

Esilio ed estraniazione

di Tito Marci

Solo nell'esilio si arriva a capire fino a che punto il mondo è sempre stato un mondo di esuli.

E. Canetti, *La provincia dell'uomo*

1. Introduzione

Gli attuali processi globalizzatori di “deterritorializzazione” (o “extrateritorializzazione”) dell’economia e delle comunicazioni sembrano, a parere di alcuni giuristi, scardinare il legame essenziale che il diritto intrattiene tradizionalmente con l’idea di confine: il rapporto tra norma e territorio, tra inclusione ed esclusione. Non è allora un caso se in questi ultimi anni, la sociologia, per ripensare i fenomeni dell’estraneità, dell’immigrazione, dell’esclusione, dell’emarginazione e della marginalità, sia giunta a riformulare il problema dello “sradicamento” sociale entro un paradossale territorio semantico che, dislocando l’idea di confine, ancora rimanda all’antica categoria giuridica dell’“esilio”: una categoria chiamata appunto a esporre l’ambivalenza essenziale che attraversa originariamente la frontiera tra pena e diritto, esclusione e rifugio¹.

Zygmunt Bauman, ad esempio, si riferisce all’esilio per descrivere il processo di «produzione e annullamento dello straniero», l’esclusione dell’estraneo dai limiti del mondo ordinato, la sua espulsione dallo spazio politico oltre le frontiere del mondo amministrato². Per descrivere, dun-

1. Non è certo questa la sede opportuna per indagare il concetto di esilio dal punto di vista giuridico, e soprattutto per ripercorrere la questione – per altro già affrontata compiutamente da Giuliano Crifò (*Ricerche sull’“exilium”. L’origine dell’istituto e gli elementi della sua evoluzione*, in AA.VV., *Studi in onore di Emilio Betti*, Giuffrè, Milano vol. II, 1962, pp. 231-320; *Esilio (storia)*, voce dell’*Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1966, vol. XV, pp. 712-22) – del significato dell’esilio, nella sua figura originaria, in Grecia e a Roma: ovvero, se sia da considerarsi come una situazione penale o come l’esercizio di un diritto e un rifugio. Adesso ci interessa piuttosto indagare la paradossale oscillazione che tiene l’esule in costante tensione fra inclusione ed esclusione. Per tali problemi rinvio, comunque, al mio *L’Altra persona*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 85-205.

2. Se ne serve anche per descrivere fenomeni diversi come le operazioni di “pulizia etnica” (Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 206) o, in senso più

que, in un senso più ampio, l'attuale condizione di estraniazione dai rapporti sociali³.

A partire da tali presupposti, si tratta, pertanto, di ripensare, sulla scia di Baudelaire, la figura dell'esule come emblematica della condizione moderna⁴; e non soltanto sul piano dell'allegoria, quanto su quello delle odierni pratiche di esclusione. Pratiche attraverso le quali, come presto vedremo, si concentrano molte figure del moderno e della nostra contemporaneità, creando una costellazione di senso alla quale, oltretutto, non sfugge la piega (o la sfumatura) allegorica a cui certo Baudelaire riferiva la sua figura dell'estraneo. In effetti, attraverso il marchio (e l'allegoria) dell'esilio ci viene in mente l'immigrato, il rifugiato, lo sradicato, l'espatriato, l'espulso, il deportato, l'apolide⁵, il perseguitato politico. Ci vengono in mente le "non-persone", i migranti invisibili, gli "irregolari", gli "extra-comunitari", i clandestini, gli stranieri "illegali" giuridicamente e socialmente "illegittimi"⁶. Ci viene in mente il "viaggio forzato" compiuto dai nomadi, profughi, prigionieri, coloni, fuggiaschi⁷. Ci vengono in mente, per dirla con le parole di Latouche, «gli esclusi dal banchetto della società di consumo», i «naufraghi dello sviluppo», gli emarginati dai mille volti che popolano l'intero pianeta⁸.

Entro i termini di questo generale sradicamento, il significato sociologico dell'esilio sembra dunque oggi indicare, oltre la sua originaria accettazione giuridica e politica (e anche oltre le diverse "procedure d'esclusio-

generico, l'esclusione dal mercato del lavoro nel mondo della "deregulation universale" (Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 20-43). Dello stesso autore si veda anche *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 55-79.

3. «Tecnicamente, un esilio significa – sostiene Bauman – essere in un posto ma non farvi parte» (*Modernità liquida*, cit., p. 245). Tuttavia, in modo più generale, per restituire un'idea più calzante del fenomeno attuale, possiamo pensare all'agrimensore K. del *Castello* di Kafka o allo straniero dell'*idillio* di Maurice Blanchot, l'ospite che non può adattarsi al proprio esilio né può rinunciarvi per non sottomettersi alle "regole" dell'accoglienza (*L'idillio*, in *L'eterna ripetizione*, Cronopio, Napoli 1996).

4. Su tale argomento si veda anche F. Rella, *Dall'esilio*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 129-35.

5. A tal proposito si consiglia la lettura di H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1996.

6. A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.

7. E. J. Leed, *La mente del viaggiatore*, il Mulino, Bologna 1992, p. 48.

8. S. Latouche, *Il pianeta dei naufraghi*, Bollati Boringhieri, Torino 1993. E in questi casi, come giustamente ha notato J. Baudrillard, il momento della "deterritorializzazione" sembra ancor di più superare il significato di mera esclusione trattenuto nella formula tradizionale dell'esilio (*L'Altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova 1987, p. 38). Si tratta, infatti, di qualcosa che eccede i margini di questa semplice condizione: una privazione (una depravazione del territorio) senza espulsione, un'estraniazione senza sanzione, una dislocazione senza allontanamento, un'estraneità a una dimora che non ha più territorio.

ne” che caratterizzano ancora le nostre società), una condizione sociale di estraniazione “planetaria”. Una condizione, però, che nel momento stesso in cui si espone entro i margini “liquidi” dei processi globalizzatori della civiltà “post-industriale”, rivela, paradossalmente, un tratto esistenziale ben più originario del suo significato meramente giuridico e politico: il tratto, per dirla nel linguaggio heideggeriano, del nostro stesso dimorare nel mondo.

Pensare oggi la condizione dell’esule – l’esilio oltre il bando o il confino – vuol dire allora porsi nell’ordine di questa prospettiva. Significa pensare l’estraneità, il “soggiorno estraniato”, come il luogo originario, al contempo contingente e immanente, della nostra attuale dimora; poiché, per capire oggi l’esilio occorre comprendere che l’estraniazione si costituisce come il luogo più autentico attraverso il quale, paradossalmente, esperiamo l’ineffabile appartenenza a noi stessi; un po’ ciò che lo spirito inquieto del mondo tardo-moderno aveva già in fondo intuito quando l’uomo gli era curiosamente apparso come animale, per sua natura, «non stabilizzato»⁹. Scriveva Nietzsche:

Non mancano tra gli Europei di oggi taluni che hanno il diritto di chiamarsi, in un senso eminente e onorifico, senza patria – precisamente a essi sia posta in cuore la mia segreta saggezza e *gaya scienza*! Perché la loro sorte è dura, la loro speranza incerta, sarebbe un giuoco di prestigio escogitare per loro un conforto – e a che servirebbe poi? Noi, figli dell’avvenire, come potremmo trovarci a nostro agio nel tempo attuale? Siamo avversi a tutti gli ideali in cui, perfino in questa fragile, già frantumata età di trapasso, qualcuno potrebbe ancora sentirsi come a casa propria. [...] Noi senza patria siamo per razza e provenienza troppo multiformi e ibridi, come “uomini moderni”¹¹.

Essere *senza patria*, esistere al di fuori del proprio tempo: tale è, dunque, la condizione estraniata dell’esule. Theodor W. Adorno, dal suo esilio americano, coglieva il lato ambiguo di questa situazione:

Ogni intellettuale nell’emigrazione è – senza eccezione – minorato, e, anziché cercare rifugio nel senso del proprio valore, farebbe bene a riconoscerlo subito da sé, prima di apprenderlo duramente a proprie spese. Egli vive in un ambiente che deve restargli per forza incomprensibile, e, sia pure pratico di organizzazioni sindacali o del commercio automobilistico, sarà sempre un nomade, un vagabondo. Tra la riproduzione della propria vita sotto il monopolio della cultura di massa e il lavoro oggettivamente responsabile c’è una frattura che è impossibile colmare.

9. Si veda, a tal proposito, M. Foucault, *L’ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972.

10. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1984, p. 71.

11. Ivi, pp. 255-7.

Espropriata è la sua lingua, e livellata la dimensione storica da cui la sua conoscenza attingeva energia¹².

L'intellettuale esule vive l'estranchezza come limite, perdita, ferita. «Per chi non ha più patria – scriveva il sociologo in un altro passo dei *Minima moralia* –, anche e proprio lo scrivere può diventare una sorta di abitazione». E subito dopo, tuttavia, concludeva: «Alla fine allo scrittore non è concesso di abitare nemmeno nello scrivere»¹³.

Questo dolore – *Meditazioni della vita offesa* è il sottotitolo dei *Minima moralia* – diviene la condizione stessa della critica culturale e sociale. Una condizione che consente un vantaggio prospettico. L'irrequietezza e il movimento – destino comune a tanti esuli – conferiscono un senso di libertà e permettono di vedere, come lo “straniero” di Simmel¹⁴, ogni cosa da una doppia prospettiva, ogni situazione come contingente e transitoria. Così il distacco, l'emarginazione nel paese straniero, acquista, per l'esule, il valore della sopravvivenza: è «la più decente scialuppa di salvataggio» dice Adorno¹⁵. Una scialuppa, dunque, e non una casa. Una «navicella», la stessa sulla quale già Nietzsche – questa volta lettore di Pascal¹⁶ – nella *Gaia scienza* si era imbarcato. Vivere vuol dire essere già in mare aperto, entro l'orizzonte del rischio, della scommessa: la vera esperienza è solo quella del naufragio. «Al limite, se dovessi avere una casa – Nietzsche continuava così l'aforisma nel quale si compiaceva di non averne alcuna – la costruirei, come certi romani, fin dentro il mare: vorrei avere in comune con questo bel mostro qualche segreto»¹⁷.

12. T. W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1979, pp. 26-7.

13. Ivi, p. 69.

14. G. Simmel, *Excursus sullo straniero*, in *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino 1998, pp. 580-4.

15. Ma vi aggiunge subito dopo: «È vero che, in questo senso, una scialuppa abbastanza solida è a disposizione solo di pochissimi. Alla maggior parte di quelli che imboccano questa strada, essa minaccia la morte per fame, o la follia» (Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 28).

16. Nella seconda metà del Seicento scriveva Pascal nei suoi *Pensées* (Frammenti, Rizzoli, Milano 1983, vol. I, pp. 267-9): «Ecco il nostro vero stato. È ciò che ci rende incapaci di sapere con certezza e di ignorare in modo assoluto. Vaghiamo su di un vasto mezzo, sempre incerti e ondeggianti, spinti da un'estremità all'altra; qualsiasi termine al quale pensiamo di attaccarci e di tenerci fermi, vacilla, e ci abbandona e, se lo seguiamo, sfugge alla nostra presa, ci scivola e fugge, di una fuga eterna; nulla si ferma per noi. È lo stato che ci è naturale e tuttavia il più contrario alla nostra inclinazione. Ardiamo dal desiderio di trovare un assetto fermo, ed un'ultima base costante per edificarevi una torre che si innalzi all'infinito, ma tutte le nostre fondazioni crollano e la terra si spalanca fino agli abissi».

17. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 154. Ci sembra ancora, in qualche modo, di sentire l'eco di questo aforisma in un passo del 1953 di Albert Camus (*Il mare da più vicino*, in Id., *Il rovescio e il dritto*, Bompiani, Milano 1988, p. 162): «Non c'è patria – così egli scrive – per il

Sempre Adorno, nel commentare questo aforisma, aggiungeva che è parte della morale il non sentirsi mai a casa propria. Come dire, altrimenti, che l'etica, in quanto condotta che definisce il nostro *ethos*, il nostro stesso soggiorno nel mondo, rinvia sempre all'esperienza del transito, del passaggio, del naufragio, dell'esilio. Come se l'essere presso di sé, l'intimità del nostro focolare, rimandasse sempre a un fuori, a un rischio, a uno spazio e a un tempo non propri, a un differire di sé da sé che ci rende altri ed estranei a noi stessi, esiliati nella nostra stessa dimora¹⁸. Allora, almeno in questo originario momento, l'esperienza dell'esule, la dimensione di estraniazione, diviene necessaria condizione dell'etica.

Proprio in tal senso, l'esilio descrive, quanto meno dal punto di vista dell'esistenza, il nostro modo più proprio di essere al mondo, il nostro abitare, prima ancora che intervenga qualsiasi contratto sociale, che si costituisca qualsiasi comunità. Prima ancora di ogni individuazione giuridica, di ogni localizzazione, divisione o istituzione politica; prima che si stabilisca un confine, che sia assegnato un limite, una frontiera; prima che sia decisa qualsivoglia esclusione, qualsivoglia espulsione; prima, dunque, che vi sia decisione, ovvero, che sia definita una regione dello spazio: una città, una nazione, uno Stato, una patria.

2. Il soggiorno estraniato nel mondo

L'“esilio”, dunque, designa, sul piano giuridico, l'espulsione da un determinato territorio, l'esclusione dallo spazio regolato dalla norma; ma se da un lato descrive, sul piano esistenziale, una condizione di privazione e abbandono¹⁹, dall'altro indica anche la possibilità di trovare un rifugio, una custodia al tempo stesso in cui si dà estraniazione. Questa particolare condizione è stata spesso esperita come un paradossale modo di “essere

disperato e io so che il mare mi precede e mi segue, ho una follia sempre pronta. Coloro che si amano e sono separati possono vivere nel dolore, ma non è disperazione: essi sanno che l'amore esiste. Ecco perché io soffro dell'esilio con occhi asciutti. Aspetto ancora. Verrà un giorno finalmente...».

18. O meglio, come suggeriva nel 1931 Helmuth Plessner (*Potere e natura umana*, Malfestolibri, Roma 2006, p. 102) rifacendosi a una nozione di Freud, «l'estraneo è il proprio, il familiare e il domestico nell'altro, e in quanto altro è proprio per questo il perturbante. Se è lecita questa formulazione: l'uomo non “si” vede solo in un qui, ma anche nel là dell'altro». Ed è forse questo il senso più autentico dell'*Unheimliche* freudiano: «lo “spaesante”, o meglio ancora, l’“espatrío”, la “desituazione” dalle abituali regole di condotta intellettuale e cognitiva» (Rella, *Dall'esilio*, cit., p. 130).

19. Per la relazione tra il concetto di abbandono e la nozione di “bando” si consiglia la lettura di J.-L. Nancy, *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata 1995.

al mondo”; un *ethos* che l’antichità greca e romana – ma anche ebraica e cristiana – non ha certo mancato di testimoniare²⁰.

In effetti, per limitare l’ambito del nostro discorso, la cultura che più di ogni altra ha restituito la condizione storica, sociale ed esistenziale dell’uomo attraverso l’idea dell’esilio è stata, senza dubbio, quella giudeocristiana (soprattutto ebraica). Nell’Antico Testamento, ad esempio, vi è rappresentata non solo la storia culturale di un popolo che vive circondato da “stranieri”, ma anche la storia di un popolo costretto a vivere come “straniero” tra “estranei” (Mosè stesso, in *Esodo* 2,22, si definisce “pellegrino”, straniero “in terra straniera”). Di qui, a partire da tale esperienza, si capisce come mai, nell’Antico Testamento, capiti spesso che il termine “esilio”, con significato teologico, sia riferito al rapporto fra il popolo di Israele e la terra da esso abitata: la terra appartiene a Dio e gli israeliti sono soltanto degli “esuli”, degli stranieri che dimorano in essa. L’esilio, in tal senso, rappresenta la condizione primaria di un’identità – quella di Israele – che proprio nell’esperienza del popolo esule trova la sua originaria radice²¹.

Di questa esperienza, che espone all’inquietudine esistenza la nostalgia del distacco, ci hanno narrato, in anni più vicini ai nostri, scrittori, ad esempio, come Heinrich Heine, Theodor Lessing, Arnold Zweig, Alfred Döblin, Joseph Roth²². E ce ne hanno parlato anche coloro, ebrei della diaspora, che nel “pariah”, nell’essere escluso e marginale, hanno trovato il tratto più autentico della loro identità²³. L’esilio, per loro, è una “perdita di realtà”, un “distacco dal mondo”, uno sradicamento, una marginalità radicale che li definisce sempre, paradossalmente, estranei e stranieri nella terra

20. In effetti, le narrazioni mitologiche di differenti culture hanno spesso raccontato un “esilio” che potremmo dire “archetipico”. Non soltanto nei poemi omerici, ma anche nel *Mahabharata* indiano e in altre mitologie vi è rimarcata la perdita di una terra lontana e il destino di pellegrinaggio e vagabondaggio in un suolo straniero. Si pensi, se non altro, a *L’epopea di Gilgamesh* (narrazione mesopotamica trascritta intorno al 2900 a.C.) e al viaggio dell’eroe fino all’estremo limite del mondo.

21. Si veda, a tal proposito, M. T. Marcialis, “*Uno straniero sulla terra*”. *Figure dell’ebraismo da Hegel a Amery*, in M. Sechi (a cura di), *Ritratti dell’altro. Figure di ebrei in esilio nella cultura occidentale*, Giuntina, Firenze 1997, p. 21. Come del resto sappiamo, lo stesso Adamo è esiliato, cacciato dal Paradiso, come anche all’esilio perpetuo e alla perenne erranza è condannato il Caino della *Genesi*. E ancora sappiamo che l’esodo degli ebrei dall’Egitto costituisce, come ulteriore metafora del rapporto d’esilio che l’ebreo intrattiene con la sua patria d’origine, l’evento fondante dell’identità ebraica: l’inizio di una storia destinata a ripetersi, di un vagare che può protrarsi senza limite.

22. In tal senso, si veda C. Sonino, *Esilio, diaspora, terra promessa. Ebrei tedeschi verso Est*, Bruno Mondadori, Milano 1998.

23. Per tale problema si rimanda alla lettura di H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1981.

d'accoglienza²⁴; ma è anche, al contempo, l'incapacità di sottrarsi a tale condizione²⁵.

Nell'ambito di tale rappresentazione²⁶, che proprio nell'esilio trova il suo momento etico fondamentale, si sviluppa e si intreccia, con tratti suoi propri, ancora un'altra tradizione: quella del cristianesimo. Sul piano religioso, infatti, il cristiano non è un cittadino del mondo presente ma del regno celeste: su questa terra è soltanto un pellegrino, uno straniero, un *viator*²⁷. È quanto già riscontriamo, ad esempio, nell'idea agostiniana di estraniazione dal mondo conseguita nella fede²⁸, o meglio, nel "cosmopolitismo" paolino, in quella sua formulazione teologico-politica che delinea esplicitamente i tratti di una necessaria "cittadinanza" celeste: «Così non siete più estranei (*xenoi*) privi di cittadinanza ma concittadini dei santi e membri della casa di Dio»²⁹.

24. Jean-François Lyotard ha così sintetizzato questa condizione. «“Gli ebrei” – così scrive -: mai a casa propria là dove si trovano, inintegrabili, inconvertibili, impossibili da espellere; e quindi sempre fuori di sé quando sono presso di sé, nella loro tradizione cosiddetta propria, poiché quest'ultima comporta come suo inizio l'esodo, l'escissione, l'improprietà e il rispetto del dimenticato» (*Heidegger e “gli ebrei”*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 34).

25. Questa condizione è la stessa che Martin Buber, nelle sue riflessioni intorno alle due concezioni di vita (individualismo moderno e collettivismo moderno) presentate essenzialmente come «il risultato o le manifestazioni del medesimo stato dell'uomo, quantunque in diverse fasi», individuava nella «privazione di una patria nello stesso tempo cosmica e sociale» (*Il problema dell'uomo*, Marietti, Genova-Milano 1972, p. 113). Ed è anche la stessa condizione che – come notava Paul Valéry alla fine del primo conflitto mondiale (*La crisi del pensiero*, il Mulino, Bologna 1994) – assume la dimensione simbolica di una condizione umana universale e che conduce il soggetto fuori di sé spingendolo a perdere il contatto con se stesso.

26. Una rappresentazione, oltretutto, che trova ancora una sua particolare espressione nelle pagine di filosofi come Lévinas, Jankélévitch, Buber, Jabès, Derrida. La loro riflessione filosofica, infatti, espone la condizione dell'esule a un *ethos* dell'ospitalità, dell'alterità, dell'altrove e della relazione che non ha eguali nella storia del pensiero filosofico occidentale.

27. Sulla figura dell'*homo viator*, del “viandante”, di colui che “è di passaggio”, chiamato a un traguardo spirituale “oltremondano”, spesso raffigurato – nella spiritualità protocristiana – alla maniera di un “estraneo” (“*peregrinus et advena*”) totalmente straniero a questo mondo, rimando alle pagine di Piero Bellini (specialmente in *Del primato del dovere*, Rubbettino, Soveria Mannelli (cz), 2004, pp. 105-6).

28. Come ha sottolineato Hannah Arendt, interpretando nella sua dissertazione di dottorato del 1929 il pensiero difficile, non sistematico e a tratti incoerente di Agostino, «vivere nella *caritas* significa fare del mondo un deserto, invece che una patria, renderlo vuoto e estraneo a ciò che l'uomo ricerca» (*Il concetto d'amore in Agostino*, SE, Milano 2004, p. 31). Il mondo, detto altrimenti, mantiene la sua estraneità originaria anche nell'istallarsi dell'uomo in esso.

29. *Efesimi*, 2,19-23 (San Paolo, *Le lettere*, Einaudi, Torino 1999 p. 165). A tal proposito si legga anche il passo della *Lettera ai Filippesi* (3, 20), in cui si dice «la nostra cittadinanza appartiene ai cieli» (ivi, p. 187).

Chiaro è il discorso di Paolo: si è «concittadini dei santi» poiché si è tutti esuli in questo mondo, tutti esposti a un comune pellegrinare. Siamo tutti, al contempo, stranieri e residenti, in esilio e ospitati nel mondo. A partire da questo momento, che intreccia l'universalismo cristiano alla tradizione di un certo stoicismo greco, si svela al pensiero politico occidentale (e alle sue categorie teologiche) la possibilità di ripensare un'etica dell'accoglienza senza discriminazioni. E sempre di qui, in ordine a un piano concettuale diverso, si apre tutta quella tradizione dualistica, filosofica e religiosa, che non solo rimanda, al livello teologico-politico (o “cosmopolitico”), a un’idea dell’esilio come dimensione primaria di un’etica dell’ospitalità, ma che fa anche di questo stesso originario momento il segno tangibile di una particolare, e “transitoria”, condizione dell’anima. L’idea dell’anima prigioniera nel corpo, o il suo esilio espiatorio nella terra sono, infatti, metafore mistiche di una tradizione filosofico-religiosa successiva che, nel rileggere le problematiche proprie della cultura teologica giudeo-cristiana, ha intrecciato a tale tradizione suggestioni provenienti dal mondo greco, specialmente “platonico”³⁰.

Profeti, apostoli e teologi hanno descritto questa condizione, non meno di poeti e filosofi³¹. Ed è curioso che proprio all’origine greca di tale

30. Si tratta, certo, di un “platonismo” riletto in chiave marcatamente dualista. Secondo l’etimologia del *Cratilo* (xvii), il corpo (*soma*) è tomba (*sema*); ma è anche segno (*sema*) e mezzo di salvazione. «Alcuni lo intendono come σῆμα – dice Platone per bocca di Socrate –, “tomba” dell’anima, in quanto v’è sepolta durante la vita terrena – [in effetti, che il corpo fosse tomba dell’anima sembra sia stata soprattutto sentenza di Eraclito e del pitagorico Filolao] –; e perché d’altronde l’anima per mezzo del corpo σημαίνει “significa” ciò che vuol significare, esso è giustamente denominato σῆμα nel senso di “segno”. Senonché io son d’avviso che il nome glielo abbiano posto Orfeo e i suoi seguaci, in quanto l’anima vi espia que’ peccati che deve espiare, ed abbia questo involucro, immagine d’un carcere, affinché σώζηται, “si salvi”; onde sia per l’anima, fino a che abbia pagato il suo debito, appunto quello da cui prende il nome, un σῶμα, un mezzo di “salvamento”» (Platone, *Tutte le opere*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Sansoni, Firenze 1974, p. 131). Non possiamo certo, in questa sede, addentrarci in una discussione sul passo platonico. Comunque sia, la concezione filosofico-religiosa dell’anima prigioniera nel corpo, tipica della tradizione dualista successiva, ha anche un suo riferimento nel *Fedone* (xliv), dove Platone ci presenta l’anima immortale racchiusa nel corpo come un essere estraneo (che gli sta accanto come cosa indipendente, che lo domina e lo dirige) e nel *Fedro* (xxv, 946c), dove a proposito dell’anima leggiamo: «Fino a che è perfetta ed alata, si libra nell’alto e governa l’universo intero; ma se perde le ali, precipita giù, sino a che non intoppi in qualcosa di solido, dove si ferma ad abitare. Assume così un corpo terreno, che per la forza comunicatagli da lei dà l’illusione che si muova di per sé» (ivi, p. 479).

31. Occorre, del resto, ricordare che questo dualismo teologico e filosofico percorre il medioevo cristiano fino al platonismo rinascimentale. E percorre anche, in modo ben più radicale, il pensiero gnostico fino a talune sue espressioni nel moderno romanticismo. In effetti, l’atteggiamento religioso delle sette gnostiche, sin dai primi secoli dopo Cristo, «ha come punto di partenza la considerazione, da parte dell’individuo, della propria situazione

tradizione, il tema dell'esilio dell'anima si presenta (ad esempio con Pin-
daro) attraverso l'idea dell'espiazione, della pena da scontare prima della
purificazione³²: attraverso, dunque, una nozione senza dubbio religiosa,
ma anche, a ben vedere, giuridica³³.

Non a caso, alcuni secoli più tardi (III secolo d.C.), Plotino, erede di
quella tradizione, indicava con il termine "esilio" la condizione dell'anima
"caduta" e lontana dal Bene: «Infatti – è Plotino che scrive –, il vivere
quaggiù, fra le cose terrene, è "caduta", "esilio" e "perdita delle ali"»³⁴. Il
termine greco che usa il filosofo per definire l'esilio è *φυγὴ*, già utilizza-
to da Platone nel *Fedone* (80e) per descrivere l'esilio dell'anima dal cor-
po³⁵, e nel *Teeteto* (176 a-b) per indicare la fuga ascetica, l'"esilio" (*φυγὴ*)
dal mondo «per rendersi per quanto possibile simili al dio»³⁶. E si tratta,
ugualmente, di un termine che, nel trattato di Plutarco sull'*Esilio* (scritto
alla fine del I secolo), viene ancora impiegato per rappresentare non solo
una condizione esistenziale e sociale diffusa in un'epoca ormai descrivibile
(in termini "neo-cinici") attraverso i tratti della cultura "cosmopolitica",
ma anche per designare una condizione "metafisica" (l'esilio dell'anima
dal corpo) mediata da convinzioni religiose e per indicare, non di meno,

di fronte ai dati immediati di questo basso mondo: che cosa sono io adesso? dove sono? perché e come sono venuto in questo basso mondo, dove mi sento estraneo, esiliato? dove ero io e chi ero all'origine, nella mia vera identità? come posso ritornare a questa situazione iniziale e rinascere nella mia perduta perfezione?». Si veda, a tal proposito, H.-Ch. Puech
(a cura di), *Gnosticismo e manicheismo*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 18.

32. Si veda, in tal senso, E. Rohde, *Psiche*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 436.

33. Il riferimento, in effetti (come più tardi ricorderà anche Plutarco) è a decreti e leggi
divine. E, a tal proposito, ci aiuta ancora la narrazione mitologica. I miti, infatti, ci narrano
di un'antica forma di espiazione degli dèi che consiste proprio nella pena dell'esilio. Lo
ricorda Erwin Rohde: «Dopo l'uccisione del Mantis, Ippote deve fuggire. [...] Analogamente,
gli dèi che non hanno tenuto un giuramento fatto per lo Stige devono esser banditi
per nove anni dall'Olimpo» (*ibid.*). Anche Marcel Detienne, riferendo dell'esilio di Apollo,
accenna alla condanna che colpisce gli dèi "spergiuri" del gran giuramento di Stige, la terribile
figlia di Oceano. E citando Esiodo (che come Pindaro ha potuto parlare "liberamente"
di Apollo), sempre a proposito della decisione di Zeus di spedire Apollo (l'assassino ribelle)
in esilio, così scrive: «"Per nove anni dagli dèi è tenuto lontano, né per consiglio a loro
si unisce né per banchetto". Esilio radicale, in cui l'immortalità sembra sospesa, ora che ne
è divenuto lo schiavo, il lavoratore a giornata sottomesso ai capricci di un semplice mortale,
il dio, escluso dall'Olimpo e dal "sempre", sperimenta la vita dell'effimero, dell'essere as-
soggettato al "giorno", al cambiamento quotidiano, a ciò che, ogni giorno, gli capita. Sono
di nuovo l'esilio e il bando dal cielo ad attendere il cospiratore, l'ambizioso invischiatto in
un colpo di stato che mirava alla sovranità di Zeus» (*Apollo con il coltello in mano*, Adelphi,
Milano 2002, pp. 258-9).

34. Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano 1992, p. 1357.

35. L'espressione utilizzata da Platone, nel riferirsi all'anima che «prende congedo dal
corpo in condizioni di purezza», è ἀλλὰ φεύγουσα αὐτὸ: «ma anzi lo ha [il corpo] fuggi-
to» (*Fedone*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 127).

36. Platone, *Teeteto*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 129.

una misura giuridica (nel mondo antico, si è già detto, il significato dell'esilio oscilla tra la pena, il rifugio e il diritto); il trattato di Plutarco, offerto come “consolazione” filosofica con finalità pratiche³⁷, trae infatti spunto dalle vicende giuridiche capitale al suo giovane amico, Menemaco, bandito da Sardi *in perpetuum* (con l'invito a scegliersi un'altra città), per motivi politici, dal governatore romano³⁸.

Detto altrimenti, ancora all'interno del trattato di Plutarco, che, sulla scia della tradizione cinica e stoica, sviluppa, come si è detto, temi cosmopolitici, il motivo giuridico dell'esilio si intreccia con quello religioso (orfico e pitagorico) e metafisico (di ascendenza “platonica”). L'esilio non è soltanto l'espressione di una diffusa condizione storica ed esistenziale di “inappartenenza”, “espatrio” ed “estraneità”; non è soltanto un rifugio, un diritto o una pena per colui che è bandito dalla sua comunità; è anche, e ancora, una metafora per esprimere (sul modello del mito esioideo delle punizioni subite dagli dèi spergiuri in nome di Stige e del mito di Apollo esiliato, bandito, cacciato con “decreti e leggi” dal soggiorno degli dèi) l'abbandono dell'anima dalla “patria celeste” e la sua separazione dal corpo.

Non stupisce, allora, se ancora Plotino, quasi due secoli più tardi, sviluppando questa risalente tradizione, abbia utilizzato il termine esilio (φυγὴ) per indicare non solo, come si è detto, la condizione (metafisica) di caduta dell'anima, ma anche, sul piano esistenziale, la separazione ontologica dell'uomo in se stesso. Alla fine delle *Enneadi* (268-9 d.C.), così definisce il filosofo la forma di vita propria degli dèi e dei filosofi (degli «uomini divini e beati»): «distacco dalle restanti cose di quaggiù, vita che non si compiace più delle cose terrene, fuga di solo a solo»³⁹.

«Fuga di solo a solo», dunque, «φυγὴ μόνου πρὸς μόνον», «esilio di uno solo presso uno solo»: il termine φυγὴ non indica soltanto l'esilio dalle cose terrene, né l'esclusione del singolo dal resto della comunità, ma anche, e soprattutto, l'esilio presso di sé, il distacco e la scissione in se stessi (formula metafisica, questa, destinata a tornare nella mistica filosofica neoplatonica rinascimentale). Ma la scissione nella relazione intima e personale con se stessi, espressa attraverso l'idea insieme metafisica, religiosa e giuridico-politica dell'esilio (attraverso, appunto, quanto il termine

37. Consolazione, questa, che nel testo di Plutarco trae origine da una insistita contrapposizione fra “vita politica” da respingere e “vita contemplativa” solo filosoficamente da condurre. Si veda, a tal proposito, *L'esilio*, M. D'Auria, Napoli 1995, p. 9.

38. Al tempo, in effetti, come ricordano i curatori dell'edizione del trattato di Plutarco (ivi, p. 8), vi erano quattro tipi di esilio da considerarsi «per tutta la vita»: *interdictio aquae et ignis*, *relegatio*, *relegatio in insulam* (oppure in oasi dell'Egitto), *deportatio* con sequestro di beni (Ulpiano, *Dig.*, 48, 22, 7 e 14). A Menemaco toccò il «più leggero» (*ibid.*).

39. Plotino, *Enneadi*, cit., p. 1363.

φυγὴ esprime nella lingua dei greci)⁴⁰, non gioca più a favore di un’idea di esclusione infelice (di espatrio e sradicamento terreno), ma a favore di un’idea della “vita beata”, felice e perfetta. La paradossale scissione nell’intimità – l’estraneità in se stessi, la separazione nella dimora del sé –, più che una dimensione politica (l’espulsione da una comunità d’appartenenza) e metafisica (l’esilio dell’anima dalla “patria celeste”), indica forse – detto ancora in termini heideggeriani – un possibile modo di considerare paradossalmente il nostro più “familiare” soggiorno nell’essere, il nostro modo, più proprio, di dimorare nel mondo, il nostro più autentico *ethos*: stranieri in ciò che vi è di più intimo, esiliati a noi stessi. Indica, dunque, con parole che ancora appartengono alla metafisica, alla teologia, al diritto e all’ontologia, una delle condizioni più autentiche e paradossali dell’etica: l’esilio, appunto, quale estraneazione nel proprio, alterità nell’identità, abbandono nella comune dimora. E lo indica descrivendo, al contempo, una separazione fondamentale e originaria, una non-coincidenza trattenuuta nell’intimità, un’estraneità nella stessa appartenenza: una condizione questa, come presto vedremo, che, sotto altre spoglie, non smetterà di inquietare, in tempi a noi più vicini, il pensiero romantico e idealista.

3. Percorsi dell’estraneità

In effetti, compiendo un balzo in avanti, è proprio tra le pieghe del tessuto filosofico idealista che ritroviamo il tema (e la metafora) dell’esilio – quale ineluttabile momento di scissione – insieme al tentativo del suo superamento. L’epistemologia kantiana, come ha ben ricordato George Steiner, è segnata da una separazione stoica: il soggetto è separato dall’oggetto, la percezione dalla cognizione; anche l’imperativo della libertà è proclamato da lontano⁴¹. E non è un caso che, proprio dopo Kant, la metafisica occidentale trovi la sua fonte primaria nella negazione di tale distanza o nei

40. Del resto, sul piano giuridico, ancora Cicerone, in una lettera scritta ad Attico (*Att.*, 3, 3), per definire l’esilio – il suo esilio – usa il termine “*fuga*” (*Lettere dall’esilio*, Le Lettere, Firenze 1996, p. 41). Il filosofo, in realtà, si riferiva alla *rogatio de exilio Ciceronis*, che menzionava appunto, esplicitamente, lo stesso Cicerone imponendogli di mantenersi a una distanza di 500 (o 400) miglia dall’Italia e confiscandogli le sue proprietà. Comunque sia, nelle lettere scritte durante l’esilio, si percepisce spesso la sensazione che Cicerone, lasciati da parte gli insegnamenti della filosofia (della consolazione filosofica), si sentisse soltanto il politico, il *civis* romano. Come se l’esilio rappresentasse per lui la perdita di quel ruolo privilegiato, di quella *dignitas* che il consolato sembrava avergli conferito. Torna, dunque, l’immagine (come in Ovidio) dell’esule quale “morto-vivente”, come colui che è bandito dalla vita “civile”, che è “caduto”.

41. G. Steiner, *Le antigoni*, Garzanti, Milano 1990, p. 25.

tentativi di superarla⁴². In Fichte, ad esempio, la negazione diventa assoluta: oggetto e soggetto si ricompongono nell'unità. La specificità della sua dottrina viene, infatti, da egli stesso indicata nella unità “reale” dell'atto con cui l'Io pone se stesso, e, con e in se stesso, tutto ciò che esiste, nella sua originaria unità ed interezza. «All'io – come si legge nella *Seconda introduzione alla Dottrina della scienza* del 1797 – non spetta altro se non ritornare in sé»⁴³. D'altro canto in Schelling (come, per altri versi, in Schiller e Hölderlin) bellezza e verità sono equiparate: nella misura in cui partecipa della verità-bellezza, lo spirito individuale torna a un'unità perduta da tempo, ma originaria. Nell'opera d'arte, in quanto conoscenza dell'Assoluto, vi è identificazione di Soggetto e Oggetto, di *io* e *non-io*; vi è unità di Natura e Spirito. Già in un saggio del 1795, scritto quand'era appena ventenne, ragionando sui principi della filosofia, così Schelling affermava: «*L'io è assolutamente unità*»⁴⁴.

Ma ancora, e soprattutto, in Hegel leggiamo il tentativo più rigoroso di superare dialetticamente la scissione kantiana. L'Assoluto – quale processo nella totalità dei suoi momenti – è unità che si viene costituendo attraverso le distinzioni, come risultato di uno sviluppo storico, in cui esso realizza la sua essenza e diviene esplicitamente quello che è implicitamente, acquista cioè coscienza del suo essere, diviene soggetto che pensa se stesso⁴⁵.

Come dire che la realtà assoluta è processo il cui risultato non è che un ritorno al principio, un “circolo eterno” in cui il principio è nella fine e questa in quello. L'infinito e il finito, l'universale e l'individuale, l'uno e

42. E ancora qui si presume un ritorno alla Grecia, specialmente alla tragedia ateniese. Lo spiega bene George Steiner: «I maggiori sistemi filosofici, a partire dalla Rivoluzione Francese, sono stati sistemi tragici che hanno metaforizzato la premessa teologica della caduta dell'uomo. Le metafore sono di varia natura: il concetto di alienazione da sé in Fichte ed Hegel, il copione marxista della servitù economica, la diagnosi di Schopenhauer sul comportamento umano sottomesso ad una volontà coercitiva, l'analisi della decadenza in Nietzsche, la storia che narra Freud dell'insorgere della nevrosi e dell'insoddisfazione dopo la colpa edipica originaria, l'ontologia della caduta della verità primaria dell'Essere in Heidegger. Dedicarsi alla filosofia, dopo Rousseau e Kant, trovare un'espressione normativa e concettuale della condizione psichica, sociale e storica dell'uomo, vuol dire pensare in termini tragici» (ivi, p. 12).

43. J. G. Fichte, *Prima e Seconda introduzione alla Dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 40.

44. F. W. J. Schelling, *Dell'io come principio della filosofia*, Cronopio, Napoli 1991, p. 57.

45. «Hegel – sostiene Steiner – fa suo il netto dualismo dell'etica e del modello di percezione kantiano; identifica la stasi inherente all'idealismo estetico. La sua è una dialettica del progresso, per cui la coscienza si dispiega e si realizza nella storia attraverso la storia. Ma anche qui, la teleologia è volta al ritorno: è diretta, cioè, verso quella sintesi e “fine della storia” in cui lo Spirito avrà raccolto i frammenti dinamici ed erranti della totalità» (*Le antigoni*, cit., p. 25).

i molti, Dio e il mondo non sono fuori l'uno dall'altro, l'uno indipendentemente dall'altro. La storia del mondo è la storia stessa di Dio, la storia dell'avvento dello spirito, del graduale realizzarsi della ragione, del "farsi carne" del Logos; è la progressiva soppressione dell'"angoscia" dello spirito, quella che Hegel, nella parte dedicata all'*Autocoscienza* della sua *Fenomenologia dello Spirito* (1807), descrivendo il processo che porta alla coscienza della ragione, chiama «coscienza infelice scissa entro se stessa»: una coscienza che non riesce a superare tale scissione in una superiore unità (per cui il senso doloroso della finitezza e del distacco dall'unità dell'infinito)⁴⁶.

Tuttavia, come ricorda ancora Steiner riferendosi a quella che chiama la «drammaturgia hegeliana», le «radici dell'esilio e della divisione da sé sono interiori. Esse rappresentano una costante fatale della coscienza che l'individuo ha di sé. Siamo stranieri a noi stessi»⁴⁷. Le condizioni dell'"esilio", della scissione del soggetto dal mondo, si presentano in tutta la speculazione idealistica come varianti «più o meno aperte – è ancora Steiner a parlare – al postulato di Rousseau della caduta dell'uomo dallo stato di

46. Così ancora Hegel definisce la «coscienza infelice»: «la coscienza di sé come dell'esenza senza duplicata e ancora del tutto impigliata nella contraddizione» (*La fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960, I, p. 174). «Il suo vero ritorno in se stessa – scrive più sotto – o la sua conciliazione con sé, rappresenterà il concetto dello spirito, che, ormai vitale, è entrato nella sfera dell'esistenza» (*ibid.*). Maria Teresa Marcialis ha riletto questa vicenda alla luce della storia del popolo ebraico. «È proprio questa coscienza – così scrive – a caratterizzare il popolo ebraico: popolo infelice e scisso che si contrappone all'armonia e alla felicità del popolo greco; popolo dotato di soggettività certo più profonda di quella greca ma lacerata e tormentata da contrasti: "essa – dice Hegel – è soltanto il movimento contraddittorio nel quale il contrario non giunge alla quiete nel proprio contrario, anzi si riproduce in quello nuovamente soltanto come contrario"» ("Uno straniero sulla terra", cit., pp. 19-33). E aggiunge più sotto: «Come è noto, già il giovane Hegel dei *Theologische Jügendschriften* aveva studiato l'Ebraismo rinvenendo in esso la scissione essenziale di chi ha rotto l'unità fra finito e infinito realizzata nella vita, e mediante la riflessione le si è opposto istituendo tra l'altro di qua del finito e l'altro di là dell'infinito un abisso incolmabile. In questi scritti, Hegel, nel trattare della religione ebraica, aveva sottolineato il complesso rapporto, di signoria e di servitù, di ostilità e di sostanziale separazione che segna il rapporto tra il popolo ebraico e Dio» (*ibid.*).

47. Leggiamo ancora: «L'intuizione hegeliana del perduto trovarsi bene nell'esistenza, del viaggio necessario attraverso l'alienazione e la divisione da sé, è illuminante ma indeterminata sul piano logico. In certe fasi dell'argomentazione, l'origine della separazione sembra storica – una corrispondenza secolare della caduta teologica. Altrove, ed è un'idea più stimolante, l'esilio dell'io sembra implicito nella vita della conoscenza, nella capacità dell'ego umano di pensare "fuori" e "contro" se stesso, di percepirti in termini di antagonismo» (Steiner, *Le antighi*, cit., p. 26). E poco più sotto: «La famosa drammaturgia hegeliana dell'affermazione dell'io per mezzo dell'agonistico incontro con l'"altro", sono tutti derivanti dell'assioma della solitudine e della speranza che un tale assioma possa essere, almeno parzialmente, annullato» (*ibid.*).

natura e dall'immmediatezza sensoriale, che è l'innocenza dell'intelletto»⁴⁸. Le più importanti filosofie del XIX secolo, dopo la dissoluzione del sistema idealista (che, in questo senso, ne rappresentano una continuazione), sono tornate, in diverso modo, su tali problematiche, elaborandone, in termini tragici, specifiche metafore. L'analisi di Schopenhauer sulla condizione dell'uomo sottomessa a una volontà coercitiva, la diagnosi della decadenza nel pensiero nietzschiano, l'insorgere della nevrosi dopo la colpa edipica originaria narrata da Freud (e la metafora dell'esilio attraversa spesso il discorso psicoanalitico), l'analitica esistenziale in Heidegger, lo studio dell'alienazione nel pensiero marxista, non sono che esempi di un modo di restituire filosoficamente (concettualmente e metaforicamente) la condizione psichica, esistenziale, sociale e storica dell'uomo attraverso alcune caratterizzazioni che prima, in qualche modo, abbiamo riscontrato nell'idea dell'esilio. Anche la sociologia, novella disciplina dell'età industriale, non ha mancato spesso di cogliere, sotto i tratti dell'*anomia* (Durkheim), del *disincanto* (Weber) o dell'*estraniamento* (Scuola di Francoforte), la condizione di "esilio", scissione, sradicamento e frammentazione dell'individuo moderno nei confronti di una "totalità" sociale sempre più reificata, oggettivata e "razionalizzata" dal progresso tecnologico e dai processi "disumanizzanti" del capitalismo industriale.

Si pensi, se non altro, a Georg Simmel – sociologo assai sensibile alla filosofia kantiana – e al suo saggio del 1918 *Concetto e tragedia della cultura moderna* (non a caso anche qui il problema della cultura è pensato in termini tragici). La contrapposizione e il contrasto tra Vita e Forme, la frattura e la crisi che, nell'epoca moderna, rendono le forme culturali sempre più estranee al soggetto che sulle stesse si orienta e si struttura, la dicono lunga sulla problematica dell'estraniamento dell'individuo nella società industriale; la dicono lunga sul destino tragico dell'uomo moderno prigioniero di un meccanismo di produzione che prescinde dalle sue capacità cognitive. Il predominio dell'oggetto sul soggetto, nell'età moderna, riproduce drammaticamente quell'"oggettivazione dello spirito" che ancora Simmel in un altro lavoro dedicato sempre al *concreto* e alla *tragedia della cultura* (inserito nella sua *Philosophische Kultur* del 1911) individuava nella «profonda estraneità o ostilità che esiste tra il processo vitale e creativo dell'anima da un lato, e i suoi contenuti e i suoi prodotti dall'altro»⁴⁹. Si rimane estraniata-

48. Ivi, p. 25.

49. Continua Simmel: «Di fronte alla vita dell'anima che vibra senza posa sviluppandosi nell'infinito e che è in un certo senso creatrice, sta il suo prodotto solido, idealmente inamovibile, che ha l'effetto retroattivo di fissare, anzi di irrigidire, quella vitalità: spesso, è come se la dinamicità creatrice dell'anima morisse nel suo prodotto» (*Saggi di cultura filosofica*, Guanda, Parma 1993, p. 193).

ti, prigionieri ed esiliati in un mondo in cui non ci si può riconoscere. Non vi è più identità quale tratto ontologico di un'essenza ideale, ma esperienza di perdita nell'esistenza fattuale, nella mera oggettivazione dell'esteriorità sociale; ed è la perdita della sostanzialità tipica dell'epoca industriale, il primato del rapporto sociale sulla sostanza personale: il segno di una "gettatezza", di un "essere gettati" nell'estraneità mondana.

In effetti, la grande corrente tragica del sentimento dell'"esilio" trova, forse dopo Kant, sul piano della riflessione filosofica, il suo momento più significativo nell'immagine di Heidegger dell'uomo come "gettato nel mondo" o come "straniero nella casa dell'Essere". Immagine, questa, incentrata sulla figura dello straniero pellegrinante ed elaborata soprattutto in un saggio del 1953 (*Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*) a commento dell'opera poetica di Trakl – specialmente in considerazione del verso «l'anima è un'indole estranea sulla terra» della poesia, del 1938, *Primavera dell'anima*⁵⁰. L'anima è qui «qualcosa di straniero»; scrive Heidegger:

Ciò che è straniero va cercando il luogo dove potrà restare come viandante. Lo "straniero" già segue la voce che, a lui stesso appena disvelata, lo chiama alla strada che mena al luogo ch'è suo. Il poeta chiama l'anima "qualcosa di straniero sulla terra". Ma è proprio la terra il luogo dove il suo andare ancora non è potuto giungere. L'anima *cerca* la terra, non la sfugge. Proprio nell'essere in cammino alla ricerca della terra, per potervi poeticamente costruire e dimorare così soltanto salvando la terra *come* terra, l'anima realizza la propria essenza⁵¹.

E subito dopo aggiunge: l'anima è, «in quanto anima, nell'interno della sua natura, "straniera sulla terra". Essa pertanto rimane quel che è in cammino; camminando, non fa che seguire il tratto fondamentale della sua natura»⁵². Ecco il passaggio fondamentale: si è estranei nella terra nella quale, al contempo, si dimora. Non al di là della terra l'anima è in esilio, ma al di qua nella terra dove sempre si cerca una propria dimora.

Non dobbiamo, comunque, al contempo dimenticare che l'idea dell'estraniazione dell'uomo, dell'esilio dell'io, trova già un suo momento

50. In G. Trakl, M. Heidegger, *Il canto dell'esule – La parola nella poesia*, Christian Marinotti, Milano 2003, pp. 15-6.

51. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 48.

52. *Ibid.* E ciò, in parte, per sentieri diversi, trova anche una sua risonanza in alcune pagine de *Lo spazio letterario* di Maurice Blanchot (Einaudi, Torino 1975, p. 208), dedicate alla figura del poeta in esilio, specialmente quando, ripercorrendo i temi dell'erranza e del "rischio dell'essere", a proposito della condizione poetica si legge: «L'errante non ha la sua patria nella verità, ma nell'esilio, si tiene al di fuori, al di qua, in disparte, dove regna la profondità della dissimulazione, l'oscurità elementare che non gli lascia avere rapporto con niente, e, come tale, è motivo di spavento».

apicale nell’immaginario romantico. Anzi, per alcuni romantici il “supramento” (l’*Aufhebung* hegeliano) della condizione di esilio nell’unità vitale dell’essere è sembrato possibile in certi momenti di illuminazione. Come suggerisce Steiner:

il poeta, che cerca senza tregua quei momenti, suscitando il lampo del fulmine, è, come dice Hölderlin, “l’uomo del ritorno” *par excellence* e il più vulnerabile tra i mortali. La morte prematura e la pazzia, che hanno mietuto tante vittime nelle generazioni romantiche, sono il prezzo dell’insonnabile odissea del poeta. Un altro tipo di ritorno, benché solo provvisorio e immanente, è quello dell’intimità con un altro essere umano, della rara rottura dello sconfinamento solitario dell’ego attraverso la totale accettazione o, piuttosto, attraverso la “totalità accettante” di un altro⁵³.

Il senso dell’esilio e della solitudine fu proprio l’esperienza cruciale della generazione romantica che ebbe così determinata tutta la sua visione del mondo. Scrive Arnold Hauser nella sua *Storia sociale dell’arte*:

Tale senso di solitudine assunse innumerevoli forme, e trovò la sua espressione in tutta una serie di tentativi d’evasione, dei quali il ritorno al passato fu il più tipico. La fuga nell’utopia e nella favola, nell’inconscio e nell’immaginario, nel sinistro e nel misterioso, il volgersi all’infanzia e alla natura, al sogno e alla follia, non erano che forme mascherate e più o meno sublimate di uno stesso sentimento, della medesima aspirazione all’irresponsabilità e all’assenza di dolore; tentativi cioè di evasione in quel caos e in quell’anarchia contro cui il classicismo del Sei e del Settecento aveva combattuto ora con tono aspro e preoccupato, ora con spirito e con grazia, ma sempre con la stessa risolutezza⁵⁴.

Ogni volta che i romantici analizzano la loro visione dell’arte e della vita, ricorda ancora Hauser, «s’insinua nelle loro frasi la parola nostalgia o l’idea dell’esilio»⁵⁵. Novalis vede in Schiller «il senso della patria che non è di questa terra» e Schiller, a sua volta, chiama i romantici «esuli, che anelano alla patria»⁵⁶. Vagabondaggio senza meta né fine, pellegrinaggio nel «peso necessario dell’esistenza» – come nel finale del racconto *Lenz*, del 1839, di Georg Büchner⁵⁷ –, nostalgia e amore di terra lontana: sono questi, in fin dei conti, i sentimenti che si contendono l’anima romantica; essa disprezza ciò che è vicino, soffre il suo isolamento fra gli uomini, ma li evita e cerca

53. Steiner, *Le antighoni*, cit., p. 26.

54. A. Hauser, *Storia sociale dell’arte*, Einaudi, Torino 1964, II, p. 184.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*

57. G. Büchner, *Lenz*, Adelphi, Milano 1989, p. 81.

assiduamente quel che è lontano e ignoto. «Soffre perché estraniata dal mondo, ma afferma e vuole questa sua condizione»⁵⁸.

4. Esilio come estraniazione

Come si può già intuire, dietro tale esperienza poetica, artistica e filosofica – che di per sé rielabora metaforicamente il problema teologico della caduta dell'uomo –, si distacca tutta quella problematica dell'estraniazione e dell'alienazione che, come presto vedremo, trova proprio nella condizione dell'esilio il suo supporto allegorico fondamentale. Non potremmo, oltretutto, comprendere a pieno tale problematica – così come, per altre vie, si presenta anche alla riflessione sociologica – senza riferirla proprio alla grande corrente “tragica” del sentimento dell'esilio. Tutta la critica marxista dell'economia politica, della reificazione, della mercificazione e dell'oggettivazione del mondo si inscrive, in qualche modo, in questa particolare prospettiva.

Non serve, in questa sede, dilungarsi oltre misura sulle ben note questioni dell'oggettivazione, della reificazione, dell'espropriazione, dell'alienazione e dell'estraniazione che attraversano l'intera opera di Marx. Sappiamo già tutto sulla condizione di estraniazione dell'uomo nell'ambito del processo lavorativo tipico del sistema capitalistico di produzione⁵⁹. E sappiamo già tutto sull'estraniazione dei rapporti capitalistici quale fenomeno dell'alienazione sociale, quale dimensione di un'estraneità che non si presenta soltanto, sul piano politico, attraverso la figura del nemico esteriore (sia esso il nemico di classe), ma che assume ancor più i tratti della spersonalizzazione quale condizione costitutiva degli stessi rapporti sociali. Basta solo ricordare, in poche parole, che secondo l'ottica di Marx, nel

58. Hauser, *Storia sociale dell'arte*, cit., II, p. 185.

59. Già nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (Einaudi, Torino 1968, pp. 73-4) Marx scriveva: «L'economia politica nasconde l'estraniazione insita nell'essenza stessa del lavoro per il fatto che non considera il rapporto immediato esistente tra l'operaio (il lavoro) e la produzione. Certamente, il lavoro produce per i ricchi cose meravigliose; ma per gli operai produce soltanto privazioni. Produce palazzi, ma per l'operaio spelonche. Produce bellezza, ma per l'operaio deformità. Sostituisce il lavoro con macchine, ma ricaccia una parte degli operai in un lavoro barbarico e trasforma l'altra parte in macchina. Produce cose dello spirito, ma per l'operaio idiotaggine e cretinismo. [...] Ma l'estraniazione dell'operaio si mostra non solo nel risultato, ma anche nell'atto della produzione, entro la stessa attività produttiva. Come potrebbe l'operaio rendersi estraneo nel prodotto della sua attività, se egli non si estraniasse da se stesso nell'atto della produzione? Il prodotto non è altro che il “resumé” dell'attività, della produzione. Quindi, se prodotto del lavoro è l'alienazione, la produzione stessa deve essere l'alienazione attiva, alienazione dell'attività, l'attività dell'alienazione. Nell'estraniazione dell'oggetto del lavoro si riassume la estraniazione, l'alienazione che si opera nella stessa attività del lavoro».

modo capitalistico di produzione, l'uomo rimane estraniato da se stesso in quanto essenzialmente alienato nella sua stessa attività produttiva. L'alienazione non è, pertanto, come per Hegel e ancora per Feuerbach, una categoria ontologica generale – non è, in senso hegeliano, un momento del mondo dell'effettualità, dell'«estraniazione dello spirito», o la realtà dell'autocoscienza «in quanto estranea se stessa»⁶⁰ – ma una condizione storica e sociale. Una condizione, dunque, di «esilio», determinata storicamente e socialmente nell'oggettivazione dei rapporti di produzione tipici dell'economia capitalista, nell'espropriazione materiale del lavoratore dai mezzi di produzione: condizione di reificazione, di «non riconoscimento» nel mondo, che attende un suo superamento dialettico, e una sua definitiva risoluzione pratica, nell'avvento rivoluzionario (e, in qualche modo, «messianico») – supportato dall'analisi e dalla previsione «scientifica» – della futura società socialista.

Non è un caso, però, che proprio a partire dalla constatazione storica dell'impossibilità e dell'irrealizzabilità concreta di questa risoluzione (il totale affrancamento dall'alienazione) si sia sviluppata, entro la tradizione del marxismo europeo, specialmente nel periodo che va dagli inizi degli anni Trenta alla fine degli anni Settanta del secolo scorso, una riflessione decisamente più critica nei confronti dell'idea di tale superamento. E non è neanche un caso che, agli occhi del *pensiero critico* più attento, il problema dell'alienazione si sia presentato con tratti più radicali, prefigurando lo scenario di un «esilio» permanente dell'uomo occidentale in linea con il carattere contraddittorio della nuova razionalità sociale. Si pensi, se non altro, alla ripresa del tema dell'estraniazione e della reificazione nell'ambito della «Teoria critica della società» dei sociologi appartenenti alla «Scuola di Francoforte»; teoria che si innesta nella concezione dialettica del marxismo (che ha in Lukács uno dei suoi massimi ispiratori) e in certe elaborazioni già presenti in Simmel e in Weber e che proprio nell'analisi sociologica dell'alienazione trova uno dei suoi temi centrali.

Alla base di tale ripresa, come si può ben capire, vi è ancora il problema marxiano (del primo Marx soprattutto) dell'alienazione. Tuttavia, la riflessione dei sociologi francofortesi si sviluppa in un contesto storico-sociale diverso e mutato rispetto a quello che animava il pensiero di Marx. Non si percepiva più soltanto il problema della riappropriazione dell'uomo nell'ambito dei rapporti capitalistici di produzione – problema che poteva ancora far sperare, in vista di una prassi rivoluzionaria tesa al definitivo superamento delle contraddizioni del capitale, in un ruolo in qualche modo propulsivo e «positivo», sia pur nella rimarcata ambivalenza, del progres-

60. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., I, pp. 46-7.

so tecnologico – ma anche, e soprattutto, il problema della liberazione e dell'emancipazione dell'uomo dall'ordine dei processi di omologazione tecnico-industriale, nonché dalle derive autoritarie del socialismo reale. Accanto a una rielaborazione originale e critica del materialismo storico (nella costante rilettura del marxismo dialettico), non manca, dunque, nei sociologi di Francoforte, la ripresa di quei temi weberiani (in parte già rivisitati da Lukács) che meglio di altri hanno saputo descrivere, in modo problematico, il processo di razionalizzazione e burocratizzazione moderna.

È curioso, però, per limitarci soltanto ad alcuni problemi, come a partire da una radicalizzazione dialettica e antidiomatica del marxismo, coincidente con il rifiuto di attribuire alla ragione e alla scienza il compito di giustificare l'ordine sociale esistente e di provvedere al processo di liberazione dell'uomo (di qui la necessità di una “utopia negativa”), i maggiori teorici dell'Istituto svilupparono una visione non sistematica della storia e della società, aperta ed esposta alla non conciliazione della situazione sociale e all'alterità. Tale prospettiva porterà, ad esempio, Horkheimer nel 1947, dopo la critica della ragione soggettiva, formale e strumentale (subordinata a fini pratici e politici), del pragmatismo americano e di ogni forma di ontologismo e irrazionalismo, a rifiutare l'attivismo politico come strumento di liberazione⁶¹, e, negli ultimi anni della sua vita (nel 1970), a riconsiderare “criticamente” l'apporto della “teologia negativa” come impegno e apertura al “totalmente altro”⁶².

In tal modo, l'estraniazione – l'alienazione dell'uomo dal mondo quale condizione di scissione permanente –, nel suo richiamo a una teologia

61. M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969.

62. M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1990. Allo stesso modo Adorno, dopo aver svolto una critica delle forme reificate dell'ordine sociale e della logica del dominio, elaborerà una *dialettica negativa* tesa a scardinare la pretesa hegeliana di concludere l'intera realtà nel pensiero e volta a smascherare definitivamente il carattere illusorio di tale conciliazione (quale momento essenziale di in una soggettività elevata a spirito assoluto). Giungerà, così, da un lato (nella *Dialectica negativa* del 1966, trad. it., Einaudi, Torino 2004), a ipotizzare una tensione dialettica aperta e indeterminata, non orientata, come in Marx, al definitivo superamento delle contraddizioni, ma esposta al continuo lavoro della *negatività* e, dunque, alla costante critica di se stessa e, dall'altro (nei *Minima moralia* del 1951, trad. it., Einaudi, Torino 1979), a riconsiderare la riflessione sociologica alla luce “messianica” della redenzione, ovvero nella prospettiva di una liberazione (che è in sé già negazione dell'esistente) quale esito di una speranza aperta, nella dialettica dei possibili, all'impossibilità della sua stessa realizzazione. Marcuse, infine, dopo la critica della cultura repressiva e la definizione di una nuova concezione estetica della vita espressa in *Eros e civiltà* del 1955 (trad. it., Einaudi, Torino 1964), finirà (ne *L'uomo a una dimensione* del 1964, trad. it., Einaudi, Torino 1967) per immaginare la realizzazione di una società finalmente libera, riponendo le proprie speranze in una prospettiva rivoluzionaria di tipo utopistico.

liberata da ogni forma di messianismo⁶³, finisce, paradossalmente, per ricordurre all’idea dell’esilio quale condizione originaria; quale condizione che, riconsegnando il soggetto a un’estraneità necessaria – a un rapporto con il “totalmente altro”, inappropriabile e indisponibile –, lo espone, al contempo, alla costitutiva esperienza della “nostalgia”. Ed è proprio, con maggiore evidenza, entro i margini di questa riflessione che la critica marxista della reificazione, dell’oggettivazione del mondo (e dell’individualismo classico), sviluppata sia sul versante del materialismo storico che sul versante ebraico (specialmente, con una accentuazione del carattere di teologia “negativa”, nella flessione religiosa dell’ultimo Horkheimer), sembra in qualche modo ripercorrere, per via paradossale, le pieghe filosofiche (in special modo idealiste, romantiche e criticiste) di quella corrente “tragica” che, come prima si è visto, ha metaforizzato la premessa teologica della scissione, dell’esilio, della caduta dell’uomo. Un percorso, oltretutto, che a ben vedere evidenzia ancor più una sottile prossimità semantica tra il concetto filosofico di alienazione e l’idea di “straniamento” degli gnostici.

Si tratta, dunque, di una condizione teologica, ontologica ed esistenziale che si lascia ancor più cogliere, in tutta la sua evidenza, alla luce dei processi economici, politici e sociali che, a partire da una determinata situazione storica, sembrano caratterizzare la civiltà occidentale. Una civiltà, detto ancora nei termini hegelo-marxiani, che se, da un lato, sembra circoscrivere il fenomeno della scissione, dell’estraneazione e dell’“esilio” ai termini di una società alienata dai processi capitalistici di produzione, dall’altro, lascia intuire l’originaria irriducibilità, al contempo storica, ontologica ed esistenziale, di tale contraddizione. E non c’è poi tanto da stupirsi se proprio questa situazione, mutata certo sul piano dell’assetto politico, economico, sociale e culturale, rievochi, in qualche modo, il mondo ellenico a cui Plutarco, alla fine del I secolo, nel suo trattato sull’esilio, riferiva la condizione di “estraneità” propria del genere umano in quanto tale: «*Per natura non c’è patria*»⁶⁴.

Ma possiamo procedere oltre: perché, dal nostro punto di vista, l’uomo si dà in quanto tale, nella sua integrità, soltanto nella misura in cui rimane paradossalmente “mancante”, esposto, “esiliato”, in un’alterità che lo trascende, in una estraneità indisponibile e inappropriabile all’ordine della sua oggettivazione. Come dire che l’uomo è tanto più tale quanto più rimane storicamente estraniato nei termini della sua mera storicità; quanto

63. In una intervista rilasciata a Helmut Gumnior nel 1970, Max Horkheimer scriveva: «Secondo me, Marx è stato influenzato dal messianismo ebraico, mentre la questione centrale per me rimane che Dio non è rappresentabile, e che tuttavia questo non-rappresentabile è oggetto della nostra nostalgia» (*La nostalgia del totalmente altro*, cit., p. 91).

64. Plutarco, *L’esilio*, cit., p. 45.

più rimane “esiliato” entro i margini della sua stessa condizione sociale: la stessa condizione attraverso la quale, al contempo, si costituisce, paradossalmente, come persona.

Accettare questa paradossale, e indeterminabile, definizione vuol dire, allo stesso tempo, accettare l’“esilio” quale condizione originaria, e ineludibile, dell’uomo; quale condizione attraverso cui l’uomo costituisce se stesso nella propria realtà esistenziale e concreta. E ciò non vuol dire, soltanto, spostare l’accento dal piano meramente storico a quello ontologico, ma anche, a ben vedere, riconsiderare la persona umana in quanto tale proprio a partire dalla sua (e nella sua) inconfessabile costituzione storica, sociale ed esistenziale: a partire, dunque, dal suo *ethos*, dalla sua impre-scindibile condizione di “esilio” nel mondo, la stessa che paradossalmente definisce l’essere umano, in modo più autentico, in quanto essere “mancante”, in necessario rapporto *ad altri* (e all’*Altro* degli *altri*).

Vista attraverso quest’ottica, allora, la condizione dell’esule appare sì, metaforicamente, quale segno tangibile di una società alienata, come quella, ad esempio, industriale moderna, ma non tanto perché attraverso di essa si produce e determina l’estraniazione di sé, quanto perché, attraverso i suoi tratti, si dispiega storicamente, nel bene o nel male, un modo proprio dell’uomo di essere al mondo in quanto straniero agli altri e a se stesso. Detto altrimenti, se la società oggettivata, reificata nei processi di omologazione economica e culturale, evidenzia quei tratti storico-sociali dell’alienazione del mondo tipici dei rapporti di produzione capitalistici, è perché, in maniera drammatica, attraverso di essi, si svela, in ordine allo sviluppo tecnico-industriale moderno, un modo proprio di essere al mondo che caratterizza la vita dell’uomo in ciò che più lo definisce quale straniero, esule ed estraneo nel suo più autentico dimorare; un modo, dunque, che in altri termini – mistici, ascetici, tragici, dualisti o dialettici –, e con altre metafore, descrive bene quella condizione ambivalente e originaria che la filosofia, la religione e il diritto hanno, in modo diverso, ricondotto, come si è visto, alla figura dell’esilio.

Se, pertanto, nell’epoca della razionalizzazione capitalistica e della divisione sociale moderna, l’originaria condizione dell’esule (così chiara al pensiero giuridico-politico così come all’ascesi religiosa e al dualismo filosofico) si presenta nei tratti dell’alienazione e dell’estraniazione sociale, al giorno d’oggi, in un mondo tendenzialmente caratterizzato dai processi di globalizzazione economica e dalla frammentazione sociale, si rivela, nel modo più tipico, entro l’ordine dell’“estraneità universale”. Lo spiega bene Ulrich Beck:

La modernità riflessiva – così scrive – generalizza la categoria di straniero: una delle sue caratteristiche centrali è l’*estraneità universale*. Sempre più persone per-

dono la propria evidenza sociale, sia sotto il profilo delle origini, sia sotto quello della posizione nella società. Le identità si mescolano, i confini non tengono più, non (de)limitano più. Le persone vivono insieme a stranieri rispetto ai quali esse stesse sono straniere. «La società moderna – e qui Beck cita le parole di Sighart Nickel – può generalizzare l'estraneità solo in quanto essa annulla l'eccezionalità dell'estraneità stessa facendo divenire tutti stranieri. E, paradossalmente, solo dove non vi sono stranieri tutti possono essere stranieri». Il problema non è più come “noi” ci comportiamo con gli “stranieri”, ma come stranieri di tipo diverso si comportano tra loro, e come si trasforma la categoria e la condizione di straniero nel momento in cui si generalizza⁶⁵.

Possiamo certo dar ragione a Beck, ma soltanto nella misura in cui nell'estraneità *universale* non cogliamo soltanto un effetto dell'odierna società globalizzata, quanto il segno, più evidente, di quella estraneità originaria che, proprio attraverso la figura generalizzata dello straniero, trova oggi la sua condizione epocale. Proprio dietro l'attuale complessa fenomenologia dell'estraneità, dietro i diversi fenomeni del rifugiato, del clandestino, del richiedente asilo, cogliamo, infatti, i segni più chiari del nostro stesso essere estranei nel mondo in cui soggiorniamo, stranieri a noi stessi e agli altri nel luogo della nostra stessa dimora, pellegrini ed esuli in ciò che più ci appartiene⁶⁶.

Mai come attraverso il processo di “estraneità universale” che caratterizza gli attuali processi di globalizzazione possiamo allora cogliere, sul piano sociologico, quella condizione originaria d'esilio che ancora ci espone al margine della nostra più autentica estraneità; mai come nella nostra attualità storica possiamo comprendere sociologicamente (e non solo religiosamente, metafisicamente, filosoficamente e giuridicamente) il tratto ambivalente e originario dell'esilio; mai come adesso – potremmo dire con parole diverse – il carattere originario, insieme ontologico e antropologico, dell'esilio si rivela in tutta la sua attualità politica e sociale, quale condizione autenticamente esistenziale entro i cui termini si dispiega il significato più autentico della nostra più inconfessabile estraneità (come, appunto, nelle teorie gnostiche, dove l'essere stranieri viene esposto come l'essere esiliati sulla terra, lontani dalla patria vera per sempre irraggiungibile). Giacché è proprio attraverso l'antica figura dello “straniero” che ancora oggi, a ben

65. U. Beck, *I rischi della libertà*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 181-2.

66. Attraverso l'estraneo scopriamo, infatti, gli ambigui tratti della nostra “comune” estraneità, attraverso l'altro si svela la nostra stessa alterità, per mezzo dell'esule comprendiamo la nostra condizione d'esilio. L'altro, l'estraneo esiliato, ci apre, col suo farsi presente, all'immancabile accadere della nostra estraneità, ci svela l'estraneo nel proprio; ci indica il nostro stesso modo di essere al mondo, estranei tra estranei, “stranieri a noi stessi”, ospiti in esilio.

vedere, l'esilio può mostrarsi in tutta la sua complessità e paradossalità. E lo straniero, da questo punto di vista, è, insieme, la vicinanza a noi stessi e l'inquietudine dell'alterità; è l'estraneo e, al contempo, noi stessi nel momento in cui ripercorriamo l'esperienza di estraniazione rispetto al mondo che dimoriamo. È l'altro, dunque, e ancor più noi stessi: l'altro che nella sua temibile estraneità ci permette di superare paradossalmente la paura della nostra condizione estraniata proiettandola su di sé, sulla sua alterità.

È questo, forse, il momento di riflessione più importante che l'esilio, dispiegato entro i termini di una estraneità divenuta globale, può ancora fornire agli studi sociologici dei fenomeni dell'estraniazione. E tanto più perché questa stessa condizione acquista oggi una dimensione "planetaria"; una dimensione "erratica" che descrive non solo un mondo globalizzato sull'impulso della tecnica e dell'economia, ma svela anche, a ben vedere, l'essenza del "planetario" stesso: ciò che i Greci definivano un "erratico vagare", come ricorda Kostas Axelos in un libro dedicato al confronto fra il pensiero marxiano e quello heideggeriano⁶⁷.

Dietro il "planetario", dietro la globalizzazione del mondo, dietro la tecnicizzazione, dietro la "società totalmente amministrata", non si tratta, allora, di vedere soltanto, come per Adorno, una vita altrettanto falsa – poiché, come si legge nel già citato frammento 18 dei *Minima moralia* del 1953, «non si dà vita vera nella falsa»⁶⁸ –, ma si tratta anche di cogliervi la "verità" dell'esilio nel momento stesso in cui esso si mostra – attraverso le diverse figure dell'estraneità che caratterizzano la nostra vita – quale condizione universale: quale autentico errare nel mondo. Dietro i diversi fenomeni dell'alienazione, dell'estraniazione sociale, dell'estraneità generale, dello sradicamento, della dislocazione – come dietro le figure emblematiche di tale condizione: l'esule, il profugo, il clandestino – scorgiamo noi stessi; noi stessi quali estranei nella propria dimora terrestre, quali *viatores*, pellegrini nel mondo, stranieri-residenti: come da sempre, in fondo, la religione ci identifica (si ricordi soltanto l'universalismo paolino). E vi scorgiamo anche, sul piano antropologico, quel tratto che proprio nell'esperienza dell'esilio definisce propriamente l'uomo come «essere esposto», come colui che sempre si trova «nel *contrasto* di familiarità ed estraneità»⁶⁹.

È in questo senso, allora, che questa paradossale condizione d'esilio – che definisce l'esclusione quale momento di fondamentale inclusione in un mondo che si dà come estraneo – si svela a noi oggi, come mai prima d'ora, quale categoria eminentemente sociale e come, al contempo, condi-

67. K. Axelos, *Marx e Heidegger*, Guida, Napoli 1977.

68. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 35.

69. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 101.

zione universale ed *esperienza* globale; l'esilio, appunto, come spazio ambivalente e intermedio, come oscillazione tra esclusione e inclusione. Mai come oggi, infatti, nel nostro universo globalizzato che attesta l'insofferenza dei processi economici ai confini, alle frontiere e agli spazi determinati e che eleva l'"estraneo" a categoria universale, l'uomo si trova "arrischiato", *esposto* all'Aperto "senza protezione"⁷⁰. E mai come oggi l'esilio acquista il senso dell'essere "a rischio" in un mondo senza sicura dimora. Un mondo che, nell'epoca della globalizzazione e della deterritorializzazione (o transnazionalizzazione) tecnica ed economica, svela l'estraneità permanente di coloro che, senza spostamento, senza attraversamenti di confini politici e territoriali, vivono una condizione di sradicamento totale, di estraneità permanente, di esposizione rischiosa. Perché viviamo in un universo, per dar ragione a Simone Weil (che così interpretava, durante la Seconda guerra mondiale, il sentimento della perdita dei vincoli comunitari e della coerenza di significato del mondo, ovvero, la crisi della civiltà europea), che vive ancora (e ancor di più) l'esperienza dello "sradicamento" totale. E «lo sradicamento – è Simone Weil che scrive – è di gran lunga la più pericolosa malattia delle società umane, perché si moltiplica da sola»⁷¹.

Ma è anche proprio attraverso questo stesso universo che si rende, al contempo, possibile a noi la paradossale esperienza di un "radicamento" più profondo e diverso: un "radicamento" che ci permette di cogliere un'altra misura del mondo e del nostro stesso modo di dimorarvi. Ed è ancora Simone Weil, in un passo dei suoi diari scritti tra il 1940 e il 1942 (la cui raccolta edita nel 1948 va sotto il titolo *L'ombra e la grazia*), a suggerirci questa esatta misura: «Essere radicato nell'assenza di luogo», ella scrive, «assumere il senso di essere in patria mentre si è in esilio», «sradicarsi socialmente e vegetativamente», «esiliarsi da ogni patria terrestre»; perché «sradicandosi si cerca più realtà»⁷².

In fondo, Simone Weil è la stessa pensatrice che, proprio nel libro in cui affronta il tema dello "sradicamento" sociale (libro uscito postumo nel 1950 con il titolo *La prima radice*, ma che avrebbe dovuto, in realtà, emblematicamente intitolarsi *Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*), propone l'obbligo e la responsabilità, più che il diritto (che ad essi è subordinato), quali condizioni per garantire il destino eterno dell'essere umano; specialmente un obbligo pensato come "eterno", "incondizionato", dato al di sopra di ogni condizione (al contrario dei diritti

70. Il riferimento è alla Conferenza di Heidegger dal titolo *Perché i poeti?* (tenuta nel 1926 e ora presente negli *Holzwege*, trad. it. *Sentieri interrotti*, cit., p. 274) che introduce ai temi del *rischio*, della *protezione* e dell'Aperto.

71. S. Weil, *La prima radice*, Leonardo, Milano 1996, p. 52.

72. S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985, p. 51.

che appaiono sempre legati a condizioni)⁷³. Ma, dal suo punto di vista, si tratta soprattutto di pensare un obbligo che non ha un “fondamento”⁷⁴, che si dà al di là dei limiti del mondo e che appunto riposa, come potremo forse affermare, in quell’“assenza di luogo” che è proprio l’esilio.

Dobbiamo allora ripartire da qui, dalla nostra esperienza epocale dello “sradicamento” globale, per ripensare, in termini sociologici, la dimensione relazionale dell’etica; e ciò perché, dal nostro punto di vista, non si dà etica in senso essenziale se non a partire dalla condizione di esilio: una condizione che ci pone inesorabilmente in rapporto all’estraneità dell’altro, del mondo e di noi stessi nel mondo. Ha scritto Jabès: «Lo straniero è testimone della fragilità di ogni radicamento; radicato egli stesso nel terreno ingratto del suo divenire arbitrario. Tutte le terre ossessionano i sogni della sua terra; tutti i cieli sono nel suo cielo»⁷⁵.

5. La condizione dell’etica

Dal nostro punto di vista, l’“autentica” condizione dell’etica non consiste tanto nella mera inscrizione dell’uomo nel vincolo comunitario, nell’obbligazione sociale o nel legame di appartenenza; non consiste nella sua riduzione al “politico”. Consiste, in modo diverso, in uno spostamento, in uno scarto, in uno slittamento dal piano meramente politico; in quell’abbandono *della comunità alla comunità*, in quella separatezza nella comunione, in quella estraneità nell’appartenenza, in quella distanza nella prossimità, in quella alterità nella “ipseità” che richiama e rimanda all’originaria e paradossale estraniazione che solo la condizione di esilio ci può pienamente restituire. A partire da questa prospettiva, l’esilio non smette soltanto di manifestarsi esclusivamente come un “male”, come una pena e una perdita esistenziale, ma cessa anche di apparire come una figura giuridica e politica residuale, per rivelarsi, al contrario, come un paradigma etico fondamentale, il solo che, rompendo con la tradizione comunitarista (e, al suo estremo contrario, individualista), può forse permetterci di ripensare l’etica occidentale.

73. «L’obbligo è un infinito», così scriveva Simone Weil in *La prima radice*, cit., p. 140.

74. Scrive ancora la Weil: «Quest’obbligo è incondizionato. Se è fondato su qualcosa, questo non appartiene al nostro mondo. Nel nostro mondo, non è fondato su nulla. È l’unico obbligo relativo alle cose umane che non sia sottomesso a condizione alcuna. Quest’obbligo non ha un fondamento, bensì una verifica nell’accordo della coscienza universale. È espresso da taluni dei più antichi testi che ci siano stati conservati. Viene riconosciuto da tutti e in tutti i casi particolari dove non è combattuto dagli interessi e dalle passioni. Il progresso si misura su di esso» (ivi, p. 17).

75. E. Jabès, *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, SE, Milano 1991, p. 46.

Dovremmo, allora, innanzitutto guardare a quella tradizione di pensiero che, soprattutto con Bataille, e poi con Blanchot e Nancy, ha riletto la questione della comunità a partire dalla paradossale condizione della sua scomparsa, della sua impossibilità (o, con le diverse espressioni usate rispettivamente da Blanchot e Nancy, della sua *inconfessabilità* o *inoperosità*): la «comunità di coloro che non hanno comunità»⁷⁶.

Da questo punto di vista, secondo l'ordine del nostro discorso, la comunità si presenta come il nostro primo e autentico «luogo di esilio»: come luogo di «assenza di luogo», di originaria mancanza che ci espone a una estraneità permanente. Ciò che, infatti, definisce più a fondo la comunità è il rapporto di reciproca estraneità fra i suoi membri; il suo luogo più autentico è il luogo di esilio: il luogo dell'esule che vi dimora, di colui che vi abita in quanto esule-estraneo. Quanto ancora, a ben vedere, ci suggerisce Edmond Jabès che, nel definire l'esilio «un'eccellente scuola di fraternità», lascia sospesa la sua incessante interrogazione sull'essere straniero: «Essere, di tutti i legami spezzati, il legame – egli dice – che spezza e perpetua il legame. E se lo straniero fosse questo legame provvidenziale che lo squarciasi dell'orizzonte intreccia e consolida?»⁷⁷.

Come più volte si è detto, vi è una paradossale radice ontologica che espone e dispone l'ambivalenza di questo discorso: «L'essere dell'uomo – scrive Bachelard – è un essere defissato. Ogni espressione lo defissa. [...] Spesso è nel cuore dell'essere che l'essere è l'errare»⁷⁸.

76. Non vi è comunità che non disponga, al contempo, la sua stessa dissipazione, che non esponga, nel suo stesso darsi, la dissoluzione di ogni pura «totalità» (di ogni mera «collettività» come di ogni pura individualità); non vi è comunità possibile, detto altrimenti, che non presenti, paradossalmente, la propria «impossibilità», la propria assenza. E «l'assenza di comunità – come scrive M. Blanchot (*La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 29) rileggendo a tal proposito Bataille – non è lo scacco della comunità: essa le appartiene come il suo momento estremo o come la prova che la espone alla sua necessaria scomparsa».

77. Jabès, *Uno straniero*, cit., p. 47. Sul piano ontologico, le onde che attraversano i livelli semantici intrecciati in questo paradossale percorso trovano forse ancora una sponda in altre parole di esilio. Le parole, ad esempio, di Hannah Arendt che, in un piccolo libro del 1964, rimodulando il *Mitsein* (l'«essere-con») heideggeriano in un senso politico estraneo al filosofo, così ci ricorda: «Da quando attraverso la nascita abbiamo avuto accesso all'Essere, condividiamo con tutti gli altri enti la qualità dell'Alterità, un importante aspetto della pluralità che comporta il fatto che ci sia possibile definire solo mediante distinzione, e che siamo incapaci di dire che cosa è una cosa senza distinguerla da qualcos'altro. In più, condividiamo con tutti gli organismi viventi quella specie di tratto distintivo che ne fa un'entità individuale. Solo l'uomo per altro può *esprimere* alterità e individualità, egli soltanto può distinguersi e comunicare *se stesso*, e non soltanto qualcosa – come sete o fame, simpatia o ostilità o paura. Nell'uomo alterità e distinzione diventano unicità e unicità è appunto ciò che l'uomo con la parola e l'azione inserisce nella socialità propria del suo genere» (*Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, Ombre corte, Verona 1997, p. 64).

78. Spiega Bachelard: «L'essere non si vede, forse si ascolta, non si disegna, non è

È questo orizzonte lo stesso entro il quale si traccia la costruzione poetica-riflessiva di Jabès:

L’“Io”, da solo, designa lo straniero: Diciamo: “Io” e questo pronome ci cancella a vantaggio di un indicibile “Io” di cui siamo l’autentica e stimolante posta in gioco. Non possiamo neppure dire “Noi”, che, a rigore, sarebbe legittimo se non suggerisse l’altro; straniero già a sé come ad altri. [...] Giacché lo straniero non è colui che fin dall’inizio ci appare come uno straniero, ma piuttosto colui che si ribella al fatto di non poter essere preso per lo straniero che è ai suoi propri occhi⁷⁹.

L’estraneità, dunque, al di là del legame sociale e politico (al di là di ogni contratto o interesse economico), è ciò che più autenticamente ci definisce. L’essere-estraneo, infatti, non definisce soltanto lo straniero, giacché lo stesso straniero, nel suo mostrarsi, nel suo farsi presente come estraneo, definisce noi stessi in quanto stranieri, altri degli altri, estranei agli estranei. Come dire: nella fenomenologia dell’alterità lo straniero dispone un paradossale rapporto di estraniazione che espone noi stessi (e la nostra identità) alla nostra più intima estraneità. Un paradosso che ben descrive il rapporto singolare ed esclusivo che ognuno intrattiene con la propria alterità; con qualcosa, si potrebbe anche dire, che rimane intimamente segreta a se stessi. Come ciò che, nella mistica e nelle pratiche estatiche, definisce la paradossale comunione con Dio, con colui che rimane inaccessibile, estraneo, *totalmente Altro*; ciò che, nell’intimità, si comunica *fuori di sé*.

Dimoriamo, pertanto, al di là di noi stessi: nell’alterità, nell’estraneità che, comunque, ci abita. Siamo inesorabilmente Stranieri a noi stessi; siamo estranei a noi stessi nell’atto immancabile dell’essere *altri*: altri degli altri e a noi stessi. Ma lo Straniero, in questa paradossale fenomenologia dell’intersoggettività sbilanciata sull’*altro*, non è, come prima si è detto, la rassicurante estraneità venuta da fuori verso la quale possiamo sempre difenderci, non è l’ostilità contrapposta all’“amicizia” che il politico (attraverso Carl Schmitt)⁸⁰ ha assunto a sua fondamentale distinzione: lo straniero ci abita, è dentro di noi, e in questo suo dimorare ci espone e

limitato dal nulla. Non si è mai sicuri di trovarlo o di ritrovarlo solido avvicinandosi ad un centro di essere. Se è l’essere di un uomo che si vuole poi determinare, non si è mai certi di essere più vicini al sé “rientrando” in se stessi, procedendo verso il centro della spirale, spesso è nel cuore dell’essere che l’essere è l’errare. A volte, è proprio trovandosi fuori di sé che l’essere sperimenta consistenze, a volte, anche, esso è, si potrebbe dire, chiuso all’ester-*no* (*La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari 1975, pp. 235-6).

79. Jabès, *Uno straniero*, cit., p. 42.

80. C. Schmitt, *Il concetto di “politico”*: testo del 1932 con una premessa e tre corollari, in *Le categorie del “politico”*, il Mulino, Bologna 1972.

ci ordina a una ambivalenza fondamentale; quella stessa ambivalenza che marchia, come appunto più volte si è detto, l'esilio. Perché l'esilio non è soltanto una pena, un'esclusione dai margini sociali, giuridici e politici della comunità; più nel profondo l'esilio è la condizione (ontologica, etica ed esistenziale) a partire dalla quale si dà comunità; la condizione originaria attraverso la quale si espone la comunità degli estranei, di coloro che condividono, nell'essere altri, una reciproca estraneità. Un'estraneità tanto propria quanto inappropriabile e indisponibile.

Si tratta, pertanto, di ripensare l'etica non malgrado l'esclusione e l'esilio ma appunto a partire e attraverso la condizione di esilio: a partire da questa ambivalenza originaria che ci costituisce come stranieri nel nostro dimorare, come esclusi nella nostra stessa inclusione. Perché proprio l'esilio espone l'esigenza di un'etica dell'ospitalità universale, oltre i termini dell'appartenenza politica, etnica e comunitaria. E si tratta anche, al contempo, di ripensare l'estraniazione non solo come una perdita di sé, una scissione nella propria identità, ma anche e soprattutto come uno "straniamento" essenziale, uno "spaesamento" originario a partire dal quale è possibile riconsegnare all'altro, all'estraneo, il fondamento etico della nostra identità.

Proprio in quest'epoca segnata dagli esili, dalle esclusioni e dalle migrazioni di una moltitudine di persone alla ricerca di una qualche dimora; proprio in questi anni popolati di campi profughi, di centri di permanenza temporanea, di radicali esclusioni, pensare l'esilio come condizione dell'etica diventa per noi un fatto di primaria importanza. E non solo per ripensare un diritto d'asilo al di là di un'idea concentrata su una rigida definizione della cittadinanza politica e su un concetto di identità culturale intesa come qualcosa di sostanziale e di chiuso. Non solo per ripensare un diritto ospitale⁸¹ oltre quel margine politico che pone il problema degli stranieri soltanto in base alle quote di immigrazione, ai permessi di lavoro e ad altre questioni indubbiamente urgenti. Ma ancor più per ripensare l'esilio – quale condizione ambivalente e originaria, quale segno del nostro essere estranei nel mondo, esclusi e inclusi nella nostra dimora, privati di un modo a cui pur apparteniamo – come radice essenziale dell'etica, di quell'obbligo e di quella responsabilità che ci impongono di accogliere l'altro, l'estraneo, lo straniero: ciò che, in realtà, tutti noi siamo.

Perché, dunque, non cominciare a ripensare seriamente l'esilio, la nostra più autentica condizione esistenziale, la condizione che ci espone all'indisponibilità dell'estraneo – ciò che vi è di più indeterminabile – che

81. Si veda, a tal proposito, T. Marci, *La società e lo straniero. Per un diritto ospitale nell'età della globalizzazione*, Franco Angeli, Milano 2003.

dimora presso noi stessi e che, proprio per questo, non ci consente di considerarci, sul piano dell'etica, pienamente autonomi e autosufficienti, capaci di "autoinventarci" a nostro completo piacimento? Perché non riconsiderare l'esilio se la sua paradossale condizione ci mostra, nel continuo oscillare tra privazione e appartenenza, estraneità e interazione, esclusione e inclusione, ciò che oggi ripetutamente riscontriamo nei fenomeni della frammentazione dell'io, dell'estraniazione esistenziale e della marginalità sociale?

Del resto, come avvertito all'inizio di questo lavoro, ciò che più di ogni altra cosa sembra oggi caratterizzare la nostra situazione nel mondo è un continuo processo di sradicamento, di spaesamento, di estraniazione; un marcato distacco dal "suolo" (sia anche un distacco senza spostamento spaziale), un decentramento perenne: ciò che alcuni dei più attenti sociologi hanno indicato e descritto attraverso i concetti, oggi assai in voga, di "flessibilità"⁸² o di "liquidità"⁸³. E proprio in tal senso, ciò che sembra, al contempo, legittimare, in termini etici, il nostro più autentico modo di essere al mondo e, in termini cosmopolitici, la nostra più urgente "cittadinanza universale" (che non può essere determinata e pensata soltanto attraverso un diritto indifferente al problema dell'etica), è l'errare, l'andare e il venire, l'instabilità e la precarietà; tutto ciò che, in accordo con la perenne innovazione tecnologica e con la costante mutevolezza del capitale, ci espelle da ogni nostra fissa dimora.

Dobbiamo, dunque, ripartire da qui, da questa paradossale radice dell'*ethos*, dall'esilio come condizione essenziale dell'etica. E se è vero che le spinte economiche, politiche, tecniche, culturali e morali che presiedono alla nostra attuale situazione vengono sempre più spesso sentite, interpretate e considerate come processi sociali, è proprio la riflessione sociologica quel piano complesso di indagine che oggi, come mai prima d'ora, può esserci utile; che può fornirci, detto altrimenti, lo sguardo più attento a quelle dinamiche che, come prima si è visto, caratterizzano, in senso essenziale, il nostro modo di soggiornare nel mondo.

In altri termini, se sono sociali i processi che, in misura maggiore, definiscono la nostra attuale condizione di estraniazione nell'universo "globale", è la sociologia la sfera analitica in grado di comprendere, con più efficacia, l'orizzonte etico-morale entro il quale si costituisce il senso delle nostre interazioni e del nostro modo di dimorare nel mondo. Su questa base dobbiamo allora riconsiderare la politica e i diritti (inclusivi ed esclusivi), con tutti i limiti e le condizioni del caso. Giacché solo entro tale

82. A tal proposito si veda R. Sennett, *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 1999.

83. Su tale concetto si rimanda, senza dubbio, a Bauman, *Modernità liquida*, cit.; *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2005; *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari 2006.

orizzonte, al di là del valore tecnico e funzionale di una mera proceduralità “discorsiva” e “comunicativa”, possiamo comprendere ancora il significato più autentico dell’esperienza politica e giuridica.

Bibliografia

- ADORNO T. W. (1979), *Minima moralia*, Einaudi, Torino.
- ID. (2004), *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino.
- ARENKT H. (1981), *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna.
- ID. (1996), *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano.
- ID. (1997), *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, Ombre corte, Verona.
- ID. (2004), *Il concetto d’amore in Agostino*, SE, Milano.
- AXELOS K. (1977), *Marx e Heidegger*, Guida, Napoli.
- BACHELARD G. (1975), *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari.
- BAUDRILLARD J. (1987), *L’altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova.
- BAUMAN Z. (1999), *La società dell’incertezza*, il Mulino, Bologna.
- ID. (2002), *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2002), *Il disagio della postmodernità*, Bruno Mondadori, Milano.
- ID. (2005), *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2006), *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari.
- BECK U. (2000), *I rischi della libertà*, il Mulino, Bologna.
- BELLINI P. (2004), *Del primato del dovere*, Rubbettino, Soveria Mannelli (cz).
- BLANCHOT M. (1975), *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino.
- ID. (1984), *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (1996), *L’idillio*, in *L’eterna ripetizione*, Cronopio, Napoli.
- BUBER M. (1972), *Il problema dell’uomo*, Marietti, Genova-Milano.
- BÜCHNER G. (1989), *Lenz*, Adelphi, Milano.
- CAMUS A. (1988), *Il rovescio e il dritto*, Bompiani, Milano.
- CANETTI E. (1978), *La provincia dell’uomo*, Adelphi, Milano.
- CICERONE M. T. (1996), *Lettere dall’esilio*, Le Lettere, Firenze.
- CRIFÒ G. (1962), *Ricerche sull’“exilium”. L’origine dell’istituto e gli elementi della sua evoluzione*, in AA.VV., *Studi in onore di Emilio Betti*, Giuffrè, Milano, vol. II, pp. 231-320.
- ID. (1966), *Esilio (storia)*, voce dell’*Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano, vol. XV, pp. 712-22.
- DAL LAGO A. (1999), *Non-persone. L’esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano.
- DETINNE M. (2002), *Apollo con il coltello in mano* (1998), Adelphi, Milano.
- FICHTE J. G. (1999), *Prima e Seconda introduzione alla Dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari.
- FOUCAULT M. (1972), *L’ordine del discorso*, Einaudi, Torino.
- HAUSER A. (1964), *Storia sociale dell’arte*, Einaudi, Torino.
- HEGEL G. W. F. (1960), *La fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze.
- HEIDEGGER M. (1984), *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze.

- HORKHEIMER M. (1969), *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino.
- ID. (1990), *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia.
- JABÈS E. (1991), *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, SE, Milano.
- KAFKA F. (1948), *Il castello*, Mondadori, Milano.
- LATOUCHE S. (1993), *Il pianeta dei naufraghi*, Bollati Boringhieri, Torino.
- LEED E. J. (1992), *La mente del viaggiatore*, il Mulino, Bologna.
- LYOTARD J.-F. (1989), *Heidegger e "gli ebrei"*, Feltrinelli, Milano.
- MARCI T. (2003), *La società e lo straniero. Per un diritto ospitale nell'età della globalizzazione*, Franco Angeli, Milano.
- ID. (2008), *L'“Altra” persona. Problemi della soggettività nella società contemporanea*, Franco Angeli, Milano.
- MARCIALIS M. T. (1997), “*Uno straniero sulla terra*”. *Figure dell'ebraismo da Hegel a Amery*, in Sechi M. (a cura di), *Ritratti dell'altro. Figure di ebrei in esilio nella cultura occidentale*, Giuntina, Firenze, pp. 19-33.
- MARCUSE H. (1964), *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino.
- ID. (1967), *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino.
- MARX K. (1968), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino.
- NANCY J.-L. (1995), *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli.
- ID. (1995), *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata.
- NIETZSCHE F. (1984), *La gaia scienza*, Adelphi, Milano.
- PASCAL B. (1983), *Frammenti*, vol. 1, a cura di E. Balmas, Rizzoli, Milano.
- PLATONE (1974), *Tutte le opere*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Sansoni, Firenze.
- ID. (1994), *Teeteto*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (1994), *Fedone*, Feltrinelli, Milano.
- PLESSNER H. (2006), *Potere e natura umana*, Manifestolibri, Roma.
- PLOTINO (1992), *Enneadi*, Rusconi, Milano.
- PLUTARCO (1995), *L'esilio*, trad. dal greco di R. Caballero e G. Viansino, M. D'Auria, Napoli.
- PUECH H.-CH. (a cura di) (1988), *Gnosticismo e manicheismo*, Laterza, Roma-Bari.
- RELLA F. (2004), *Dall'esilio. La creazione artistica come testimonianza*, Feltrinelli, Milano.
- ROHDE E. (2006), *Psiche*, Laterza, Roma-Bari.
- SAN PAOLO (1999), *Le lettere*, Einaudi, Torino.
- SCHMITT C. (1972), *Il concetto di “politico”*: testo del 1932 con una premessa e tre collari, in *Le categorie del “politico”*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna.
- SENNET R. (1999), *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano.
- SHELLING F. W. J. (1991), *Dell'io come principio della filosofia*, Cronopio, Napoli.
- SIMMEL G. (1993), *Saggi di cultura filosofica*, Guanda, Parma.
- ID. (1998), *Excursus sullo straniero*, in *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino, pp. 580-4.
- SONINO C. (1998), *Esilio, diaspora, terra promessa. Ebrei tedeschi verso Est*, Bruno Mondadori, Milano.

- STEINER G. (1990), *Le antigeni*, Garzanti, Milano.
- TRAKL G., HEIDEGGER M. (2003), *Il canto dell'esule – La parola nella poesia*, Christian Marinotti, Milano.
- VALÉRY P. (1994), *La crisi del pensiero*, il Mulino, Bologna.
- WEIL S. (1985), *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano.
- ID. (1996), *La prima radice*, Leonardo, Milano.