DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20220718

Creare un mondo nell'epoca globale. La passione 'eretica' di Elena Pulcini

Valentina Surace[1]

Sommario: 1. Patologie e rimedi globali 2. Eterofobia 3. La passivizzazione del soggetto 4. Il soggetto etico.

Abstract: Elena Pulcini reflects on the global age by identifying its *pathologies* as well as its *remedies*. She identifies in particular two pathologies: unlimited individualism and endogamous communitarianism, namely Self- and Us-Obsession, which, respectively, sacrifice and distort the relationship with the other. Globalization tragically reveals the impossibility of closing oneself in an immune space, it *in fact* reveals what is an *ontological* truth: namely, that the meaning of the world lies in *coexistence*. This revelation can prelude the creation of a different form of the world, in which everyone is guaranteed a "successful life". This possibility depends on declining in a positive way the *fear of the other* as well as the conditions of *contamination* and *vulnerability*. Eliminating fear, for Pulcini, is not practicable or desirable, we should reactivate it, virtuously transforming it from fear *of* the other into fear *for* the other. Fear, indeed, does not only found Leviathan, because it is a heuristic virtue, which can allow us to discover that the subject is *relational*. Pulcini's reflections are placed within the field of the deconstruction of the modern subject, which is isolated in its own presumption of self-sufficiency. Pulcini thinks of the *passivization* of the subject, understood as a *pathos* of the subject, which is crossed by an internal otherness and compelled to respond to the other. Pulcini thinks a subject *contaminated* by an unassimilable otherness, which she calls "difference in". The acknowledgment of the co-essential extraneousness of the subject contains the possibility of

1 Dottore di ricerca (Ph.D.) in "Metodologie della Filosofia" presso l'Università degli Studi di Messina.

positively declining contamination as a co-division of the "differences (from)". If contamination allows us to think of a *being-with*, vulnerability of the subject to the other, as Pulcini learns from Levinas, allows us to think of a *being-for*, an ethical subject. The subject is never *simply* vulnerable, but it is vulnerable *to*, as a result, it is not simply responsible for *itself*, but for the *other*. Contrary to philosophical tradition, Levinas teaches that responsibility does not have a principle, much less a subjective principle such as freedom. Thinking of responsibility *before* freedom is ratifying the death of the solipsistic subject. It is "a necessary mourning" to create another form of the world.

Keywords: *subject, the other, fear, contamination, vulnerability, responsibility.*

1. Patologie e rimedi globali

Le riflessioni di Elena Pulcini ineriscono all'epoca globale, di cui indaga le *patologie* e i possibili *rimedi*. Pulcini osserva che la globalizzazione non è unitaria e uniforme, ma «appare connotata da una costitutiva *ambivalenza*»[2], dovuta alla compresenza di processi di omogeneizzazione e omologazione, da un lato, e divisione e differenziazione, dall'altro. La globalizzazione attua un'*unificazione* tecnico-economica e culturale del mondo e, allo stesso tempo, produce un mondo *in frammenti*: «è come se allo spaesamento generato dal movimento *centrifugo* che attraversa lo spazio indifferenziato globale corrispondesse, in modo speculare e complementare, un movimento *centripeto* teso a ridisegnare confini, ridefinire limiti, ristabilire differenziazioni»[3]. La globalizzazione modifica il paradigma

2 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 7.

3 *Ibidem*, p. 76. Come osserva Brown, i muri, eretti al giorno d'oggi, «mettono in scena una super-identità nazionale in risposta all'angoscia per il dileguarsi della sovranità dello Stato-nazione e per la diluizione dell'omogeneità delle culture nazionali causata dalla globalizzazione» (W. Brown, *Stati murati, sovranità in declino*, tr. it. di S. Liberatore, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 138). Caterina Resta asserisce che, in contrasto con quel che simbolicamente sembrava promettere la caduta del muro di Berlino, dando libero corso a quel processo di unificazione del mondo e di abbattimento delle barriere che ha preso il nome di globalizzazione, oggi «gli stati, sempre meno sovrani, [...] semplicemente reagiscono nella forma puramente difensiva; essi tentano illusoriamente di rendere

moderno dello stato-nazione, poiché de-territorializza il politico localizzato in uno specifico territorio [*tópos*], il *topo-politico*, come lo chiama Derrida, e innesca come reazione la frenesia degli stati sovrani di sigillare le proprie frontiere[4].

La coesistenza di unificazione e frammentazione è correlata, secondo Pulcini, a due patologie tipiche dell'età globale, anche se non inedite, poiché affondano le loro radici nell'epoca moderna: l'*individualismo illimitato* e il *comunitarismo endogamico*, ovvero l'assolutizzazione dell'Io e del Noi, che, rispettivamente, sacrificano e distorcono lo spazio della relazione. L'*illimitatezza* dell'Io globale va intesa sia come *perdita dei confini*, che genera insicurezza e spaesamento, sia come *perdita del limite*, che genera, al contrario, un senso di onnipotenza[5]. La risposta *alle patologie dell'individualismo* così come «*alle dinamiche di esclusione* che la società globale radicalizza»[6] è un bisogno di ri-delimitazione e di appartenenza comunitaria. Secondo Pulcini, sia che scaturisca da un desiderio di appartenenza da parte di *individui*, decisi a opporsi ai processi di atomizzazione, sia che derivi da un desiderio di inclusione da parte di *gruppi*, decisi a resistere alle logiche di misconoscimento e marginalizzazione, il bisogno di un'identità comunitaria non è deprecabile di per sé. Esso è *legittimo* allorché si esprime nel recupero di

---

impenetrabili i propri confini, di occluderne la porosità, trasformando il confine, da soglia e luogo di attraversamento, in muro e recinto difensivo invalicabile» (C. Resta, *Walled borders. Beyond the barriers of immunity of the nation-states*, in A. Cooper - S. Tinning [eds.], *Debating and defining borders: Philosophical and theoretical perspectives*, Routledge, London-New York 2020, p. 213).

4 Cfr. J. Derrida *Sulla parola. Istantanee filosofiche*, tr. it. di A. Cariolato, nottetempo, Roma 2004, p. 56.

5 L'individualismo illimitato dell'io globale è l'esito dei modelli individualisti moderni, ovvero Prometeo, l'eroe civilizzatore, e Narciso, simbolo del Grande Rifiuto di ogni ordine (cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, tr. it. di L. Bassi, Einaudi, Torino 1968). Figure rappresentative dell'Io globale illimitato sono lo *spettatore* impotente davanti ai disastri ecologici, il *consumatore* passivo davanti all'eccessiva offerta del mercato e il *creatore*, che pretende, per mezzo della tecnica, di creare la natura e non più semplicemente di dominarla e sfruttarla come l'*homo faber*. L'*homo creator*, secondo la celebre definizione di Günter Anders, è la massima espressione dello *Streben* faustiano del soggetto moderno, dello sforzo di *creare* la natura e la vita stessa, superando i confini dell'umano. L'*homo creator* cerca di spingere sempre oltre i propri limiti, fino «a produrre quella "seconda natura" che oggi non è più solo una metafora, ma una concreta e inquietante realtà prodotta dalle tecniche dello *Human Engineering*» (E. Pulcini, *L'«homo creator» e la perdita del mondo*, in E. Pulcini - V. Gessa Kurotschka - M. Fimiani [a cura di], *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004, p. 15). Cfr. anche E. Pulcini, *Dall'homo faber all'homo creator: scenari del postumano*, in I. Sanna (a cura di), *La sfida del post-umano*, Studium, Roma 2005, pp. 13-26.

6 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 77.

forme di *solidarietà* e *riconoscimento*, diventa *patologico*, invece, quando si lega al fondamentalismo e al neo-nazionalismo, caratterizzati da forme di *endogamia* all'interno e *ostilità* verso l'esterno, ovvero dalla costruzione di un Noi chiuso, murato, recintato, che va di pari passo con l'esclusione violenta degli altri.

La globalizzazione, d'altro canto, rivela tragicamente l'impossibilità di rinchiudersi in uno spazio immunitario, attraverso la moltiplicazione di eventi, come catastrofi ambientali e virus letali, che ci fanno fare un'esperienza condivisa della *perdita* (di sovranità, di beni, di vite); per Pulcini, «la globalizzazione rivela di fatto quella che è una verità ontologica [...]: vale a dire che il senso è nell'essere stesso, laddove questo venga inteso e riconosciuto come essere-con»[7]. Affermando che «il *senso del mondo* sta nell'interconnessione di tutti in un'unica umanità, *nella co-esistenza*, *nel "cum"*»[8], Pulcini non intende rinstaurare un pensiero della comunità come struttura organica e totalizzante, non intende alimentare la chiusura endogamica di un Noi esclusivo ed ostile, ma pensare il mondo in quanto *pluralità* di esseri *singolari*, sulle orme di Nancy. Pulcini sottolinea, infatti, che il mondo non è «com-posizione, ma dis-posizione di esistenze legate dalla loro stessa differenza»[9]; ciò significa che il "con" presuppone un "tra" – un *in between* direbbe Arendt –, una distanza che avvicina, ma non confonde, scongiurando la duplice trappola della logica globale, ovvero l'indifferenziazione e l'assolutizzazione delle differenze. Secondo Pulcini, il fatto che la globalizzazione metta a nudo l'intrinseca socialità dell'esserci lascia sperare in una sua conversione in *mondializzazione*, nella conversione, cioè, di quella che è una totalità di mercato in una totalità di senso. Nel palesare "di fatto" l'interdipendenza, la globalizzazione permette di immaginare, contro ogni intuizione, un mondo alternativo a quello esistente; la rappresentazione di qualcosa di non ancora presente prelude non già alla costruzione, quanto alla «creazione di una diversa forma del mondo»[10]. Creare il mondo non è un atto di *autopoiesi*, bensì un atto di *giustizia*, in quanto mira a garantire ad ognuno una «"vita riuscita", una vita degna di essere vissuta»[11].

7 *Ibidem*, p. 270.
8 *Ibidem*, p. 23.
9 *Ibidem*, p. 280.
10 *Ibidem*, p. 275.
11 E. Pulcini, *L'«homo creator» e la perdita del mondo*, cit., p. 34. Come osserva Nancy: «*creare il mondo* significa [...] riaprire ogni lotta possibile per un mondo, o per ciò che dovrà infine formare il contrario di una globale ingiustizia imposta dall'equivalenza generale. *Creare il mondo* significa

La *chance* di creare un 'altro' mondo nell'epoca globale è data, per Pulcini, dal declinare *in positivo* le condizioni ontologico-sociali della contaminazione e della vulnerabilità. A questo scopo, occorre convertire l'idea di "altro", a lungo considerato il *nemico* da respingere, il *diverso* da espellere o il *simile* assimilabile, in quella di *differenza*, che contamina l'identità, cambiando lo statuto ontologico del soggetto in quello di un essere-*con*. Inoltre, occorre riconsiderare l'essere vulnerabile, a lungo negato dalla *hybris* di onnipotenza, come il presupposto ineliminabile di un soggetto responsabile *per* l'altro. Pulcini propone, pertanto, un «normativismo eretico rispetto a quello *mainstream*»[12], ossia un'etica che fonda l'essere-con e l'essere-per su fondamenti considerati correntemente 'negativi' (contaminazione e vulnerabilità) e presta attenzione alle passioni che animano l'agire, fra le quali un ruolo fondamentale ha la paura[13].

2. Eterofobia

La paura – osserva Pulcini – è una passione originaria e universale, che, però, si declina storicamente in forme diverse: a partire dall'epoca moderna è *paura dell'altro* (eterofobia). Nel classico modello hobbesiano, in cui l'altro è percepito come una minaccia alla propria sopravvivenza, la paura agisce come passione societaria, poiché spinge gli uomini al rispetto delle leggi naturali e promuove una convivenza pacifica, resa duratura dallo Stato, che trasforma la paura reciproca della morte in paura comune della punizione. Senza dubbio, fondare la nascita della società sulla paura vuol dire sacrificare la relazione con l'altro all'imperativo

condurre questa lotta finché un *mondo* affiori da nulla [...]. Poiché è *questa* la giustizia» (J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, tr. it. di D. Tarizzo e M. Bruzzese, Einaudi, Torino 2003, p. 41). Nancy spiega che *creare*, in quanto lasciar affiorare dal nulla, non equivale a *costruire*: «l'incostruibile di un'assenza di intuizione [...] definisce la necessità non di costruire nel vuoto [...], ma di lasciar scaturire dal vuoto» (*ibidem*, p. 45).

12 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 17.

13 Nel suo ultimo volume Pulcini traccia una vera e propria *psicologia morale*, rinvenendo le radici emotivo-motivazionali dell'*etica della cura*, che tutela il legame sociale, e dell'*etica della giustizia*, che salvaguardia l'eguaglianza. Interrogarsi sulle passioni, che stanno a fondamento dell'etica e dell'azione politica, è necessario, secondo Pulcini, al fine di distinguere tra rivendicazioni legittime ed emancipative, da un lato, e pretese illegittime e patologiche, dall'altro (cfr. E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020).

dell'autoconservazione, tuttavia – secondo Pulcini – nel configurare la paura come "passione ragionevole", Hobbes mostra la sua funzione positiva e, in generale, il ruolo ambivalente delle passioni.

Nel mondo globale l'inedito rapporto tra gli uomini genera come reazione un'*eccessiva* paura dell'altro[14], paura che non possiede alcuna funzione produttiva o costruttiva, anzi diviene improduttiva e persino distruttiva. Secondo Pulcini, «la prima, decisiva causa di questo paradosso sta *nel mutamento delle fonti e della natura stessa del pericolo*»[15]. Le *fonti* sono *incerte* e *indeterminate*, perché l'altro non è ben identificabile, tant'è che, più che di paura dell'*altro*, si dovrebbe parlare di paura dell'*alterità*. L'altro, oggi, non è solo colui/colei con cui abbiamo una relazione *face-to-face*, ma è l'*altro distante* nel tempo e nello spazio. La globalizzazione, infatti, accorcia lo iato temporale tra l'umanità presente e l'umanità futura e rompe quel confine tra dentro e fuori, sul quale era stato disegnato lo scenario della modernità

14 All'*eccesso* di *pathos* nei confronti dell'altro fa da contraltare, secondo Pulcini, l'*assenza* di *pathos* nei confronti dei "rischi globali", come li definisce Ulrich Beck, prodotti da una natura che è divenuta un costrutto artificiale, a causa della commistione con la tecnica. Se, nella modernità, la tecnica era considerata uno strumento in grado di tenere a bada gli eventi naturali e, dunque, un'efficace strategia davanti alla paura della loro minaccia, nell'epoca globale la tecnica si disvela definitivamente essa stessa come fonte di minacce imprevedibili e ingovernabili. Di conseguenza, la principale strategia utilizzata davanti alla paura dei rischi globali è quel meccanismo di difesa che Freud ha definito *Verleugnung*, rinnegamento o disconoscimento (sulla relazione della *Verleugnung* con il complesso di evirazione, le psicosi e il feticismo cfr. S. Freud, *Il problema economico del masochismo*, *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi* e *Feticismo*, in *Opere 1924-1929. Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, vol. X, ed. dir. da C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1978). Il *diniego* della realtà è un meccanismo anestetico, che impedisce l'insorgere della paura e allo stesso tempo impedisce agli uomini di percepirsi come spettatori impotenti e vittime potenziali, alimentandone l'illusione immunitaria. Tuttavia, per Pulcini, "creare il mondo" significa anche curare quell'*altro*, che è la terra. Davanti all'attuale crisi ecologica senza precedenti, causata dal massimo dispiegamento dell'antropocentrismo, Pulcini invoca una conversione terrestre dell'umanesimo, che faccia riscoprire all'uomo (*homo*) che la terra (*humus*) non è solo il luogo in cui dimora, ma ciò di cui è fatto (E. Pulcini, *La sfida ecologica: un cambio di paradigma*?, seminario organizzato dalla Scuola Normale di Pisa, 10 giugno 2020, https://www.youtube.com/watch?v=sotegG0YLCI). Le riflessioni 'ecologiche' di Pulcini sono molto vicine alla geofilosofia proposta da Luisa Bonesio e Caterina Resta, che ripensano l'abitare dell'uomo sulla terra, riaprendo l'eredità *jahvista* e greca della cura, intesa come preoccupazione e custodia (cfr. quantomeno L. Bonesio - C. Resta, *Intervista sulla geofilosofia*, a cura di R. Gardenal, Diabasis, Reggio Emilia 2010). Mi sono occupata di queste tematiche geo-filosofiche in V. Surace, *Eden o l'archetipo dell'abitare*, "Inschibboleth", 8, 2017, pp. 157-173.

15 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 20.

statuale. L'altro è distante *nel tempo*, perché non è solo il vivente, ma anche il non-ancora vivente, ed è distante *nello spazio*, perché non è solo il prossimo, ma anche il lontano. Diviene così obsoleta l'idea dell'altro *esterno*, «relegabile al di là dei confini delimitati e rassicuranti di una zona difesa e protetta da ogni contaminazione»[16], poiché, come insegna Simmel, si assiste al «farsi interno»[17] dello straniero, che non si può espellere in un altrove né assimilare. Il mutamento delle fonti del pericolo si riverbera sulla *fisionomia* della paura, per la cui analisi risulta insufficiente persino la distinzione tra *paura* e *angoscia* proposta da Freud e Heidegger. Freud spiega che l'angoscia, a differenza della paura, è caratterizzata da indeterminatezza e mancanza d'oggetto[18]; Heidegger, a sua volta, osserva che il "davanti a che" dell'angoscia non è, come per la paura, un determinato ente intramondano, ma il mondo in quanto tale, di conseguenza, essa ha una funzione rivelativa, poiché porta l'Esserci dinnanzi al nulla, lo apre al suo proprio poter-essere, al suo essere per la morte[19]. Tuttavia, la paura dell'epoca globale – osserva Pulcini –, sebbene scaturisca da una fonte indeterminata, non corrisponde esattamente all'angoscia, perché ha un oggetto,

16 *Ibidem*, p. 94. Di Cesare definisce la democrazia post-moderna una "democrazia immunitaria", in cui il cittadino è spinto a chiedere *protezione*, anziché *partecipazione*, perché è fondata sulla *paura* di ciò che è fuori (*exofobia*) e dell'estraneo (*xenofobia*) (cfr. D. Di Cesare, *Virus sovrano. L'asfissia capitalistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2020).

17 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 94. Cfr. G. Simmel, *Excursus sullo straniero*, in *Sociologia*, tr. it. di G. Giordano, Comunità, Torino 1998, pp. 580-584.

18 S. Freud, *Inibizione, sintomo, angoscia*, in *Opere 1924-1929. Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, vol. X, cit., p. 310: «l'angoscia [*Angst*] ha un'innegabile connessione con l'attesa: è angoscia *prima di* e *dinanzi a* qualche cosa. Possiede un carattere di *indeterminatezza* e di *mancanza* d'oggetto; nel parlare comune, quando essa ha trovato un oggetto, le si cambia nome, sostituendolo con quello di paura [*Furcht*]».

19 Heidegger osserva che «il *davanti-a-che* della paura, "ciò che fa paura", è sempre un ente che si incontra nel mondo, sia esso un utilizzabile, una semplice-presenza o un con-Esserci» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di F. Volpi, Longanesi, Milano 2006, pp. 174-175), invece, «il davanti-a-che dell'angoscia non è un ente intramondano. [...] Il davanti-a-che dell'angoscia è completamente indeterminato. [...] L'ente intramondano è divenuto in se stesso così recisamente privo di importanza che, in virtù di questa *insignificatività* dell'intramondano, ciò che ci colpisce è ormai unicamente il mondo nella sua mondità. [...] Se dunque il davanti-a-che dell'angoscia è il nulla, cioè il mondo in quanto tale, ne viene: *ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso*» (*ibidem*, pp. 227-229). Nella situazione emotiva dell'angoscia *si rivela* all'Esserci il suo esser gettato nella morte: «l'angoscia davanti alla morte è angoscia "davanti" al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile» (*ibidem*, p. 301). Sulla funzione *rivelativa* all'angoscia, in quanto stato d'animo in grado di far dileguare l'ente nella sua totalità, portando l'Esserci dinnanzi al nulla, cfr. anche Id., *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, p. 67.

per quanto sconosciuto, ed è priva di qualsivoglia valenza positiva o rivelativa.

Dinanzi a questa paura globale, diffusa e pervasiva, difficile da definire, diviene inefficace la principale strategia di difesa della modernità, ovvero la *politica*, la cui forma statuale è entrata in una crisi irreversibile. È per questo motivo che viene messa in atto una nuova strategia, che, però, sottolinea Pulcini, è altrettanto inefficace: si tratta delle *dinamiche proiettive e persecutorie* dell'altro, che lo de-umanizzano, facendone la causa pretestuosa dei propri mali, il capro espiatorio da perseguitare. Tali dinamiche innescano processi endogamici di costruzione di comunità immunitarie ed un'*escalation* di violenza, dovuta al fatto che l'altro prova a rovesciare la sua posizione di vittima, perseguitando chi lo perseguita. Secondo Pulcini, eliminare la paura non è praticabile né auspicabile, bisogna riattivarla, attuandone una metamorfosi in senso *virtuoso*, da paura *dell'*altro in paura *per* l'altro. La paura, infatti, non fonda solo il Leviatano, perché è una *virtù euristica*, che può permetterci di 'scoprire' il soggetto come un *soggetto relazionale*. All'eccesso di paura, secondo Pulcini, bisognerebbe rispondere riconoscendo la fecondità della contaminazione: «si tratterebbe cioè di interrompere la strategia *allopatica* dell'immunizzazione opponendole la cura *omeopatica* dell'apertura al contagio con l'alterità, alla mescolanza, all'ospitalità verso la differenza»[20].

3. La passivizzazione del soggetto

Le riflessioni di Pulcini si collocano all'interno del campo della decostruzione del soggetto moderno, un soggetto autarchico, isolato nella propria presunzione di autosufficienza. Per Pulcini, «si tratta di pensare non una scomparsa del soggetto [...]; quanto piuttosto l'assenza del soggetto, la sua ritrazione, il suo ritiro; in una parola, la sua passivizzazione, che lo espropria di tutto ciò che preclude l'apertura all'alterità»[21]. La *passivizzazione* va intesa come un *patire* del soggetto, che è

20 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 209. A proposito della «logica *immunitaria*, con cui la modernità risponde al pericolo della reciproca distruzione» (*ibidem*, p. 128), Pulcini rimanda a Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002. All'immunità, tornata tristemente *in auge* nell'attuale scenario globale pandemico, Esposito ha dedicato il suo ultimo lavoro *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Einaudi, Torino 2022.

21 E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*,

attraversato o tagliato da una ferita costitutiva, come un'*impotenza* o *impossibilità* dell'*ipse* di coincidere con sé.

La ferita del soggetto è un'originaria sporgenza o esposizione all'altro, prodotta dalla propria differenza interna, che Pulcini chiama "*differenza in*", un principio di contestazione, uno scarto irricomponibile, che ne smantella la presunta autarchia ed *è condizione di ogni differenza da*[22]. Pulcini pensa un soggetto *contaminato* da un'alterità inassimilabile, che «non può che agire come fattore "perturbante" in senso freudiano, come ciò che scompiglia la logica chiusa e autoreferenziale di ciò che è "familiare"»[23]. Lo straniero interno, non solo abita *presso* di noi, come nota Simmel, ma, come scopre Freud, abita *dentro* di noi, insidia la nostra identità e quanto consideriamo ci appartenga. Il che vuol dire, osserva Pulcini, che «ognuno *è* sempre, contemporaneamente, *un Io e un altro*»[24].

Prendere atto della nostra coessenziale estraneità è la condizione indispensabile per aprirsi al rischio dell'incontro con l'altro, per accettare, o meglio sopportare, l'inquietante contaminazione. Il soggetto lacerato, infranto, *è mosso non da un istinto auto-conservativo*, ma da quella che Pulcini, servendosi del lessico di Bataille, chiama *pulsione al dispendio*, alla perdita di sé: il soggetto «si apre all'altro non per essere riconosciuto, ma [...] per essere "contestato" nella sua separatezza e autosufficienza, per essere decomposto nella propria *ipseità*, permanentemente

---

Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 213-214.

22 Cfr. E. Pulcini, *Il soggetto contaminato: passioni, potere, cura*, in L. Borghi e C. Barbarulli (a cura di), *Figure della complessità. Genere e intercultura*, CUEC, Cagliari 2004, pp. 71-86.

23 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 213. Freud chiama "perturbante [*das Unheimliche*] il riaffiorare di qualcosa di familiare [*heimlich*] che, proprio perché rimosso, riemerge come qualcosa di estraneo [*unheimlich*], che inquieta (S. Freud, *Il perturbante*, in *Opere 1917-1923. L'Io e l'Es e altri scritti*, vol. IX, ed. dir. da C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1977). Per Heidegger l'*Unheimlichkeit* è l'originario non-sentirsi-a-casa-propria dell'Esserci, lo spaesamento, che «è il modo fondamentale dell'essere-nel-mondo, anche se è quotidianamente coperto» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 331). Infine, per Derrida, l'estraneo è una sorta di "an-identità", «uno straniero che si trova però già dentro (*das Heimliche-Unheimliche*), più intimo a sé di se stesso» (J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, tr. it. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 2009, p. 216). Per il confronto tra le diverse prospettive, si vedano C. Resta, *L'inquietante estraneità del familiare: Freud e Heidegger*, in *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova 2008, pp. 51-75, G. Berto, *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, Milano, Bompiani 1999 e J. Kristeva, *Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità*, Donzelli, Roma 2014.

24 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 214.

sfidato nella propria identità»[25]. L'uscire fuori di sé, esponendosi all'altro, non è da intendersi hegelianamente come riconoscimento, ma come contagio, o meglio come un *«riconoscimento inquieto»*[26], che non *è* la reciproca conferma di identità statiche, bens*ì* una dinamica aperta e in divenire di alterazione, caratterizzata da una *reciprocità asimmetrica*. L'altro, infatti, è una componente ineludibile della nostra identità, «l'altro è il *donatore di senso* della nostra esistenza di esseri carenti, finiti, verso il quale siamo dunque permanentemente debitori»[27]. *È possibile* non accogliere questo *dono*, chiudendosi in un'illusoria autarchia, o, al contrario, riconoscendo la propria mancanza incolmabile, accoglierlo[28], convertendo il *debito*

25 E. Pulcini, *Presentazione*, in G. Bataille, *Il dispendio*, tr. it. di F. Serna, Armando, Roma 1997, p. 41. Pulcini osserva che Bataille scardina dall'interno la figura dialettica hegeliana del servo-padrone, in quanto «rifiuta il momento della sintesi, dello scopo, del vantaggio che il signore trae dall'esposizione al negativo rappresentato dal servo; e propone l'idea di una "negatività senza impiego", di una messa in gioco che per essere veramente *sovrana* [...] deve trovare il proprio senso in se stessa, nel dispendio senza contropartita. Si produce così un slittamento dalla nozione hegeliana di "signoria" verso quella bataillana di *sovranità*» (*ibidem*, p. 12). Pulcini condivide, altresì, il recupero del "negativo", inteso come principio creativo necessario a divenire quel che si è, operato da Judith Butler nella sua reinterpretazione della *Fenomenologia dello Spirito*. Butler mette in luce che «l'altro hegeliano [...] è *inizialmente* esterno, e solo in un secondo tempo viene riconosciuto come costitutivo del soggetto. [...] Il riconoscimento diviene allora il processo irreversibile attraverso cui divento continuamento altro da quello che ero, smettendo così di essere in grado di tornare a ciò che ero. Nel processo di riconoscimento vi è quindi una costante perdita» (J. Butler, *Critica della violenza etica*, tr. it. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006, p. 41).

26 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 244.

27 *Ibidem*, p. 196.

28 Pulcini riconosce a Derrida il merito di aver affrancato il *dono* da ogni complicità non solo con la logica utilitaristica dello scambio materiale, ma anche con la logica maussiana dello scambio simbolico (cfr. E. Pulcini, *Le don à l'*âge *de la mondialisation*, Simposio Living Mauss 2009, http://www.journaldumauss.net/spip.php?article538). Com'è noto, Marcel Mauss condensa la logica del dono nell'obbligo simbolico di dare, ricevere e restituire, logica opposta a quella dell'utilitarismo (cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2002); tuttavia, secondo Derrida, quella del dono è un'altra logica, *tutt'altra*, una logica paradossale: il dono, *se ce n'è*, non deve chiudersi in circolo, perché è slegato dal calcolo del contro-dono, che è sempre economico, il dono, *se ce n'è*, è senza debito, senza reciprocità e simmetria, senza coscienza e memoria, (cfr. J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, tr. it. di G. Berto, Cortina, Milano 2004). Ciò che, però, non convince Pulcini della proposta derridiana è che «sproporzione, asimmetria, non equivalenza debbano necessariamente identificarsi con l'immotivazione e l'assoluta unilateralità del dono» (E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 192). Cercando di non tradirne l'aneconomicità, Pulcini pensa una forma di dono, in cui vi siano *motivazione* e *reciprocità*: l'una data dalla mancanza costitutiva del soggetto e l'altra da una relazione

nel *desiderio* dell'altro[29].

Se l'*istinto conservativo* dell'Io chiuso nel suo spazio immunitario crea atomismo, sgretolando la dimensione stessa dell'esistenza, la *pulsione dissipatoria*, generata dall'alterità interna, la *differenza perturbante*, «impedisce all'Io di ricomporsi nella propria rassicurante e sterile ipseità»[30]. Pertanto, l'esperienza della *catastrofe* del soggetto apre la possibilità di pensare l'interdipendenza di esseri singolari-plurali; il *fallimento* del soggetto racchiude la possibilità di declinare in positivo la contaminazione come con-divisione, o meglio, con un lessico di Nancy, come partizione [*partage*][31].

---

asimmetrica, che non arriva mai a 'pareggiare i conti', in quanto «sia il donatore sia il donatario avvertono la presenza di un *resto*, [...] che non può essere colmato e che innesca l'infinita circolarità del dono impedendone la chiusura, il saldo, la risoluzione in termini economici» (*ibidem*, p. 206). Per una ricognizione di questa tematica, rimandiamo a: P. Gilbert - S. Petrosino, *Il dono*, il melangolo, Genova 2001; G. Richard, *Nature et formes du don*, L'Harmattan, Paris 2000 e S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e pensiero, Milano 2007. Della ricca terminologia del "dono" offre una puntuale ricostruzione E. Benveniste, *Dono e scambio*, in *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, tr. it. di M. Liborio, Einaudi, Torino 1999, I, pp. 47-63.

29 L'espressione *desiderio dell'altro* rimanda tanto a Kojève, il quale nella sua analisi della *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana sottolinea che «il Desiderio di Riconoscimento che provoca la Lotta è il desiderio d'un desiderio» (A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'*École *Pratique des Hautes* Études *raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, tr. it. e cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 617), sia a Lacan, il quale evidenzia il privilegio dell'altro nella costituzione del sé, che è segnato da una *Spaltung* originaria, una beanza aperta nell'essere, una mancanza-a-essere: «il desiderio dell'uomo trova il suo senso nel desiderio dell'altro, non tanto perché l'altro detenga le chiavi dell'oggetto desiderato, quanto perché il suo primo oggetto è di essere riconosciuto dall'altro» (J. Lacan, *Scritti*, Fabbri, Milano 2007, I, p. 261).

30 E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 217.

31 Pulcini distingue la *contaminazione* dall'*ibridazione*, proposta dai teorici del post-umano, i quali, a suo avviso, non solo accettano acriticamente processi trasformativi portatori di patologie etiche, politiche e psichiche, ma finiscono per dissolvere l'idea stessa di soggettività, piuttosto di sforzarsi di mantenerla, pur decostruendola. Pulcini riconosce che l'idea di "ibridazione" è interessante laddove insiste «sull'*apertura all'alterità*, sulla necessità di rompere l'autarchia, peraltro illusoria, del soggetto (moderno)» (E. Pulcini, *L'«homo creator» e la perdita del mondo*, cit., p. 19); tuttavia, essa è priva, a suo avviso, di due caratteristiche fondamentali per pensare una soggettività altra: *l'unicità dell'Io*, ovvero quella dimensione narrativa del sé, come la definisce la psicoanalisi, che lo identifica con la sua storia unica, e *l'interazione Io-altro*, un rapporto mantenuto costantemente aperto dalla consapevolezza della "differenza in". Pulcini allude qui all'idea di Freud, secondo cui l'analisi non è una ricostruzione fedele della storia vissuta, ma una narrazione costruttiva di sé, che risale la memoria per giungere alla "scena primaria" traumatica, che non affiora così com'è stata, ma

4. Il soggetto etico

Se riconoscere la *contaminazione* è la precondizione per pensare l'essere-*con*, riconoscere la *vulnerabilità* è la precondizione per pensare un essere-*per* (l'altro), un soggetto etico – se ancora si può conservare questo termine carico di una valenza di autosufficienza. Pulcini osserva che, mentre Anders pone l'accento sulla *vulnerabilità del soggetto*, limitandosi a lanciare un appello al risveglio della sensibilità alle sorti dell'altro, e Jonas parla di *vulnerabilità dell'altro*, dando una torsione altruistica e doveristica all'agire etico, Levinas introduce la nozione di *vulnerabilità del soggetto all'altro*, aggiungendo il tassello mancante per pensare la responsabilità non nell'accezione giuridica, come farsi carico *delle* proprie azioni, ma come responsabilità *per* l'altro[32].

La vulnerabilità è una condizione condivisa di *esposizione*, in cui ci troviamo in quanto esseri gli-uni-con-gli-altri. Quest'esposizione non è un patto che contraiamo per nostra volontà e decisione, ma una originaria situazione di *espropriazione*, che costituisce la base della nostra responsabilità. Noi non siamo mai *semplicemente* vulnerabili, ma siamo vulnerabili *a* qualcuno, che dona senso alla nostra vita, rendendola una vita "riuscita". Per questo motivo, l'io responsabile non si limita semplicemente a rispondere *di* sé, ma è chiamato a rispondere *a* qualcuno.

Tradizionalmente la responsabilità è legata ad un agire razionale fondato sulla libertà; Levinas insegna, invece, che «*il sé è responsabile prima della libertà*»[33], poiché

è l'immagine della lacerazione del soggetto. Grazie agli sforzi terapeutici della psicoanalisi «dove era l'Es, deve subentrare l'Io» (S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere (1930-1938). L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, vol. XI, ed. dir. da C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 190). Anche Lacan osserva che «l'analisi non è una semplice ricostruzione del passato» (J. Lacan, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione 1958-1959*, tr. it. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2016, p. 534), ma un racconto; per Lacan, però, la costruzione del soggetto non equivale al *subentrare* dell'Io all'Es, come se l'Io potesse essere padrone di sé, ma è il *divenire* Io dell'Es (il soggetto indeterminato).

32 Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 243. Riguardo all'essere-con ripensato da Levinas non a partire dalla guerra di tutti contro tutti, combattuta da lupi desiderosi di affermare la propria libertà e il proprio *conatus essendi*, ma a partire dalla vulnerabilità espressa dal volto dell'altro, che reclama una responsabilità infinita a cui non ci si può sottrarre, si rimanda a R. Fulco, *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

33 E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano1996, p. 248. Come osserva Derrida «si risponde all'altro, si è responsabili dell'altro, prima ancora di ogni specie di libertà – nel senso della padronanza. Questa responsabilità – prima della libertà – è forse

non può sottrarsi al rispondere all'altro. La responsabilità è *infinita*, «più vasta»[34] della libertà *finita*, ed è *anarchica*, perché non ha un principio, tantomeno un principio soggettivo come la libertà. La responsabilità, perciò, «non è un semplice attributo della soggettività»[35], come se la soggettività esistesse *prima* della relazione etica, piuttosto è il «principio di individuazione»[36] di un sé, che non è *per sé*, ma *per altri*. Come osserva Pulcini, se l'Io diventa soggetto allorché si assume una responsabilità che precede la sua scelta e la sua libertà, allora «non c'è all'origine un soggetto sovrano che, *in un secondo momento*, decide di farsi carico dell'altro»[37]. L'appello dell'altro depone il soggetto dalla sua sovranità e ne fa un «ostaggio»[38]. L'essere ostaggio dell'altro – sottolinea Pulcini – non implica una *negazione* o dissoluzione del soggetto, bensì la *passivizzazione* o destituzione del soggetto coincidente con sé. Si tratta di «*un sé che diventa sogg*etto nel momento stesso in cui, sotto l'effetto del trauma della persecuzione, dell'ossessione e dell'accusa, si scopre assoggettato (*Sub-iectum*)»[39], un sé che diventa soggetto nel momento in cui l'altro lo viola, lo lede, lo altera.

Tuttavia, l'appello dell'altro *è* una *soggezione*, ma allo stesso tempo una *liberazione* etica del sé. Da un lato, sottolinea Levinas, la responsabilità «*svuota l'io del suo imperialismo e del suo egoismo*»[40], dall'altro, designa l'unicità, l'insostituibilità dell'io, data dal fatto che nessuno può rispondere al suo posto[41]. Come ribadisce Pulcini, «l'Io che risponde all'appello dell'altro è un Io che si percepisce come costitutivamente vincolato, dipendente dall'altro, ma che è allo stesso tempo unico e singolare»[42]. Pertanto «il soggetto, destituito dalla sua posizione egemonica,

---

anche ciò che mi dona la mia libertà» (J. Derrida, *Passages – du traumatisme à la promesse*, in Id., *Points de suspension. Entretiens*, Galilée, Paris 1992, p. 398). Ed è in questo senso che «la decisione e la responsabilità sono sempre *dell'altro*» (J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 2011, p. 85).

34 E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, tr. it. di A. Moscato, il melangolo, Genova 2009, p. 120.

35 E. Levinas, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, tr. it. di M. Pastrello, Città Aperta, Troina 2014, p. 94.

36 *Ibidem*, p. 85.

37 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 241.

38 E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 2006, p. 140.

39 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 239.

40 E. Levinas, *La traccia dell'altro*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Cortina, Milano 1998, p. 225.

41 Cfr. E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 152.

42 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 131.

"disarcionato" dalla sua identità dall'appello che proviene dall'altro, appare tuttavia come *insostituibile*»[43], non rimpiazzabile.

La responsabilità non è, però, l'esisto necessario e inevitabile della condizione di vulnerabilità; quest'ultima, infatti, deve essere riconosciuta, ma non c'è alcuna garanzia che ciò avvenga, anzi, l'ansia di riconfermare la propria sovranità immunitaria spinge a rimuoverla. Pulcini condivide con Butler l'idea che la possibilità di far riaffiorare alla coscienza ciò che tendiamo a rimuovere sta nella forza dell'evento della perdita[44], che ci permette di estrapolare da un'*esperienza* di vulnerabilità il *senso* della vulnerabilità umana come risorsa etica fondamentale[45]. Se la fonte dell'agire etico è la vulnerabilità, allora «pensare la responsabilità – dice Butler – richiede paradossalmente di decretare la morte del soggetto sovrano, solipsistico e padrone di sé. Si tratta di "un lutto necessario", che prelude in primo luogo alla possibilità di cogliere una diversa epifania del soggetto»[46] ed allude alla fine di un'illusione, alla morte di ciò che in realtà non è mai esistito. Questo lutto è necessario per creare un'*altra* forma di mondo, che è l'unica *chance* per essere felici[47].

43 *Ibidem*, p. 240.

44 Apprendendo da Levinas che la vulnerabilità è «la condizione di ogni solidarietà» (E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 148), Butler osserva che l'esperienza del dolore non è «depoliticizzante» (J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, a cura di O. Guaraldo, Meltemi, Roma 2004, p. 22), poiché, lungi dal confinarci in una dimensione privata di solitudine, crea «una solidarietà sociale del "fallimento"» (J. Butler, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, tr. it. di F. Zappino, Nottetempo, Roma 2020, p. 229), una solidarietà, cioè, tra coloro che falliscono nel conformarsi alla realtà così com'è e promuovono un'altra idea di realtà.

45 Declinando in positivo la vulnerabilità come risorsa etica, Pulcini prende le distanze da quei teorici del post-umano, come Braidotti, che oppongono il carattere produttivo del *postumano*, sintetizzato nella formula deleuziana "divenire animale, divenire terra e divenire macchina", al legame *panumano* della vulnerabilità, che instaura «una sorta di interconnessione cosmopolita negativa» (R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, tr. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 70).

46 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 244. Cfr. J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 91. Per questo tema, mi permetto di rinviare a V. Surace, *Judith Butler per una responsabilità critica*, "Logoi.ph. Journal of Philosophy", VI, 15, 2020: *Responsibility and Judgement*, pp. 161-172.

47 L'aspirazione alla felicità è ciò che dà origine, secondo Pulcini, alla generosità nelle sue più peculiari manifestazioni, ovvero la gratuità, la solidarietà e la convivialità: cfr. E. Pulcini, *Generosi perché felici o felici perché generosi?*, in D. D'Andrea, E. Donaggio, E. Pulcini, G. Turnaturi (a cura di), *Felicità italiane. Un campionario filosofico*, il Mulino, Bologna 2016.