

Libri...

Dario Gentili, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 235

Può sembrare paradossale, a vent'anni esatti dalla caduta del Muro di Berlino, di quel «confine che ha definito la storia europea e mondiale» per quasi mezzo secolo, continuare a interrogarsi proprio su quelle «topografie politiche» che la modernità-mondo sembrava essersi lasciata alle spalle. Eppure, al di là delle utopie globaliste di una cittadinanza universale, le cronache internazionali ci raccontano costantemente della nascita di nuovi confini, della costruzione di nuovi muri (dal Botswana a Bagdad, da Tijuana alla Palestina). Confini che però non definiscono più solo i limiti reciproci degli Stati-nazione, ma si ricostituiscono al loro interno, li percorrono, li dividono, li superano. Mura che non col-limano più col solco della fondazione della città, ma si spingono dentro il territorio urbano (si pensi a Via Anelli a Padova), determinandone la spazialità come «nient'affatto liscia». Insomma, se di superamento delle topografie del Moderno si può parlare, non si tratta certo di un superamento senza resti.

È proprio l'attenzione a *ciò che resta* della modernità nel momento liminale della crisi dei suoi paradigmi, a caratterizzare questo interessante libro di Dario Gentili. Interessante perché, invece di partire dalla narrazione del disfacimento della «soggettività forte del moderno» (il *Chi* del sovrano, ma anche il *Chi* dello straniero) per trarne poi le conseguenze a livello della conformazione dello spazio politico, compie l'itinerario inverso, risalendo alle origini delle topografie politiche moderne per cercare di spiare le tracce nell'emergere «attuale» di nuove forme di soggettività (*chiunque* o *chiunque*). Un percorso che ha in Walter Benjamin e Jacques Derrida i suoi interlocutori privilegiati, senza però rinunciare a un confronto puntuale anche con altri autori (da Rancière a Schmitt, da Deleuze a Nancy).

Il primo capitolo prende le mosse dalla figura topografica fondamentale nella genealogia dell'idea moderna di cittadinanza: la città. O forse sarebbe meglio parlare di «due città». Perché, nell'ambivalenza dei termini che la denotano, la città si sdoppia nella *différance* (che è differenza certo, ma anche erranza, oscillazione continua) tra *Urbs* e *Civitas*. Il riferimento obbligato è allora a Roma, al mito della sua fondazione. Se infatti *civitas* è «l'obbedienza alla legge comune», che prescinde dall'appartenenza al luogo della città, e che quindi è suscettibile di universalizzazione, di accrescimento continuo oltre i confini urbani, *urbs* (dalla medesima radice deriva infatti anche *urvaré*, «tracciare il solco») rimanda invece all'atto della fondazione, che per primo ha definito quei confini. Fondazione che si configura dunque come delimitazione dello spazio pubblico del politico (in quanto separato dallo spazio giuridico del *ius*), ma anche come violenta *reductio ad Unum* di una duplicità originaria. *Chi* fonda la città non può che essere Uno, come Uno è anche il *Rex*, il Sovrano. «Città» è insomma il nome di una tensione irriducibile tra i confini della *Urbs* e la legge delirante della *Civitas* (o delle diverse *Civitates* che l'hanno «abitata» nel tempo). Una tensione in un certo senso analoga, si potrebbe aggiungere, a quella lacaniana tra Reale e Simbolico, dove il primo resiste alle istanze totalizzanti del secondo, o, meglio, ne costituisce il limite interno, determinando l'impossibilità di una sua «chiusura». Il solco della fondazione non è continuo: dove si aprono le porte di confine, le mura si interrompono. E la porta di confine, per il Benjamin del *Passagen-Werk*, è una *soglia*, una zona che, «pur contemplando il dentro e il fuori tipici del confine, non esige una decisione e li comprende entrambi».

L'ingiunzione a non chiudersi e a «lasciar libero il passaggio», che risale quindi alla *urbs* e alla sua fondazione, persiste nella *civitas* anche quando, con la nascita dello Stato moderno (Hobbes, e ancor prima Bodin), si afferma l'idea di una cittadinanza giuridica non più urbana. A questo punto l'elemento della fondazione «sparisce senza perdersi», si fa *spettrale*. Il fantasma è il Reale, diceva Lacan. E il fantasma, il *revenant*, «ritorna» (*revient*) anche in Benjamin e Derrida. Ma *Chi* è il fantasma? È, appunto, il Sovrano, il padre-fondatore della *urbs* («Io sono lo spettro di tuo padre», dice il fantasma ad Amleto). Non una presenza, al massimo la presenza di un'assenza, che torna per ripetere l'obbligo a mantenere il *lutto* per la sua morte, «perché nessuno possa prenderne il posto, perché il suo posto resti vuoto». Vuoto, cioè disponibile a *chiunque* venga da fuori le mura, allo straniero che da un momento all'altro potrebbe varcare la nostra soglia. Solo che – è Derrida a chiarirlo – il fondatore è lo straniero, in particolare quello *straniero assoluto* che

nasce e muore fuori dai confini della cittadinanza. Può essere sovrano della Legge solo se ne resta “fuori” come “eccezione”: il fondatore si sottrae alla sua fondazione. È proprio il suo sottrarsi, l’assenza della sua parola, che fa spazio alla parola di *chiunque*, dove quel “chi” corsivato conserva (a differenza del chiunque, mera «percentuale del sondaggio d’opinione») la traccia del *Chi*, nella sua ambivalenza di sovrano e straniero assoluti. Quel *Chi* che torna sotto forma di fantasma per imporre il suo veto all’appropriazione della *chóra*, come Derrida chiama quello «spazio non appropriabile e non istituzionalizzabile, che non sopporta un’occupazione permanente, ma proprio per questo è *ogni volta* accogliente». Questo spazio è percorso costantemente dai *revenants*, la cui spettralità sovverte ogni pretesa definitiva di ordine, ogni tentativo di impadronirsi politicamente del “segreto” della fondazione. Le rovine della *Urbs* (quelle rovine che la tempesta del progresso accumula “davanti” all’angelo della storia di Benjamin) ricordano alla *Civitas* che il suo potere ha fondamenta precarie, che la sua aspirazione a una *creatio a nihilo* non è che un’illusione: nessuna forma di civilizzazione nasce dal nulla, ma si afferma sempre a partire da uno spazio già abitato da altri, le cui macerie restano a testimonianza della sua originaria “usur-pazione”.

In quest’ottica diventa fondamentale il ruolo del *destruktive Charakter* benjaminiano: egli deve «mandare sempre in rovina ogni ordine che pretenda di saturare lo spazio, deve fare spazio (*räumen*) vuoto. In tal modo, *chiunque* venga da fuori troverà sempre un posto». In questo consiste la sua opera di *de-struzione* (così Gentili propone di tradurre il tedesco *Destruktion*): una “creazione” determinata da una sottrazione, che non produce l’evento politico, non prepara l’avvento del messia cercando di definirne l’identità. Piuttosto, vigila affinché nessuno possa occuparne il posto, schiude porte nelle mura per lasciare aperta la possibilità del suo arrivo (per un’analisi attenta di analogie e differenze tra la “debole forza messianica” di Benjamin e la “messianicità senza messianismo” di Derrida rimando direttamente al secondo capitolo del libro).

Il messia, il *revenant*, il padre-fondatore: tutte figure di stranieri, di *chi* viene da fuori il confine. E proprio il confine, con la sua delimitazione topografica di “dentro” e “fuori”, è il protagonista del confronto a distanza tra Benjamin e Derrida sui temi della violenza e dell’autorità legittima, due istanze apparentemente confliggenti che convergono però nello spettro semantico ambivalente del tedesco *Gewalt*. La messa in questione della legittimità del diritto a “governare” (*walten*), a farsi manifestazione immediata della giustizia, è uno dei temi di fondo del benjaminiano *Zur Kritik der Gewalt*. C’è una violenza (*Gewalt*) che fonda il diritto, che traccia i confini del suo “potere” (*Macht*); la stessa violenza che, una volta istituzionalizzata, resta all’interno di quei confini per conservarli, perdendo però la sua capacità *fondatrice*. Perciò, per quanto il diritto cerchi di monopolizzarla convertendola in legalità, «soltanto la *Gewalt* che resta al di fuori del diritto e della sua *Macht* può essere effettivamente *fondatrice*». Qui sta la principale differenza rispetto a Derrida, per il quale invece la violenza “che pone” e quella che conserva rimangono entrambe *all’interno* dell’ambito giuridico. Distinguendo tra coazione a ripetere di posizione e conservazione (tutta interna al diritto) da un lato, e *Gewalt* fondatrice dall’altro, Benjamin fa di quest’ultima il «punto di vista critico di ogni ordinamento giuridico», la cui fonte di legittimità resta così all’esterno dei suoi confini: la Legge non può autolegittimarsi, autofondarsi. La *Gewalt divina* rappresenta allora la forma più “pura” di questa istanza critica. Dio è la figura ultima dello straniero assoluto, di *chi* viene da fuori le mura della città e fuori dalle mura rimane: la sua violenza distrugge in modo incruento, la sua giustizia è senza diritto. Solo la *Gewalt divina* ha l’autorità legittima per “governare”: tuttavia, la sua azione resta irrappresentabile, perché viene prima di ogni rappresentazione umana.

Il che però non vuol dire, come ha pensato Derrida, che Benjamin viva il rapporto tra presenza e rappresentazione nei termini di un “declino”. Anzi, proprio la non-presentabilità della giustizia assicura lo spazio della critica rispetto a ogni rappresentazione giuridica particolare che pretenda di farsene manifestazione immediata. È questa, in un certo senso, la condizione quasi-trascendentale della *storia*. Tant’è che, quando viene meno il confine tra presenza e rappresentazione, quando l’apparenza dissolve dentro di sé la realtà, il pericolo che si corre è quello della «massima degenerazione della violenza», il suo farsi spettrale nella *polizia*. O, come nel caso di Kafka, si rischia di incappare nell’*estetizzazione*: nella creazione di un mondo astorico, la cui perfetta apparenza non ha bisogno di redenzione e che perciò non contempla più l’ipotesi del “fuori”, dello straniero, del *revenant* (al saggio benjaminiano su Kafka e alle osservazioni mossegli da Scholem e Brecht è dedicato l’ultimo capitolo di *Topografie politiche*).

Pericoli, aggiungo, tanto più concreti in un’epoca la cui discontinuità rispetto al Moderno sembra essere segnata proprio dal venir meno della soglia critica tra il “dentro” e il “fuori” (si pensi alle teorie, pur discutibili, di Negri, al suo “Impero” senza confini, al cui interno la guerra si riduce, appunto, a operazione di

polizia), tra realtà e apparenza (e qui mi riferisco ad esempio alle riflessioni di Jameson sul postmoderno e sul dileguare della profondità in “superficie”). In questo contesto diventa allora decisivo riuscire a salvaguardare almeno la *traccia* di quella soglia, la stessa traccia che fa da discriminare tra *chiunque* e chiunque. Certo, le analisi di Gentili non danno alcuna “garanzia” in tal senso. Ma hanno il merito di aprire alla pensabilità di uno spazio ancora disponibile alla critica del potere e della sua “forza”. Uno spazio che però si configura – e qui sta forse una delle differenze più rilevanti rispetto ad altro “pensiero critico” contemporaneo – come essenzialmente *storico*: perché a minare le basi di ogni *Macht*, a frustrarne le pretese di totalizzazione, non sono solo gli “antagonismi sociali” del presente (come, ad esempio, in Laclau), ma anche il “ritorno” dei fantasmi del passato, delle vittime della fondazione della *Civitas*. Uno spazio, per concludere con le parole di Benjamin, che non si alimenta solo “all’ideale dei liberi nipoti”, ma anche “all’immagine degli avi asserviti”.

Lorenzo Cocoli

Piergiorgio Donatelli ed Emidio Spinelli (a cura di), *Il senso della virtù*, Carocci, Roma 2009

«Quando comprendiamo e valutiamo altre persone non consideriamo solo le loro soluzioni di specifici problemi pratici, ma anche qualcosa di più sfuggente [...] le configurazioni del loro pensiero che si rivelano continuamente dalle loro reazioni e conversazioni. Queste [...] costituiscono ciò che si potrebbe chiamare, usando rispettivamente due metafore diverse, la tessitura dell’essere dell’uomo o la natura della sua personale visione» (I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, il Saggiatore, Milano 2006, p. 107). Abbiamo voluto dare inizio con questa citazione alla nostra breve riflessione sul bel libro *Il senso della virtù* a cura di Piergiorgio Donatelli ed Emidio Spinelli perché riassume emblematicamente una dimensione dell’etica che si è resa sempre più visibile nella ricerca degli ultimi anni, nonché una costante nella riflessione degli autori, ora visibile in primo piano, ora sottesa sempre presente: l’etica non può prescindere dall’idea di una norma separata dai fili e dai nodi della realtà ordinaria e dell’interiorità dell’individuo. Anche se, soprattutto nella tradizione anglosassone, l’etica moderna è stata caratterizzata per vari decenni dall’esclusivo interesse nei confronti di un’etica normativa svincolata dalla trama della vita del soggetto, a partire dagli anni Cinquanta la riscoperta dell’interiorità, della virtù e quella più ampia della descrizione del carattere si intreccia con l’esigenza di ripensare la razionalità che governa la vita delle persone.

Solo la lettura diretta, a cui invito, può rendere conto della preziosità del testo in cui è possibile percorrere un tratto di strada insieme agli autori dei saggi; tanti, infatti, sono i sentieri filosofici percorsi, infinita la ricchezza degli approfondimenti che si intrecciano riassumendo sapientemente la riscoperta di un percorso etico presente nel passato. Pertanto le due mappe concettuali, delineate nelle due parti del libro, si congiungono l’una all’altra, poiché se la prima illumina le tante sfaccettature che i concetti di virtù e felicità hanno soprattutto nel mondo antico, la seconda considera la riscoperta dell’etica della virtù, dell’interiorità e della vita ordinaria nella ricerca etica contemporanea.

La prima mappa, dunque, ha come perno la vita buona i cui nodi teoretici fondamentali, la felicità e la virtù, sono analizzati da Carlo Natali nella *Lettura dell’Etica Nicomachea*, sottolineando, innanzitutto, che in etica Aristotele, a differenza di ciò che considera fondamentale nella *Poetica* e nella *Metafisica*, ritiene che la conoscenza del particolare è più importante della conoscenza dell’universale. Se la felicità è raggiungibile attraverso l’esercizio delle virtù, divisibili in virtù morali ed intellettuali, la definizione della virtù in generale è quella di essere una qualità dell’anima e un tipo di *hexis* perché, a differenza delle passioni e della capacità, è qualcosa per la quale siamo detti buoni e cattivi, per la quale siamo lodati; inoltre, non è presente in modo naturale nell’uomo ed implica una scelta che consiste in una “medietà rispetto a noi”. Alla definizione generale di virtù segue sia la trattazione aristotelica delle virtù particolari, che ci avvicina ai bisogni della prassi, sia l’analisi di alcune questioni importanti: la doppia trattazione delle virtù particolari che riprende uno schema presente nell’*Etica Eudemea*, l’analisi del rapporto tra definizione generale della virtù e le virtù particolari – che non è né un rapporto tra specie e genere, né le singole virtù sono parti della virtù in generale – che stanno tra loro come le parti dell’anima (la virtù generale è prima e da essa dipendono le