



## **Pensare di più. Incroci di filosofia**

*Atti degli Incontri filosofici Misliti več / Pensare di più. Volume secondo.*

A cura di: Veronika Brecelj e Jernej Šček

Edito da: Slovenski raziskovalni inštitut / Istituto sloveno di ricerche  
(SLORI)

in collaborazione con: Slovenski klub, Društvo slovenskih izobražencev

Traduzioni: Veronika Brecelj, Matejka Grgič, Laura Sgubin, Jernej Šček

Revisione linguistica dei testi in italiano: Giulia Ghiretti

Revisione linguistica dei testi in sloveno: Matejka Grgič, Andreja Kalc,  
Jasmina Vajda Vrhunec

Progetto grafico: Martina Pettirosso

Copertina: Mladika

Stampa: Sinegraf d.o.o.

Tiratura: 250 copie

Trieste 2021

## **Pensare di più. Incroci di filosofia**

**a cura di  
Veronika Brecelj e Jernej Šček**

## Indice

- 7 *Prefazione*
- 9 *Su cosa sto riflettendo?*  
*Diritto, neuroscienza e psicoanalisi*  
Renata Salecl
- 33 *L'avventura "faustiana" del sapere*  
*Franco Basaglia: dalla rifondazione filosofica alla cura*  
*del legame sociale*  
Pierangelo Di Vittorio
- 47 *Fra margini, limiti e frontiere*  
Francesco Magris
- 59 *Centro o periferia?*  
*La territorialità, la marginalità e il loro superamento*  
Milan Bufon
- 83 *Gli sloveni e la crisi*  
Aleš Debeljak
- 93 Cenni bio-bibliografici

## Prefazione

Il secondo volume degli Atti degli Incontri di filosofia *Misliti več / Pensare di più* raccoglie cinque saggi originali che sono stati presentati nel corso di vari eventi tenutisi a Trieste negli ultimi anni.

La prima parte riporta i testi di Renata Salecl e di Pierangelo Di Vittorio; i due contributi sono stati presentati in occasione dell'incontro *Basaglia e l'antipsichiatria oggi* svoltosi il 19 settembre 2015 in occasione del festival Slofest.

Nella seconda sezione sono pubblicati i testi di Francesco Magris e di Milan Bufon, esposti nel corso dell'incontro *Al margine: Riflessioni sul rapporto tra periferia e centro nell'odierno contesto europeo e globale* che ha avuto luogo il 12 maggio 2017.

Conclude il volume un'appendice *in memoriam* del poeta Aleš Debeljak, membro dell'Accademia Slovena delle Scienze e delle Arti (1961–2016). Il comitato di redazione ha deciso di pubblicare il contributo che il poeta Debeljak non ha potuto presentare al primo Simposio internazionale di filosofia sloveno-italiano-croato tenutosi presso il Narodni dom di Trieste l'11 aprile 2014.

Tutti i testi degli Incontri di filosofia *Misliti več / Pensare di più* vengono pubblicati in versione originale e nella loro traduzione. Anche il presente volume li riporta in italiano e in sloveno, affinché, nel rispetto dell'uguaglianza linguistica, vengano salvaguardati gli “interminati spazi” del pensiero e del dialogo.

Veronika Breclj e Jernej Šček

## Su cosa sto riflettendo? Diritto, neuroscienza e psicoanalisi

Renata Salecl

Alcuni anni fa ho partecipato ad una conferenza sugli studi critici del diritto organizzata dall'Università di Harvard. La sera prima dell'evento, cercando un ristorante nei pressi del mio albergo, mi imbattei in un professore, anch'egli alla ricerca di qualcosa da mettere sotto i denti. Unimmo le forze, trovammo un ristorante e ci mettemmo a tavola insieme. Il professore, un fisico, si informò gentilmente sul tema del mio intervento e io gli risposi che avrei parlato di psicoanalisi e diritto. A quel punto si agitò visibilmente e mi disse, quasi urlando, che la psicoanalisi non aveva senso e che non era possibile dimostrare materialmente, fisicamente l'esistenza dell'inconscio. Sorpresa dalla sua reazione, gli domandai quale sarebbe stato l'argomento della sua relazione. Rispose: "I buchi neri!". Gli chiesi allora se studiando i buchi neri non incontrasse problemi analoghi a quelli che avrei dovuto avere io, dal momento che nemmeno lui poteva osservare fisicamente l'oggetto dei suoi studi. Ma la mia osservazione non fu ben accolta; il professore insistette che era in grado di dimostrare matematicamente l'esistenza dei buchi neri, il che rendeva la sua scienza ben più sostenibile della mia. Per quanto mi sforzassi e cercassi di convincerlo che era altrettanto possibile dimostrare l'esistenza dell'inconscio, rimase irremovibile. Non volle ammettere in alcun modo che i suoi buchi neri e l'inconscio umano potessero avere delle caratteristiche in comune: ad esempio, che entrambi producano degli effetti sebbene non si possano studiare direttamente. Come si può immaginare, quella fu l'ultima volta che noi consumammo un pasto insieme.

Oggi si tende a credere, e in senso sempre più letterale, che la verità della soggettività possa essere trovata nel cervello o nel corpo in quanto tali.

Nel 1985 la rivista *National Geographic* pubblicò in copertina una foto di Steve McCurry, divenuta subito celebre, che ritrae una giovane afgana in un campo profughi nel Nord del Pakistan. Là si erano rifugiati molti afgani in fuga dai sovietici che avevano invaso la loro patria. La giovane profuga aveva gli occhi di un colore verde intenso. Guardava direttamente nell'obiettivo e dava l'impressione di un'assoluta innocenza e al contempo di una grande forza in mezzo agli stenti. Osservando le sue vesti semplici e lo scialle che portava in testa, si era indotti a pensare che la ragazza provenisse dal mondo islamico e che fosse molto povera. Ma il colore degli occhi le conferiva un aspetto sorprendentemente occidentale, per cui si era portati a credere che appartenesse piuttosto a "noi" che a "loro".

Nel 2002, la straordinaria notorietà della foto, che negli anni aveva campeggiato in molti manifesti pubblicitari del *National Geographic*, indusse la rivista a cercare la donna che diciassette anni prima aveva posato per il fotografo. L'impresa non fu facile: in molte si fecero avanti sostenendo di essere quella ragazza afgana, ma poi le loro storie si rivelarono false. La ricerca proseguì finché al fotografo stesso non giunse voce che la ragazza della foto potesse essere Sharbat Gula, una donna che viveva sulle montagne vicino a Tora Bora. Quando alla fine la trovarono, i giornalisti del *National Geographic* rimasero scioccati dall'indigenza in cui la donna viveva. Precocemente invecchiata, analfabeta, riusciva a malapena a sfamare le tre figlie.

Le testimonianze della donna coincidevano con i ricordi che McCurry aveva conservato del loro primo incontro e anche i suoi occhi mantenevano quel colore verde che tanto aveva ammaliato le persone alla vista della foto originale. Il *National Geographic*,

tuttavia, esigeva una dimostrazione scientifica; perciò si fotografarono i suoi occhi e l'immagine fu inviata ad un istituto del New Jersey specializzato nella ricognizione dell'iride. Quando la comparazione scientifica tra la vecchia e la nuova fotografia degli occhi fu completata, la rivista *National Geographic* dichiarò ufficialmente di aver ritrovato la ragazza afgana.

Di solito, il *National Geographic* fa affidamento sulla narrazione dei fatti da parte delle persone interpellate, ma nel caso della ragazza afgana si volle avvalorare il racconto con una dimostrazione scientifica. Si fece, quindi, ricorso all'analisi forense per indagare su qualcosa che in realtà era un oggetto sublime (gli occhi, in questo caso), utilizzando una tecnologia che in altre situazioni potrebbe essere impiegata nei tribunali. Insomma, non si era disposti a credere al racconto della donna afgana, mentre fu data immediata fiducia agli scienziati che avevano confrontato l'immagine dei suoi occhi nella vecchia e nella nuova fotografia.

La suggestione di poter guardare *nel* corpo ha un ruolo preponderante nel discorso dell'odierna scienza forense. Ma il modo in cui il potere della scienza forense è percepito dall'opinione pubblica, è, al giorno d'oggi, molto condizionato da diverse serie tv, ad esempio da *CSI* o *Forensic Files*, che negli Stati Uniti vengono trasmesse da un canale specifico, denominato "TV verità". Il messaggio è chiaro: non è possibile sfuggire alla legge. È soltanto una questione di tempo: lo sviluppo della scienza forense impedirà persino ai criminali più accorti di sottrarsi alla giustizia.<sup>1</sup>

### Chi è un criminale?

Da molto tempo la criminologia si interroga su quale sia il *quid* che fa di una persona un criminale. Allo stesso modo, da

<sup>1</sup> Per un approfondimento sulle questioni legate alla scienza forense si vedano: Jim Fischer, *Forensic under fire*, Rutgers UP, 2008 e Renata Salecl, *Perversion and Forensic Science: Fraudulent Testimonies*, *Social Research*, vol. 78, n. 3 (2011).

sempre ci si chiede se sia possibile prevedere e impedire che qualcuno compia dei delitti. In questo ambito, le neuroscienze offrono incredibili possibilità, ma allo stesso tempo pongono numerosi problemi.

Negli ultimi anni, l'utilizzo delle neuroscienze nei tribunali degli Stati Uniti ha fatto registrare una crescita significativa. Nel 2005 vi si è fatto ricorso in trenta casi, mentre nel 2012 il numero dei casi era già salito a cento. Fino ad oggi, nelle Corti americane gli elementi forniti dalle neuroscienze hanno rappresentato la prova decisiva in millecinquecento casi.<sup>2</sup>

Non sorprende che il diritto abbia subito una tale fascinazione esercitata dalle neuroscienze. In primo luogo, il diritto è sempre alla ricerca di un ausilio per interpretare la soggettività che viene posta di fronte al giudice, cui spetta poi il compito di valutare, in base agli strumenti giuridici, se al momento dell'infrazione della legge la persona imputata fosse o meno capace di intendere e volere. In secondo luogo, le discussioni sul libero arbitrio e sulla responsabilità penale sono state messe a dura prova proprio dall'avvento della scienza del cervello.<sup>3</sup>

Nel corso della storia, il diritto ha sempre adeguato la propria concezione della soggettività alle teorie filosofiche dominanti in un certo periodo storico.<sup>4</sup> Nell'epoca moderna, si è passati dall'influenza del *cogito* di Descartes all'idea del soggetto privo di carattere sostanziale di Kant. Con la comparsa della psicoanalisi sono nate, nell'ambito forense, nuove riflessioni sull'inconscio e sugli impulsi incontrollabili che potrebbero spingere una data

---

<sup>2</sup> Si veda in proposito <http://www.theguardian.com/world/2013/nov/10/us-rise-defendants-blame-brains-crimes-neuroscience>

<sup>3</sup> Si vedano Michael S. Gazzaniga, Megan S. Stephen, Free Will in the Twenty-first century: A Discussion of Neuroscience and the Law, a cura di Brent Garland, Mark S. Frankel, *Neuroscience and the Law*, Charles A. Dana Foundation, 2004; Dean Mobbs, Hakwan C. Lau, Owen D. Jones, Christopher D. Frith, Law, Responsibility, and the Brain, *PLOS Biology*, vol. 5, n. 4 (2007).

<sup>4</sup> Aleš Završnik, *Homo criminalis: upodobitve zločinskega subjekta v visokotehnološki družbi tveganja*, Inštitut za kriminologijo pri PF, Ljubljana 2009.

persona a violare la legge. Tuttavia, dai tempi di Lombroso e Gall, la criminologia ha cercato di individuare anche all'interno del corpo umano il mistero dell'elemento criminale. Si partiva dall'idea che l'individuazione di determinate caratteristiche biologiche predisponenti al crimine avrebbe aiutato la società a prevenire i comportamenti illegali.

Si possono elencare molti casi in cui la neuroscienza ha offerto una nuova chiave per la comprensione del comportamento umano. Uno dei casi più affascinanti è rappresentato da un insegnante di mezz'età, molto stimato nel suo ambiente. Di colpo, l'uomo iniziò a manifestare tendenze pedofile. Cominciò a raccogliere materiale pornografico e, anche nel suo rapporto con la figliastra, erano ricorrenti le allusioni sessuali. A causa di questo comportamento inconsueto, fu invitato a frequentare una terapia di gruppo per persone affette da dipendenza sessuale. Proprio mentre si stava recando al suo primo incontro terapeutico, l'insegnante fu colto da un fortissimo mal di testa che lo costrinse a ricoverarsi in ospedale, dove gli fu diagnosticato un tumore benigno al cervello. Il tumore fu rimosso e dopo l'operazione l'insegnante ridiventò "normale". Ma dopo breve tempo i sintomi della pedofilia si ripresentarono. Nuovamente, i medici riscontrarono una formazione tumorale nel suo cervello. Dopo il secondo intervento, i segni del comportamento sessuale pedofilo scomparvero definitivamente.

Nel diritto penale si fa ricorso alla neuroscienza soprattutto per dimostrare che l'imputato è incapace di intendere e di volere. La distinzione tra un cervello sano e uno malato, tra un cervello normale e uno deformato, l'influsso che le alterazioni del cervello possono esercitare sulla capacità del singolo individuo di assumere decisioni indipendenti sono perciò in quest'ambito questioni di crescente interesse.

Il primo aspetto, che si riferisce alla differenziazione tra cervello normale e anormale, riguarda la presenza di effettive

e inconfutabili modificazioni al cervello in conseguenza di malattie. Nella maggior parte dei casi, queste trasformazioni sono dovute a tumori o a cisti.

Il secondo aspetto attiene al riconoscimento di una responsabilità attenuata della persona incriminata, quando si riscontrano che il suo cervello non è ancora del tutto sviluppato.<sup>5</sup> Questo problema riguarda perlopiù gli adolescenti, poiché il lobo frontale del cervello umano, preposto alla comprensione delle conseguenze, del rischio e delle implicazioni morali delle azioni umane, è quello che si sviluppa più lentamente rispetto agli altri. In media tali funzioni si sviluppano solo intorno ai vent'anni. In alcuni Stati, ad esempio nel Texas, nel North Carolina e in altri Stati del Sud più conservatori, l'età oltre la quale ogni persona è ritenuta legalmente adulta e responsabile dei propri atti, è molto bassa (nel North Carolina un tredicenne è stato condannato all'ergastolo per violenza sessuale). In casi del genere, le scoperte delle neuroscienze potrebbero mitigare le pene radicali inflitte agli adolescenti: basterebbe tener conto che il loro cervello è ancora duttile, vale a dire aperto a trasformazioni cruciali nel processo della crescita.

Il terzo aspetto concerne il tema delle dipendenze che implicano varie questioni in materia di responsabilità. Ci si può domandare se il cervello funzioni diversamente nei soggetti che fanno uso di droghe. Oppure, quanto siano *indipendenti* le scelte di persone *dipendenti*. Alcuni infatti sostengono che l'individuo abbia agito in modo indipendente almeno nel momento in cui ha fatto uso di droghe per la prima volta. Nell'ambito giuridico vi sono, in materia di dipendenza, due scuole di pensiero. La prima è fondata su un rigido determinismo e include anche le scoperte delle neuroscienze nel campo della biologia della dipendenza,

<sup>5</sup> Terry A. Maroney, The False Promise of Adolescent Brain Science in Juvenile Justice, *Notre Dame Law Review*, n. 89 (2013).

mentre la seconda ammette un certo grado di libero arbitrio anche nelle persone dipendenti.<sup>6</sup>

Si possono elencare parecchi casi in cui il ricorso alla neuroscienza ha prodotto buoni risultati nei tribunali, perfino in Europa dove per tradizione gli atteggiamenti in proposito sono più conservatori rispetto agli Stati Uniti.

In Italia, nel 2009, Stefania Albertani è stata condannata all'ergastolo per l'uccisione della sorella e il tentato omicidio dei genitori. Due anni dopo, la sua pena fu mitigata: indagini neuroscientifiche avevano dimostrato che si erano verificati dei mutamenti nella corteccia prefrontale, dove si ritiene abbiano sede i meccanismi che controllano i nostri impulsi. Il tribunale ha tenuto conto pure delle argomentazioni di un genetista che ha riscontrato in Stefania una carenza dell'enzima MAO-A. Si presume, infatti, che tale carenza implichi una certa predisposizione ad azioni criminali.<sup>7</sup>

In Italia, questo è il secondo caso in cui la genetica<sup>8</sup> ha contribuito a ridurre una condanna. Un caso analogo si verificò infatti nel 2009, quando un tribunale italiano riesaminò il caso di un immigrato algerino, di nome Abdelmalek Bayout, condannato a scontare nove anni e due mesi di reclusione per aver ucciso a coltellate un uomo che lo aveva deriso in pubblico a causa del suo aspetto fisico. Già in primo grado Bayout aveva

<sup>6</sup> Stephen Morse, Addiction, Genetics, and Criminal Responsibility, *Law and Contemporary Problems*, n. 69 (2006), pp. 165-208.

<sup>7</sup> Ilina Singh, Walter P. Sinnott-Armstrong, Walter Sinnott-Armstrong, Julian Savulecu, *Bioprediction, Biomarkers, and Bad Behavior: Scientific, Legal, and Ethical Challenges*, Oxford University Press, Oxford 2013.

<sup>8</sup> In riferimento a genetica e diritto si vedano Debbie Wilson, My genes made me do it: An analysis of a genetic propensity for criminal conduct argument in criminal cases and its implications for genetic determinism, *ALPN Paper Series* (2007); Nita Farahany, William Berner: Behavioural Genetics in Criminal Cases: Past, Present, and Future, *Genomics, Society and Policy*, vol. 2, n. 1 (2001); Karen Rothenberg, Alice Wang, The Scarlet Gene: Behavioral Genetics, Criminal Law, and Racial and Ethnic Stigma, entrambi gli articoli a cura di Nita A. Farahany, *The Impact of Behavioral Sciences on Criminal Law*, Oxford 2009.

ricevuto una condanna attenuata, in quanto il suo avvocato aveva dimostrato che in passato si era curato per gravi disturbi psichici. In secondo grado, la Corte d'Assise d'Appello ha riconosciuto a Bayout un ulteriore sconto di pena di un anno ritenendolo "vulnerabile geneticamente". Infatti, un neuroscienziato aveva riscontrato grazie allo scanner cerebrale un'alterazione nell'area dove, presumibilmente, si svolgono le funzioni del controllo dell'aggressività, mentre un genetista aveva osservato mutazioni in cinque geni che si ritengono legati all'aggressività. Pure in questo caso, la scoperta della carenza dell'enzima MAO-A nell'uomo ha influenzato in modo determinante la decisione della Corte.<sup>9</sup> Negli Stati Uniti le neuroscienze sono state utilizzate in molti casi di richieste di risarcimento dei danni materiali, ad esempio per sinistri stradali o altri tipi di incidenti. Si possono altresì citare casi in cui, con l'ausilio delle neuroscienze, si è dimostrato che alcuni atleti avevano sviluppato una demenza precoce a causa di infortuni subiti durante la carriera sportiva. Si è evidenziato che, soprattutto nel football americano e nel pugilato, i ripetuti traumi cranici espongono gli sportivi al rischio di questa malattia.

Negli ultimi anni il diritto si è avvalso delle neuroscienze anche nelle questioni relative alle dipendenze. Uno dei casi più interessanti si è verificato in Australia, dove un uomo è stato processato per violenza sessuale. Quando la Corte ha scoperto che l'uomo soffriva del morbo di Parkinson e che si curava con farmaci che potevano avere come effetti collaterali anche un comportamento rischioso e un'ipersessualità, ha accolto i rilievi giustificando il suo comportamento.

Lo Stato dell'Illinois si è avvalso, invece, delle neuroscienze nel tentativo di limitare la vendita di videogiochi violenti ai minori. Le autorità si sono richiamate a varie ricerche, in cui è stato dimostrato che l'uso di videogiochi violenti induceva i

<sup>9</sup> <http://www.nature.com/news/2009/091030/full/news.2009.1050.html>

bambini a comportamenti aggressivi anche nella vita quotidiana. Di parere opposto erano, invece, i produttori dei giochi. Citando le più recenti teorie sulla plasticità del cervello umano, i produttori hanno messo in evidenza come non fosse possibile identificare con precisione le aree del cervello colpite da quel tipo di immagini, in quanto il cervello umano sarebbe estremamente duttile e altrettanto imprevedibile.

Uno dei casi più bizzarri dell'impiego della neuroscienza nei tribunali è stato senza dubbio quello di un medico, accusato di aver truffato un'agenzia assicurativa per un milione di dollari. In sua difesa aveva addotto la testimonianza del suo neurologo, secondo il quale l'uomo avrebbe subito una lesione all'area del cervello preposta al calcolo in seguito a un leggero ictus. Ma la Corte non prese sul serio la teoria del neurologo: non era chiaro come mai la parte danneggiata del cervello portasse il medico a sbagliare sempre in proprio favore e come mai la presunta lesione al cervello non gli avesse impedito di rinnovare la propria licenza professionale.

Quando nei tribunali si impiegano immagini del cervello umano, si favorisce la nascita di nuove narrazioni, di nuovi fantasmi sul *quid* che nel soggetto oltrepassa il soggetto medesimo.<sup>10</sup> Tali fantasmi sono legati in particolar modo al cosiddetto "effetto CSI". Si tratta dell'effetto delle serie tv *crime* (come, per l'appunto, *CSI: Crime Scene Investigation*) sulle aspettative che i giurati hanno rispetto al procedimento delle indagini, come pure del reperimento e della presentazione delle prove. Questo "effetto CSI" può indurre la giuria ad aspettarsi test e argomenti complessi che nelle indagini reali probabilmente non sono ancora in uso, ma che si vedono nelle serie tv. L'influenza delle serie tv fa aumentare a dismisura

<sup>10</sup> Un approfondimento sull'uso delle neuroscienze nei tribunali si può trovare in Lucille A. Jewel, *Through a Glass Darkly: Using Brain Science and Visual Rhetoric to Gain a Professional Perspective on Visual Advocacy*, *Southern Cal. Interdisciplinary Law Journal*, vol. 19, n. 237 (2010).

le aspettative dei giurati sulle effettive possibilità delle neuroscienze.

La giuria può essere indotta a ritenere che una nitida riproduzione a colori del cervello umano rappresenti una prova più oggettiva e chiara di quanto non lo sia in realtà. Un'immagine di questo tipo può suggestionare lo spettatore e produrre il cosiddetto “effetto albero di Natale”: così come siamo ammaliati dalle luci dell'albero di Natale che ci incantano con i loro meravigliosi colori, altrettanto ci seducono le riproduzioni a colori del cervello. Tali immagini affascinano le persone non professioniste, che però non sono in grado di interpretarle, e si devono pertanto affidare totalmente alla spiegazione dell'esperto. I profani possono inoltre avere la sensazione che si tratti di una fotografia vera e propria, dimenticando che l'immagine è stata generata dal computer. Un altro computer potrebbe benissimo produrre un'immagine diversa e, soprattutto, diversi esperti potrebbero formulare interpretazioni differenti.<sup>11</sup>

Un'ulteriore difficoltà legata all'uso delle immagini del cervello umano nei tribunali è rappresentata dal loro costo. In genere, gli Stati non possono permettersi di sostenere i costi elevati dello scanner cerebrale e ciò potrebbe generare gravi iniquità. A servirsi di queste tecniche neuroscientifiche costose potrebbero essere persone danarose, mentre i poveri ne sarebbero esclusi.

### **Psicoanalisi e crimine**

Le riflessioni della psicoanalisi sugli atti criminali divergono di molto da quelle neuroscientifiche. La domanda fondamentale della psicoanalisi è: perché alcune persone interiorizzano i divieti sociali, mentre altre no? Perché il rapporto di persone

---

<sup>11</sup> Le neuroscienze odierne cercano di appurare se una persona stia mentendo o meno. Cfr. Joelle Anne Moreno, *The Future of Neuroimaged Lie Detector and the Law*, *Akron Law Review* (2009); Tom Buller, *Can We Scan For Truth in a Society of Liars?*, *The American Journal of Bioethics*, vol. 5, n. 2 (2005), pp. 58-60.

diverse con la legge presenta aspetti così differenti? Alcune persone non hanno la minima coscienza delle proibizioni; altre si sentono costantemente in colpa; altre ancora sostengono di aver commesso un delitto, sebbene non abbiano fatto niente di male; alcune persone arrivano perfino a punirsi da sé. Qui emergono chiaramente le differenze tra ciò che la psicoanalisi classica freudiana descrive come nevrosi e ciò che conosciamo con il nome di psicosi o schizofrenia. Ancora più complicati sono i casi di perversione.

Gli psicoanalisti si pongono, inoltre, un'altra questione: qual è la differenza che intercorre tra la legge morale che orienta l'individuo nel suo io interiore, e le norme giuridiche che lo guidano nel mondo esterno? Infatti, sebbene la legge “interiore” possa essere ambivalente, la legge esterna non funziona sempre come limitazione della nostra moralità interiore. All'opposto, la legge esterna può attenuare le tensioni insopportabili prodotte dalla legge “interiore”, oppure operare quale semplice regolatore, la cui presenza non viene percepita dal soggetto come un ostacolo.

Una delle sfide maggiori della psicoanalisi riguardo al crimine è rappresentata dalla questione della responsabilità. Paradossalmente, la psicoanalisi reputa il soggetto responsabile più frequentemente di quanto non lo faccia il diritto.

Quando Freud inventò il suo termine *Neurosen-wahl* (scelta della nevrosi), non intendeva certo asserire che i pazienti scelgono razionalmente la propria nevrosi, quanto piuttosto attirare l'attenzione sul fatto che è il soggetto, paradossalmente, l'artefice della propria sofferenza. Il soggetto non è determinato totalmente né dalla natura (biologia) né dalla cultura (famiglia). All'interno della rete di questi fattori importanti trova le sue risposte, rimane dunque soggetto e non oggetto, vale a dire strumento di altri meccanismi che lo determinano.

Il soggetto è allora percepito come qualcuno che costantemente crea, in modo del tutto specifico, i suoi sintomi. La creazione dei

sintomi non va intesa come qualcosa di razionale. Nel processo che porta alla manifestazione dei sintomi nevrotici operano meccanismi inconsci. Tuttavia, quando si usa il termine “scelta della nevrosi” si apre pure lo spazio per il cambiamento. Il sintomo può cambiare e il soggetto può apportare dei cambiamenti nella propria vita.

Di solito, la criminologia spiega un atto criminale cercando di individuarne la causa in fattori esterni (ad esempio la povertà, le disfunzioni familiari, le pressioni dei coetanei, ecc.), o ricorrendo all'aiuto di fattori psicologici (ad esempio la dipendenza, l'aggressività, la depressione maniacale o altri disturbi psichiatrici della personalità). È significativo che tali spiegazioni tendano a disumanizzare il criminale: egli è considerato come un'entità irresponsabile, catturata in un gioco di meccanismi sociali o inconsci, oppure di entrambi. Con un tale approccio scientifico al crimine, come pure con l'analogo trattamento giuridico del criminale, l'autore del reato non è percepito come un soggetto, bensì come un oggetto alla mercé di forze interne ed esterne, su cui non può esercitare alcun controllo. Di conseguenza, l'unico compito degli esperti chiamati ad esaminare il crimine è quello di individuare i suddetti meccanismi e di determinare la responsabilità dell'autore del reato.

In contrasto con quest'approccio, la teoria psicoanalitica cerca di spiegare un atto criminale in termini che non portino a disumanizzare l'autore del reato. La psicoanalisi è concorde sul fatto che il crimine potrebbe essere spiegato tenendo conto di diverse cause. Ad esempio, un omicidio potrebbe essere collegato a una psicosi, il furto a una carenza affettiva o ad altri traumi dell'infanzia. Tuttavia, la psicoanalisi percepisce questo tipo di comportamenti come una serie di specifiche soggettivazioni, come modalità con cui il soggetto risolve le proprie tensioni interiori, inibizioni o traumi. Specialmente nel caso del furto, siamo di fronte ad un atto che potrebbe essere la conseguenza

di una carenza affettiva o del rimborso di un debito simbolico. Questo tipo di interpretazione non disumanizza l'autore del reato, non lo riduce a ingranaggio all'interno di un gioco di meccanismi. Al contrario, il furto operato dal criminale può rivelarsi come la forma attraverso cui il soggetto si soggettivizza in un modo nuovo e diverso. La psicoanalisi considera il crimine quale “*passage à l'act*”, come un'azione attraverso la quale il soggetto risolve le proprie tensioni interne. Ciò che è essenziale per la psicoanalisi, è perciò il ruolo del furto nell'economia libidinale del ladro.

Jaques Lacan, nella sua tipologia dei reati, individua tre distinte categorie: i delitti dell'*ego*, del *sé* e del *super-ego*. I delitti dell'*ego* sono commessi solo per il profitto, mentre quelli del *sé* sono delitti puramente istintivi, in risposta a qualche tipo di aggressione. La psicoanalisi si interessa primariamente del terzo tipo di reati, i delitti del *super-ego*, dove nel soggetto si verifica una scissione tra ego e super-ego che il soggetto tenta di risolvere commettendo un atto criminale.

La psicoanalisi ha uno specifico modo di studiare la nostra interiorità. Libido, inconscio, istinto, desiderio e affetti sono termini con i quali si è tentato di decodificare ciò che nella nostra soggettività oltrepassa la nostra facoltà cosciente di comprendere noi stessi e gli altri.

Parlando di amore, Jaques Lacan ha sottolineato che durante l'innamoramento vediamo nell'altro ciò che in realtà non esiste, e al tempo stesso offriamo all'altro un oggetto sublime che in realtà neppure noi possediamo. Dal momento che ci innamoriamo di questo sublime X nell'altro, che è un surrogato della costitutiva mancanza della soggettività, creiamo uno scenario fantasmatico intorno a questa mancanza.

Grazie alla neuroscienza e alla genetica, questo scenario fantasmatico sta acquistando una nuova fisionomia. Tuttavia, negli ultimi decenni, le teorie che tentano di localizzare il mistero della soggettività nel cervello o nei geni hanno

cambiato più volte in modo radicale le proprie posizioni riguardo la natura biologica dell'essere umano. Dapprima, i neuroscienziati hanno creduto che il numero dei neuroni fosse invariabile. Anni dopo, però, si è constatato che il nostro cervello continua a generare neuroni per tutta la vita. Il dibattito dai neuroni si è spostato ai neurotrasmettitori. In seguito, grazie alla teoria della neuroplasticità che ha svelato l'abilità del cervello di modificarsi dal punto di vista strutturale e funzionale, dunque la sua fondamentale imprevedibilità, si è abbandonato il progetto iniziale di localizzare le funzioni del cervello. Analoghi mutamenti di rotta si sono verificati anche nel campo della genetica, dove si è percorso un tragitto che da una specie di fondamentalismo dei geni ha portato ai memi, all'epigenetica, fino alle teorie secondo cui più dell'esistenza dei geni è rilevante la loro espressione; è emersa, inoltre, l'importanza dei cosiddetti geni spazzatura.

Se guardiamo alle questioni della genetica attraverso la lente della psicoanalisi, constatiamo che le persone interpretano i geni alla luce di una realtà familiare allargata. Sono i geni che mi collegano ai miei antenati e sono ciò che trasmetterò alla mia prole. In quanto tali, consentono una riscrittura della storia della famiglia. Sono però anche un nuovo motivo di ansia, ad esempio quando insorge una determinata malattia. Tuttavia, la genetica può anche placare la nostra ansia: possiamo affermare di non aver agito coscientemente in una certa situazione perché geneticamente predeterminati.

### **Padre e figlio**

Negli Stati Uniti, la discussione sulla predeterminazione genetica è esplosa quando il duplice omicida Jeffrey Landrigan ha tentato di evitare la pena capitale. Nella sua lotta per la vita si è aggrappato proprio alla genetica come ultimo appiglio. Nella sua richiesta di grazia ha evidenziato la possibilità di essere geneticamente predisposto all'omicidio.

La storia di Landrigan è un'incredibile saga di violenza familiare. Il bisnonno di Jeff era un contrabbandiere che vendeva alcol illegalmente. Suo figlio, il nonno di Jeff, morì in una sparatoria con la polizia mentre stava rapinando una banca. È significativo il fatto che suo figlio, Darrel Hill, abbia assistito alla sparatoria. Anche Darrel Hill diventò un criminale. Commise due omicidi, fu condannato a morte, ma morì prima dell'esecuzione della pena capitale.

Darrel a sua volta ebbe un figlio di nome Billy, che abbandonò subito dopo la nascita. Quando Billy aveva due anni, fu abbandonato anche dalla madre, che semplicemente lo lasciò all'asilo. Billy fu allora adottato da una famiglia che si prese cura di lui e che, secondo quanto riferisce egli stesso, gli voleva bene. La famiglia gli diede un nome nuovo, Jeffrey. Fin da giovane Jeffrey ebbe problemi con la droga e l'alcol e finì in vari riformatori.

La storia di Jeff è stata spesso utilizzata nei testi che cercano di evidenziare l'esistenza di una predisposizione genetica alla violenza. L'analisi del caso che ha avuto maggior eco è quella esposta da Adrian Raine nel suo libro *The Anatomy of Violence*. Scrive Raine:

«Darrel Hill, condannato a morte, ... ha dichiarato: “credo che nessuno possa dubitare del fatto che Jeffrey Landrigan abbia compiuto il proprio destino. Credo che sia diventato esattamente quel che ero io fin dal momento del suo concepimento ... L'ultima volta che l'ho visto, era un neonato e dormiva nel suo letto. Sotto il suo materasso tenevo due calibro 38 e del Demerol; ecco su che cosa dormiva.”»<sup>12</sup>

Raine continua: «La pistola e la droga sotto il suo cuscino sono i segni di ciò che sarebbe diventato. Tale padre, tale figlio: si tratti di violenza, di droghe o di alcol. Nel corso della sua vita, Landrigan ha fatto solo in apparenza qualcosa di diverso dal ripetere i peccati del padre biologico.»<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Adrian Raine, *The Anatomy of Violence*, Pantheon, New York 2013, p. 79.

<sup>13</sup> Ibid.

Raine mette in evidenza che l'adozione di Jeff e il fatto di essere stato amato dalla sua nuova famiglia non potevano in alcun modo cambiare il determinismo biologico fissato nel suo patrimonio genetico.

Tuttavia, la storia di Jeff può essere interpretata anche in un altro modo. In primo luogo, si può tener conto dei danni cerebrali. Durante la gravidanza, la madre di Jeff aveva abusato di droghe e di alcol. La giudice che aveva condannato Jeff alla pena capitale aveva dichiarato che avrebbe optato per l'ergastolo se avesse riscontrato delle alterazioni nel cervello di Jeff dovute alla condotta della madre durante la gravidanza.

Un'ulteriore interpretazione del comportamento di Jeff si può attuare con l'aiuto della psicoanalisi. Da vari racconti della vita di Jeff emerge che egli aveva sempre cercato il padre biologico e che, a dire il vero, lo aveva anche "trovato" dopo aver commesso il suo primo omicidio. Ciò accadde quando Jeff aveva 20 anni (è bene ricordare che Darrel, il padre di Jeff, aveva 21 anni quando assistette alla sparatoria in cui era morto suo padre). Ma come avvenne il primo omicidio di Jeff?

Jeff era stato un adolescente molto problematico e aveva avuto molti guai con la giustizia; già in giovane età fu condannato a pene detentive. Dopo aver scontato una di queste pene ed essere uscito dal carcere, si sposò e ben presto venne a sapere che sarebbe diventato padre. Un giorno gli capitò di bere in compagnia di un amico d'infanzia che sarebbe dovuto diventare il padrino del bambino. Improvvisamente tra i due scoppiò una lite e Jeff accoltellò il suo amico, provocandone la morte.

Per questo omicidio Jeff fu condannato a 40 anni di reclusione. Paradossalmente, però, proprio grazie a questo crimine trovò il padre biologico, che aveva cercato per tutta la sua adolescenza. Non aveva seguito soltanto le orme del padre, tanto da ricevere il suo stesso nome simbolico di "criminale": mentre stava scontando la pena conobbe veramente il padre. Un compagno

di prigione gli riferì infatti di aver conosciuto in un altro carcere un certo Darrel Hill che, fisicamente, gli assomigliava molto. I due uomini si misero in contatto e iniziarono a scambiarsi delle lettere.

Il concetto di "padre" gioca un ruolo importante in tutta la storia di Jeff. Il fatto di aver commesso il primo omicidio nel momento in cui era venuto a sapere che sarebbe diventato padre, uccidendo l'uomo che sarebbe dovuto diventare il padrino di suo figlio, ha importanti implicazioni per la comprensione psicoanalitica del suo delitto. Sembra che Jeff abbia avuto un rapporto problematico con il ruolo simbolico *occupato* dal padre.

Non si deve trascurare nemmeno il fatto che già da neonato Jeff si fosse trovato impigliato in una rete d'ansia dovuta proprio all'infrazione della legge. Il fatto che suo padre nascondesse una pistola e della droga sotto il suo giaciglio può aver prodotto conseguenze significative nel suo sviluppo. È noto che i bambini sono condizionati in svariati modi da coloro che li accudiscono, e che, inconsciamente, assimilano la loro ansia. E cosa potrebbe provocare maggior ansia del fatto di dormire sopra una pistola?<sup>14</sup>

Anche Darrel, al pari di Jeff, commise il primo omicidio accoltellando la propria vittima. L'omicidio avvenne in carcere, dopo che un compagno di prigionia lo aveva insultato chiamandolo "canaglia". Darrel aveva dichiarato che l'uomo aveva fatto nei suoi confronti delle allusioni sessuali e che dunque lo aveva ucciso per legittima difesa. Pure Darrel, nel corso della sua vita, aveva avuto un rapporto difficile con il padre. Dopo aver assistito alla sua uccisione, durante la sparatoria, aveva avuto più volte delle allucinazioni in cui vedeva il padre ancora vivo.

---

<sup>14</sup> Secondo una delle interpretazioni della giovinezza di Jeff, questi avrebbe visto il padre per l'ultima volta quando da neonato sarebbe andato a trovarlo in carcere, dove scontava una pena in seguito a una rapina. Cfr. Dan Malone, Howard Swindle, *America's Condemned: Death Row Inmates in Their Own Words*, Andrews Mcmeel Pub, New York 1999.

Jeff era stato adottato da una famiglia amorevole, a conoscenza del suo passato. Ma ancora più significativo è il fatto che pure gli altri abitanti della città fossero a conoscenza dei suoi trascorsi. A scuola veniva preso in giro, gli dicevano che suo padre era un rapinatore di banche.

Molto presto Jeff sviluppò il desiderio di conoscere la sua famiglia biologica. Un giorno frugò in casa ovunque nella speranza di trovare qualche informazione utile e trovò alcune note sulla famiglia Hill, i suoi genitori biologici. Da allora desiderò ardentemente conoscerli.

Durante la detenzione, malgrado fosse stato condannato per omicidio, fu collocato in un reparto di minima sicurezza. Gli era facile sgattaiolare fuori per avere rapporti sessuali con una donna conosciuta in un parco. Dal momento che non era sotto costante sorveglianza, nel 1989 riuscì a fuggire dalla prigione.

Si diresse verso Yuma, in Arizona, nella speranza di trovare sua madre. Lungo la strada, a Phoenix, incontrò Chester Dyer, un uomo che lavorava in una palestra, noto per l'abitudine di adescare uomini e portarseli a casa. Una sera Dyer raccontò agli amici di aver rapporti sessuali con un uomo di nome Jeff. Un paio di giorni dopo, Dyer fu trovato nel suo appartamento, strangolato con un cavo elettrico e accoltellato. Durante il sopralluogo i poliziotti notarono che il cadavere era coperto da un mazzo di carte pornografiche e che l'asso di cuori era stato posto in modo plateale sul dorso di Dyer.

In quei giorni Jeff commise una rapina nelle vicinanze e le impronte delle sue scarpe indussero la polizia ad incriminare Jeff anche per l'omicidio di Dyer. Jeff negò il crimine, sostenendo di aver ricevuto avances sessuali da Dyer ma di non avere commesso lui l'omicidio.

Nel raccontare la storia di Landrigan, Dan Malone e Howard Swindle si domandano: «Sono le carte cromosomiche distribuite al momento della nascita a determinare se una persona diventerà

un sociopatico oppure un membro produttivo della società? O è il mondo in cui un bambino viene educato a fornire lo stampo che darà forma all'adulto?»<sup>15</sup>

La questione è, quindi, se a Landrigan siano state date le carte dell'inclinazione genetica al crimine, oppure se sia stato lui a giocare quelle carte.

Il fatto che sul luogo del delitto fossero state ritrovate delle carte da gioco disposte in un certo ordine indica che Jeff non era stato semplicemente uno strumento nelle mani di una forza superiore, il richiamo genetico ad esempio, ma che era piuttosto un soggetto che aveva usato consapevolmente una serie di significati simbolici. L'asso di cuori posato sul dorso della vittima potrebbe essere stato un ennesimo tentativo di esprimere qualcosa in forma simbolica. Non si deve poi dimenticare che aveva commesso l'omicidio mentre era alla ricerca della madre biologica.

Per questo omicidio Jeff fu condannato a morte. L'esecuzione avvenne in Arizona nell'ottobre del 2010. Le sue ultime parole furono "*Boomer Sooner*", lo slogan prediletto dei tifosi, chiamati *Sooners*, della squadra di calcio dell'Università dell'Oklahoma. Jeff Landrigan è rimasto fino alla fine una persona con un forte bisogno di identificazione.

### **Il piacere nella trasgressione**

I casi più complicati di trasgressione sono quelli in cui il soggetto avverte un forte senso di colpa malgrado non abbia infranto alcuna norma. La persona che soffre a causa del *super-ego* e dell'insopportabile senso di colpa che il *super-ego* gli infligge, spesso commette un crimine per essere veramente colpevole di qualcosa. Sovente questo tipo di persone ricercano la punizione, poiché una punizione esterna è meno minacciosa del sadismo del *super-ego*.

---

<sup>15</sup> Ibid.

Questa ricerca di trasgressione si manifesta oggi in svariati modi. In alcune persone, un simile atteggiamento comporta una certa fantasia di onnipotenza. In casi del genere, il soggetto ricerca deliberatamente situazioni che lo portano a saggiare il limite, il confine tra la vita e la morte.

Alcuni casi di trasgressione producono un genere particolare di piacere. Il rischio di perdere qualcosa o di essere punito diventa secondario rispetto al godimento perseguito dal soggetto.

Ultimamente, negli Stati Uniti, si sono registrati molti casi in cui a ricercare il piacere attraverso la trasgressione sono stati degli avvocati. Ad esempio, alcuni avevano tratto un particolare piacere nell'abusare delle nuove tecnologie per catturare l'immagine di ciò che sta sotto le gonne delle donne.

Il fenomeno dell'*upskirting* (alla lettera alzare le gonne) – è questo il nome ufficiale della nuova violazione – è in costante crescita, ed è interessante notare che lo sia proprio in un'epoca di totale visibilità, in cui ogni informazione riguardante gli organi genitali femminili è facilmente accessibile via internet. Si vive oggi con estrema intensità il dilemma di Freud su come un ragazzo debba affrontare il fatto che alle donne manchi il pene. Ancora oggi i maschi traggono il massimo piacere nel tentare di scoprire, in maniera illecita, che cosa ci sia tra le gambe delle donne.

Quando gli autori di simili infrazioni sono degli avvocati, la storia assume una valenza diversa. Lo Stato del Tennessee ha dovuto affrontare il caso di un avvocato che provava un particolare godimento nel collocare sotto le scrivanie delle proprie dipendenti delle telecamere, mentre lo Stato del Massachusetts ha preso in esame il caso di un avvocato che scattava foto con il telefono cellulare a donne con vestiti corti sedute in metropolitana. Altri casi interessanti riguardano uomini che in varie parti degli Stati Uniti installavano telecamere sulle punte delle scarpe oppure nelle borse della spesa, per poi

scattare foto a donne in fila nei negozi. Per gli psicoanalisti si apre un nuovo capitolo su nuove forme di voyeurismo e sulla ricerca del godimento attraverso la trasgressione, dove i trasgressori sono appunto degli avvocati.

Nel sistema giuridico degli Stati Uniti il problema dell'*upskirting* ha avuto una parabola interessante e al contempo perversa. All'inizio, il dibattito è stato incentrato sulla questione della tutela della *privacy* negli spazi pubblici. Ci si chiedeva se lo spazio al di sotto della gonna fosse privato anche nel caso in cui la donna si fosse trovata in un luogo pubblico. Le prime sentenze riguardo a tali casi avevano negato alle donne il diritto alla *privacy* nei luoghi pubblici, con l'esclusione degli spogliatoi. Nella maggioranza degli Stati americani la legge è stata modificata solo di recente. Oggi l'*upskirting* è ritenuto illegale.

## Conclusioni

La soggettività umana, la sua immaginazione, la fantasia, i comportamenti autolesionisti e il piacere legato alla trasgressione, non potranno mai essere ridotti a una semplice macchina neuronale, condotta da complicati modelli di funzionamento delle cellule cerebrali. Ma il desiderio di trovare il fondamento della soggettività nella biologia è indice di importanti cambiamenti in atto nella società odierna. Sempre più spesso si cerca di eliminare l'elemento sociale dalla comprensione del funzionamento della società; inoltre, si dimentica che sono i meccanismi di socializzazione a formare l'essere biologico in un soggetto sociale.

Come si realizza tale oblio del sociale? Prendiamo ad esempio il potere della povertà. Non c'è bisogno di una scienza progressista per comprendere che i bambini nati e cresciuti nell'indigenza, in famiglie in cui la disoccupazione si tramanda di generazione in

generazione, in zone dove ci sono violenza, dipendenza e paura del crimine, non potranno socializzare allo stesso modo in cui socializzano i bambini di ambienti sicuri e prosperi. Una ricerca condotta di recente negli Stati Uniti ha dimostrato che i bambini che si trovano in condizioni economiche svantaggiate assumono una maggiore quantità di farmaci per i disturbi dell'attenzione rispetto ai coetanei provenienti da quartieri agiati. Questi ultimi vengono curati anche con altre terapie, che però sono più costose dei farmaci.

Anche gli scienziati che ricercano le predisposizioni biologiche dell'aggressività sono concordi sul fatto che i bambini cresciuti in ambienti instabili, senza regole di comportamento codificate, rimangono indisciplinati anche in età adulta. Quando un farmaco, per esempio il Ritalin, sostituisce il "no" genitoriale, ci sono molte meno possibilità che il bambino interiorizzi i divieti sociali, vale a dire che sviluppi il senso di colpa e angoscia legata ai divieti stessi.

La neuroscienza ci offre vaste possibilità per capire ciò che sta succedendo nelle nostre teste. Tuttavia, apre pure la porta a nuove forme di controllo sociale. Se, infatti, da una parte, ci potrebbe affascinare la prospettiva di rafforzare le nostre capacità mentali grazie a nuovi farmaci, a esercizi cerebrali per allenare la mente o a nuove forme di stimolazione diretta del cervello umano, dall'altra parte dovremmo preoccuparci del fatto che delle neuroscienze si interessi particolarmente l'industria militare.<sup>16</sup> Quest'ultima spesso finanzia ricerche sull'attività del cervello col pretesto di cercare il modo per eliminare i traumi nelle persone che hanno subito violenze. Si sente parlare spesso degli effetti benefici di nuovi farmaci, grazie ai quali persone che hanno subito violenze sessuali sono riuscite a superare il proprio trauma. Ma con questi farmaci l'industria militare non mira soltanto ad aiutare i soldati a

---

<sup>16</sup> Stephen Rose, Risks, *Brain Waves Modules*, Royal Society, gennaio 2011.

superare le esperienze traumatiche: si vuole anche prolungare lo stato di veglia dei militari e trovare modi per danneggiare il nemico con nuovi gas bellici psicotropi.<sup>17</sup>

Il modo di considerare la X che è in noi (sia essa un gene o il cervello) ha sempre comportato un certo immaginario fantasmatico, anche solo nel credere che la nuova tecnologia possa offrirci una risposta semplice alla questione di cosa ci sia nella nostra mente. Aldous Huxley ha scritto: "Ci sono cose conosciute e cose sconosciute e in mezzo ci sono le porte della percezione". Ecco, non dobbiamo dimenticare mai la forza della percezione, soprattutto se ci lasciamo cogliere troppo rapidamente dall'entusiasmo che la neuroscienza e la genetica possano raccontarci la verità sulla natura della soggettività e che un giorno potrebbero permetterci di individuare sia gli autori dei crimini sia i modi per prevenirli.

Traduzione di Veronika Brecejl

---

<sup>17</sup> Se i militari studiassero la psicoanalisi, non sarebbero sorpresi dal fatto che nelle persone possa insorgere un trauma anche senza alcuna esperienza diretta della violenza. Le persone possono sviluppare un trauma anche in base a fantasie sulla violenza, o in casi in cui hanno esperito la violenza soltanto indirettamente. Proprio per questo i piloti che guidano i droni possono accusare sintomi post-traumatici simili a quelli dei militari coinvolti nel combattimento diretto.

## L'avventura "faustiana" del sapere Franco Basaglia: dalla rifondazione filosofica alla cura del legame sociale

Pierangelo Di Vittorio

Proveremo oggi a considerare l'esperienza di Basaglia in modo un po' diverso. Basaglia era un "intellettuale specifico" (per riprendere la formula di Michel Foucault): non un filosofo che offriva visioni globali del mondo, ma un "tecnico" che si poneva domande dall'interno del suo campo specifico – la psichiatria – e che avviò un processo di trasformazione radicale di tale campo. Tuttavia, com'è noto, la filosofia fu importante nel percorso di Basaglia, proprio perché gli permise di rimettere in discussione i pregiudizi sulla malattia mentale, veicolati e legittimati dal discorso scientifico. Quando, nel 1961, arrivò come direttore nell'ospedale psichiatrico di Gorizia, dopo diversi anni di clinica universitaria a Padova, era animato dalla volontà di "comprendere fino in fondo" l'esperienza umana della follia, una comprensione che il discorso psichiatrico dell'epoca rendeva impossibile, e che anzi rifiutava per principio, considerando tale esperienza come qualcosa d'incomprensibile. La scoperta traumatica della realtà manicomiale gli fece però comprendere che i pregiudizi di cui bisognava liberarsi richiedevano un lavoro pratico e politico di superamento di questa stessa realtà, per la semplice ragione che gli internati nei manicomi, prima di essere dei malati, erano degli esclusi sociali. Tutta la parabola di Basaglia può essere vista come il passaggio dalla volontà, di matrice filosofica, di *comprendere fino in fondo la follia*, alla *costruzione di un nuovo legame sociale con le persone che vivono l'esperienza della sofferenza psichica*; il passaggio, in altri termini, dalla domanda "che cos'è la follia?", alla domanda "in che modo, un paese che

si vuole liberale e democratico, può e deve rispondere ai bisogni e ai diritti delle persone che vivono l'esperienza della sofferenza psichica?"

Se è, dunque, vero che Basaglia non fu un filosofo ma un intellettuale specifico, uno psichiatra che rimise in discussione il suo ruolo nella società, è anche vero, però, che la questione del "sapere" è assolutamente centrale nel suo percorso: il passaggio, prima dalla scienza alla filosofia, poi dalla filosofia all'impegno pratico e politico volto alla creazione di un nuovo legame sociale con i pazienti, si configura come un processo di "metamorfosi" della sua volontà di sapere, che riveste un interesse che va al di là della sua esperienza specifica. O meglio, proprio l'esperienza specifica di Basaglia può dirci qualcosa d'importante sulla volontà di sapere in generale, ossia su un aspetto fondamentale della nostra cultura, oggetto di domande e riflessioni in tutte le epoche. Proveremo, quindi, nel poco tempo a nostra disposizione, a tratteggiare la singolarità dell'esperienza di Basaglia attraverso questo gioco tra lo specifico e l'universale.

La *libido sciendi*, la pulsione o la volontà di sapere, si è cristallizzata in Occidente in alcune figure mitiche. La prima è quella di Edipo: il bambino abbandonato dai genitori che più tardi, a causa di un tragico destino, ucciderà suo padre e sposerà sua madre, e che, proprio a causa della sua accanita ricerca genealogica – la ricerca delle origini: "da dove vengo?", ossia "chi sono?" – scoprirà l'orrore delle sue colpe e finirà per accecarsi. Dopo Freud, siamo abituati a parlare dell'*Edipo*, con l'articolo determinativo, come se in questo mito si trovasse unicamente la traccia primordiale del cosiddetto "complesso di Edipo"; si dimentica, tuttavia, che Edipo, lungi dall'essere solo il modello della strutturazione familiare del desiderio e dell'inconscio, ha rappresentato anche, per l'Occidente, la figura per eccellenza del sapere, del desiderio di sapere. D'altronde, è lo stesso Freud ad ammetterlo, in un paragrafo dei *Tre saggi sulla teoria della*

*sessualità*, intitolato "La pulsione di sapere", quando, riferendosi alla fatidica domanda infantile "da dove vengono i bambini?", vede in Edipo l'incarnazione del desiderio di svelare l'enigma della propria nascita, delle proprie origini, desiderio che sarebbe al cuore della sua volontà di sapere tutto, e che lo avrebbe condotto alla scoperta della sua colpa e al suo castigo.

Il nome di Edipo (Οιδι-πους) si presta a una duplice etimologia. Significa colui che ha "i piedi gonfi" (da οιδος, "rigonfiamento, gonfiore" e πους, "piede"): infatti, quando il bambino è abbandonato, secondo i costumi dell'epoca gli sono trafitte le caviglie per poterlo appendere a un albero sul monte Citerone. Tuttavia, Edipo significa anche colui che "sa" (da οίδα, "io so"). In effetti, prima di essere la figura del desiderio e della sua scienza, la psicoanalisi, "Edipo era già figura nella e della filosofia; figura, cioè, anche di un desiderio, il desiderio di ciò che la filosofia, nel suo stesso nome, dice di voler amare: il σοφον, una delle parole, anche se non l'unica, con cui i Greci designavano il *sapere*".<sup>1</sup>

Da Schelling a Hegel e a Nietzsche, arrivando fino a Heidegger, Edipo ha rappresentato per i moderni l'eroe del sapere occidentale. In particolare, è stato il modello tragico attraverso cui pensare e provare a risolvere l'antinomia tra la *libertà* e la *necessità* (il destino): Edipo è, infatti, colui che si accanisce a conoscere la sua colpa, e che va quindi *liberamente* incontro alla condanna che era già scritta nel suo *destino*. "Il re Edipo ha un occhio di troppo", diceva Hölderlin, a indicare un nesso tra la sua volontà di sapere e la sua condanna a una tragica verità. In fondo, la colpa di Edipo – la sua *hybris*, la sua violenza, la sua dismisura – è anche il suo ostinato, quasi furioso desiderio di conoscere fino in fondo la verità. Un privilegio che può spettare forse agli dei, non agli uomini.

La seconda figura mitica sulla quale ci soffermeremo è quella di Faust. Sebbene anche questo mito affondi le sue radici in un

<sup>1</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, Edipo come figura, in Id., *L'imitazione dei moderni*, a cura di P. Di Vittorio, Palomar, Bari 1995, pp. 193-194.

passato assai remoto, è verso la fine del XVI secolo che il mito si diffonde in Europa, attraverso lo scritto, noto come *Volksbuch* (Francoforte 1587), di un autore anonimo, vicino agli ambienti luterani, che “concepisce il suo racconto come un avvertimento, un monito rivolto a tutti quelli che sarebbero tentati di penetrare gli arcani della creazione e di lasciarsi sedurre dai beni di questo mondo e dalle gioie terrene”.<sup>2</sup> In tal senso, i miti di Edipo e di Faust si farebbero eco tra loro: “il sapiente che, nella sua sete di verità, fa un patto con il diavolo, non illustra forse tutte le ambiguità di quella *libido sciendi* senza freni la quale, a partire dal Rinascimento, passa anche attraverso la ricerca del dominio magico-tecnico della natura?”.<sup>3</sup> Non si può, a questo proposito, non pensare a un celebre passaggio dell’*Antigone*, dove Sofocle definisce l’uomo – proprio a causa della sua pulsione di sapere e di dominare la natura – la più “inquietante” fra le creature: *to deinótaton*, il più meraviglioso, che Heidegger traduce *das Unheimliche*, il più inquietante.

Prima di analizzare più da vicino il *Faust* di Goethe, che ci condurrà direttamente all’esperienza di Basaglia, considerata come un’avventura “faustiana” del sapere, apriamo una breve parentesi su Foucault: l’autore della *Storia della follia* e di altri importanti contributi a quella che potremmo definire una storia “critica” della psichiatria.

La ricerca di Foucault può essere vista come un tentativo di analizzare come, nella storia del sapere occidentale, alcune esperienze umane come la follia, il crimine o l’erotismo siano state trasformate in oggetti della conoscenza scientifica. In tal senso, potremmo dire che, anche nell’opera foucaultiana, risuona il monito nei confronti dei pericoli insiti nella *libido sciendi*, in particolare nel momento in cui siano messi in luce e analizzati i nessi tra le *forme di conoscenza razionale o scientifica* e i *meccanismi concreti di potere, di assoggettamento*.

<sup>2</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Faust. Urfaust, Faust I, Faust II*, a cura di J. Lacoste, J. Le Rider, Bartillat, Parigi 2009, p. 12.

<sup>3</sup> Ivi, p. 11.

Che prezzo pagano gli uomini, accanendosi a voler conoscere e dire la verità su se stessi? È questa in fondo la domanda che si pone Foucault il quale, nel 1976, pubblica un libro intitolato *La volontà di sapere*. Ecco cosa scrive, nella prefazione all’edizione italiana: “Non ho voluto fare una storia dei comportamenti sessuali nelle società occidentali, ma trattare un problema molto più austero e circoscritto: in che modo questi comportamenti sono diventati oggetti di sapere? Come, cioè per quali vie e per quali ragioni, si è organizzato quel campo di conoscenza che, con una parola recente, chiamiamo ‘sessualità’? Quella che i lettori troveranno qui è la genesi di un sapere...”.<sup>4</sup> E, aggiungiamo noi, l’analisi storica dei rapporti di questo sapere con una serie di meccanismi di potere.

Questa parentesi su Foucault era necessaria, perché, in una fase successiva della sua ricerca, in particolare nel corso del 1981-82 al Collège de France intitolato *l’Ermeneutica del soggetto*, egli si soffermerà sulla differenza, fondamentale per il discorso che stiamo provando a sviluppare, tra il “sapere di spiritualità” degli antichi e il “sapere di conoscenza” dei moderni. Nella prima forma di sapere, che si manifesta nell’epoca ellenistico-romana (dal V sec. a.C. al V sec. d.C.), la *spiritualità*, che non appartiene dunque direttamente o necessariamente alla dimensione religiosa, non è altro che il lavoro di sé su se stessi (*epimeleia heautou*: “cura di sé”) necessario per avere accesso alla verità. Per gli antichi, il soggetto non è proprietario di diritto della verità, come succederà invece con l’avvento del sapere di conoscenza, in particolare dopo quello che Foucault definisce “momento cartesiano”, ma deve correre il rischio di trasformarsi radicalmente, di alterarsi, di divenire altro da sé, per avervi accesso. Questo rischio, nel caso dia effettivamente accesso alla verità, offrirà in compenso al soggetto il dono della sua illuminazione, della sua trasfigurazione. In Occidente, le due grandi direttrici di questo lavoro spirituale

<sup>4</sup> Michel Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1988, p. 7.

di trasformazione di se stessi sono, secondo Foucault, l'*ascesi* e l'*eros*.

Ora, proprio in questo corso, Foucault propone un'interessante digressione sul *Faust* di Goethe, considerandolo, non tanto come un avvertimento rispetto agli eccessi della volontà di sapere (Goethe, pur tenendo presente questo aspetto, lo supera), ma come una sorta di canto del cigno del sapere di spiritualità in Occidente.<sup>5</sup>

Foucault si sofferma in particolare sul monologo di Faust all'inizio della prima parte, scorgendovi la contrapposizione fra queste due forme di sapere. "Filosofia, giurisprudenza, medicina e anche te, triste teologia: vi ho studiato a fondo, con ardore e pazienza, e ora eccomi qui davanti a voi, povero pazzo, non più saggio di prima". Secondo Foucault, il sapere di cui parla Faust e che lo rende insoddisfatto (Faust è in fondo un depresso, un uomo di mezza età nel pieno della sua crisi esistenziale) è precisamente il sapere di conoscenza: un sapere dotto o "professorale" che non fa rischiare nulla, ma che non dona nemmeno nulla, che non promette nessuna trasfigurazione.

Faust domanda, quindi, al sapere valori ed effetti spirituali che né la filosofia, né la giurisprudenza, né la medicina possono offrirgli.

"Mi chiamano magister, mi chiamano dottore, e già saranno almeno dieci anni (...) che meno per il naso gli studenti, e nulla, vedo, c'è dato sapere! Il cuore per poco non mi scoppia. (...) Non temo nulla dal diavolo, né dall'Inferno; eppure mi è tolta anche ogni gioia [*dal sapere di conoscenza*, commenta Foucault], non m'immagino di conoscere il giusto, non m'immagino d'insegnare agli uomini come correggersi, come migliorare. (...) Non mi resta ormai null'altro che darmi alla magia [*ripiegamento del sapere di conoscenza sul sapere di spiritualità*, commenta sempre Foucault]. Oh se la forza dello spirito e della parola mi

<sup>5</sup> Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, ed. stabilita da F. Gros, trad. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 275-276.

svelasse i segreti che ignoro, se non fossi più obbligato a dire con fatica quel che non so, se infine potessi conoscere tutto quel che il mondo cela in se stesso, e, senza attardarmi ancora su parole inutili, vedessi quel che la natura contiene di segreta energia e di eterna semenza! [Ecco la ricerca di verità che porterà Faust a contrarre un patto con il diavolo, ossia a investire sulle sue pulsioni per trasformarsi, al rischio della follia e della perdizione]. Astro dalla luce argentata, luna silenziosa, degnati per un'ultima volta di gettare uno sguardo sulla mia pena. (...) Ho così a lungo vegliato la notte accanto a questo leggio! E allora tu mi apparivi oltre mucchi di libri e carte, malinconica amica! Ah!, se al tuo dolce lume potessi innalzarmi oltre le vette delle montagne, danzare sulla pallida erba dei prati, dimenticare tutte le miserie della scienza e immergermi ringiovanito nella freschezza della tua rugiada!". Ecco, scrive Foucault alla fine della citazione, "l'ultima formulazione nostalgica di un sapere di spiritualità che sta scomparendo con l'*Aufklärung*, e il triste saluto a un sapere di conoscenza che sta nascendo".<sup>6</sup>

Anche se Foucault sembra qui stabilire un'equazione tra magia e sapere di spiritualità, le cose potrebbero essere più sfumate e complesse. Il personaggio di Faust sembra, infatti, caratterizzato da una tensione, da un'ambivalenza fondamentale. Da un lato c'è una dimensione che definiremmo comunque "intellettuale", essendo segnata da una forte pulsione di sapere, da una sete di verità: è il dramma del sapiente che vuole conoscere a ogni prezzo i segreti della natura e dominarla attraverso il suo sapere magico-alchemico; dall'altro, però, c'è una dimensione che riguarda più specificamente il "legame sociale" e che è rappresentata dall'amore di Faust per Margherita ed Elena (l'*Eterno Femminino*).

Come suggeriscono alcuni commentatori, nel *Faust* di Goethe, una simile contraddizione sarebbe risolta dal fatto che la

<sup>6</sup> *Ibidem*.

dimensione “erotica” (ricordiamo che l'*eros*, insieme all'*asceti*, è per Foucault la principale direttrice della trasformazione spirituale che il soggetto occidentale opera su se stesso) strapperà Faust alla malinconia della conoscenza teorica, rivelandogli un rapporto, una forma di legame con il mondo diverso da quello del controllo tecnico-magico della natura.<sup>7</sup> Questo potrebbe conferire appunto all'avventura faustiana il suo carattere “spirituale”.

Proveremo ora a mostrare, da un lato che una certa ambivalenza faustiana si ritrova nella *fenomenologia*, ossia nella cultura filosofica servita a Basaglia per scardinare il discorso scientifico sulla malattia mentale, con tutto il suo apparato di pregiudizi; dall'altro che è stata proprio l'esperienza di Basaglia a incarnare fino in fondo l'avventura faustiana della fenomenologia, nel momento in cui la sua volontà di comprendere la follia lascia il posto alla costruzione pratica e politica di una nuova forma di legame tra la società e le persone che vivono l'esperienza della sofferenza psichica.

Essendo impossibile dilungarsi qui sulla fenomenologia, indicheremo solo, in modo molto schematico, gli aspetti che più ci interessano: la fenomenologia può essere considerata come l'ultimo tentativo filosofico di ridare un “senso” alle scienze le quali, secondo Husserl, erano state “decapitate” dal positivismo. Per fare questo, Husserl lancia il suo famoso appello a fare “ritorno alle cose stesse”: radicalità che sembra adattarsi bene al ritratto che Goethe fa di Faust, quando lo definisce colui che, “lontano dalle apparenze, cerca unicamente il fondo delle cose”. Ma faustiano è anche e soprattutto il “voto di povertà” che dev'essere posto alla base di ogni impresa filosofica: “Chiunque voglia diventare veramente filosofo – scrive Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*, titolo significativo, giacché rivela l'ambivalenza sui cui stiamo provando a riflettere – almeno ‘una volta nella vita’ dovrà ripiegarsi su se stesso e, all'interno di se

---

<sup>7</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, cit., p. 19.

stesso, provare a rovesciare tutte le scienze stabilite fino a quel momento e cercare di ricostruirle. La filosofia – la saggezza – è in qualche modo un affare personale del filosofo. (...) Non appena ho preso la decisione di tendere verso questo scopo, l'unica in grado di condurmi alla vita e allo sviluppo filosofici, allora, con lo stesso gesto, ho fatto un voto di povertà in materia di conoscenza”.<sup>8</sup> Difficile non sentire riecheggiare in queste righe la volontà di sapere di Faust: il desiderio di un sapere più fondamentale, la volontà di verità che indurrà il sapiente a spogliarsi di tutto il sapere di conoscenza, ad abbandonare il castello di conoscenze scientifiche in cui è arroccato, e a mettersi in viaggio, a ricominciare da zero...

Ricominciare da zero, fare tabula rasa di tutte le conoscenze acquisite, per mettersi alla ricerca della verità: il metodo di questo voto di povertà ha un nome – Husserl la chiama *epoché* – e significa in sostanza la “messa tra parentesi” dei pregiudizi che impediscono il ritorno alle “cose stesse”, che ostruiscono la strada che può condurre il filosofo alla verità. Il metodo della messa tra parentesi è in primo luogo un modo di procedere “intellettuale”: è vero che il soggetto filosofico deve fare un voto di povertà in materia di conoscenza, ma per ritrovare in se stesso i presupposti di un sapere più fondamentale, per rifondare l'edificio della conoscenza sulle fondamenta della filosofia, ossia nel territorio della verità in cui il filosofo regna sovrano (ricordiamo che la filosofia – la saggezza, il sapere – è per Husserl un *affare personale del filosofo* e che, secondo Foucault, il “momento cartesiano”, cui Husserl esplicitamente si richiama, consiste appunto nel fare della verità una “proprietà” del soggetto, sia esso della scienza o della filosofia intesa come regina delle scienze).

Ma l'*epoché*, il metodo della messa tra parentesi, non è solo questo: “L'atteggiamento fenomenologico totale – scrive Husserl nella *Crisi delle scienze europee* – e l'*epoché* che ne fa

---

<sup>8</sup> Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. di G. Geiffer, E. Lévinas, Vrin, Parigi 1947-1992, pp. 18-19.

parte, sono chiamati per essenza a produrre in primo luogo un cambiamento personale completo, che andrebbe paragonato in prima analisi con una conversione religiosa, ma che ancor più porta in sé il significato della più grande metamorfosi esistenziale che sia affidata all'umanità in quanto umanità".<sup>9</sup> È evidente quindi come, all'aspetto *intellettuale* del metodo della messa tra parentesi (il filosofo che ritrova in sé le condizioni della verità), venga a sovrapporsi una dimensione propriamente *spirituale* (la trasformazione di sé, la metamorfosi esistenziale come condizione di accesso alla verità), ed è evidente ancora come questi due aspetti, sovrapponendosi e intrecciandosi, producano una forte tensione, un'oscillazione inesauribile.

Ecco allora che, nel cuore dell'impresa fenomenologica, ossia dell'estremo tentativo di una rifondazione filosofica delle scienze, esplose tutta l'ambivalenza "faustiana" tra la dimensione intellettuale-filosofica e quella etico-spirituale. La fenomenologia si presenta anche come una fune sospesa tra queste due possibilità; è la frontiera sottile in cui si apre una biforcazione fondamentale tra la *volontà di potenza filosofica* e la *ricerca spirituale di un altro rapporto con se stessi, con gli altri, con il mondo*.

Durante il suo periodo universitario, Basaglia si apre alle correnti psichiatriche d'ispirazione fenomenologica ed esistenziale, legge Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. Tutto questo gli consente di dare una spallata ai pregiudizi dell'incomprensibilità e dell'inguaribilità della malattia mentale, che rendono impossibile l'*incontro* con le persone malate, ed è con un vivo desiderio di comprendere fino in fondo l'esperienza umana della follia che varca le soglie del manicomio di Gorizia. Passeggiando nei padiglioni di quel manicomio, scoprirà però che gli internati sono prima di tutto degli esclusi sociali: persone discriminate e stigmatizzate da un tutto un "sistema", costruitosi

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. di G. Granel, Gallimard, Parigi 1962-1976, p. 156.

nel corso del tempo, di discorsi scientifici, di leggi, di dispositivi istituzionali, di pratiche concrete e quotidiane di potere. Un sistema che trova il suo punto di cristallizzazione nel manicomio.

La messa tra parentesi della malattia mentale non potrà, quindi, ridursi alla rifondazione filosofica della psichiatria; bisognerà invece provare a smontare questo complesso sistema – il sistema "*manicomio-malattia mentale*" – che produce mortificazione ed esclusione, e a rimontare le cose in modo diverso, costruendo un nuovo legame sociale con i pazienti. Per fare questo, lo psichiatra dovrà in primo luogo correre il rischio di trasformarsi radicalmente, cessando di essere l'uomo di scienza che legittima in termini terapeutici l'esclusione e la disumanizzazione dei pazienti; dovrà avventurarsi sui sentieri sconosciuti dell'azione pratica e politica di trasformazione della psichiatria, cercando di diventare un "alleato" nella lotta per il riconoscimento dei loro bisogni e dei loro diritti.

Perciò l'esperienza di Basaglia può essere definita "faustiana" nel senso più ampio e profondo del termine: animato da una forte pulsione di sapere, egli rinuncia a tutte le conoscenze scientifiche, fa un voto di povertà e si rimette in cammino; a un certo punto però la strada si biforca e, piuttosto che andare nella direzione della *conquista intellettuale della verità* della follia, s'incammina sul sentiero che conduce alla *creazione di un altro rapporto con il mondo*; rapporto dal quale potranno sorgere e svilupparsi nuove forme di relazione e di sapere.

In conclusione, dunque, camminando sul filo della filosofia e trovandosi di fronte alla biforcazione che la fenomenologia gli presentava, Basaglia ha preso con decisione la strada dell'invenzione e della cura del legame sociale. Per questa ragione, l'esito della sua esperienza specifica ha la capacità di mettere in luce un aspetto diverso dell'avventura fenomenologica, proprio nel momento in cui l'impresa filosofica è abbandonata a favore di un impegno pratico e politico.

L'esperienza di Basaglia realizza insomma, storicamente, una possibilità che era in qualche modo inscritta nella fenomenologia, a causa della sua fondamentale ambivalenza, ma che non era per nulla scontata. Perciò il percorso dello psichiatra veneziano, nella sua stessa specificità, riveste una portata universale, concernente il modo in cui la volontà di sapere, in Occidente, è stata messa in gioco e si è trasformata. Iniziata nel segno di un amore per il sapere, nel segno della filo-sofia, l'esperienza di Basaglia si è sviluppata come un rapporto d'amore nei confronti dei pazienti, per realizzarsi infine nella costruzione di un altro modo di vivere insieme.

Un vivere insieme più giusto e fecondo, di cui la società italiana e il mondo intero portano ancora la responsabilità e la speranza.

In conclusione, potremmo porci la seguente domanda: perché proporre oggi questo gioco tra lo specifico e l'universale? Che utilità può avere, per noi, questo tipo di riflessione su Basaglia?

L'universale non è dato *a priori*. Va costruito, conquistato, guadagnato, per così dire, sul campo. In particolare, l'universale va messo alla prova del presente: c'è qualcosa, nell'esperienza di Basaglia, che possa dare ancora un senso, che possa ancora illuminare la nostra vita qui e ora?

Sono tre gli aspetti, le grandi linee di attualità che si potrebbero ricavare dall'esperienza di Basaglia, così come abbiamo cercato di descriverla. Ci limiteremo qui a elencarli:

1) *Il nesso tra la dimensione spirituale e quella politica*: dopo il cosiddetto crollo delle ideologie e con l'avvento del neoliberalismo – che è anche una nuova cultura della “cura di sé” basata sugli imperativi di una razionalità essenzialmente bio-economica – il vecchio adagio “trasformare il mondo cambiando se stessi” costituisce probabilmente una delle principali sfide del nostro tempo.

2) *Il problema della trasmissione*: l'esperienza di Basaglia è un esempio storico concreto di come si sia saldato e sviluppato

questo nesso tra spiritualità e politica, tra il cambiamento di sé e la trasformazione del mondo; perciò la trasmissione di tale esperienza costituisce oggi, al tempo stesso, un compito e una risorsa di primaria importanza.

3) *La questione del sapere*: l'esperienza di Basaglia mostra che non ci si libera facilmente della pulsione di sapere, e pensare di sbarazzarsene una volta per tutte è una pericolosa illusione. Dinanzi alla potente offensiva del positivismo, che ha saputo operare il suo “aggiornamento” (pensiamo al DSM come espressione di una certa egemonia culturale in psichiatria), le culture anti-positiviste dovrebbero raccogliere la sfida, ossia operare anch'esse il loro aggiornamento. Un primo passo in tal senso potrebbe consistere forse nel rimettere insieme il mosaico “critico” e “pratico” che fu alla base delle esperienze di trasformazione della psichiatria nel XX secolo.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Queste domande, nonché tutta riflessione qui sviluppata, sono alla base di una ricerca sfociata nel saggio-spettacolo *Constellation 1961. Entre histoire et magie* (Italia-Belgio 2011-12). Presentato più volte in Belgio e in Francia, questo lavoro è dedicato alla trasformazione della psichiatria nel XX secolo e in particolare all'avventura “spirituale e politica” di Franco Basaglia: nel corso dello spettacolo, infatti, la figura storica dello psichiatra italiano si fonde con quella mitica e letteraria di Faust.

## Fra margini, limiti e frontiere

Francesco Magris

È con grande emozione e felicità che mi trovo di fronte alla componente slovena di Trieste. Una comunità che conferma la vocazione del nostro Paese a rappresentare una sintesi felice di culture e tradizioni diverse ma confluenti, come tante voci in un coro, in un'esperienza unica e irripetibile. Forse, per capire veramente l'Italia, è necessario andare a scovare i suoi margini, che danno vita ad un insieme puntiforme di realtà dalla cui molteplicità affiorano i contorni di qualcosa che non solo trascende la somma delle parti, ma pure le moltiplica – direbbero i matematici – secondo una funzione continua che proietta ciascuna esperienza particolare nello spazio della sintesi e della totalità.

Allora, se si guardano i margini in questo modo, l'affermazione della propria marginalità non costituisce, qualora correttamente interpretata, un ripiegamento identitario e una nostalgia regressiva del proprio “particolare” da opporre frontalmente al processo di fusione e incontro fra popoli e culture diversi. Rivendicare la propria marginalità si rivela una modalità feconda e innovativa di sapersi rapportare alla totalità dando vita ad uno stimolante flusso circolare fra centro e periferia. Come scriveva Maupassant, è a partire dalle esperienze all'apparenza più insignificanti – e quindi marginali – che si formano le trame della vita. Un esempio rappresentativo di questo spirito è proprio l'esperienza di Biagio Marin. Se da una parte il poeta forse rimprovera alla patria una velata incapacità di comprenderlo, relegandolo ai margini della propria geografia spaziale e letteraria, il suo atteggiamento non assume tuttavia mai i toni dello scontro. In lui non vi è nessuna traccia di risentimento o rancore; la sua è una ricerca poetica

stimolata dal desiderio – da realizzare paradossalmente proprio per mezzo della propria autoemarginazione – di esaltare il suo attaccamento al Paese.

I concetti di limite e di frontiera evocano a prima vista un'idea di chiusura, oppressione, separazione, insularità, come se il loro contenuto fosse compreso all'interno di uno spazio ridotto che impedisce ogni movimento di espansione e dispersione e inibisce ogni pulsione di fuga. Forse la morfologia più classica nella quale la frontiera appare tracciata perentoriamente corrisponde all'entità insulare. Qui la linea che separa la vita dalla morte e che stabilisce in maniera inequivocabile i margini di libertà all'interno dei quali pensare e agire è chiara e netta e coincide col profilo invalicabile del mare.

L'isola con la sua finitezza e le sue frontiere nitide e definite esercita non a caso una grande attrazione. Come scrive Gilles Deleuze, la finitezza insulare permette all'uomo una "ripartenza esistenziale" e consente a chi la abita di riappropriarsi dei concetti di spazio e tempo che nella dismisura continentale sono diluiti nella molteplicità destabilizzante delle esperienze. Nell'isola è possibile affermare la propria potenza demiurgica di creare mondi, gestire lo scorrere del tempo compresso, percorrere distanze non più dilatate e incommensurabili. In tal modo l'uomo si colloca al centro del mondo, intorno al quale il cosmo si riconfigura come in un caleidoscopio. La possibilità di creare un universo a propria misura in virtù della finitezza spazio-temporale va di pari passo con la sensazione di conforto offerta dalla circolarità protettiva di fronte all'angoscia dell'illimitato.

Ma l'entità insulare è pure separazione dalla vita, distacco dal complicato intreccio di usanze, abitudini e reticoli sociali che permettono di esorcizzare la paura della morte; essa dunque può conferire pure un senso di annichilimento. Non è forse un caso che i più terribili penitenziari siano stati spesso edificati su isole e non solo al fine di rendere più difficili le evasioni, ma

pure di recidere ogni legame residuo del condannato con la vita e col mondo. Qui la frontiera, il limite, il margine, assumono una modulazione negativa, rimandando alle esperienze di isolamento, prigionia e chiusura.

La frontiera infatti divide, separa, isola il suo contenuto dal mondo esterno, ma proprio per questo si presta quale meccanismo definitorio di ciò che essa delimita. Nella matematica, in special modo nell'algebra, la costruzione di uno "spazio" o "insieme" – all'interno dei quali è possibile definire delle strutture algebriche dotate di particolari proprietà, che a loro volta permettono di inferire dei teoremi a partire da procedure assiomatico-deduttive – avviene per mezzo dell'identificazione delle loro frontiere, ossia dei sottoinsiemi di cui fanno parte tutti quei punti che li delimitano. Un insieme privo di frontiera, in virtù della sua non "misurabilità", rischia allora di perdere la sua propria identità e una sua connotazione "forte" e definita, per prestarsi invece ad una serie infinita di manipolazioni che rischiano di stravolgerne la stessa essenza.

Il concetto di limite, utilizzato all'interno dell'analisi dei comportamenti "estremi" di una funzione, costituisce il cuore del calcolo infinitesimale, elaborato inizialmente e simultaneamente (ma in maniera indipendente) da Newton e Leibnitz. Questo paradigma scientifico studia come certe variabili reagiscano a delle modificazioni ambientali "piccole a piacere" o "marginali" e come di conseguenza il sistema oggetto di studio risponda a delle leggere sollecitazioni esterne. Esso è diventato la grammatica di riferimento delle scienze della natura come la fisica o la chimica; una grammatica precisa, esatta, sintetica e potenzialmente estensibile a ogni realtà materiale. Infatti, grazie a questo linguaggio che procede per mezzo di riduzioni "al limite", si è pervenuti a decodificare la struttura stessa dell'universo.

Alcune scienze umane – in particolare l'economia – si sono pure esse rapidamente impossessate dell'analisi infinitesimale.

Acriticamente convinte che qualunque fenomeno sociale e collettivo sia analizzabile a partire dallo studio del comportamento individuale – cui ogni enunciato deve, alla fine, fare necessariamente riferimento – esse operano una decostruzione e una frantumazione delle motivazioni umane, che si risolvono in precise analisi di costi e benefici da parte dei singoli soggetti, e quindi in modalità di reazione agli incentivi, per poi giungere agli esiti aggregati. Questa metodologia d'analisi si basa sul postulato estremo – che comporta operativamente dei passaggi reiterati “al limite” – secondo cui la realtà materiale apparterebbe al dominio del calcolo razionale e dell'utilità pratica, e quindi alle logiche della quantità. In tal modo, l'economia e le altre scienze umane che mutuano tale metodologia rivendicano la loro totale autonomia, ossia sostengono di essere dotate di principi propri e indipendenti dall'ordine sociale, culturale e storico in cui sono calate.

Su questi presupposti esse dunque fanno appello al calcolo infinitesimale, per estrapolare, a partire da comportamenti osservati in circostanze puntuali e “locali”, delle leggi la cui validità sarebbe stabilita pure a livello globale. Non a caso la scuola economica oggi maggioritaria a livello accademico è denominata pure “marginalista”, per sottolineare come essa privilegi l'approccio analitico del limite. Ma la tendenza a prendere in considerazione costantemente il “limite” dei fenomeni economici rivela una grande fragilità analitica, che rischia di sfociare in una serie di grossi errori inferenziali, i quali vanno ad accrescere la lista delle critiche alla mancanza di realismo della modellizzazione economica.

Come scrive l'economista post-keynesiano Steve Keen, l'analisi basata sulle approssimazioni locali – ossia su dei progressivi e continui passaggi al limite – non è più valida quando si aggrega un numero elevato di comportamenti individuali approssimati. In altre parole, la somma di piccole quantità, per

quanto tutte infinitesimali, non è necessariamente nulla. Questo pone in serio dubbio, ad esempio, la correttezza della metodologia con cui vengono costruite analiticamente le curve della domanda e dell'offerta aggregate – metodologia che manipola, secondo alcuni erroneamente, le operazioni di passaggio al limite.

Se il margine, la frontiera, il limite, possono essere considerati come gli elementi che, delimitando un insieme, lo definiscono e quindi, in qualche modo, lo creano e per questo sono elementi preziosi da tutelare e comprendere, quando si valorizza troppo il margine si corrono tuttavia pure dei rischi. Una rivendicazione insistita della propria marginalità, come se la differenza fosse di per se stessa sempre un valore, può insinuare il sospetto di un'operazione volta a ritirare i lauti dividendi della popolarità sul mercato di un presunto e artificiale anticonformismo. Questo atteggiamento svela invece, all'opposto, una mentalità estremamente conformista, tipica di chi si sottomette alle regole della spettacolarizzazione dell'arte, della cultura e della vita stessa. L'autentico marginale non eleva la propria condizione ad epica della diversità, del conflitto e della contrapposizione, ma piuttosto vive e si comporta con la naturalezza di chi sa di essere realmente libero dalle imposizioni della sovraesposizione mediatica. Si tutela realmente la propria autenticità rifiutando ogni eccitante esercizio di protagonismo e soprattutto rifiutandosi di impersonare un ruolo preciso, spesso caricaturale e artificiale, all'interno del gioco delle parti della società che Guy Debord chiamava “dello spettacolo”. Chi è scevro dalle mode e dagli schemi imposti dal centro – come Biagio Marin e altre voci importanti dell'Italia più intima e discreta, pensiamo a questi stessi luoghi in cui ci troviamo – non si definisce per opposizione e nemmeno per sottrazione, bensì per addizione: egli condivide una cultura comune col resto del Paese, alla quale aggiunge una sua componente specifica, unica e irriducibile, che rappresenta il suo inalienabile valore aggiunto. Allora, la vera sintesi di una

comunità coincide col suo margine in quanto depositario di una duplice matrice culturale e a volte pure linguistica: quella del centro, condivisa con tutta la popolazione, e quella specifica della propria comunità di appartenenza. A Trieste, ad esempio, questo è il caso della componente slovena, che incarna un dualismo culturale e linguistico, quello sloveno e quello italiano, e che si pone dunque quale elemento più rappresentativo della città.

Forse perché sono triestino – e quindi abitato da questa esperienza del margine – il mio primo rapporto con le varie connotazioni che tale concetto può assumere è l’esperienza dei suoi valori positivi. Così, ad esempio, lo associo al significato di libertà, di anticonformismo, di potenziamento dell’esperienza culturale soggettiva. Ma il concetto di margine può essere letto anche nella sua accezione di limite, che – almeno nella tradizione occidentale, ma non solo in essa – è sinonimo di virtù e, se inteso quale temperanza passionale, pure elemento necessario al buon funzionamento del patto sociale e della convivenza. Il forte senso della misura permea, infatti, tutta la tradizione occidentale, da Platone e Aristotele che scorgevano nella “hybris” (“dismisura”) il germe del male, fino agli stoici e agli epicurei, per abbracciare il pensiero scolastico e la tradizione cristiana secondo la quale la via della salvezza passa attraverso l’accettazione dei limiti posti da Dio. Pure l’umanesimo e l’illuminismo sono debitori del concetto di limite; ad esempio Adam Smith individua il principale criterio di giudizio morale proprio nella capacità di controllo delle passioni. La necessità di tracciare dei limiti pure all’esercizio della libertà è rivendicata anche da un certo socialismo di ispirazione libertaria e difensore del concetto di autonomia politica, cui aderiva ad esempio Cornelius Castoriadis il quale affermava che “si riconosce il grado di civiltà di una società dalla sua capacità di sapersi porre dei limiti”. Montesquieu sottolineava la necessità di tracciare dei limiti all’interno della sfera democratica, proponendo un controllo incrociato dei poteri

per mezzo della loro tripartizione, nella consapevolezza che il “potere assoluto corrompe assolutamente”. I pensatori liberisti-libertari più radicali del Novecento – si pensi a von Mises, Hayek o Nozick – scorgono nella tutela dei diritti e delle proprietà altrui un limite invalicabile all’esercizio delle libertà individuali. Il ruolo chiave ricoperto dal limite nelle società moderne è sottolineato da Albert Hirschman ne *Le passioni e gli interessi* in cui lo studioso naturalizzato americano individua nella logica del valore “freddo” e razionale dell’interesse – contrapposto a quello “caldo” e imprevedibile della passione – il tratto saliente della democrazia liberale.

In quest’arena il perseguimento del tornaconto personale con mezzi leciti non solo è tollerato, ma gode pure dell’approvazione sociale, in quanto si oggettivizza in comportamenti improntati alla riflessione e alla moderazione, al contrario della forza cieca e distruttiva che presiede alla dinamica delle passioni. Anche quel margine estremo e ineliminabile cui siamo confrontati, e parlo della morte, conferisce senso e significato a ciò che esso delimita, ossia la vita. Come scrive José Saramago ne *Le intermittenze della morte*, l’assenza di un margine alla vita condurrebbe all’implosione delle forme con cui questa è organizzata: le imprese assicurative e le pompe funebri sarebbero condannate al fallimento, il sistema pensionistico imploderebbe, lo spazio medio calpestabile da ciascuna persona tenderebbe a zero, le promesse di un Aldilà delle varie Chiese perderebbero la loro funzione consolatoria. Pure l’esigenza umana di progettualità verrebbe vanificata, in quanto ogni progetto potrebbe venire rinviato indefinitamente ad un futuro che può venire spostato in avanti senza fine. Senza il margine della morte, la vita diventerebbe una palude malmostosa priva di significato e d’identità.

Però la condizione di marginalità non sempre è frutto di una libera scelta; più spesso essa è subita. Ciò avviene, ad esempio, quando la marginalità è vissuta da un individuo o da un gruppo di

individui come negazione della propria dignità. E quando si parla di dignità ci si riferisce a varie sue sfaccettature, quali la dignità economica, materiale, politica, sociale, morale che – prese tutte insieme – contribuiscono, sostiene Amartya Sen, a conferire la soggettività all'individuo e a renderlo dunque veramente libero. Viviamo invece in un mondo i cui margini si stanno progressivamente ampliando ed abbracciano categorie fino ad oggi inedite, che in precedenza trovavano magari una certa collocazione all'interno del perimetro della dignità e del conforto materiale e spirituale. Basti pensare alla progressiva sottrazione dei diritti acquisiti con faticose battaglie che crea nuovi marginalizzati. Il loro numero è in continua espansione e include, ad esempio, i disoccupati, alcuni tipi di malati, in certe parti del mondo le donne e i bambini, un po' dovunque gli *homeless* e sempre di più gli immigrati. Sono questi ultimi ad incarnare il ruolo dei dannati della terra, degli indegni, degli ultimi, degli intoccabili e la pressione dei loro flussi sulle nostre frontiere suscita non di rado reazioni d'intolleranza e di repulsione, le quali trovano sponda politica in forze di matrice populista che si richiamano a vaghi quanto confusi ideali identitari e patriottici.

Il problema è tanto urgente quanto complesso, poiché coinvolge valori a volte conflittuali fra loro. L'imperativo dell'accoglienza affonda le sue radici nella sfera della morale, della filosofia e della religione. Non sempre in quella dell'economia. Non va, infatti, dimenticato che l'umanità e l'accoglienza devono andare di pari passo con il dovere di tutela dei diritti e delle esigenze di chi accoglie. Ed è pure con questi diritti che devono fare i conti gli ideali ispirati alla compassione, alla fraternità e all'umanesimo. André Gide diceva che non si fa della buona letteratura con dei buoni sentimenti. Similmente, si può fare della buona politica con dei buoni sentimenti? O meglio, con dei buoni principi? L'arte della politica è complessa e spesso finalizzata alla ricerca del compromesso, dell'equilibrio, del giusto mezzo.

E qui ritorna il concetto di limite, ossia di margine. In fondo si tratta di scegliere fra quello che Max Weber chiamava l'etica della convinzione e l'etica della responsabilità. Charles Péguy ha proposto un'alternativa analoga opponendo la mistica alla politica e sottolineando come dalla mistica non si poteva tuttavia inferire una politica unica ed evidente.

Ma, riguardo all'immigrazione, la morale deve probabilmente prevalere senza esitazioni. Accogliere i rifugiati di guerra e politici è un dovere che deriva da principi indiscutibili ed evidenti. Questo non è invece forse il caso per ciò che riguarda l'immigrazione economica, la cui gestione deve ispirarsi ad una logica pure utilitarista che pesi e medi fra i rispettivi interessi in gioco. La morale si fonda sui diritti e doveri che una comunità umana considera come non negoziabili, l'economia invece sul principio del mutuo vantaggio e della compatibilità degli obiettivi. Un individuo è pienamente legittimato a cercare di migliorare il proprio benessere materiale, pure scegliendo di migrare. Ma pure il cittadino del paese di destinazione è titolare di diritti. Che possono entrare in conflitto con quelli dell'immigrato. Quindi è necessaria la mediazione dello Stato fra queste esigenze, a volte inconciliabili. E ancora una volta si tratta di trovare il giusto equilibrio. Il limite. Dunque il margine.

Questo margine secondo alcuni va identificato nella distinzione fra rifugiato politico ed immigrato economico. Tracciare tale linea di demarcazione costituisce tuttavia un compito arduo. Certo, un individuo che appartiene ad una comunità etnica o religiosa fatta esplicitamente oggetto di persecuzione fisica o morale nel suo Paese rientra senza ambiguità nella categoria di rifugiato politico. Questo era il caso, ad esempio, degli ebrei nella Germania nazista e lo è oggi dei cristiani d'Oriente o degli yazidi in Iraq e Siria. Ma come deve venir considerato l'abitante di un Paese il cui governo non perseguita esplicitamente il suo gruppo identitario di appartenenza in quanto tale, ma è così oppressivo

da negargli le opportunità basilari ai fini della realizzazione della sfera economica individuale, costringendolo ad una condizione di disoccupazione e di estrema miseria? Quando il “grande balzo in avanti” di Mao Zedong provocò milioni e milioni di morti di fame, i cinesi non avevano materialmente possibilità di emigrare in massa, ma se si fossero rovesciati sulle nostre frontiere avrebbero dovuto essere considerati migranti economici (fuggivano per non morire di fame) e dunque profughi da respingere o non anche vittime della politica comunista e dunque rifugiati politici? La povertà è tanto brutale, disumana e violenta quanto può esserlo una persecuzione fisica e politica. È ben noto, infatti, come i paesi retti da regimi liberticidi siano spesso pure fra i più poveri e come politica ed economia siano strettamente collegate: ciò che accade nella sfera dell’una comporta delle ricadute pure in quella dell’altra.

Se la condizione di rifugiato politico si fa dunque vaga e incerta, l’intero dibattito dovrebbe ruotare principalmente intorno alla definizione condivisa da attribuire a tale *status*. Le divergenze rimanenti, sebbene marcate, sarebbero tuttavia di natura residuale e coinvolgerebbero principalmente l’individuazione di quelle soglie – e quindi di quei margini – critici di accoglienza al di sopra dei quali si corre il rischio di un’implosione sociale ed economica del Paese. Comunque il problema rimane, nella sua sconcertante attualità. È un problema europeo. E l’Unione Europea deve affrontarlo di concerto con tutte le nazioni che la compongono. Senza violare le sovranità di qualche Paese ma senza neppure rimanere ostaggio di qualche singolo veto. Va quindi esteso il principio di decisione a maggioranza rispetto a quello dell’unanimità. Ma sono questioni di ingegneria costituzionale. Rimangono numeri e cifre. E dietro le cifre volti, persone, nomi. Che il nostro sguardo non deve attraversare come fossero dotati di un’opacità perforabile, di un’inconsistenza fisica, pure entità astratte e impersonali.

Alcune di queste tematiche costituiscono l’oggetto del mio libro “Al margine”, che si propone di riabilitare il concetto di margine e limite, nei suoi mille rivoli di significato e nelle sue pluriformi sfaccettature evocative. Un tema indagato a partire da una prospettiva che utilizza principalmente le trame concettuali della letteratura, dell’arte, della politica, dell’economia e della geografia e che si interroga sulle inevitabili ambiguità definitorie del “margine”, rivendicando allo stesso tempo la necessità di tracciarne un preciso quadro tassonomico e sintetico. Ne risulta un tentativo di travalicare il mero senso geografico che tale concetto evoca, per addentrarsi intrepidamente in dimensioni più vaste che abbracciano aspetti sociali, culturali e politici.

Da queste pagine traspira l’idea di come il concetto di “margine” e “limite” non stagni in un’area periferica della nostra esperienza – come il termine sembrerebbe suggerire – ma invece attraversi molto più di quanto crediamo una pluralità di situazioni esistenziali in cui ci troviamo reiterativamente coinvolti. Se i limiti sono labili e incerti e si riconoscono solo al momento in cui li si attraversa, questo libro fa di tale condizione il proprio fulcro, fino a utilizzarla come preziosa guida e ispirazione. Esso cerca di attraversare impunemente limiti e frontiere umani e naturali – alcuni dei quali ancora oggi considerati tabù – senza il rigore del saggio scientifico ma piuttosto con lo spirito curioso e complice di un *flâneur* sentimentalmente anarchico, per il quale lo sconfinamento è una forma certo di conoscenza e di sfida, ma pure di divertimento e libertà.

Sappiamo tuttavia bene che il limite rappresenta spesso un argine a tutela della perpetuazione dello status quo sociale e delle sue gerarchie, in quanto si fa strumento per marginalizzare gli elementi che vengono percepiti come “patologici”. Attraversare e sfondare i limiti significa quindi sfidare gli equilibri consolidati e diviene dunque un coraggioso atto sovversivo che cerca di farsi esperienza di anticonformismo e di convertirsi in una condizione di paradossale libertà.

Bisogna dunque individuare e scovare quanti più limiti possibili, pure là dove essi sfuggono alla vista; per rispettarli e tutelarli, ma pure per trovare il coraggio di valicarli, magari spostandoli un poco più in là, nella consapevolezza che in fondo si tratta solo di convenzioni umane, dettate dal bisogno di creare spazi artificiali a tutela della propria identità, esistenzialmente minacciata da ciò che vive, si muove e respira aldilà della sottile linea d'ombra che delimita il flusso rassicurante del consueto. Il punto è che tale minaccia, ed è forse anche la tesi del mio libro, è sì condizione esistenziale, ma non è di per se stessa un pericolo.

## Centro o periferia?

### La territorialità, la marginalità e il loro superamento

Milan Bufon

#### **Introduzione: i mutamenti nel rapporto tra società e territorio**

Le problematiche attuali delle aree di contatto socio-culturale europee e, di conseguenza, la questione delle future opportunità di integrazione sociale del nostro continente si fondano a mio avviso su tre elementi chiave: (1) la *territorialità* persistente, vale a dire il legame con il proprio contesto culturale di origine, (2) la necessità di *integrazione* funzionale a livello socio-economico e (3) la presenza composita e spesso disarmonica di svariati *confini* che prendono forma intorno agli spazi socio-culturali esistenti. Tutti questi elementi sono anche espressione di simultanei processi di convergenza e divergenza socio-territoriale che configurano rapporti mutevoli tra i vari sistemi socio-culturali, socio-economici e socio-politici, influenzando così la trasformazione delle dimensioni e delle caratteristiche qualitative delle cosiddette *aree di contatto*, ove tali sistemi si incontrano e si mescolano.

Come affermato già da Poulantzas, lo spazio culturale e politico europeo in epoca precapitalistica era relativamente labile e aperto, poiché basato su un'economia rurale di tipo locale, prevalentemente autosufficiente, e su una religione e una civiltà comuni, che favorivano l'intensa comunicazione delle *élite* culturali europee (Poulantzas, 1978). Al contrario, lo spazio sociale moderno e capitalista è caratterizzato dal fenomeno dei confini, essendo la territorializzazione dei processi culturali, economici e politici alla base dello sviluppo dei moderni Stati unitari (nazionali) (Sack, 1980), i quali hanno condensato in un sistema unico realtà culturali, politiche ed economiche

in precedenza diversamente dimensionate. La sovranità nazionale si costruisce pertanto attraverso l'*omogeneizzazione* socio-culturale, la *standardizzazione* socio-economica e la *centralizzazione* socio-politica (Bufon, 2004). Le frontiere statali diventano dunque i confini di sistemi culturali ed economici esclusivi, accelerando così la convergenza interna e la divergenza esterna e accrescendo al contempo la distanza sociale tra “noi” e “loro”, nonché la conflittualità potenziale ed effettiva tra gli Stati e i popoli, tra i gruppi sociali dominanti e le minoranze. L'adeguamento degli spazi socio-culturali a quelli socio-politici e viceversa, l'identificazione di *demos* ed *ethnos*, la supremazia e l'assimilazione etnocentrica e nazionalista, la segregazione e l'esclusione degli “alloctoni” – considerati, in quanto tali, automaticamente inferiori – dalla vita sociale sono tutti fattori che hanno spinto il continente europeo verso due guerre catastrofiche a breve distanza l'una dall'altra, trovando infine nell'*invenzione* dei campi di concentramento e della “pulizia” etnica la loro più evidente e definitiva espressione.

La caratteristica principale dei processi di integrazione europei, seguiti ai due conflitti mondiali, che hanno cercato in vari modi di rappresentare un modello alternativo all'esclusivismo nazionalistico degli Stati, è il fatto che si siano affermati innanzitutto, seppure non senza difficoltà, nei paesi dell'Europa occidentale democraticamente più stabili. Indubbiamente, tali processi sono stati anche, o soprattutto, l'espressione di fattori geopolitici più ampi e della necessità di ricostruire l'ordine politico e socio-economico postbellico (Bufon, 2006a). Tuttavia, non va trascurato il fatto che a partire dagli anni '70 del secolo scorso nei paesi occidentali si va di fatto concludendo l'epoca dell'industrializzazione classica, caratterizzata da una regolamentazione rigida e dalla concentrazione del capitale e del lavoro nei centri dello Stato. Si arresta così lo spopolamento delle aree periferiche e marginalizzate, che riscoprono nuove

opportunità di sviluppo e, di conseguenza, la possibilità di una *rinascita* delle proprie specificità culturali e soprattutto etnolinguistiche, che sembravano essere state spazzate via del tutto dalla pressione assimilatrice e omologatrice degli Stati nazionali. Nella ricerca di nuovi equilibri tra centro e periferia e tra le forze sociali centripete e centrifughe, che hanno raggiunto spesso anche elevati livelli di conflittualità, questo *risorgimento regionale* ha portato infine alla trasformazione degli Stati (nazionali), fino ad allora centralisti e unitari, in entità politico-territoriali regionalizzate e al trasferimento di numerose competenze alla sfera locale e regionale. Verso la fine del secolo scorso, l'organizzazione e la comunicazione sociale e culturale nell'area più sviluppata dell'Europa si sono fatte dunque sempre più complesse, e non solo *all'interno* dei singoli sistemi statali, bensì anche *tra* gli stessi sistemi statali. Il consolidamento dell'integrazione europea ha significato infatti anche il superamento delle forme classiche di sovranità statale e il trasferimento di parte delle competenze nazionali al livello comunitario superiore. Il classico sistema unico statale, fondato sulla triade cultura-politica-economia e sulla sua gestione esclusiva, è radicalmente cambiato: lo *spazio culturale* è passato di nuovo, almeno per certi versi, dal livello statale a quello locale o regionale, assorbendo al contempo nuovi elementi dal livello globale in ragione di una sempre maggiore mobilità e dello sviluppo di modalità elettroniche di comunicazione; lo *spazio economico* invece si è esteso dal livello nazionale a quello macroregionale e globale, staccandosi sempre più dal controllo e dalla gestione nazionale. Lo *spazio politico* sta cercando di adattarsi a queste trasformazioni, muovendosi in una sorta di *continuum* tra decentralizzazione (locale) e internazionalizzazione (globale), pur restando fundamentalmente ancorato al livello statale. Per questo motivo l'Unione Europea è nata e si è sviluppata in linea più con il modello socio-politico confederalista che con quello federalista (Bufon, 2014a).

Un ulteriore problema del continente europeo è dovuto al fatto che esso, fino all'improvvisa dissoluzione del "blocco" comunista, era diviso in due parti nettamente distinte, che a malapena comunicavano tra loro. Dopo il 1990 si innescano due processi simultanei e contraddittori. Il primo offre all'Europa opportunità di apertura agli ideali democratici inimmaginabili fino ad allora, diffonde la variante del capitalismo socialdemocratico di stampo europeo-occidentale verso est, allargando al contempo i propri margini di manovra commerciali, ma provoca al contempo profonde trasformazioni nell'organizzazione socio-politica e socio-economica negli ex paesi del blocco orientale, spalancando loro le porte del "club dei paesi sviluppati", rappresentato appunto dall'UE. Il crollo dei rigidi sistemi statali centralizzati dell'Est ha portato nuove opportunità di sviluppo in particolare ai loro territori di frontiera, che si stanno ora aprendo sempre più alla comunicazione e alla collaborazione transfrontaliera (Bufon, 1996). Molte di queste aree periferiche, in particolare quelle di contatto tra i due ex blocchi europei, si stanno trasformando in veri e propri centri di sviluppo per i traffici e gli scambi commerciali, a riprova del fatto che la geografia e lo spazio possono essere periodicamente reinventati e reinterpretati.

Il secondo processo non conduce alla convergenza politica, bensì alla direzione opposta. Si tratta della reazione conservatrice all'apertura e all'integrazione internazionale, che punta a preservare e difendere il carattere nazionale degli Stati dall'"invasione" di tutto ciò che è straniero e diverso, e in particolare da ciò che si presume essere "non autoctono", e che spesso si incontra e si scontra con il desiderio di uguaglianza degli emarginati socio-culturali. Un simile processo alimenta tensioni sociali e interetniche, ostacola la libera circolazione di persone, idee, beni ed esprime le modalità con le quali l'etnicità viene utilizzata nell'elaborazione di politiche che sono spesso sventolate in maniera demagogica e strumentale in difesa sia

dell'integrità civile europea sia di quella singola nazionale (Miles, 1992). Non è un caso, infatti, che simili "politiche" si affermino e trovino consenso in periodi di crisi economica e che si riallaccino a riflessioni ideologiche nazionaliste e neonaziste.

Il rifiuto nei confronti della globalizzazione astratta alimenta nuovamente il senso di appartenenza territoriale o, in altre parole, la territorialità. L'identità *locale* o *regionale* è la più antica tra tutte e si basa sull'organizzazione etnocentrica dello spazio che si configura per sua natura come un sistema costituito da diversi centri e periferie, aree di concentrazione e deconcentrazione nonché di convergenza e divergenza sociale, che a seconda dei gruppi sociali o dei singoli individui possono essere percepite come *familiari* o *estrane*, come osservato in particolare dalla scuola di antropologia e geografia francese (cfr. Lévi-Strauss, 1952 e Claval, 1995). In virtù di questa caratteristica, la territorialità umana rappresenta di fatto l'espressione di un'identità collettiva e di una serie di valori acquisiti che, grazie alla presenza prolungata in un determinato ambiente, possono essere trasmessi allo spazio, trasformandolo in un vero e proprio "paesaggio culturale". Le sue caratteristiche tuttavia possono essere tramandate anche alle persone che vi risiedono o vi si insediano, acquisendo così la cultura e le tradizioni locali o regionali (Bufon, 1999). L'eterogeneità rappresentata dai diversi paesaggi culturali europei può diventare quella "piccola patria" d'origine, tanto idealizzata dagli antimodernisti nostalgici, o la "nicchia" di tendenza alla quale si aggrappano i postmodernisti nel tentativo di scappare dalla monotonia del "villaggio globale". Di fatto abbiamo a che fare con due tipologie di spazio: lo spazio sociale ristretto, o *spazio dei valori*, che si riallaccia alla specificità, alla diversità culturale, ai legami sociali più profondi e all'*ethnos*, e lo spazio sociale più ampio, o *spazio funzionale*, che si rifà ai sistemi socio-economici e politici generali e al *demos*. Tutto ciò presuppone l'esistenza di due filosofie o modalità di

percezione e proiezione sociale e territoriale radicalmente diverse (Casey, 1997).

Entrambe le visioni emergono anche dalle discussioni sulla natura e sull'organizzazione politica dell'UE, in virtù delle quali sia i detrattori che i sostenitori dell'integrazione europea si sono dovuti confrontare con la sua presunta distanza dalle due categorie primarie di convergenza sociale: dall'*ethnos*, inteso come spazio di identità e comunità culturale, e dal *demos*, inteso come spazio di gestione e comunità politica. A causa di questo "deficit democratico", l'UE continua ad essere un organismo prevalentemente burocratico e tecnico che sconta legami piuttosto fragili con i propri cittadini; pertanto il dibattito sull'organizzazione politica europea ruota ancora alquanto arbitrariamente attorno a due poli, quello "liberista" e quello "comunitario" (Entrikin, 2003). Mentre il primo promuove la pianificazione razionale e la modernizzazione, il secondo pone l'accento su solidarietà e integrazione sociale. Da un lato abbiamo l'economia territoriale e la tendenza ad abbattere tutte le barriere alla libera circolazione di capitali, servizi, beni e persone – come emerge da diversi documenti della Commissione – che dovrebbe condurre alla nascita di una "cittadinanza" europea caratterizzata da un'identità mutevole e flessibile e da uno scarso legame con i propri Paesi di provenienza e le culture regionali. Dall'altro lato incontriamo invece un modello culturale pluralista, che considera le comunità etniche, regionali e nazionali come il punto di origine dell'appartenenza individuale e collettiva e dell'identità politica. Da questo punto di vista l'Europa rappresenta un'associazione di aree e territori, legati tradizionalmente a culture primarie di diverse dimensioni, che vanno dalle comunità locali alle nazioni (Smith, 1995). Alla luce di una simile visione della realtà, l'obiettivo di un'Europa unita e integrata è secondario a quello dell'autonomia etnica, regionale e nazionale o, comunque, si sviluppa in parallelo ad essa. Il risultato di questo processo

è un futuro comune di stampo confederale, con la creazione della cosiddetta "Europa delle nazioni" che pone l'appartenenza culturale ed etnica davanti a quella nazionale.

Le differenze tra queste due concezioni sociali e territoriali risultano ancora più evidenti in relazione ai confini. Il modello "commerciale" o liberale sostiene l'abolizione delle frontiere interne e il trasferimento di tutte le funzioni in materia di difesa del mercato interno comune alla frontiera esterna dell'UE, mentre nel modello culturale pluralista i contorni degli spazi di "familiarità" ed "estraneità", di "inclusione" ed "esclusione" sono alquanto chiari, essendo espressione di una profonda appartenenza culturale al contesto di origine. Ed ecco riproporsi il dilemma sollevato dal rapporto tra *ethnos* e *demos*: i confini contribuiscono a creare e preservare la diversità da un lato e l'appartenenza comune dall'altro, eppure il loro superamento è visto da molti come un pericolo per l'eterogeneità culturale e i diversi paesaggi culturali che rischiano di confluire in uno spazio sociale monotono con una cittadinanza comune deterritorializzata. Non sono pochi gli studiosi e gli amministratori che vedono la soluzione a questo dilemma nell'affermazione delle regioni come luoghi di sovrapposizione e integrazione di spazi culturali, sociali e funzionali più vicini alle persone.

### **Le regioni e le aree di frontiera: luoghi di contatto tra convergenza e divergenza**

Le forme attuali di regionalizzazione della vita sociale si presentano dunque sfaccettate e complesse. Il processo di integrazione europea pone certamente le basi per la creazione di uno spazio funzionale sovranazionale comune, una specie di macroregione operativa che si confronta nello spazio economico globalizzato con sistemi socio-economici analoghi. In un certo senso è possibile affermare che i processi di standardizzazione socio-economica che avvengono nell'ambito della macroregione

europea, vale a dire all'interno dell'UE, siano simili ai processi sperimentati dai singoli Stati europei ai tempi della loro modernizzazione, quando si trattava di "incollare" le singole realtà regionali a un unico "corpo" nazionale. La conseguenza di tale processo fu un appianamento delle differenze interne tra le singole aree del Paese e, di contro, un aumento delle difformità tra i singoli sistemi nazionali, ribaltando così l'immagine tradizionale dell'Europa in cui la diversità era espressione principalmente del livello locale o regionale.

Allo stato attuale, dal momento che i processi socio-economici stanno passando sempre più dal livello statale a quello globale e macroregionale, mentre quelli socio-culturali stanno tornando dal livello statale a quello regionale, il tentativo di applicare il paradigma nazionale a quello europeo dal punto di vista della costruzione di una identità sovranazionale comune e di un'appartenenza basata sulla "cittadinanza" (Calhoun, 2003) appare del tutto irrealistico e irrealizzabile, specialmente perché gli apparati centrali europei non dispongono neanche lontanamente di strumenti di omogeneizzazione socio-culturale forti quanto quelli a disposizione degli Stati nazionali. Non a caso, infatti, gli Stati dell'UE non sono in alcun modo disposti a trasferire l'ambito culturale e linguistico al livello decisionale comunitario e preferiscono mantenerlo sotto il proprio controllo esclusivo e autonomo. Con l'indebolimento del classico modello organizzativo sociale di stampo nazionale in virtù dell'abolizione dei confini interni e del trasferimento di competenze alla gestione sovranazionale rappresentata dall'Unione Europea, la quale tuttavia non riesce ad affermarsi come uno "spazio di valori" nuovo e alternativo, la soluzione più sensata sembra essere l'affermazione di un sistema sociale a tre livelli, nel quale la dimensione regionale acquisirebbe un ruolo sempre maggiore (Bufon, 1994). In un contesto simile, i rapporti di appartenenza e identità socio-culturale, che sono immanenti all'essere umano

nell'espressione della propria territorialità, si svilupperebbero più facilmente, mentre gli Stati assumerebbero soprattutto la funzione di mediatori politici tra la sfera locale e regionale, propria della vita sociale, e il sistema socio-economico più ampio che si sta affermando a livello macroregionale e globale.

Come affermato già da Keating in una delle sue opere (Keating, 1996), le nuove forme di regionalismo non sono altro che il risultato del processo di dissoluzione e ricostruzione di sistemi territoriali e di sistemi di vita sociale. Questo processo si sviluppa lungo il *continuum* tra il locale e il globale in ragione di una serie di effetti prodotti dall'affermazione di nuovi paradigmi socio-economici sull'organizzazione politica dello spazio. Keating sostiene che le regioni non sono delle entità "naturali", bensì dei "costrutti" sociali che in un determinato arco spaziotemporale riescono a integrare le componenti socio-culturali, socio-politiche e socio-economiche in un *unicum* logico e sensato. Da questo punto di vista, lo spazio regionale è al contempo un paesaggio culturale, un'area funzionale e un territorio politico. Egli osserva tuttavia come in Europa non si sia sviluppato un sistema di gestione socio-politica di carattere regionale; pertanto le regioni sono spesso considerate come comunità "immaginarie" che nel mondo reale fanno fatica a concorrere non solo con gli apparati centrali dello Stato, i quali mantengono ben salde nelle proprie mani le leve del potere, ma anche con le grandi città metropolitane, che grazie al proprio peso specifico e alle proprie dinamiche riescono in qualche modo a piegare lo spazio sociale regionale ed europeo più ampio, modificando la struttura regionale tradizionale o acquisita alla quale i regionalisti amano tanto appellarsi.

A prescindere da ciò, è altrettanto vero che il processo di integrazione europea ha intaccato radicalmente il c.d. sistema vestfalico, che in molte delle sue zone marginalizzate o marginali era inteso come "un'organizzazione del mondo

in nazioni territorialmente esclusive e sovrane, ognuna con il proprio monopolio interno di legittimazione della violenza” (Caporaso, 1996, 34). Per quanto questo sistema “ideale” non si sia mai definitivamente realizzato nella prassi, esso continua a influenzare la riflessione politica del nuovo millennio anche in Europa, dove è nato e dove si è affermato attraverso il modello degli Stati nazionali, ma dove al contempo, forse in virtù dei suoi potenziali effetti negativi sulla vita sociale e culturale, sono stati compiuti anche i passi più decisivi sul cammino della sua abolizione o, perlomeno, della sua implementazione con forme innovative di collaborazione e integrazione interstatale. Ma poiché lo spazio europeo e l’UE in particolare stanno incontrando nuovi problemi legati al rapporto tra regionalizzazione e globalizzazione, la trasformazione del sistema vestfalico in Europa sta puntando verso lo sviluppo di una gestione dello spazio sociale a più livelli. Ciò appare evidente in particolare nelle aree di frontiera europee e nelle regioni transfrontaliere, che sono da un lato marginali nell’ambito dei sistemi statali e dall’altro complementari o comunque centrali nell’ambito dei programmi di integrazione comunitari (Blatter, 2003). Queste aree hanno in comune soprattutto il fatto di essere caratterizzate da un elevato livello di integrazione e interdipendenza socio-economica e socio-culturale, grazie alle quali sono riuscite a vincere la marginalizzazione sociale e centralista dello Stato e a raggiungere un livello di sviluppo economico che spesso supera la media nazionale. L’utilità dell’integrazione transfrontaliera, tuttavia, non deriva solo dalla rimozione degli ostacoli allo sviluppo socio-economico, ma anche dal superamento del problema della “diversità” e della eterogeneità socio-economica a livello comunitario, poiché le aree di contatto europee, come vengono definiti sinteticamente i luoghi di contatto tra i diversi spazi sociali e culturali, si stanno affermando sempre più come dei veri e propri modelli di integrazione (Bufon, 2006a e 2014a).

Le *aree di contatto* europee sono per loro natura plurilinguistiche e multiculturali, nonostante in passato le politiche statali “mononazionali” abbiano cercato, da un lato, di sopprimere ed eliminare questa loro caratteristica fondamentale e, dall’altro, di strumentalizzarla a vantaggio delle proprie tendenze irredentistiche o dei tentativi di annessione dei territori limitrofi. Nel momento in cui in Europa si vogliono abolire le frontiere politiche interne, risulta insensata anche qualsiasi politica statale rivolta alla modifica dei confini a svantaggio degli Stati confinari; allo stesso modo sarebbe necessario anche sferrare l’attacco finale alla mitologia nazionale o nazionalistica della “morte patriottica in nome della terra e della bandiera”, che si incontra – in maniera quasi paradossale – in molti inni nazionali dei Paesi dell’Unione Europea. Pare dunque che le politiche di divergenza interstatale stiano lasciando sempre più il passo alle politiche di convergenza interstatale, seppure queste ultime non godano tuttora di un adeguato sostegno istituzionale nell’ambito dei programmi comunitari e dei singoli Paesi dell’Unione. I programmi di convergenza interstatale più efficaci a livello comunitario, quelli in grado di agire direttamente sulle capacità di integrazione delle persone e delle comunità locali, sono tuttora il programma Interreg e il c.d. spazio Schengen, i quali però non sono altro che “effetti collaterali” di politiche volte al superamento delle differenze socio-economiche tra gli Stati o, meglio, alla redistribuzione dei fondi di sviluppo e della necessità di assicurare standard di sicurezza e di polizia comuni, anziché della volontà mirata a sviluppare opportunità di integrazione in Europa. Queste ultime, perciò, si stanno affermando in maniera spontanea e non organizzata e basano il proprio successo proprio sulla gestione di uno spazio funzionale e culturale comune (Bufon, 2014b).

Questo fatto spalanca nuove possibilità e opportunità anche alle molte minoranze nazionali europee, per loro

definizione “di frontiera”, che grazie al consolidamento della collaborazione transfrontaliera e del dialogo interculturale si stanno affermando sempre più come promotrici di entrambi i processi di integrazione, a livello tanto locale quanto regionale. Se è vero che i gruppi maggioritari o dominanti, a prescindere dal loro atteggiamento politico nei confronti delle comunità minoritarie, non possono sollevarle dal loro potenziale ruolo nel processo di integrazione, è anche vero che le possibilità di un’effettiva implementazione di quest’ultimo dipendono tuttora in gran parte dalla promozione istituzionale e sociale riservata a tale ruolo (e, di conseguenza, alla minoranza). Le ricerche condotte in particolare dai geografi politici nelle aree di frontiera centroeuropee e non solo (cfr.: Bufon, 2006b e 2008), hanno dimostrato che l’intensità della collaborazione e dell’integrazione transfrontaliera dipende principalmente da tre fattori: (1) dal livello di urbanizzazione sociale sui due versanti del confine; (2) dal livello di omogeneità culturale, alla quale concorre in maniera significativa proprio la presenza delle minoranze su entrambi i versanti del confine e (3) dalla presenza di entità territoriali precedenti e consolidate che hanno dato origine a spazi sociali funzionali comuni. Da questo punto di vista possiamo interpretare la tendenza spontanea all’integrazione transfrontaliera anche come il tentativo della popolazione locale di ricostruire quel tessuto regionale che le recenti trasformazioni politiche e frontaliere hanno “spezzettato” in una serie di aree gravitazionali, economiche, sociali e culturali diverse.

Queste nuove forme di regionalismo transfrontaliero sembrano essere particolarmente significative per l’Europa centrale perché promuovono, e non solo a livello locale, l’integrazione socio-economica e la preservazione della diversità culturale sviluppando la convivenza e la collaborazione interetnica, ma anche la ricostruzione a livello macroregionale

di un continente in passato diviso in due blocchi (Bufon, 1998a). Le aree di frontiera centroeuropee sono infatti caratterizzate dalla presenza di numerose minoranze nazionali e comunità regionali multiculturali. Le prime si sono formate in virtù delle trasformazioni dei confini dopo la prima e la seconda guerra mondiale, quando anche le politiche statali e internazionali tendevano a uniformare i territori nazionali agli spazi culturali o etnolinguistici e viceversa, mentre le seconde sono espressione della pregressa e tradizionale convivenza di diverse comunità etniche e linguistiche all’interno di territori funzionali e politici più ampi. Questa situazione ha prodotto, nell’ambito dei processi di divisione postbellica e di integrazione attuale, delle tendenze quasi paradossali (Bufon, 2006a):

- nelle aree di frontiera, le realtà sociali che nel recente passato hanno subito i maggiori traumi a causa della divisione di entità amministrative ed economiche stabili hanno ora le maggiori possibilità di trasformarsi in regioni transfrontaliere integrate;
- in virtù di questioni politiche ancora irrisolte, derivanti da eventi bellici o postbellici, l’integrazione transfrontaliera socio-economica e socio-culturale di tipo funzionale avviene, a livello locale, più velocemente e più facilmente rispetto all’integrazione transfrontaliera socio-politica di tipo istituzionale;
- le aree di contatto periferiche e meno urbanizzate, che in passato mantenevano nei confronti dei propri vicini rapporti di “banale coesistenza” con modesti contatti reciproci, sono ora quelle maggiormente interessate al consolidamento dell’integrazione istituzionale transfrontaliera, al fine di attrarre maggiori opportunità di sviluppo socio-economico; è in queste aree di contatto, tuttavia, che il rafforzamento dei rapporti socio-culturali con i propri vicini, logica conseguenza di questo genere di processi, incontra anche le maggiori resistenze.

## **Le minoranze: comunità marginali o protagoniste dell'integrazione sociale?**

In ogni caso, i processi di integrazione europea che si realizzano a livello locale e regionale attraverso la collaborazione transfrontaliera e il consolidamento del dialogo interculturale necessitano di uno strumento comunicativo adeguato. Pertanto, in circostanze simili, anche la problematica linguistica assume delle connotazioni importanti. La lingua è senza dubbio l'elemento identificativo chiave della diversità etnica e nazionale; la tipologia e l'intensità della prassi linguistica sono inoltre indicative dell'estensione e della qualità dei diversi contesti culturali, dell'efficace trasmissione intergenerazionale della lingua, della sua vitalità e del livello di attrazione sociale o di status sociale della lingua. Tuttavia, la lingua e la prassi linguistica non sono l'unico e ultimo metro di misura dell'identità etnica e nazionale. Per una serie di scelte soggettive o di circostanze esterne di natura oggettiva, il rapporto degli individui e delle singole comunità etniche nei confronti della propria lingua di origine può mutare nello spazio e nel tempo. Le migrazioni e gli eventi socio-politici hanno modificato radicalmente la cartina linguistica europea: in una prima fase, a seguito del processo di formazione dei moderni Stati territoriali e dell'industrializzazione, molte realtà sociali tradizionalmente plurilinguistiche e multiculturali sono state costrette ad assorbire caratteristiche monolinguistiche e monoculturali imposte dalla comunità dominante, mentre oggi, in questi stessi contesti, si cerca invece di riattivare le prassi plurilinguistiche e multiculturali. Le condizioni tuttavia sono radicalmente cambiate: la distanza sociale tra le comunità etnolinguistiche autoctone europee si è ridotta, mentre la mobilità sociale e le interferenze culturali e linguistiche dall'esterno sono aumentate, il che comporta anche una maggiore mescolanza etnica e la nascita di un'identità nuova e variabile che può essere per molti

versi indipendente dall'effettiva conoscenza e prassi linguistica. A tutto ciò si aggiungono anche le influenze culturali globali e gli effetti dell'immigrazione di gruppi sociali non autoctoni e non europei che pongono lo spazio culturale europeo dinnanzi a sfide completamente nuove (Castles e Miller, 2003).

Sebbene i contesti caratterizzati dalla presenza di culture tradizionali minori stiano acquisendo, in virtù della terziarizzazione e della globalizzazione dei rapporti sociali, nuove opportunità di sviluppo a livello economico, e anzi spesso siano proprio le aree europee in passato più marginali – quali lo spazio alpino – a registrare oggi un prodotto interno lordo pro capite superiore alla media, è vero anche che l'apertura di questi “mini-sistemi” socio-culturali e socio-economici minoritari, in passato circoscritti e protetti, configura nuove sfide e nuovi potenziali pericoli. Il processo di industrializzazione ha costretto unilateralmente le comunità minoritarie alla modernizzazione, togliendo opportunità di sviluppo alle aree culturali non dominanti e spingendole così verso la marginalizzazione (Bufon, 1992). Tuttavia, sono proprio la selettività e la gerarchizzazione socio-territoriale tipica delle società industriali, che avevano precedentemente escluso le aree periferiche dai flussi di sviluppo, ad averle trasformate in “rifugi” sicuri per le comunità culturali minoritarie. Al contrario, la moderna organizzazione socio-territoriale, caratterizzata dalla terziarizzazione e da un sistema aperto e non gerarchico, non garantisce più la stessa protezione alle province culturali tradizionali e alle minoranze. La riduzione della distanza sociale tra i gruppi dominanti e quelli minoritari rafforza le strutture etnolinguistiche miste, modificando radicalmente i concetti classici di identità e appartenenza, in particolare nell'ambito delle minoranze linguistiche (Bufon, 2003). Al contempo, grazie alla devoluzione del potere essa offre alle minoranze regionali maggiori possibilità di partecipazione alla gestione politica (Williams, 1997).

Se all'epoca del nazionalismo classico le minoranze autoctone erano percepite come una sorta di "corpo estraneo" o "quinta colonna", che andava eliminata fisicamente o altrimenti disinnescata (assimilata), in epoca moderna e postbellica tali comunità erano considerate un potenziale elemento di conflitto nello sviluppo di una collaborazione internazionale sempre più forte e stabile. Alle misure di omologazione interne si sono sostituite pertanto la diplomazia e il diritto internazionale, che hanno tentato di conferire alle comunità minoritarie uno status e un riconoscimento speciale. Nella postmoderna epoca contemporanea, caratterizzata dall'abbattimento dei confini (statali) e dalla rinnovata re-integrazione sociale di entità in passato socialmente e territorialmente divise, i confini etnici e politici non sono più in grado di determinare in maniera inequivocabile lo status e la prassi in vigore in aree di frontiera etnicamente miste. In questo modo viene meno anche lo "status" speciale delle minoranze, che stanno affrontando sfide completamente nuove, legate all'intermediazione e all'integrazione socio-culturale, che necessiterebbero anche di presupposti giuridici completamente nuovi, non potendosi più basare sulla teoria e sulla prassi della divisione e dell'appartenenza. Nonostante l'apparente perdita di importanza dell'appartenenza territoriale, tuttavia, questo fattore continua a svolgere un ruolo cruciale: l'integrazione sociale, per quanto essa riesca ad attecchire nell'ambito di sistemi statali, organizzati ancora in prevalenza secondo il modello nazionale, riguarda infatti solo le minoranze autoctone europee, e non le nuove minoranze, vale a dire le comunità di immigrati che non sono riuscite a sviluppare forme adeguate di controllo sociale sul proprio territorio di insediamento.

In simili condizioni, il "risorgimento" etnico delle minoranze europee non avviene sempre in parallelo con quello delle minoranze linguistiche, mentre l'identità etnica oggettiva e originaria, per quanto possa essere ancora individuabile allo

stato attuale, non coincide necessariamente con l'identità soggettiva, che è non solo variabile ma il più delle volte anche multifaccettata (Bufon, 2003). L'istituzionalizzazione dei diritti delle minoranze può contribuire certamente a una maggiore territorializzazione delle comunità minoritarie, poiché in genere essa si riallaccia al territorio di insediamento storico delle minoranze, e in fondo anche a una maggiore "sovrapposizione" tra l'appartenenza obiettiva e soggettiva della popolazione ivi residente, cui la legislazione riconosce determinati diritti collettivi proprio in virtù della sua presenza in un territorio istituzionalmente definito *minoritario*. Di contro, tuttavia, un simile approccio viene criticato dai "modernisti di ispirazione civica", che nella creazione di contesti minoritari istituzionali intravedono il rischio di sopraffazione dell'*ethnos* sul *demos* o di una nuova "balcanizzazione" dello spazio politico europeo, e nell'affermazione dei diritti collettivi in singole aree del territorio statale il pericolo di frantumazione dell'equità e solidarietà civile; ma è osteggiato anche dai "modernisti di origine minoritaria" i quali fanno notare che a causa di una maggiore mobilità sociale e territoriale le aree di insediamento storiche delle minoranze coincidono sempre meno con le aree dove risiedono di fatto i potenziali appartenenti alle comunità minoritarie. Quest'ultimi sono inoltre sempre più integrati nell'ambiente sociale più ampio; pertanto le classiche forme di tutela istituzionale e territoriale rivolte alle minoranze rappresentano per queste realtà un pericolo di ghettizzazione e marginalizzazione o di regressione al livello di comunità folcloristiche.

Pertanto, in luogo del tradizionale atteggiamento *diversificato*, molti studiosi delle politiche di rivitalizzazione delle minoranze sostengono piuttosto un approccio *integrato* che promuove ampie opportunità di sviluppo a livello sociale, demografico e culturale, favorendo così implicitamente anche lo sviluppo del dialogo interculturale, della coesistenza etnica e della

prassi plurilinguistica nelle aree di contatto europee. I nuovi programmi di rivitalizzazione delle culture minoritarie sono dunque da intendersi anche come programmi di rivitalizzazione delle realtà periferiche e marginalizzate nelle quali tali culture si muovono, il che significa che le condizioni socio-culturali in contesti minoritari o etnicamente misti possono migliorare solo in parallelo a quelle socio-economiche e socio-politiche, come hanno dimostrato diversi casi di buone prassi nell'Europa occidentale (Williams, 2013). A queste generali opportunità di sviluppo delle minoranze etniche si aggiungono, per quanto riguarda le minoranze nazionali, anche altre funzioni integratrici nell'ambito di contesti funzionali e culturali di confine: ciò significa che nell'attuazione di politiche di cooperazione e integrazione transfrontaliera è necessario tenere conto delle potenzialità di sviluppo offerte alle aree di frontiera etnicamente miste dalle minoranze e dalle comunità locali multiculturali, che con il loro *continuum etnolinguistico* contribuiscono a creare un *continuum transfrontaliero interstatale*. Da quanto affermato risulta inoltre evidente che le tradizionali politiche di sviluppo "top-down", che provengano dai centri di potere nazionali o da quelli comunitari, sono sempre meno efficaci ed appropriate per gestire e orientare in maniera integrata realtà sociali così complesse. Anche in questo senso il livello regionale appare sempre più significativo e determinante per risolvere l'attuale rapporto tra tendenze sociali centrifughe e centripete o per gestire simultanei processi di convergenza o divergenza socio-territoriale (Bufon, 2014b).

### **Conclusioni: da una territorialità divisiva a una territorialità unificatrice**

Seppure in maniera non ancora sufficiente né ottimale, la questione della "diversità" ha acquisito maggiore significato nel dibattito e nell'agenda europea contemporanea. Il nuovo

paradigma comunitario *uniti nella diversità* rappresenta in ogni caso un notevole progresso e scostamento dal nazionalismo classico, che affonda le proprie radici proprio in Europa e che è stato indubbiamente corresponsabile dello scoppio di entrambe le guerre mondiali, a seguito delle quali l'Europa ha perso anche il proprio primato sullo scacchiere politico, economico e sociale mondiale. Lo sviluppo di processi di integrazione, a fronte del superamento della divisione bipolare del mondo, sta riportando lo spazio europeo – e di conseguenza anche la politica, l'economia e la cultura europee – di nuovo al centro della scena. Sarebbe sbagliato interpretare e attuare l'integrazione europea solo come una banale risposta al bisogno di ricostruzione postbellica prima e alle sfide della globalizzazione economica poi. L'integrazione europea non è – e non può essere – una mera questione di natura socio-economica, ma deve coinvolgere in maniera più efficace e più innovativa anche e soprattutto la sfera socio-politica e socio-culturale (Bufon, 2014a). Nell'Europa contemporanea si sta cercando, forse per la prima volta nella storia, di unire i tre settori chiave della vita sociale, in modo che tale processo non debba seguire l'esempio della centralizzazione e omogeneizzazione interna portato avanti finora. Questo nuovo e pluristratificato modello di sviluppo europeo potrebbe dimostrare che la globalizzazione socio-economica mondiale e l'integrazione socio-politica macroregionale a livello socio-culturale non portano necessariamente al "melting pot" e all'americanizzazione del nostro stile di vita.

È inoltre sempre più riconosciuto e accettato il fatto che diverse identità e prassi linguistiche possano convivere nella stessa realtà amministrativa e sociale e che i confini tra i singoli contesti socio-culturali non siano lineari e determinati, bensì zonali e mobili, creando così uno spazio sociale molto complesso e ramificato, definito appunto *area di contatto*, nel quale si attraversano continuamente diversi confini culturali e funzionali.

In contesti simili, le acquisizioni e gli scambi culturali sono pertanto qualcosa di assolutamente normale e quotidiano. Questo fermento continuo ai margini dei paesaggi culturali, che favorisce anche l'influenza e la mescolanza reciproca e che era considerato proprio per questo così pericoloso e dannoso dalla concezione nazionalistica esclusiva del mondo, non significa tuttavia che le caratteristiche peculiari degli spazi culturali europei debbano necessariamente modificarsi col tempo. Al contrario, esse appaiono incredibilmente stabili e, con l'abbandono delle pressioni omologatrici dello Stato, si stanno addirittura consolidando e risvegliando. Ciò favorisce l'affermazione anche di contesti territoriali locali o regionali di stampo tradizionale, cui la decentralizzazione del sistema amministrativo statale conferisce valore funzionale, i quali riescono a trasmettere la propria specificità culturale anche a tutti quegli immigrati che desiderano integrarsi e radicarsi nel proprio nuovo ambiente di vita.

Con la scoperta di nuove forme di appartenenza e identificazione sociale – o meglio, di comportamenti territoriali e locali di determinati gruppi sociali – si sta ritornando paradossalmente alla questione dei “confini” e della “territorialità”, nonché alla ridefinizione dei rapporti tra centro e periferia in Europa. In simili circostanze, le comunità locali e regionali che il nazionalismo classico e il modernismo industriale avevano quasi del tutto cancellato e abolito, stanno diventando sempre più protagoniste degli attuali processi sociali. Sarebbe tuttavia ingiusto attribuire a queste comunità solo una funzione preservatrice del proprio territorio autoctono o del proprio *paesaggio culturale* originario, poiché negli attuali processi di sviluppo esse stanno assumendo anche un nuovo ruolo di unificazione dei territori di frontiera e di definizione di prassi di coesistenza e integrazione, specialmente laddove è necessario anche ricostruire spazi o regioni *funzionali e multiculturali* comuni (Bufon, 1998b).

In conclusione potremmo affermare che l'Europa – patria del *nazionalismo*, in cui il rapporto tra identità territoriale e culturale è più dinamico e potenzialmente più conflittuale rispetto al resto del mondo – sta affrontando con sempre maggiore intensità la questione, certamente non nuova, ma che gli europei stanno cercando per la prima volta nella loro storia di risolvere in maniera del tutto innovativa, di come avvicinare i propri molteplici e svariati interessi e amministrarli congiuntamente nell'ambito di un sistema sociale unico, per quanto stratificato. La risposta è quindi tutt'altro che semplice e comporta, come abbiamo visto, una serie di processi contraddittori e scenari di sviluppo diversi. Si tratta di ridefinire completamente il rapporto tra le potenzialità determinate dall'apertura e dall'inclusione democratica e da quelle derivanti della chiusura e dalla divisione culturale, tra le peculiarità di ciò che è europeo e non europeo, tra ciò che è globale, nazionale e locale, ma anche tra l'istituzionale e il funzionale, nonché tra le politiche e le prassi imposte dall'alto e quelle provenienti dal basso (Bufon, 2001). In pratica, la questione fondamentale con la quale si confronta oggi l'Europa e da cui dipende lo sviluppo non solo del dialogo interculturale, ma anche degli stessi processi di integrazione nel nostro continente, è in che modo il rapporto tra convergenza e divergenza sociale e territoriale inciderà sulla sopravvivenza e sull'interdipendenza delle aree socio-culturali e socio-politiche europee e, di conseguenza, sul paradigma *uniti nella diversità*. Dal suo successo, tuttavia, non dipende solo il futuro dell'Europa, ma anche di quella parte di mondo che trae esempio dalle nostre conquiste di civiltà.

Traduzione di Laura Sgubin

## Bibliografija

Blatter, J.K. (2003): Debordering the world of states: toward a multi-level system in Europe and a multi-polity system in North America? Insights from border regions. In: Brenner, N et al. (a cura di): *State/Space – A Reader*. Oxford, Blackwell, 185-207.

Bufon, M. (1992): Prostorska opredeljenost in narodna pripadnost: obmejna in etnično mešana območja v evropskih razvojnih silnicah: primer Slovencev v Furlaniji-Juljski krajini. Trieste, Založništvo tržaškega tiska – Editrice stampa triestina.

Bufon, M. (1994): Regionalizem in nacionalizem. *Annales, Series historia et sociologia* 5. Koper, 9-16.

Bufon, M. (1996): Some political-geographical problems of transition in Central Europe: the case of Slovenia. In: Carter, F.W. et al. (a cura di): *Central Europe after the Fall of the Iron Curtain*. Frankfurt, Peter Lang, 73-89.

Bufon, M. (1998a): Nationalism and globalization: a Central European perspective. *Annales, Series historia et sociologia* 12. Koper, 7-14.

Bufon, M. (1998b): Le regioni transfrontaliere nel processo di unificazione europea. In: Bonaverio P. e Dansero E. (a cura di): *L'Europa delle regioni e delle reti*. Torino, Utet, 126-142.

Bufon, M. (1999): Problematika teritorialnosti v politični in kulturni geografiji. *Geografski vestnik* 71. Ljubljana, 91-103.

Bufon, M. (2001): From geopolitics to political geography: the new European challenge. In: Antonsich, M. et al. (a cura di): *Europe between Political Geography and Geopolitics*. Vol. I. Roma, Società Geografica Italiana, 335-346.

Bufon, M. (2003): Minorities, regional transformation and integration in borderlands: a case study. *Annales, Series historia et sociologia* 13/1. Koper, 1-8.

Bufon, M. (2004): Med teritorialnostjo in globalnostjo. Koper, *Annales*.

Bufon, M. (2006a): Between social and spatial convergence and divergence: an exploration into the political geography of European contact areas. *GeoJournal* 66/4. Dordrecht, 341-352.

Bufon, M. (2006b): Geography of border landscapes, borderlands and euroregions in the enlarged EU. *Rivista Geografica Italiana* 113/1. Firenze, 47-72.

Bufon, M. (2008): Na obrobju ali v osredju? Slovenska obmejna območja pred izzivi evropskega povezovanja. Koper, *Annales*.

Bufon, M. (2014a): Spatial and social (re)integration of border and multicultural regions: creating unity in diversity? In: Bufon, M., Minghi, J. e Paasi, A. (a cura di): *The New European Frontiers – Social and Spatial (Re)Integration Issues in Multicultural and Border Regions*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2-23.

Bufon, M. (2014b): Social planning and European contact areas: political geography in place. *Folia Geographica* 17, 13-30.

Calhoun, C. (2003): The democratic integration of Europe. In: Berezin, M. e Schain, M. (a cura di): *Europe without Borders*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 243-274.

Caporaso, J.A. (1996): The European Union and forms of state: Westphalian, regulatory or post-modern? *Journal of Common Market Studies* 34/1, 29-51.

Casey, E.S. (1997): *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley, University of California Press.

Castles, S. e Miller, M.J. (2003): *The Age of Migrations* (Third edition). New York, The Guilford Press.

Entrikin, J.N. (2003): Political community, identity, and cosmopolitan place. In: Berezin, M. e Schain, M. (a cura

di): Europe without Borders. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 51-85.

Keating, M. (1996): The invention of regions: political restructuring and territorial government in Western Europe. Working paper for ARENA (Advanced Research on the Europeanisation of the Nation-state).

Miles, R. (1992): Migration, racism and the nation-state in contemporary Europe. In: Satzewich, V. (a cura di): Deconstructing a Nation. Nova Scotia, Fernwood Publishing.

Poulantzas, N. (1978): State, Power, Socialism. London, New Left Books.

Sack, R.D. (1980): Conceptions of Space in Social Thought. London, Macmillan.

Smith, A.D. (1995): Nations and Nationalism in a Global Era. Cambridge, Polity Press.

Williams, C.H. (1997): Territory, identity and language. In: Keating, M. e Loughlin, J. (a cura di): The Political Economy of Regionalism. London, Frank Cass, 112-138.

Williams, C.H. (2013): Minority Language Promotion, Protection and Regulation – The Mask of Piety. Basingstoke, Palgrave Macmillan.

## Gli sloveni e la crisi

Aleš Debeljak

Le metafore dei tempi passati vivono negli esiti della fantasia critica. Sono nate nel laboratorio di persone capaci di maneggiare le idee, le storie e i simboli. Miguel Cervantes, con il suo Don Chisciotte, ci ha regalato l'archetipo del sognatore e dell'idealista; Max Weber ci ha donato il concetto di operosità messo in pratica secondo la narrazione sull'etica protestante; con Madame Bovary, Gustave Flaubert ci ha disegnato il ritratto di una passione borghese repressa con la stessa maestria con cui Karl Marx ha dipinto, nel suo Capitale, il capitalista senza scrupoli.

Qual è, quindi, la metafora del nostro tempo e chi ne è l'autore? Vorrei saperlo. Almeno per quanto riguarda la realtà, sembra che sia abbastanza chiaro: a vent'anni dalla caduta dei regimi comunisti, i modelli economici alternativi non hanno semplicemente imposto un ordine democratico, come voluto da molti centri di potere in Occidente; a imporsi è stato il capitalismo corporativista globale, voluto da un numero ben maggiore di soggetti presenti ovunque nel mondo.

La produzione e il consumo di massa di beni, servizi e narrazioni sono ovunque dominanti, ad eccezione di Paesi con regimi totalitari come la Corea del Nord. Il quadro del capitalismo globale consente ai governi nazionali e alle corporazioni transnazionali di incentivare la domanda solo per poterla soddisfare, ma a un prezzo altissimo. Ammettiamolo: la dignità umana è oggi relegata a una ristretta "libertà" di consumo.

Addirittura, parlando di qualche proposta o idea che ci sembra accettabile, in molte lingue usiamo espressioni come "la compro". Tutto è in vendita e tutti siamo venditori, in questo nostro mondo contemporaneo.

È il mondo della crisi e della crisi nel parlare di crisi; il mondo dei banchieri tirati a lucido con la valigetta in mano, e il mondo dei violenti con gli stivali ai piedi; il mondo degli speculatori finanziari internazionali e degli uomini di stato impotenti: il mondo della corruzione fiorente e della solidarietà morente, il mondo delle migrazioni coatte e del lavoro servile, degli Stati in bancarotta e della povertà di massa; questo è il mondo ai margini dell'Hotel Abisso, dove qualcuno, con il dito medio, esprime la propria ribellione nei confronti del sistema, altri insorgono con il pugno chiuso, ma molti di noi non sanno che fare.

Per sapere cosa fare e a cosa rinunciare è bene, a volte, rivolgersi al passato. Uno sguardo nel passato della Slovenia europea ci rivela come tutti noi che negli anni Ottanta manifestavamo contro il regime comunista jugoslavo, che era legale, ma non legittimo, siamo oggi giustamente delusi dal fatto che in oltre vent'anni, quanti ne conta lo Stato sloveno indipendente, ci siamo lasciati abbindolare dall'illusione che la situazione stesse migliorando di anno in anno, che l'accesso ai forum politici occidentali, ai servizi o ai beni di consumo fosse sempre più garantito. Ma ci siamo dimenticati di com'era nato lo Stato sloveno indipendente.

Oggi abbiamo le prove che lo Stato sloveno non sia stato concepito solo dalla volontà di una popolazione maggioritaria e dalla capacità della classe dirigente di accettare i compromessi, di ricorrere in maniera ponderata alle forze di polizia e di fare buon uso della difesa territoriale; oggi sappiamo che è stato costituito anche sul commercio illegale di armi e sulla difesa degli interessi particolari che ne derivano, su un sistema burocratico di pulizia etnica (il fenomeno dei cosiddetti "cancellati") e sulla violazione dei diritti umani.

Qualche tempo fa mi sono concesso uno sguardo alla storia della Slovenia in epoca jugoslava. Lungo il mio percorso verso il centro cittadino mi sono soffermato davanti a un monumento in un piccolo parco nei pressi della clinica ostetrica di Lubiana.

Bianco, alto e longilineo si affaccia sulla Zaloška cesta e porta scolpiti questi versi: "La tempesta può sradicare una quercia, il nemico scuotere un uomo; ma la massa fronteggia la tempesta, con il petto ferito, di vittoria in vittoria." Su un piedistallo leggermente più ampio si legge inoltre: "Alle vittime dello sciopero dell'anno 1920." E, più in basso, nell'angolo destro: "I ferrovieri jugoslavi."

Mi avvicino. Dall'alto verso il basso scorro i volti e le figure scolpite in un bassorilievo. Ci sono i berretti e i fazzoletti e i cappelli, ci sono uomini e donne e bambini; scorgo anche un neonato tenuto in braccio dalla madre; osservo questa imponente massa che come un'onda sovrasta i fucili delle guardie; osservo e taccio, turbato.

Taccio e provo un senso di angoscia. Con uno sguardo lievemente smarrito scruto i dintorni finché non scorgo una lapide in pietra, un libro aperto. Sta a pochi passi da me, su un muro proprio accanto alla clinica. Trasalisco e percorro quei due passi. Sotto la targa, su una mensola, c'è una candela con uno stoppino nero. Qualcuno è stato qui, prima di me. E dopo di lui è venuto il vento che ha spento la fiamma. Beh, a volte fumare ha i suoi vantaggi. L'accendino è sempre a portata di mano. Allungo il braccio e do nuova vita a quella fiammella scoppiettante. E leggo: Sagadin Alojzij, Hočevan Josipina, Sterle France, Rebolj Pavel, Pangerc Josip, Strniša Franc, Gorenc Franc, Mihael Kuhar, Černe Jakob, Kavčnik Peter, Ježek Maks. "Ai primi caduti jugoslavi per i diritti del lavoro. 24/4/1920".

Morti davanti alla casa delle nascite. C'è un eloquente simbolismo in tutto questo. Con i morti nel nome di un mondo migliore si compone la lunga catena dell'esistenza che lega i vivi e i non ancora nati. Il monumento ricorda quindi sommestamente ai passanti che la nostra società, la natura e lo Stato non sono beni ereditati dai nostri nonni, ma prestati avuti dai nipoti. Ciò che facciamo oggi non è importante solo per noi, ma anche per chi verrà dopo.

Il lavoro solerte dei politici eletti deve essere quindi incentrato su un miglioramento della situazione attuale che abbia come fine ultimo il bene della società e il consolidarsi della solidarietà tra generazioni biologiche e classi sociali. Se si scopre che i leader agiscono perseguendo il proprio benessere e non quello dell'intera società, allora il popolo ha il sacrosanto diritto e il dovere di manifestare la propria insoddisfazione e di protestare contro l'affermarsi di interessi particolari, esigendo un cambiamento nelle politiche del governo e/o un rinnovamento del governo stesso. Questo, se possibile, deve essere fatto in sede parlamentare; ma se lì non c'è un partito che possa rappresentare gli interessi dei cittadini, allora il popolo scende in piazza.

Nella primavera del 1920 protestavano sulla Zaloška cesta i ferrovieri aderenti al sindacato guidato dai comunisti. A loro si sono uniti anche altri gruppi di lavoratori del trasporto pubblico e privato e molti cittadini favorevoli allo sciopero. Il motivo principale della protesta era la decisione unilaterale della classe dirigente jugoslava di annullare repentinamente (l'opposizione ha avuto solo quarantotto ore di tempo per presentare gli emendamenti ad una legge fortemente restrittiva) il contratto collettivo tra Stato e ferrovieri. Così sono state d'un colpo abolite la giornata lavorativa di otto ore, l'assicurazione sanitaria e i contributi previdenziali; la norma prevedeva inoltre la diminuzione dei salari e dei livelli retributivi, prevedendo un tetto di due o quattro ore di lavoro straordinario non retribuito a seconda della categoria. Le cronache dell'epoca raccontano che i ferrovieri seppero riconoscere, in queste limitazioni, un attacco alla solidarietà nel comparto e all'organizzazione sindacale. Risposero con uno stato di agitazione in vista dello sciopero generale.

Lo sciopero si svolse in un clima sociale difficile che seguiva la fine della Grande guerra, contrassegnato da una crisi alimentare, da un rapido aumento dei prezzi e da nuove idee

rivoluzionarie. In quell'epoca l'élite che si era andata formando attorno al re, agli industriali e ai latifondisti prese il potere nel nuovo Stato degli slavi del sud, cercando di farsi strada ad ogni costo, senza tener conto dell'ordine parlamentare e democratico da poco istituito. Quest'élite non voleva certo farsi strappare il potere dalle mani: preferiva piuttosto ricorrere all'uso eccessivo della forza e, nove anni dopo gli avvenimenti del 1920, alla soppressione del parlamento con la conseguente instaurazione di una dittatura personale del re.

Le autorità cercarono di arginare lo scontento che agitava le piazze in molte città del Paese gettando benzina sul fuoco e dichiarando lo stato d'emergenza: l'esercito fu mandato a presidiare le stazioni ferroviarie e altri siti ritenuti cruciali, quali gasdotti, centrali elettriche, magazzini e negozi di alimenti, oltre ai palazzi del governo, alle poste e ai tribunali; i riservisti che lavoravano nelle ferrovie furono richiamati per un'esercitazione militare che sarebbe dovuta proseguire per due mesi – un sotterfugio per poterli accusare di diserzione qualora avessero preso parte allo sciopero generale.

I gendarmi – che erano, al pari dei ferrovieri, anch'essi dei malpagati dipendenti pubblici – nutrivano serie remore morali e non sapevano se schierarsi con le autorità o con le masse impoverite. I dubbi sparirono il 24 aprile 1920, quando i fucili delle guardie infine sputarono fuoco sui lavoratori in sciopero e sui loro sostenitori. Lo choc fu enorme e molti furono i morti. Il sangue tinse di rosso le vie di Lubiana, ma di vergogna e sensi di colpa avrebbero dovuto perlomeno arrossire tutti i politici sloveni dell'area clericale che avevano contribuito, in prima persona, ad una politica di governo incentrata sull'escalation della violenza.

Più di un secolo ci separa da quegli eventi, quando in queste terre il regime non ha valuto dare ascolto alle richieste di una popolazione povera e priva di diritti, inviando le guardie a sedare

la rivolta. Quasi un secolo di separa da quell'epoca in cui il regime modificava a piacimento le leggi unificando il potere giudiziario, esecutivo e legislativo in un unico ufficio. Ne è passata di acqua, da allora, sotto il Ponte dei morti.

Oggi il popolo sloveno vive in un altro Stato, in uno Stato diverso. Non abbiamo un re jugoslavo, bensì un parlamento sloveno. A dettar legge non è Belgrado, bensì la politica nazionale. Siamo poveri, ma non senza diritti. Tuttavia, una semplice regola vale ancora: lo Stato come sistema di libertà (Hegel) non può essere mantenuto senza la coscienza di una necessaria e continua lotta per esso. Se non siamo coscienti del fatto che la responsabilità nei confronti del bene comune perdura nelle abitudini quotidiane dei cittadini sloveni, abbiamo perso la solidarietà etica grazie alla quale esistono oppositori, ma non i nemici politici.

Fu appunto grazie al fatto che negli anni '80, in Slovenia, i comunisti non erano percepiti come nemici, che il mio Paese riuscì a sfuggire alle spaventose distruzioni caratterizzate dalle guerre per la successione jugoslava nell'intera regione.

Questo succedeva qui e allora. Dopo gli anni '80 vennero gli anni '90. E iniziò l'insanguinato smembramento della Jugoslavia. Finì la storia dell'unità politica degli Slavi del Sud. Per gli sloveni non sembravano esserci alternative, la direzione era una soltanto: Occidente, UE, NATO; capitalismo e democrazia.

Ed eccoci qui ed ora, dunque.

La Slovenia è indipendente oramai da quasi trenta anni. Ci siamo riusciti. Siamo entrati in tutti i possibili forum internazionali. Il vangelo del capitalismo è stato accolto come una lieta novella, mentre il prontuario della democrazia veniva preso in mano con molta più circospezione. Forse è per questo che oggi non abbiamo ciò che avremmo voluto avere.

Non volevamo uno Stato che risparmi sulla spesa pubblica svendendo il patrimonio dell'intera società. Non volevamo uno Stato che vede nella cultura un inutile costo. Non volevamo uno

Stato che sta facendo della sanità e dell'istruzione due attività lucrative. Non volevamo uno Stato nel quale non c'è uguaglianza di fronte alla legge per individui diversi provenienti da famiglie diverse. Non volevamo uno Stato nel quale regna un programmato oblio degli ideali del bene comune.

La narrazione condivisa che dava un senso alla società slovena in via di transizione si è consumata. La narrazione sulla nascita di uno Stato e sul suo ingresso nelle organizzazioni internazionali – dall'Organizzazione mondiale del commercio alle Nazioni unite, dalla Nato all'UE – non ha più una tendenza proattiva, non ha più obiettivi. E' solo un fatto compiuto. Non abbiamo una nuova storia collettiva. Molti di noi sono delusi, disincantati. Ma un uomo, per essere disincantato, doveva prima essere stato incantato.

All'epoca l'incanto di uno Stato sloveno indipendente era grande.

Oggi il disincanto è profondo.

Al dibattito su quale debba essere la nuova narrativa della nostra società, la crisi internazionale del 2008 calzava a pennello: fornì una perfetta maschera per l'affermarsi di una particolare politica di sfruttamento.

Il fatto che la Slovenia si sia aggregata ad altri Stati che vengono dilaniati in maniera più ovvia dalla crisi, narra delle illusioni perdute e di un nazionalismo cieco, dinanzi al quale non abbiamo nemmeno notato che a raggirarci sono ora i nostri connazionali, i nostri bravi ex-soldati e gli squallidi pezzi grossi della politica. Con lo scoppio della bolla dell'autocompiacimento, molte illusioni si sono dissipate.

Prima fra tutte quella secondo cui la vita per gli sloveni sarebbe stata più facile in uno stato sloveno. Oggi vediamo che la Slovenia non è una nuova Svizzera del mondo post-comunista, ma al massimo un'alunna diligente nei banchi europei, pronta ad essere ligia e servile pur di farsi voler bene dai maestri, quindi disposta a credere con eccesso di zelo e cieca rabbia al dogma di uno Stato snello e alla necessità dell'austerità nella spesa

pubblica. La Slovenia sta attuando un programma neoliberale e sta svendendo il patrimonio pubblico senza che gli attuali governanti si fermino un attimo a dubitare sulla ragionevolezza di questi piani con i quali si sta acuendo un sistematico depauperamento del popolo. Questo è il nostro problema, il problema di chi annuisce verso chi sta in alto e opprime chi sta in basso – sopra una borsa portadocumenti, sotto gli stivali, come si diceva nei miserabili anni '30.

Le proteste di piazza sono un segno a lungo celato di malcontento dinanzi a questa situazione e una manifestazione semplice e sensoriale di una cittadinanza attiva. Questi movimenti affrontano infatti in maniera diretta la putrida realtà dello Stato sloveno ripudiando tutti quei politici che credono di essere al di sopra delle leggi.

Una cosa è ovvia già a prima vista: negli anni '80, l'opinione pubblica internazionale era favorevole ai forum della società civile slovena – dall'Associazione degli scrittori sloveni fino alle organizzazioni ecologiste, gay, pacifiste, ecc. – in quanto nessuna di queste poteva essere annoverata tra le forze progeme. Nell'ambiente globale della guerra fredda, nel quale i discorsi manichei di Ronald Reagan bollavano l'Est comunista come l'impero del male, mentre l'Ovest con il suo capitalismo democratico diventava un obiettivo da raggiungere per molti movimenti contrari ai regimi, gli avversari del potere comunista avevano guai a casa e onori all'estero. Ciò significa che l'ambiente internazionale era molto favorevole alle varie forme di protesta e ai critici del governo di allora. Oggi l'ambiente internazionale è completamente diverso. La guerra fredda è finita. Il nuovo scenario internazionale è dettato da un capitalismo predatore molto favorevole ai governi che promuovono politiche neoliberali – che credono cioè, detto in parole semplici, nel dogma di un mercato in grado di regolare tutti gli aspetti dell'esistenza umana.

La locuzione “ambiente internazionale” è spesso un eufemismo per i rappresentanti non eletti dell'Unione europea, i banchieri

e gli speculatori finanziari, le misteriose agenzie di rating – e nessuno di questi soggetti è favorevole ai movimenti di protesta, ovviamente. Ma è altrettanto chiaro che le manifestazioni a cui assistiamo nelle piazze delle città slovene esprimono il dissenso della popolazione nei confronti di questo dogma. La gente non vuole accettare che l'essere umano venga ridotto a merce per poter essere consumato e scartato. Chi aderisce a questi movimenti di protesta ha ben compreso che le politiche di austerità altro non sono che una maschera sotto la quale si sta compiendo una riorganizzazione dello spazio sociale con la soppressione dei diritti umani e del diritto alla parola che viene messo in pericolo ogni qual volta il potere esecutivo vuole sottomettere quello legislativo e quello giuridico.

L'élite politica slovena che nel novembre e nel dicembre 2012 ha inviato delle unità antisommossa contro i suoi stessi cittadini senza curarsi dell'uso eccessivo della forza, mostra di non avere alcuna coscienza del bene comune e delle responsabilità di governo. Crede forse che i cittadini del suo stesso Stato siano suoi nemici? Nel Regno dei serbi, dei croati e degli sloveni questo atteggiamento ebbe successo, ma non dovrebbe averne in una repubblica democratica, fondata sul diritto e sullo stato sociale.

“Se non ti occupi di politica, sarà la politica a occuparsi di te.” Questa attenta osservazione di Karel Kosik, dissidente anticomunista ceco, è valida in tutte le epoche più buie, anche nella nostra.

Traduzione di Matejka Grgič

## Cenni bio-bibliografici

**Renata Salecl**, filosofa e sociologa, è la ricercatrice principale all'Istituto di Criminologia presso la Facoltà di Giurisprudenza di Lubiana (Slovenia) ed insegna al Birkbeck College School of Law di Londra. È visiting professor alla Cardozo School of Law di New York e membro straordinario dell'Accademia Slovena delle Scienze e delle Arti (SAZU). Oltre ad innumerevoli articoli scientifici e divulgativi ha pubblicato più di dieci libri tradotti in 13 lingue, tra i quali *On anxiety* (L'ansia, 2004), il best seller *La tirannia della scelta* (Laterza 2011) e gli ultimi libri *Človek človeku virus* (Homo homini virus, 2020) e *Strast do nevednosti* (Il desiderio di ignoranza).



**Pierangelo Di Vittorio**, filosofo e scrittore, è dottore di ricerca in filosofia delle università di Strasburgo e di Lecce, ha insegnato presso l'Università di Bari e ottenuto un post-dottorato presso l'Università di Bordeaux. È autore di numerose pubblicazioni tra cui *Foucault e Basaglia, l'incontro tra genealogie e movimenti di base* (1999) e (con vari autori) *L'uniforme e l'anima, indagine sul vecchio e nuovo fascismo* (2009). È stato tra i curatori dei volumi collettivi *Globalizzazione e diritti futuri* (2004) e *Lessico di biopolitica* (2006). Fa parte della redazione delle riviste "Multitudes" e "aut aut". Pubblica i suoi pensieri sul blog personale [pdivittorio.wordpress.com](http://pdivittorio.wordpress.com)

**Francesco Magris** è professore ordinario presso l'Università di Trieste. Ha conseguito il dottorato in Economia Quantitativa presso l'Università Cattolica di Lovanio (Belgio) e un post-doc presso l'Università di Cambridge. Collabora con diverse testate italiane ed estere con pubblicazioni sia scientifiche che divulgative. Tra le sue pubblicazioni: *Tornaconti. Economia, letteratura e paradossi quotidiani nell'era del mercato globale* (2006), *L'economia in tasca. Guida pratica alla comprensione dei fenomeni e dei principi economici* (2012) e *Al margine* (2015). Ha curato l'edizione italiana di *Il Vangelo della ricchezza* di Andrew Carnegie (2007).



**Milan Bufon** è professore ordinario di geografia politica e sociale, nonché ricercatore di Ia fascia al Centro di ricerche scientifiche di Capodistria (SLO). È stato per molti anni presidente dell'Istituto sloveno di ricerche di Trieste, direttore della Cattedra di Geografia Politica dell'Università di Lubiana (SLO) e co-fondatore della Facoltà di Scienze Umanistiche dell'Università del Litorale a Capodistria, della quale fu anche primo Prorettore per la Ricerca e lo Sviluppo. Nel periodo 1999-2019 è stato a capo del Programma di ricerca Nazionale "Aree di contatto sociale e culturale" presso il Centro di ricerche scientifiche di Capodistria, dedicato alla ricerca sul tema dei processi di convergenza e divergenza socio-territoriale in Europa, ed in particolare nell'area dell'Alto Adriatico. È autore di numerosi saggi, tra i quali nell'ultimo periodo: *Meje in obmejne skupnosti na Slovenskem* (Le frontiere e le comunità frontaliere in Slovenia, 2018), *Lo spazio con/diviso: L'Alto Adriatico - un'area di contatto europea tra conflitti e integrazione* (2019)



ed *Ethnos in topos: Družbene spremembe in narodnostna podoba slovenskih krajev na Tržaškem od leta 1910 do leta 2015* (Ethnos e topos: Trasformazioni sociali ed etniche delle località storiche slovene del territorio triestino tra 1910 e 2015, 2020).

**Aleš Debeljak** (1961-2016) ha dedicato la sua vita alla letteratura, alla poesia e alla saggistica. È stato redattore e membro del comitato di redazione di importanti riviste nazionali ed internazionali (*Tribuna*, *Problemi-Literatura*, *Nova revija*), professore ordinario al Dipartimento e alla Cattedra di Culturologia della Facoltà di Scienze sociali di Lubiana (SLO). Come ambasciatore della cultura slovena nel mondo ha ricevuto innumerevoli premi letterari in Slovenia (Jenkova nagrada, nagrada Prešernovega sklada, zlata ptica) e all'estero (USA, Israele, Giappone). Poeta melancolico, ha affermato il pensiero postmodernista in Slovenia; è stato autore di importanti articoli, studioso della letteratura slovena ed autore di fondamentali scritti culturologici. Tra le molte opere postume citiamo la raccolta di editoriali *Zadnja stran* (Ultima pagina, 2017) e l'antologia *Tukaj, zate, tam* (Qui, per te, che stai lì, 2017). Con il suo impegno civile ed il carisma personale ha rispecchiato l'ideale dell'intellettuale impegnato.



