
ISSN: 1575-5045, págs. 34-42

Riassunto

«Il faut trembler», dice Derrida, e a dover *tremare come per un terremoto* sono le costruzioni del pensiero. Accade che queste, *tremando*, rovinino le une sulle altre e a quel punto ciò che prende forma è qualcosa di assolutamente nuovo e imprevisto: un *fantasma*. Sono *spettri, fantasmi*, dice Derrida, quelli che si generano «una volta che l'idea o il pensiero (si) sono staccati dal loro substrato». ¹ Essi non ripetono ciò che già è stato ma sono *nuovo corpo*, un corpo misto e plurale perché a costituirlo sono parti – idee o pensieri – di diversa provenienza. L'ipotesi del saggio è far *tremare* la riflessione di Derrida sull'ospitalità e quella di Zambrano sulla pietà per così pensare questioni cruciali per il nostro tempo come l'appartenenza, la comunità, l'amicizia, l'ospitalità, il sentire.

Palabras clave

ospitalità, pietà, estetico

Abstract

«Il faut trembler», says Derrida and what must *quake like an earthquake* are the constructions of thought. It happens that these constructions, *while quaking*, ruin on each other so that something absolutely new and unexpected takes shape: a *phantom*. They are *spectres, phantoms*, says Derrida, those who generate themselves «ones ideas or thoughts are detached from their substratum». ² They do not repeat what has already been, but are a *new body*, a mixed and plural body made up of parts – ideas or thoughts – of different origin. The hypothesis of the essay is to let *quaking* Derrida's reflection on hospitality and Zambrano's reflection on pity in order to think about crucial issues in our time such as membership, community, friendship, hospitality, feeling.

Keywords

Hospitality, Pity, Aesthetic.

1. Derrida, J., *Spettri di Marx*, trad. it. di G. Chiaruzzi, Milano, Cortina, 1994, p. 160. Scrive Derrida: «Non c'è mai un fantasma, non c'è mai divenire spettro dello spirito senza almeno un'apparenza di carne, in uno spazio di visibilità invisibile... Perché ci sia fantasma ci vuole un ritorno del corpo, ma un corpo più astratto che mai. Il processo spettrogeno risponde dunque ad

Il faut trembler...!

«Il faut trembler», dice Derrida, e non si trema mai abbastanza quando «on propose un discours, une philosophie ou une politique du tremblement». ³ *Tremare* non è qui un'esortazione o un invito e neppure è un imperativo. Ciò di cui parla Derrida è «une trémulation incoercible», smisurata, che eccede lo stesso «il faut» e a cui

è impossibile sottrarsi, proprio come non ci si può sottrarre alla *scossa tremenda* di un terremoto. Ed è appunto all'immagine del terremoto che Derrida ricorre «pour désigner toute mutation bouleversante [...] qui oblige à changer brutalment voire imprévisiblement de terrain».⁴

Ma cosa comporta un simile *tremare*, quale «modificazione sconvolgente» esso provoca e soprattutto: che cosa significa *pensare tremando*? Per trovare risposta a questi interrogativi può tornare utile far risuonare *dentro* la voce di Derrida le *voci degli amici*.⁵ Amici come Kant e Patočka a cui l'immagine del terremoto ha dato «molto da pensare».

Era stato un terremoto – quello *terribile* di Lisbona – a insinuare in Kant il dubbio che l'isola che abitiamo e di cui solo ci è dato fare esperienza è *mal sicura*. Lo scatenarsi imprevedibile del sisma mostra, infatti, che «sotto i nostri piedi abbiamo un altro mondo»,⁶ un mondo che si «cela al nostro occhio e alle nostre ricerche immediate»⁷ e che si rivela a noi *esclusivamente* «attraverso le sue attività».⁸ Queste scuotono dalle «fondamenta» il suolo su cui «noi abitiamo tranquilli» e sul quale, «senza tema», edificiamo costruzioni i cui «pilastri qua e là tornano a tremare, minacciando di rovinare».⁹ Instabile e precario, ammonisce la *voce dell'amico*, è, dunque, il nostro abitare e sebbene l'uomo indulga a credere il contrario, egli «non è nato per erigere su questo teatro della vanità capanne eterne»¹⁰ come dimostrano «tutte le devastazioni che l'instabilità del mondo produce proprio in quelle cose che ci sembrano le maggiori e le più importanti».¹¹

Tremare non è allora un occasionale accadimento, piuttosto è radicale partecipazione all'intimo movimento del mondo, è pensare tale movimento pensandosi in esso senza appigli o garanzie.¹² A meglio definire questo *modo terremotato* di esperire e pensare il mondo interviene un'altra *voce di amico*, quella di Patočka. In «Per la preistoria della scienza del movimento», Patočka, ripensando Hegel, osserva che c'è un momento – momento assolutamente imprevedibile – nel quale «tutto il solido terreno su cui poggiava fino ad allora la vita ha preso a tremare in essa. [...] Se è giusto caratterizzare l'uomo come abitante della terra, ecco che in lui la terra è sconvolta da un terremoto».¹³ Anche la conclusione a cui giunge Patočka è che «non c'è nulla che possa offrire all'esistenza un punto d'appoggio definitivo, un radicamento, uno scopo o un perché definitivi».¹⁴

Questa conclusione non conclude però il discorso, ma apre a un'altra essenziale considerazione: tutto ciò che è scosso si muove e muovendosi conduce a una vicinanza fino ad allora insospettabile. Il che significa che il terremoto, scuotendo «il solido terreno di appoggio, ha distrutto anche ciò che separa, ciò che rende reciprocamente estranei».¹⁵ Esso – il suo *tremare* – produce quindi anche un

un'incorporazione paradossale» (*Ibidem*). Si tratta quindi, come è osservato da Vitale, di un corpo «altro da quello vivente dal quale è sorto» e perciò capace di «assicurare al prodotto del pensiero una vita autonoma (...), una vita altra, estranea rispetto a quella che l'ha prodotta». (Vitale, F., *Spettrografie*, Genova, il Melangolo, 2008, p. 83).

2. J. Derrida, *Spectres of Marx*, Italian translation of G. Chiaruzzi, Cortina, Milano 1994, p. 160. Derrida writes: «There is no ghost, there is never any becoming-specter of the spirit without at least an appearance of flesh, in a space of invisible visibility, like the dis-appearing of an apparition. For there to be a ghost, there must be a return to the body, but to a body that is more abstract than ever. The spectrogenic process corresponds therefore to a paradoxical incorporation. (*Ibidem*). It is therefore – as Vitale observes – a body that is «different from the living one from which it has risen» and then capable of «ensuring to the thought product a life on its own (...), another life, different from the one from which it came from». (F. Vitale, *Spettrografie*, il Melangolo, Genova, 2008, p. 83).

3. Derrida, J., «Comment ne pas trembler?» in Valtolina, A., (a cura di), *Annali 2006/III della Fondazione Europea del Disegno* (testo raccolto e trascritto da S. Ragazzoni), Milano, Bruno Mondadori, 2006, p. 94.

4. Op. cit., pp. 92-93. «Si j'ai moi-même si souvent – précise Derrida – usé et abusé de cette figure ou de ce lexique sismique, c'est que j'y vois, et j'essaierai de m'en expliquer, un peu plus ou autre chose qu'une facilité ou qu'une approximation rhétorique» (*Ibidem*).

5. Cfr. Derrida, J., «L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia» in Ferraris, M., (a cura di), *La mano di Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

6. Kant, I., *Scritti sui terremoti*, (a cura di Manganario, P.), Salerno, Ed. 10/17, 1984, p. 21.

7. Op. cit., p. 22.

8. *Ibidem*.

9. Op. cit., p. 11.

10. Op. cit., p. 55.

11. Op. cit., p. 56.

12. «Niente – afferma Derrida – è al riparo dall'essere messo in questione [...] nemmeno l'idea tradizionale di critica, come critica teorica, e nemmeno l'autorità della forma 'questione', del pensiero come 'messa in questione'», Derrida, J., «L'università senza condizione», trad. it. di G. Berto, in Derrida,

J., Rovatti, P., *L'universit  senza condizione*, Milano, Cortina, 2002, p. 13.

13. Pato ka, J., «Per una preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana» in *aut aut*, n.º 299-300, 2000, p. 139.

14. *Ibidem*.

15. Op. cit., p. 140.

16. *Ibidem*.

17. Derrida, J., *Spettri di Marx*, trad. it. di G. Chiaruzzi, Milano, Cortina, 1994, p. 160. Srive Derrida: «Non c'  mai un fantasma, non c'  mai divenire spettro dello spirito senza almeno un'apparenza di carne, in uno spazio di visibilit  invisibile. Perch  ci sia fantasma ci vuole un ritorno del corpo, ma un corpo pi  astratto che mai, il processo spettrogeno risponde dunque ad un'incorporazione paradossale» (*Ibid.*). Si tratta quindi, come   osservato da Vitale, di un corpo «altro da quello vivente dal quale   sorto» e perci  capace di «assicurare al prodotto del pensiero una vita autonoma (...), una vita altra, estranea rispetto a quella che l'ha prodotta», Vitale, F., *Spettografie*, Genova, il Melangolo, 2008, p. 83.

18. Derrida, J., *Spettri di Marx*, ed. cit., p. 160.

19. Derrida, J., «Comment ne pas trembler?», ed. cit., p. 98. Come il pensiero di Derrida abbia voluto essere un pensiero che *trema* e come lui stesso abbia voluto essere un *pensatore tremante*   esplicitato da Sloterdijk: «lui stesso si   vissuto come un luogo in cui si   svolto quell'incontro, che non conduce all'unit , di evidenze incompatibili l'una con l'altra. Senza dubbio, fondandoci su questa affermazione, potremmo domandarci se il fatto di riferirsi instancabilmente all'ambiguit  e al senso fuggevole di segni e discorsi, che non possono essere pensati al di fuori della fisionomia di questo autore, non fosse dunque anche un'indicazione del suoaversi come un contenitore o un ricettacolo di opposizioni che non intendevano raccogliersi per formare un'identit , un'unit  superiore», Sloterdijk, P., *Derrida egizio*, trad. it. di R. Kirchmayr, Milano, Cortina, 2007, p. 12.

20. Derrida, J., *Politiche dell'amicizia*, trad. it. G. Chiaruzzi, Milano, Cortina, 1995, p. 99.

difficile effetto benefico:   «modificata la direzione globale del movimento vitale, che prima ci divideva».16

«Il faut trembler», e *tremare come per un terremoto*,   dunque complicato, da quanto hanno aggiunto *le voci degli amici*. Quello che le *voci* dicono – dice il loro intrecciarsi –   che il *tremare* delle costruzioni del pensiero   il *tremare* stesso di un sicuro e inattaccabile fondamento capace di garantire a tali costruzioni eternit  e immutabilit . Ma c'  di pi : quando queste *tremano*, con loro *trema* la distanza che le separava e distingueva assicurando di ciascuna l'incontaminata purezza, purezza ora minacciata da una vicinanza non prevedibile o calcolabile. Pu  accadere, poi, proprio come accade per un manufatto, che nelle costruzioni scosse dal sisma si verifichino crolli e pu  anche darsi che elementi degli edifici – ora *pericolosamente* vicini – si stacchino e precipitino gli uni sugli altri. A mostrarsi a quel punto   qualcosa di assolutamente nuovo e imprevisto: una presenza *spettrale* – *spettrale* si definisce lo spazio investito dal sisma –, un *fantasma*.

Sono *spettri*, *fantasmi*, dice Derrida, quelli che si generano «una volta che l'idea o il pensiero (si) sono staccati dal loro substrato».17 Essi non ripetono ci  da cui si sono staccati, non duplicano la loro provenienza, ma sono *fantasmi* che incarnano le idee o i pensieri «in un *altro corpo artificiale, un corpo protetico*».18 In questo caso perch  il *corpo spetttrale*   una conseguenza del sisma – meglio: del *tremare* proprio del sisma – ed   perch  *tutto sempre trema come per un sisma* che parti di *pi * costruzioni sono crollate e quel *corpo nuovissimo* apparso, oltre che *spettrale*,   *monstruoso*. Lo   perch  a costituirlo sono parti – idee o pensieri – di diversa provenienza.  , dunque, quello che si genera dal *tremare* sismico un *corpo plurispettrale* poich  pi  *spettri*, *monstruosamente*, vi coabitano e altri, probabilmente, se ne aggiungereanno giacch , avverte Derrida, ci  che ha fatto tremare «continue ou menace de continuer   nous faire trembler».19

Ed allora, se non si pu  smettere di *tremare*, sar  necessario fare di noi, dei nostri linguaggi, dei nostri saperi un *interminabile tremare* (cosa debba intendersi per *interminabile* lo suggerisce ancora *la voce di un amico*, quella di Freud) e non si potr  che pensare cos  questioni cruciali per il nostro tempo come l'appartenenza, la comunit , l'amicizia, l'amore, l'ospitalit . Ma cosa significa e quali saranno le conseguenze di pensare *tremando* ciascuno di questi concetti? In particolare, che cosa significa pensare in tal modo l'ospitalit ? E se *tremare* fa dell'ospitalit  un *corpo monstruosamente spetttrale*, quale sar  l'ospitalit  a-venire?

... e *trema il focolare*

«Una terribile scossa», afferma Derrida in *Politiche dell'amicizia*, ha fatto *tremare* la struttura e l'esperienza «dell'appartenenza e della condivisione comunitaria».20 Queste hanno *tremato come per un*

terremoto quando si sono sottomesse «alla necessità di riflettere e formalizzare la dislocazione assoluta, il dissesto senza contorno»,²¹ quando si sono assunte l'onere «delle nuove aporie, dell'instabilità semantica, di tutte le convenzioni inquietanti». ²² Il loro *tremare* ha inquietato e destabilizzato ciò che spacciandosi per *realistico* resisteva «ripetendo, ripetendo, ripetendo, senza neppure avere coscienza o memoria della ripetizione insistente». ²³ E insistente nel tentativo di non *tremare* con ciò che sta *tremando*, di resistere per *volontà di luce*²⁴ – la luce fissa, definisce, identifica – alla sfasatura buia che si apre nel cuore del troppo evidente.

«Il faut trembler», allora, affinché il buio – anche il buio è una conseguenza del sisma: s'interrompe l'erogazione di energia elettrica – invada la struttura del regime identitario, s'infiltri nell'idea che vi è un *comune* solo nell'estensione del proprio, di modo che nulla di ciò che appariva sicuro ancora lo sia. «Il faut trembler» acquista così il senso di una vigilanza etica – oltre che teorica – per la quale è impedito ogni assestamento, ogni definitezza di figura ed è quindi impedita ogni subdola riproposizione del *proprio* e dei suoi derivati: proprietà, appropriazione, appropriato. Ma soprattutto richiede vigilanza il movimento bifido del *proprio*, che da un lato lo dilata, rendendolo pervasivo e catturante, capace di nascondere nella benevolenza della fusione la violenza di un assorbimento senza residui; dall'altro ne assicura l'irremovibilità e perseveranza nella forma della tolleranza illuminata. Quest'ultima irrigidisce le differenze e le blocca in una posa definitiva, posa in cui l'una vi appare valore assoluto, l'altra – mantenuta a distanza di sicurezza – disvalore a cui, *per carità*,²⁵ è consentito esistere nel suo *essere di meno o non abbastanza*. La gerarchizzazione così fissata genera il paradosso di una relazione che nega la relazione negando la possibilità di un qualsiasi relazionarsi delle parti, di una qualsiasi reciprocità di movimento e quindi di scambio, interazione, contagio. Ciascuna parte è affermata nella sua claustrofobica chiusura – è bene sottolineare che ciò vale per *entrambe* le parti e non solo per quella sovravanzante –, nell'intransigente tutela del *proprio*, la cui autoimmunità è non solo assicurata ma enfatizzata dalla logica stessa di una relazione che nega la relazione.

Il gesto da compiere per Derrida sarà porsi oltre fusione e tolleranza per provare a pensare un'alterità non sciolta nell'unione e sottratta a ogni « *differenza gerarchica* ». ²⁶ Perché ciò accada *bisogna* che *tremi come per un sisma* la struttura stessa del *proprio*, *tremi* «una certa interpretazione dell'*uguaglianza*» e con essa una certa interpretazione dello «schema fallogocentrico della *fraternità*». ²⁷

Ma soprattutto *bisogna* che *tremi* la scena iniziale²⁸ – è *la voce dell'amico* a raccontarne – di una *fraternità* che nasce mangiando il corpo del padre e che fa della colpa per il cibo condiviso un amore vincolante. Sarà amandosi di tale amore che i *fratelli* continueranno a rinnovare il patto che li ha uniti – li ha resi *fratelli* – e a riconoscer-

21. Op. cit., p. 100.

22. Op. cit., p. 101.

23. *Ibidem*.

24. Inequivocabili segni di scricchiolio sono, per Derrida, «sintagmi tipici e ricorrenti» quali «rapporto senza rapporto», «comunità senza comunità», «comunità inconfessabile», «comunità inoperosa». Sono questi, «avvertimenti» che «girano senza fine» e, simili a «fari senza litorale», «spazzano il cielo nero, si spengono o spariscono a intervalli regolari e portano l'invisibile nella loro stessa luce», op. cit., p. 100.

25. La tolleranza, afferma Derrida, «è *innanzitutto* carità». Essa ha quindi «radici religiose, ed è quasi esclusivamente il discorso dei potenti», «è un segno della sovranità; è il buon viso della sovranità che, dalla sua altezza, fa capire all'altro: non sei sopportabile, ti lascio un posticino in casa mia, ma non dimenticarlo, sei a casa mia», Derrida, J., «Autoimmunità, suicidi reali e simbolici», in Borradori, G. (a cura di), *Filosofia del terrore*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 136-137.26. Derrida, J., *Politiche dell'amicizia*, ed. cit., p. 271.27. In *Della grammatologia* Derrida parla dello «scuotimento di un'ontologia che, nel suo corso più interno, ha determinato il senso dell'essere come presenza ed il senso del linguaggio come continuità piena della parola», Derrida, J., *Della grammatologia*, trad. it. di F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. Loaldi, Milano, Jaca Book, 1998, p. 79.28. In *Della grammatologia* Derrida parla dello «scuotimento di un'ontologia che, nel suo corso più interno, ha determinato il senso dell'essere come presenza ed il senso del linguaggio come continuità piena della parola», Derrida, J., *Della grammatologia*, trad. it. di F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. Loaldi, Milano, Jaca Book, 1998, p. 79.

29. *Mondialisation*, spiega Derrida, «a differenza di *globalization* o di *Globalisierung* sottolinea il riferimento a quel valore di mondo carico di una pesante storia semantica, in particolare cristiana», Derrida, J., *L'università senza condizione*, ed. cit., p. 45. Una storia che consente di leggere il processo di mondializzazione anche come forma recentissima del movimento di appropriazione spaziale.

30. Derrida, J., *Politiche dell'amicizia*, ed. cit., p. 184.

31. Op.cit., p. 361.

32. L'inciampo della lingua è l'io che si mette «à balbutier, à breduiller, à ne plus trouver ni former ses mots, comme si le 'je' bégayait, incapable de terminer la phrase autopositionnelle que justement le tremblement interrompt», Derrida, J., «Comment ne pas trembler?», ed. cit., p. 95.

33. Celan, P., *Poesie*, trad. it. a cura di G. Bevilacqua, Milano, Mondadori, p. 1241. Si veda a proposito di Derrida, J., *Schibboleth*, Galilée, Parigi, 1986.

34. «Ignoto», dice Derrida nel suo *addio* a Lévinas, «non rappresenta il limite negativo della conoscenza. Questo non-sapere è l'elemento dell'amicizia o dell'ospitalità per la trascendenza dello straniero, la distanza infinita dell'altro», Derrida, J., *Addio a Lévinas*, trad. it. a cura di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1998, p. 63.

35. Jabés, E., *Il libro dell'ospitalità*, trad. it. a cura di A. Prete, Milano, Cortina, 1991, p. 49.

si *corpi di un unico corpo*. Un *unico* che si conserva attraverso meccanismi d'inclusione – l'inclusione è anche produzione di nuove forme di *familiarizzazione* – sempre più raffinati e possenti, che si dilata per ricomprendere ciò che è prossimo e rassomigliante, che si espande nello spazio, lo occupa, se ne impossessa,²⁹ ne fa un *proprio luogo*. Sempre, però, si tratta di un movimento avvolgente, circolare, che ritorna su di sé e in sé si rinchiede. E ogni volta esso stabilisce ciò che è dentro e ciò che è fuori, traccia il confine tra il *con* e il *contro*, distingue il familiare dall'estraneo, l'amico dal nemico. Sarà così, distinguendo e separando, riconoscendo e negando, che si amerà l'amico – il prossimo, in generale – di amore autentico se lo si amerà *da fratello*. E *come da un fratello* si pretenderà da lui la perseveranza del *con*: con-divisione, con-senso, con-sonanza, si pretenderà, cioè, la ripetizione del movimento circolare, il sigillarsi in sé del *con*, la ricostruzione del «focolare».

«Il faut» allora che il *sisma* agisca nel profondo perché il movimento circolare davvero s'interrompa, il circolo si spezzi e il «focolare» vada in rovina. Pensare *dentro* questa scossa tremenda significherà pensare un *corpo fratto*, una *fratellanza esangue*, significherà per Derrida pensare «un'amicizia senza focolare», «senza somiglianza, senza affinità, senza analogia».³⁰ Significherà divaricare il *con* e rimanere nella divaricazione che apre al «vieni».³¹ E «vieni» non è sollecitazione, né invito che attende risposta o la presume, esso può dirsi piuttosto una postura dell'io. Un io *rivolto* senza *rivolgersi* a qualcuno o a qualcosa di particolare ma semplicemente *rivolto*, e *rivolto* sia verso l'interno che verso l'esterno, sia ai *molti* che si è, sia ai *molti* che sono.

Molti, sono i dialetti mai parlati dall'io – dice la *voce dell'amico*: l'inconscio parla più di un dialetto –, dialetti pesanti, ingombranti, in cui la lingua continuamente inciampa³² e che continuamente ricaccia indietro. Sono i «NOI ULTRASPROFONDATI, isolati / nel gelo permanente»³³ – a dirlo è ancora la *voce di un amico* –, immersi in un dolore che li immobilizza. Un dolore che deve ritrovare movimento affinché «Noi» possa essere *spettro* nell'io e l'io esser tale perché «Noi».

Molti, sono i *senza nome*, gli assolutamente anonimi. Sono quelli *appena* distinguibili o che *appena* sono, ma anche quelli che non sono mai stati o che faticano a essere. Sono quelli non scelti e non chiamati. Quelli di cui non si ha desiderio, né si ha bisogno. Sono quelli mai attesi, quelli in cui non si spera. Ma sono anche coloro che smentiscono ciò che si è, che sono contro, che si oppongono, che sono nemici.

Molti sono, comunque, sempre *ignoti*³⁴ e irremovibile è la loro estraneità, l'affluire dei *molti* è perciò evento inappropriabile che espone l'io a un continuo disconoscimento. «Il tuo volto smentisce il mio», dice Jabés,³⁵ ossia inquieta l'essermi assolutamente noto del mio volto, lo rende estraneo nel suo essermi assolutamente familiare.

Mio si rivela così un pronome insostenibile, impronunciabile perché *mio* è un *mio già impuro* nella cui trama è inscritta, e sempre di nuovo si iscrive, l'anonimità discorde del *loro*.³⁶ L'io stesso è tale perché attraversato in maniera indelebile dall'estraneità dei *molto*.³⁷ E *molto* è restio a sciogliersi e poi compattarsi in un io pieno e autocentrato, esso è, infatti, irriducibile «prolissità», in sé multipla, agonica, in continua disputa, «una folla di molte specie che pensa e sente in modo diverso».³⁸

I *molto* che affollano l'io non sono però di questo semplice *possibilità* – il suo pre-vedibile poter divenire – ma qualcosa di più e di diverso: sono l'irrefrenabile *tremite* che *rivolge* l'io all'*impossibile*. Perciò *molto* è a-venire dell'io e quello che è *da venire* è l'io straniero.

L'ospitalità a-venire

Accogliere gli *altri-molto* non è scelta, bensì il modo proprio di essere della coscienza, essendo la coscienza «atto senza attività»,³⁹ apertura che non procede da decisione. Non è però quella della coscienza una generica apertura, né tale apertura può dirsi una «figura indeterminata dello spazio», come non può dirsi «un'aperità», o «un'apertura alla fenomenalità». La coscienza è accoglienza in quanto accoglienza dell'altro, essa *volge*, cioè, «il *topos* di un'apertura della porta e della soglia verso l'altro, la offre come altro, laddove il *come* tale dell'altro si sottrae alla fenomenologia e più ancora alla tematicità».⁴⁰

Se il *volgersi* è apertura indeterminata all'indeterminabile dell'altro, se è comprensione smisurata della smisuratezza dell'altro,⁴¹ l'accoglienza di questo è radicale rivolgimento dell'io. Non basta infatti dire all'altro «vieni» e condividere il medesimo spazio, ma accoglierlo significa dirgli «vieni in me», non solo verso di me, ma in me: occupami, prendi posto in me».⁴² Ospitalità è dunque l'altro insediato nell'io, è l'io occupato da ciò che l'altro è: imprevedibile, eccessivo, intematizzabile, dissimmetrico. E quella dell'altro è un'occupazione che non conosce regole o disciplina, l'altro eccede di continuo la capacità di accoglienza dell'io, la travalica, è «al di là» di ogni misura. «L'ospitalità – afferma Derrida – o è infinita o non è; essa si accorda con l'accoglienza dell'idea di infinito, quindi con l'incondizionato».⁴³ La *visita* dell'ospite è perciò «traumatizzante» – l'altro è *evento* proprio perché *traumatizzante* – per l'io non perché l'io si perda, bensì perché lo rivela spazio di interferenze, di tensioni sempre da agire, che sempre lo spostano e lo dislocano, lo rendono *eccentrico*, fuori orbita. Ciò che l'io perde è la sua sicura compattezza, la sua unicità, il suo sapersi-volersi *esclusivamente* io. E li perde non soltanto perché l'altro si è insediato in lui, ma anche per *come* vi è insediato e vi agisce. Contraddittoria è infatti la presenza dell'altro e contraddittorio il suo movimento: l'altro non è esterno all'io ma gli è estraneo, è insediato in lui ma *lotta* per non essere da lui interiorizzato o assimilato, si avvicina ma rimane assolutamente distante, è qui ma è assolutamente impredicabile.

36. Afferma Derrida: «il proprio di una cultura è di non essere identica a se stessa. Non di non avere identità, ma di non potersi identificare, di dire «io» o «noi», di poter prendere la forma del soggetto solo nella non identità a sé o, se preferite, nella differenza con sé», Derrida, J., *Oggi l'Europa*, trad. it. a cura di M. Ferrari, Milano, Garzanti, 1991, p. 14.

37. Scrive Lévinas: «La soggettività è l'Altro nel Medesimo secondo una modalità diversa da quella della presenza degli interlocutori, l'uno all'altro, in un dialogo in cui essi sono in pace e in accordo l'uno con l'altro. L'Altro nel Medesimo della soggettività è l'inquietudine del Medesimo inquietato dall'Altro», Lévinas, E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. a cura di S. Petrosino, Milano, Jaka Book, 1983, p. 32.

38. Pessoa, F., *Il libro dell'inquietudine*, trad. it. a cura di A. Tabucchi e M. de Lancastre, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 38.

39. Derrida, J., *Addio a Lévinas*, ed. cit., p. 112.

40. Op. cit., p. 118.

41. Fu questa la smisuratezza di Edipo e fu tale smisuratezza che egli chiese di accogliere. Ad essere ospitata fu l'anomalia del suo corpo multiplo, l'insostenibile mistura che lui era di «generatore e generato» (Sofocle, *Edipo re*, a cura di F. Ferrari, Milano, BUR, 2001, p. 259), così come fu ospitata la sua irriducibile estraneità, il suo essere straniero per sempre e per tutti (Cfr. Derrida, J., *Sull'ospitalità*, trad. it. di I. Landolfi, Milano, Baldini&Castoldi, 2000).

42. Op. cit., p. 112.

43. Derrida, J., *Addio a Lévinas*, ed. cit., p. 111.

44. Op. cit., p. 171.

45. Derrida, J., *Sull'ospitalit *, ed. cit., p. 84.

46. Op. cit., p. 85. La legge, precisa Derrida, «non sarebbe davvero incondizionata *se non dovesse diventare effettiva*, concreta determinata» (*Ibidem*). Sono perci  necessarie: «*Esperienza e sperimentazione*», Derrida, J., *Cosmopoliti di tutti i paesi*, trad. it. di B. Moroncini, Napoli, Cronopio, 2002, p. 42.

47. Pato ka, J., «Per una preistoria della scienza del Movimento», ed. cit., p. 139.

L'alterazione e lo spaesamento che la presenza inquietante dell'altro provoca nell'io costringe questo a *negoziare* con l'altro – ogni volta e sempre da capo, giacch  mai l'io smette di tentare la riduzione dell'altro al Medesimo – ci  che *instabilmente* esso pu  essere. Nel momento in cui l'io   costretto a ci ,   costretto pure a riconoscere – e mai una volta per sempre – il «tutt'altro» dell'altro. Ossia, riconosce l'impossibilit  della conciliazione e quindi l'impossibilit  di trasformare l'accoglienza in un gesto definitivo, inclusivo e totalizzante. Non basta per  il riconoscimento dell'irrevocabile alterit  dell'altro e la rinuncia a inglobarlo o a bloccarlo in un posa fissa a far s  che vi sia autentica accoglienza, poich  questa   *veramente* tale quando il gesto che accoglie   anche il gesto che *lascia andare*. E non   solo l'altro che bisogna saper *lasciare*, ma, *lasciando*, l'io stesso deve *sapersi lasciare*, deve, ci , apprendere a disancorarsi da s  per rendersi disponibile all'indeterminabile di s . La libert  dell'altro, il suo venire e sempre poter andare, diviene la libert  stessa dell'io, e l'accoglienza dell'altro si rivela l'accoglienza stessa di tale libert . La parola dell'accoglienza non pu  allora che essere *addio* all'altro come all'io. E *addio*, dice Derrida,   *ad-Dio*, ovvero, apertura all'idea dell'infinito».44

Ospitalit  incondizionata – ospitalit  *volta* all'infinito –   cos  «offrire a chi giunge la propria casa e il proprio s , offrirgli ci  che gli appartiene senza domandargli nome o contropartita, senza che sottostia ad alcuna condizione»,45 neppure a quella di rimanere. Non si tratta di un modo fra gli altri di avere dimora nel mondo, n  di *un'etica* fra le altre, ma   *l'etica* essendo l'etica stessa ospitalit . Questo lo vuole *La* legge dell'ospitalit , legge assoluta e senza deroghe, e se essa impone che a *chiunque*, e a *qualunque* condizione, sia data ospitalit , *le* leggi – «una molteplicit  strutturata, determinata da un processo di spartizione e di differenziazione» –46 condizionano con il proprio dettato tale incondizionatezza. Ci  per  non impedisce che la richiesta – eccessiva, esorbitante – sia *comunque* formulata e che coloro a cui   rivolta vi diano *singolarmente* risposta. Proprio perch  la risposta del *singolo*   sempre possibile, la regolamentazione *delle* leggi non esonera l'io dal fare di s  un *interminabile* esercizio dell'essere *rivolto* e di fare dell'essere *rivolto* un altrettanto *interminabile* esercizio al *lasciare: lasciarsi* contagiare, *lasciarsi* divenire altro *nel* e *per* il contagio.

Ancora una volta....

...ancora una volta la *voce dell'amico* interviene e ricorda che se la terra *trema*, «se la valanga si   messa in moto, allora non c'  pi  nulla che possa fermarla».47 Le costruzioni del pensiero *tremano*, si avvicinano, urtano le une *contro* le altre. Parti di loro cedono e rovinano le une *sulle* altre: qualcosa che fin qui non c'era prende forma.   uno *spettro* e non   l'incarnazione di *uno solo* ma di *pi  d'uno*   uno *spettro mostruoso!*

Lo spettro monstruoso

...è una costruzione di pensiero che si erge lontano e *tremando* si è imprevedibilmente avvicinata a questa di cui si è fin qui parlato – parlato *tremando*, come Derrida chiede – e che pure *tremava*.

Anche quest'altra costruzione ha a che fare con l'ospitalità, Maria Zambrano – è sua tale costruzione – la chiama con altro nome: pietà. La pietà però – è bene precisarlo subito – non è qui filantropia o compassione, né sollecitudine per ciò che è fragile e caduco e neppure dedizione. Essa ha invece a che fare con il sentire, anzi, dice Zambrano, « La pietà è la matrice originaria della vita del sentire»,⁴⁸ è, cioè, la forma propria dell'estetico, la piegatura che lo costituisce e ne determina l'inclinazione fondamentale.

All'inizio – quello dell'inizio non può essere per Zambrano che racconto cosmologico –⁴⁹ l'uomo era immerso nel tutto, circondato da forze soverchianti da cui, non distinguendosi, non poteva difendersi. Da qui la necessità di compiere atti che lo affermassero come parte e parte *fra* le parti. Ma l'altro, proprio perché *un* altro, si rivelò subito una potenza oscura e impenetrabile, fu allora necessario declinare il *fra* nel senso della relazione: essere *parte fra le parti* significò stabilire legami, stringere un patto, raggiungere un'intesa e non una volta per sempre, ma sempre da capo. Fu a quel punto che si disse pietà il «sentire quando è sentito da un soggetto, cioè da qualcuno che non sente semplicemente la realtà in modo diffuso o omogeneo ma le 'specie' o i generi».⁵⁰ Sente, cioè, l'inalienabile singolarità di ogni cosa, sente che tale singolarità è un'alterità che resiste, si oppone, contraddice ciò che si è. Non vi è quindi relazione solo per l'instaurarsi della sicura *mitezza* del *con* – la duplicità può non staccarsi dalla discordia e trapassare nella «mitezza di una duplicità che è insieme semplicità e unità» –⁵¹ né essa è necessariamente composizione del dissidio e superamento del *polemos*, ma può essere relazione perché anche dissidio, perché anche *polemos*. Se pietà è «*saper trattare con il diverso, con quello che è radicalmente altro da noi*»,⁵² «trattare» diviene l'indecidibile e instabile contemporaneità del con-contro, diviene l'*esperimento* di movimenti capaci di agire tale complicata contemporaneità sapendo che non vi è altro rimedio – la conciliazione assume sempre più la forma di una *virtuosa violenza* – che non sia quello di rimanere *dentro* l'irrisolutezza del con-contro facendo di questo lo spazio accidentato della *negoziazione*.

La pietà non ha però un'unica direzione, non è soltanto modo di accogliere l'altro ma anche di esserne accolti. Tale reciprocità fu quella che si mostrò all'inizio del mondo – è ancora il racconto mitico a dirne – nel sacrificio: il dio e l'uomo sono l'uno di fronte all'altro, l'uno irriducibile all'altro. La loro differenza è assoluta e incolmabile, eppure è proprio essa che sottrae le parti alla rigidità delle rispettive posizioni e, ponendole in movimento, fa sì che fra loro vi sia comunicazione e scambio. Ecco che l'uomo dona qualcosa

48. Zambrano, M., «Per una storia della pietà», *aut aut*, n° 279, 1997, p. 66.

49. Cfr. Zambrano, M., *L'uomo e il divino*, trad. it. di G. Ferraro, intr. di V. Vitiello, Roma, Edizioni Lavoro, 2001.

50. Zambrano, M., «Per una storia della pietà», ed. cit., p. 68.

51. Heidegger, M., «Il linguaggio nella poesia. Il luogo nel poema di Georg Trakl» in *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1990, p. 55. Si veda a proposito di Derrida, J., *La mano di Heidegger*, ed. cit.

52. Zambrano, M., «Per una storia della pietà», ed. cit., p. 67.

53. La pluralità – fa osservare Marramao – «non è soltanto un *infra*, ma anche un *intra*: non è solo interculturale ma anche intraculturale, non solo intersoggettiva ma intrasoggettiva, non solo *friz* identità ma interno alla costruzione simbolica di ciascuna identità – sia essa individuale che collettiva», Marramao, G., *Passaggio a Occidente*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, pp. 263-264.

54. Afferma a proposito Montani: «Il sentimento estetico, inteso come senso fondativo, tende a iscriversi nel dispositivo tecnico globale (che) consiste nel livellare, contrarre, canalizzare le prestazioni della sensibilità», Montani, P., *Bioestetica*, Roma, Carocci, 2007, p. 92.

di sé al dio, il dio qualcosa di sé all'uomo. L'uomo sarà *anche* divino e il dio *anche* umano e *anche* è contagio, infezione, caduta delle rispettive immunità, ma non delle rispettive differenze.⁵³

Se allora il sacrificio è pratica della pietà, se la pietà è la «matrice» del sentire e il sentire «ci costituisce», l'estetico è di per sé *volto* all'ospitalità e l'ospitalità è scambio, ibridazione reciproca, contagio. È, cioè, accesso a un sentire misto, infiltrato, plurale.

Le costruzioni, *tremando*, sono rovinare le une sulle altre. Lo *spettro* che si alza dalle macerie è innesto di parti diverse, è un corpo artificiale fornito di protesi che hanno provenienze diverse senza che a tali provenienze rimandino: quello che lentamente avanza è «*un altro corpo*», un corpo *artificiale e misto*. Un *corpo monstruoso*, quindi (*post spettrale?*).

Se lo *spettro che si aggira* è l'ospitalità a-venire, ciò che questa pone come questione dell' a-venire è la *reciprocità agonica* dell'accoglienza, è un nuovo nodo tra etica ed estetica che sia *sperimentazione* di modelli estetici capaci di avversare i processi di anestetizzazione⁵⁴ e svuotamento del sentire. Ma allora non potrebbe essere anche l'*intraestetico* – un sentire contaminato, segnato e lavorato dal sentire dell'altro – a-venire dell'ospitalità? E in tal caso non sarebbe l'*intraestetico* un modo di *volgersi* all'incondizionato dell'ospitalità?

