

Giuseppe D'Acunto - Aldo Meccariello  
(a cura di)

Fenomenologia  
Etica dialogica  
Antropologia dell'alterità

*Saggi di filosofia offerti a Emilio Baccarini  
per il suo settantesimo compleanno*

ISBN: 9788867094530

Prima edizione: novembre 2019

© 2019 - Editoriale Anicia S.r.l.

Via S. Francesco a Ripa, n. 67

00153 Roma - Tel. (06) 5898028/5882654

Sede legale: Via di Trigoria, n. 45

00128 Roma

[www.edizionianicia.it](http://www.edizionianicia.it) - [info@anicia.it](mailto:info@anicia.it) / [editoria@anicia.it](mailto:editoria@anicia.it)

*I diritti di traduzione, di riproduzione, di memorizzazione elettronica, di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi. Ogni permesso deve essere dato per iscritto dall'Editore.*

*Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SLAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.*

# Sommario

<b>Introduzione</b>	7
<i>Giuseppe D'Acunto – Aldo Meccariello</i>	
PARTE PRIMA: FENOMENOLOGIA	9
<b>1. Corpo e sessualità. Un approccio fenomenologico</b>	11
<i>Angela Ales Bello</i>	
<b>2. La pulsione dell'altro. Considerazioni sull'intersoggettività in Husserl</b>	31
<i>Marco Deodati</i>	
<b>3. Tracce di riconoscimento nella fenomenologia dell'estraneo di Waldenfels</b>	49
<i>Daniele Iannotti</i>	
<b>4. La desoggettivazione del fenomeno. Patočka lettore di Husserl</b>	63
<i>Riccardo Paparusso</i>	
PARTE SECONDA: ETICA DIALOGICA	83
<b>1. La seconda verità e la seconda musica</b>	85
<i>Claudia Caneva</i>	
<b>2. Cura dell'umano e medicina personalistica</b>	97
<i>Giovanni Chimirri</i>	
<b>3. Io e Tu. La dimensione relazionale dell'essere umano</b>	109
<i>Gennaro Cicchese</i>	
<b>4. Il paradigma di Babele. Linguaggio e prossimità etica in Gadamer, Ricoeur e Panikkar</b>	125
<i>Giuseppe D'Acunto</i>	

<b>5. Per una filosofia della migrazione fondata sulla soggettività dialogica</b>	139
<i>Cristiano Gianolla</i>	
<b>6. Persona senza essere? L'identità dell'uomo nella riflessione di Marco Maria Olivetti</b>	159
<i>Alberto Iacovacci</i>	
<b>7. I due sensi del dialogo. Un'ipotesi sulle origini socratiche. Dialogo moderno e dialogo socratico</b>	173
<i>Giovanni Salmeri</i>	
<b>8. «Il luogo dove dire e ascoltare la verità». Romano Guardini e l'Università</b>	189
<i>Emanuela Tangari</i>	
PARTE TERZA: ANTROPOLOGIA DELL'ALTERITÀ	199
<b>1. Pensare il mondo per sorpassarlo. A proposito di <i>Actualité de Maïmonide</i> di Emmanuel Lévinas</b>	201
<i>Gabriella Baptist</i>	
<b>2. La benevolenza dell'amicizia medica in Pedro Laín Entralgo</b>	209
<i>Nunzio Bombaci</i>	
<b>3. Lévinas: difficile fraternità</b>	235
<i>Rita Fulco</i>	
<b>4. “L'altra mano”. Il senso oltre la fuga</b>	247
<i>Claudio Fiorillo</i>	
<b>5. Il Sé e l'Altro: dallo scontro all'incontro</b>	267
<i>Walter Fratticci</i>	
<b>6. Perdonare e promettere. Note su Hannah Arendt e Paul Ricoeur</b>	279
<i>Aldo Meccariello</i>	
<b>7. La persona nell'induismo</b>	297
<i>Paolo Trianni</i>	
<b>8. La coscienza, il bene, la responsabilità. La riflessione etica di Romano Guardini</b>	313
<i>Francesco Miano</i>	
<b>Nota sugli Autori</b>	325

## 5. Per una filosofia della migrazione fondata sulla soggettività dialogica

*Cristiano Gianolla*

### 1. Rivelazione filosofica

Emilio Baccarini<sup>1</sup> definisce il filosofo come «l'*esperto dell'universale e del necessario*, o anche dell'*immutabile*»<sup>2</sup> perché «compito della filosofia è la ricerca della genesi, ricerca delle motivazioni intenzionali nascoste che costituiscono il senso»<sup>3</sup>. È compito della filosofia rivelare l'«epifania», dare senso al mondo, il che comporta «vivere desti nella presenza di sé a sé»<sup>4</sup>, perché essa è una «archeologia» nella «lotta per il senso dell'umanità»<sup>5</sup>.

Il filosofo cerca il senso generale nel senso originario, valido al di là dell'esperienza diretta, ma che senza la quale non troverebbe espressione. Quest'approccio fenomenologico basato sull'esperienza del filosofo è di per sé travagliato, una ricerca metodologica alle radici della conoscenza che coinvolge la propria esperienza del mon-

---

<sup>1</sup> Questo testo è scritto in onore del professor Emilio Baccarini che ha stimolato nell'autore l'interesse per il dialogo filosofico e che ne nutre le ricerche attraverso una ricchissima opera filosofica solo parzialmente citata in queste pagine. L'autore ringrazia Gaetano Latronico, Mario Bolognese, Orlando Gimenez e Silvia Zappulla per i commenti alle bozze. Questo capitolo fa parte del progetto *ECHOES European Colonial Heritage Modalities in Entangled Cities* che ha ricevuto finanziamenti dal programma di ricerca e innovazione Orizzonte 2020 dell'Unione Europea nell'ambito della convenzione di finanziamento n. 770248. Se non diversamente specificato le enfasi del testo sono originali e le traduzioni da lingue straniere sono dell'autore.

<sup>2</sup> E. Baccarini, *Mettere in scena il mondo*, in «B@belonline.net», 2013, n. 14-15, p. 46.

<sup>3</sup> Ivi, p. 47.

<sup>4</sup> Ivi, p. 46.

<sup>5</sup> E. Baccarini, *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, Studium, Roma 1981, pp. 9-26.

do e svela quindi un lato empirico, oltre che teorico, della filosofia. Tuttavia il filosofo, per Baccarini, non si espone all'esperienza del mondo in modo solipsistico, egli si propone a partire dalla «soggettività dialogica» quale ricerca ontologica e al contempo morale e, come vedremo, socio-politica in quanto ontologia della solidarietà<sup>6</sup>.

In queste pagine evidenziamo lo spirito “epifanicamente” sociale e politico, in quanto interculturale – e pertanto genuinamente cosmopolita – della filosofia relazionale proposta. A partire dalla filosofia di Baccarini intendiamo contribuire alla definizione della «filosofia della migrazione» che, come ha sottolineato Donatella Di Cesare<sup>7</sup>, è un campo del sapere del tutto inedito, o quasi. Intendiamo contribuire a quest'impresa attraverso un'apertura critica all'alterità basata sull'antropologia dialogica e attraverso un approccio postcoloniale che è l'elemento maggiormente deficitario nel pregevole contributo di Di Cesare. Questa scelta è necessaria perché la persona migrante (possibilmente in fuga dall'oppressione sociale, politica ed economica) è identificabile con quella colonizzata e quindi gli strumenti postcoloniali sono di fondamentale aiuto per far avanzare la ricerca filosofica.

## 2. Sfide della filosofia oggi

Il sapere filosofico è posto in causa dalla sua propria riflessione contemporanea e dalla storicamente inedita aggressività del sapere scientifico disciplinare moderno e contemporaneo. Per Heidegger questo implica la fine della filosofia non come un termine ma come un nuovo posto, essa non è più sapere onnicomprensivo ma disciplinarmente suddiviso dal sapere scientifico dominato dal carattere tecnologico. La scienza risponde ormai a moltissime domande che per millenni hanno trovato risposte nel dominio della filosofia. Esse riguardano anche l'origine, il perché e il prospetto della vita: «[I]a fine della filosofia si rivela essere il trionfo della disposizione mani-

---

<sup>6</sup> E. Baccarini, *Un nuovo umanesimo a partire dall'altro. La sfida di un'ontologia della solidarietà*, in «Theologica Leoniana», 2016, n. 5, pp. 9-32.

<sup>7</sup> *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

polabile di un mondo scientifico-tecnologico e dell'ordine sociale proprio di questo mondo»<sup>8</sup>. Nel mondo in cui il sapere è caratterizzato dalla specializzazione scientifica, presumibilmente perseguibile solo dalla conoscenza degli esperti nella loro capacità di approfondire in modi inediti – e precedentemente considerati inverosimili – la conoscenza, emerge la crisi della filosofia in quanto “disciplina” scevra di un vero oggetto scientifico e lontana dall'analisi.

Il mondo contemporaneo che ostenta il modello economico finanziario-capitalista descritto dalla «megamacchina» di Mumford<sup>9</sup> – e che, fra gli altri, Serge Latouche<sup>10</sup> ha ripreso e rielaborato – è espressione di un sapere settario, apparentemente inconciliabile col sapere generale propriamente filosofico. Nessuno può parlare di tutto, e parlare del significato originario si traduce in utopia davanti alla necessità di dominare un sapere disparato e specializzato. È un sapere che conduce all'auto-annullamento in quanto caratterizzato dall'impossibilità di un sapere ultimo; ne risulta quindi che la macchina tecno-scientifica si è resa autonoma. Davanti a questa sfida la filosofia occidentale è smarrita perdendo anche la sua rilevanza sociale e politica, «[l]'Europa interroga se stessa, ma non riesce più a trovare soltanto in se stessa la risposta che sia anche compimento di senso»<sup>11</sup>.

Il carattere occidentale della scienza moderna fa affermare a Heidegger che «[l]a fine della filosofia significa: l'inizio della civiltà mondiale basata sul pensiero europeo occidentale»<sup>12</sup>. Ma se per Heidegger la filosofia era garante di un sapere d'insieme trascendente, propriamente teorico, è importante cogliere anche una preoccupazione che emerge indirettamente dalla provocazione del filosofo tedesco: la «megamacchina» ha espanso il dominio del pensiero e della tecnica occidentale nel mondo. Da questo emerge una preoccupazione essenzialmente empirica, a partire dalla quale lo sguardo profondamente aperto all'alterità riconosce alla filosofia un ruolo

---

<sup>8</sup> M. Heidegger, *On Time and Being*, tr. di J. Stambaugh, Harper Torchbooks, New York 1972, p. 59.

<sup>9</sup> *Il mito della Macchina*, il Saggiatore, Milano 1969.

<sup>10</sup> *La Megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

<sup>11</sup> E. Baccarini, *La soggettività dialogica*, Aracne, Roma 2002, p. 185.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *On Time and Being*, cit., p. 59.

imprescindibile nel ripensare l'apertura fra culture, cosmovisioni, *Weltanschauungen*, religioni e tradizioni di pensiero.

Un pensiero propriamente interculturale non può fare a meno di una filosofia interculturale che, a sua volta, non può pensare il mondo senza partire dalla sua realtà ontica, empirica, e quindi anche e centralmente sociale e politica. In questa linea, alla chiusura della conservazione del proprio si contrappone, in un primo momento, l'apertura alla condivisione del proprio e dell'altrui. «*L'Europa ha bisogno degli altri per ritrovare la propria identità ora non più semplicemente indentificante, identità omologante, bensì creativamente attenta alle differenze*»<sup>13</sup>.

In una prospettiva epistemologica postcoloniale come quella inaugurata da Gandhi<sup>14</sup> e rinvigorita dal pensiero interculturale radicale<sup>15</sup>, la filosofia è chiamata a riflettere sul legame fra ontologia ed epistemologia messo in evidenza da un approccio critico<sup>16</sup> e con essa a riconfermare il suo ruolo come «un'autoresponsabilità che indica soprattutto la volontà di non cedere, di non rinunciare, di continuare a lottare per il senso dell'umanità e per il proprio senso»<sup>17</sup>. Questo implica che, «[o]ltre all'inclusione di discorsi finora esclusi in modo da espandere la comunità filosofica, è indispensabile che la filosofia Europea rifletta sulle condizioni della sua propria possibilità attraverso una genealogia della propria violenta traiettoria»<sup>18</sup>.

Se la filosofia occidentale rimanesse insensibile a queste sfide corerebbe il rischio di essere considerata come il fantasticare sull'essere e su un "inter-essere" che la geopolitica annienta e rispetto al quale le scienze sociali cercano rimedi puntuali, per esempio capaci di confrontare i limiti dell'individualismo e del senso di permanenza esistenziale (su cui torneremo sotto), ma senza attingere il senso di

---

<sup>13</sup> E. Baccharini, *La soggettività dialogica*, cit., p. 186.

<sup>14</sup> *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, Navajian, Ahmedabad 1938.

<sup>15</sup> R. Panikkar, *Pace e Interculturalità. Una Riflessione Filosofica*, Jaca Book, Milano 2002.

<sup>16</sup> W. D. Mignolo – M. V. Tlostanova, *Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge*, in «European Journal of Social Theory», 2006, pp. 205-221, (<https://doi.org/10.1177/1368431006063333>); B. de Sousa Santos, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, Paradigm Publishers, Boulder 2014.

<sup>17</sup> E. Baccharini, *Mettere in scena il mondo*, cit., p. 48.

<sup>18</sup> N. Dhawan, *Can Non-Europeans Philosophize? Transnational Literacy and Planetary Ethics in a Global Age*, in «Hypatia», 2017, n. 3, p. 492 (<https://doi.org/10.1111/hypa.12333>).



fondo e soluzioni radicali. Si rischia anche un allontanamento dalla scientificità del sapere per cui la filosofia sarebbe in qualche modo scollegata dalla realtà.

A queste sfide Baccarini oppone la responsabilità filosofica ribadendo che la filosofia si occupa della «totalità dell'essere e degli enti o, più precisamente, [de]l senso d'essere dell'ente»<sup>19</sup>. In quest'ottica, la filosofia si contrappone dunque al generale senso di sfiducia che emerge dalla scienza moderna e richiama su di sé, sul filosofo, quella responsabilità di pensare il mondo alla ricerca della verità. Questa ricerca era alla base dell'esperienza di vita, del pensiero e dell'attivismo Gandhiano<sup>20</sup>, segno indifferibile della necessità di coniugare la riflessione a partire da una fenomenologia postcoloniale – e quindi necessariamente empirica – che non può essere disgiunta dal principio responsabilità di Jonas<sup>21</sup>, ovvero nel presente e per il futuro.

La filosofia è essenziale per ripensare le categorie sociali e politiche – incluse quelle di cosmopolitismo e interculturalità<sup>22</sup> – affinché non vengano immediatamente e sbrigativamente delegate alla rappresentanza e si riducano alla tolleranza, «atteggiamento ego-centrato alla cultura/cultura delle differenze»<sup>23</sup>. La filosofia deve esporsi alla «co-presenza» del *Mit-Da* elaborato dalla fenomenologia husserliana<sup>24</sup> e che Heidegger ha riformulato come *Mit-Dasein*, ovvero del «con-essere» e quindi «esserci-con»<sup>25</sup>. Quindi «la possibilità di dire la differenza è sinonimo di riconoscimento di identità, a sua volta, presupposto di inter-esse»<sup>26</sup>.

---

<sup>19</sup> E. Baccarini, *Mettere in scena il mondo*, cit., p. 48.

<sup>20</sup> M. K. Gandhi, *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*, Navajivan, Ahmedabad 1927.

<sup>21</sup> *Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago University Press, Chicago 1984.

<sup>22</sup> C. Gianolla, *Occidentalizzazione del mondo? Cosmopolitismo e interculturalità: le Vie per un futuro possibile*, Aracne, Roma 2010.

<sup>23</sup> E. Baccarini, *Nomadismo e ospitalità. Antropologia ed etica*, in «POI - Rivista di indagine filosofica e di nuove pratiche della conoscenza», 2017, n. 1, p. 78.

<sup>24</sup> E. Baccarini, *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, cit., pp. 80-86.

<sup>25</sup> E. Baccarini, *La soggettività dialogica*, cit., p. 64-65.

<sup>26</sup> Ivi, p. 186.

### 3. Responsabilità della soggettività

Il filosofo non è il semplice conoscitore di un campo scientifico, un professionista disciplinare e metodologico, ha in sé una vocazione innata a perseguire la verità per mezzo della ragione e a ricondurre la ragione alla verità. Da questo sorge anche la necessità della sua apertura all'interdisciplinarietà. In qualche modo il filosofo è un'attivista fra i due mondi, quello della ragione e quello dell'immanente in cui si cela la verità. Il filosofo è un'attivista con la postura di colui che prova stupore e lo cerca, non lo stupore dell'ingenuità ma quello della speranza del *noch nicht* di Bloch<sup>27</sup>, un atteggiamento della ragione che si coniuga nel presente e indissolubilmente con la capacità critica, con uno sguardo al futuro basato sulla verità trascendentale. «In questo senso il filosofo ha oggi la profonda responsabilità di denunciare l'irrazionale, l'inumano e insieme il compito arduo di essere la cattiva coscienza dell'uomo che si assopisce, si adagia, si lascia andare soddisfatto»<sup>28</sup>. Baccarini segnala qui un duplice livello di responsabilità: il filosofo è responsabile per l'irrazionalità dello scienziato capace di movimentare la ragione tecnica fino a conseguenze inumane e, al contempo, il filosofo ha la responsabilità di risvegliare la persona comune che "si lascia andare" a – e quindi condurre da – quella stessa ragione che non è mai puramente tecnica, in quanto valida-per-sé, ma sempre e di nuovo anche umanamente manipolata».

Alla responsabilità così come l'ha definita Baccarini si deve aggiungere una prerogativa centrale che è filosofica ma che emerge da una scelta politica. Baccarini afferma che «[*l*]a soggettività è il soggetto nel mondo, il soggetto che ha un mondo»<sup>29</sup>, questo produce tre implicazioni per la ricerca filosofica: il superamento della soggettività rispetto al soggetto, la rilevanza della corporeità e dell'esperienza empirica, e l'importanza del contesto storico. «Soltanto un *essere corporeo* è una individualità che *ha una storia*, personale e sociale, e *produce storia*»<sup>30</sup>. Tali premesse sostanziano il carattere fenomenologico della ricerca e indicano chiaramente il compito ovvero il «ri-

---

<sup>27</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005.

<sup>28</sup> E. Baccarini, *Mettere in scena il mondo*, cit., p. 49.

<sup>29</sup> E. Baccarini, *La soggettività dialogica*, cit., p. 34.

<sup>30</sup> *Ibid.*

pensamento della nozione di soggetto, di io, che è in un certo senso il nodo storico-teorico della modernità, di io, di cui la nostra cultura è figlia»<sup>31</sup>. Questo compito, come indicato dalla fenomenologia delle azioni umane di Hannah Arendt<sup>32</sup>, è del pensiero come azione, quindi con una innegabile connotazione politica alla quale però fanno seguito conseguenze incontrollabili quando scovre di pluralità – benché essa stessa sia difficile da ottenere e ricorrentemente a rischio di essere messa in quesitone.

Analizzando il passaggio dalla rappresentazione propria del soggetto alla *costituzione* del mondo basato sull'esperienza della soggettività, Baccarini predispone all'apertura per un cambiamento relativo ai presupposti del metodo di ricerca. Si tratta della necessità di riconoscere l'irrazionalità, di considerare la soggettività sulla base di una prospettiva che non è stata messa adeguatamente in discussione perché non assunta come elemento centrale di discussione filosofica, ovvero la centralità dell'esperienza del corpo dell'uomo bianco occidentale. A partire da questa identità la filosofia ha definito anche l'estraneo come colui che non appartiene al carattere identitario della comunità di "io", «[l]'estraneo è un io a cui non si riconosce la dignità del sé, ma non è soltanto un problema di riconoscimento [...] l'estraneo è il volto *senza nome*, l'anonimo [...] che non si può chiamare, non è soltanto indifferente, è al di là della possibilità di essere detto come differente, è il non-differente»<sup>33</sup>. Santos parla di questa esclusione abissale<sup>34</sup>, in sintonia<sup>35</sup> con la zona del non-essere del pensiero di Fanon<sup>36</sup>. La persona migrante è l'estraneo *par excellence* in Europa, compito della filosofia è pensare la soggettività attraverso

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 187.

<sup>32</sup> *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago and London 1998<sup>2</sup>, (<https://www.press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/H/bo3643020.html>).

<sup>33</sup> E. Baccarini, *La soggettività dialogica*, cit., p. 186.

<sup>34</sup> B. de Sousa Santos, *Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes*, in «Revista Crítica de Ciências Sociais», 2007, n. 78, pp. 3-46, (<https://doi.org/10.4000/rccs.753>).

<sup>35</sup> R. Grosfoguel, *La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos*, in Aa. Vv., *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, CIDOB Ediciones, Barcelona 2011, pp. 97-108 ([http://www.cidob.org/es/content/download/29942/356572/file/97-108\\_Ramon+Grosfoguel.pdf](http://www.cidob.org/es/content/download/29942/356572/file/97-108_Ramon+Grosfoguel.pdf)).

<sup>36</sup> *Black Skin, White Masks*, Pluto Press, London 2008.

la categoria che Buber ha definito «interumano», che caratterizza la relazione con l'altro «essere-non-oggetto»<sup>37</sup>.

Riconoscere che la filosofia deve ripensare la propria metodologia richiede di costituire una radicale apertura interculturale che è contemporaneamente e imprescindibilmente inter-politica. Essa appare ancora scandalosamente marginale nella filosofia occidentale ma si possono tracciare con certezza vari tratti ben definiti fra i quali ci concentriamo su due. Il primo riguarda la soggettività femminile in una prospettiva che mette in discussione il sostrato epistemico maschile attraverso un'ontologia della differenza e non semplice negazione del maschile<sup>38</sup>. Il secondo si concentra sulla soggettività razzializzata, la cui istanza simbolica è il colonialismo eurocentrico che, lungi dall'essere esperienza del passato, si rinvigorisce in forme e luoghi rinnovati. L'ontologia dell'essere razzializzato è stata esposta in modo esplicito e irreversibile dalla critica postcoloniale di Gandhi e Fanon ed è strettamente rilevante per il pensiero europeo, come mostrato dallo studio intersezionale di Gloria Wekker<sup>39</sup> e Gaia Giuliani<sup>40</sup>. Per riassumere questa prospettiva, alla figura del “filosofo” sostituiamo quella intersezionale di “filosofa” che, indifferentemente da sesso, etnia e classe sociale della persona che fa filosofia, considera la soggettività di una donna razzializzata come base della ricerca.

Perché la filosofa? Perché la soggettività storicamente soggiogata porta con sé un corpo soggiogato e un'esperienza feconda e indispensabile per pensare il mondo con estrema radicalità, ovvero fino alle radici di senso. Non basta che la filosofa venga “usata” come sponda esterna in una ricerca eterodiretta, essa deve essere il nuovo punto di partenza della ricerca filosofica. La filosofia comprende i limiti che

---

<sup>37</sup> Si veda specialmente «Elementi dell'Interumano» in M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

<sup>38</sup> L. Irigaray, *Democracy Begins Between Two*, Athlone Press, London 2000.

<sup>39</sup> *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*, Duke University Press, Durham and London 2016.

<sup>40</sup> *Non ci sono italiani negri. Il colore legittimo nell'Italia contemporanea*, in «Studi Culturali», 2013, n. 2, pp. 254-267.

impediscono alla subalterna di parlare<sup>41</sup> e di filosofare<sup>42</sup>, pertanto il suo lavoro non implica considerare una realtà soggettivamente descritta diversamente, ma una realtà che è sostanzialmente diversa<sup>43</sup>. Baccarini ribadisce il percorso: «la dimensione dell'ascolto e della conseguente risposta devono divenire i caratteri della metodologia filosofica»<sup>44</sup>. La filosofia deve quindi ripartire dalla differenza come elemento essenziale dell'analisi che è dettato dalla condizione imprescindibile di subalternità, per cui la relazionalità è costitutiva. Non si tratta di un esercizio filantropico in cui vengano ribadite le disparità nelle relazioni di potere, ma di un sovvertimento del senso presunto, in cui si va alla radice della relazione dove l'ascolto è radicale<sup>45</sup>.

#### 4. Relazionalità fondante

La normalità tecno-scientifica non valorizza l'orizzontalità delle relazioni, al contrario essa basa il proprio modello economico sulla disparità e sulla subalternizzazione caratteristici della produzione di massa. Baccarini persegue la riscoperta dell'umanità e cerca la verità profonda che oltrepassa la crisi del pensiero e il dominio della razionalità tecnica su quella teoretica. Un compito arduo confrontato al nichilismo derivante dalla frammentazione del sapere e all'abbandono dell'essere alla presunta incontrollata irrazionalità degli eventi. La filosofa è oggi chiamata «a testimoniare a favore della logica della verità sempre dialogico-comunicativa, contro quella della persuasione, violenta e arrogante»<sup>46</sup>. In quanto attivista della ragione, la filosofa lotta contro il nichilismo, l'oppressione e l'irrazionale che conduce allo smarrimento come antipodo della ricerca della verità. Definendo dialogico-comunicativa la logica della verità, Baccarini riconosce che la trascendenza dell'essere non può

---

<sup>41</sup> G. C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in Aa. Vv., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, a cura di P. Williams e L. Chrisman, Columbia University Press, New York 1994, pp. 66-111.

<sup>42</sup> N. Dhawan, *Can Non-Europeans Philosophize?*, cit.

<sup>43</sup> G. Hage, *Alter-Politics: Critical Anthropology and the Radical Imagination*, University Publishing, Melbourne 2015.

<sup>44</sup> E. Baccarini, *La soggettività dialogica*, cit., p. 186.

<sup>45</sup> N. Dhawan, *Can Non-Europeans Philosophize?*, cit.

<sup>46</sup> E. Baccarini, *Mettere in scena il mondo*, cit., p. 54.

essere compresa nell'astratto della riflessione soggettiva ma è legata "sempre" alla inter-relazione, ovvero alla relazionalità. Dhawan ci indica la delicatezza di questa relazione che pone un imperativo metodologico alla filosofia, che «cerca di alternare un vocabolario teorico che non marginalizza le storie e esperienze incommensurabili di subalternità»<sup>47</sup>.

Nel saggio dedicato al pensiero husserliano su motivazione, comunicazione e socialità, Baccarini<sup>48</sup> esamina la costituzione della socialità a partire dall'approccio monadico che il filosofo tedesco fonda nell'io trascendentale. Più tardi Baccarini ha affermato che «ciò che la ricerca husserliana sulla motivazione vuole guadagnare è la condizione di possibilità della datità della mia relazione interpersonale»<sup>49</sup>. Baccarini si interroga su «[c]he cos'è il dialogo? Perché dialogare? Sono domande che coinvolgono e indicano una teoria della soggettività, della sua costituzione, della sua relazione al mondo e agli altri soggetti, infine una teoria dell'intersoggettività»<sup>50</sup>. «Si comprende allora perché il noi trascendentale a cui perviene Husserl divenga la soggettività costituente per eccellenza e nuovo criterio di oggettività e di fondazione»<sup>51</sup>. È opportuno quindi ripartire dal lavoro di Husserl sulla soggettività trascendentale mettendo la fenomenologia elaborata dal filosofo tedesco, in quanto «egologia trascendentale», a servizio del dialogo in una prospettiva antropologico-filosofica.

La categoria sociologica dell'individualismo trova una via d'uscita nella relazione fra soggettività trascendentali: «[c]ogliere l'altro come io trascendentale significa afferrare la connotazione specifica che ne fa un *io stesso* come io sono e gli conferisce la qualità di totalità di senso in se stesso»<sup>52</sup>. La relazione trascendentale non è più basata su un meccanismo di stimolo/risposta ma sulla comunicazione empatica che fonda, attraverso la *Wirkungsbeziehung* in quanto relazione che nasce dall'azione, la *praktische Willengemeinschaft* – ovvero la comunità basata sull'unità degli intenti pratici. La relazio-

---

<sup>47</sup> N. Dhawan, *Can Non-Europeans Philosophize?*, cit., p. 501.

<sup>48</sup> E. Baccarini, *Motivazione-comunicazione-socialità. Fenomenologia husserliana e antropologia dialogica*, in «Idee», 1990, n. 11, pp. 89-96.

<sup>49</sup> E. Baccarini, *La soggettività dialogica*, cit., p. 195.

<sup>50</sup> E. Baccarini, *Motivazione-comunicazione-socialità*, cit., p. 89.

<sup>51</sup> E. Baccarini, *La soggettività dialogica*, cit., p. 190.

<sup>52</sup> *Ibid.*

ne di causa ed effetto è data dalla motivazione soggettiva che costituisce la comunità a partire dalla propria autocoscienza: l'io motiva il tu in una unità d'intenti che è sublimata dall'amore come atto relazionale supremo; non si tratta di un sentimento filantropico ma della saggezza per la condizione umana. Io e tu si uniscono sotto la duplice responsabilità del proprio essere trascendentale che, attraverso la motivazione amorosa, attinge il principio della *Liebesgemeinschaft*, comunità fondata sulla relazionalità suprema dell'amore. Viene così identificata l'etica dei comportamenti personali con l'empatia degli atti sociali in una comunità non di soggetti tutti conformi o conformati a una determinata forma di pensare o fare, ma che hanno un legame spirituale rispettoso della diversità. L'intersoggettività è monadica e attiva, è soggettivamente costituita e rende le soggettività condividenti l'*Umwelt* – spazio esperienziale inter-soggettivo – capaci di riconoscersi reciprocamente quali soggettività in relazione.

## 5. Antropologia nomade

Secondo Martin Buber<sup>53</sup> l'essere umano oscilla fra periodi in cui si sente a casa nel mondo e periodi in cui si sente perso in esso, in questo secondo caso si pone come problema a sé stesso. Sentirsi a casa implica una stabile concezione dell'io e dà una sicurezza che viene messa in questione dall'altro come estraneo che occupa lo spazio proprio, mentre non sentirsi a casa obbliga a una riflessione sull'essere, e questa riflessione è necessaria alla ricerca della verità.

Lo spazio ha assunto il predominio sul tempo quale dimensione strutturante della filosofia occidentale moderna, per questo il peso della con-vivenza territoriale contemporanea prevale sull'antropologia della differenza e dell'alterità. Pensando per esempio al termine “invasione” mobilizzato da politici nazionalisti estremisti per definire i fenomeni migratori, si comprende come il problema da loro identificato sia l'occupazione “abusiva” di uno spazio proprio. La persona migrante non appartiene allo spazio nazionale e questo definisce il suo non-essere: in quanto l'essere è legato al luogo, migrare implica perdere la dignità di persona. Un cambiamento di prospet-

---

<sup>53</sup> *Il problema dell'uomo*, a cura di F. S. Pignagnoli, Pàtron, Bologna 1972.

tive è necessario, e Di Cesare<sup>54</sup> sottolinea l'importanza dell'essere sull'avere nella filosofia della migrazione, ovvero un'ospitalità non centrata sul possesso del luogo. Baccarini propone il ribaltamento della gerarchia fra spazio e tempo, perché l'«[e]lemento decisivo è l'esperienza del tempo che mi mette in contatto, nella mia passività, con l'esperienza dell'altro. Nella temporalità si manifesta una differenza che è, immediatamente, esperienza dell'altro»<sup>55</sup>.

L'«ontologia nomade» è basata sulla temporalità, l'essere-ospiti-sulla-terra – e la conseguente relativizzazione dello spazio – diventa il fulcro di una nuova costruzione di senso. «L'ospite è ospitato e ospita a sua volta. Questa è/dovrebbe essere la regola fondamentale dell'interumano e direi anche la legge essenziale dell'antropologia nomade»<sup>56</sup>. La condizione di migrante come essere in viaggio esistenziale è pertanto la base di una filosofia in grado di fare da ponte fra la condizione ontica – corpi dispersi e in mobilità nello spazio – e la radice ontologica della soggettività dialogica. In questo modo, l'essere migrante non corrisponde a un essere inferiore, ma alla vera condizione umana che la «megamacchina» ha posto in questione in Occidente, perché essa si basa su presupposti capitalistici legati all'accumulo che presuppone una stasi distopica. Il luogo inteso come Stato è uno dei limiti del pensiero cosmopolita kantiano<sup>57</sup>, che Derrida<sup>58</sup> propone di ripensare a partire dalla città. La critica alla stasi distopica dialoga, e al contempo va alla radice, delle forme di soggettivazione avanzate dalla filosofia politica degli ultimi decenni, si tratta di un questionamento critico del ruolo dello Stato<sup>59</sup> che rappresenta infatti il tentativo opposto, ovvero quello di radicamento nella spazialità.

---

<sup>54</sup> *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, cit.

<sup>55</sup> E. Baccarini, *La soggettività dialogica*, cit., p. 189.

<sup>56</sup> E. Baccarini, *Nomadismo e ospitalità*, cit., p. 68.

<sup>57</sup> I. Kant, *Toward Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*, in Aa. Vv., *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, a cura di P. Kleingeld, tr. di D. L. Colclasure, Yale University Press, New Haven-London 2006, pp. 67-109.

<sup>58</sup> *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, tr. di M. Dooley e M. Hughes, Routledge, London and New York 2005.

<sup>59</sup> P. Chatterjee, *Lineages of Political Society: Studies in Postcolonial Democracy*, Columbia University Press, New York 2011; S. Chignola e S. Mezzadra, *Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività*, in «Filosofia politica», 2012, n. 1, pp. 65-82, (<https://doi.org/10.1416/36474>); T. Marci, *L'etica dell'ospitalità nell'era della globalizzazione*, in «Studi di Sociologia», 2001, n. 2, pp. 239-263.



A partire dalla ridefinizione della relazione fra spazio e tempo possiamo comprendere in maggiore dettaglio gli elementi dell'antropologia nomade che Baccharini basa su una biforcazione ontologica fra essere statico ed essere dinamico. L'Occidente centrato sull'*oikos* capitalista fa dello spazio necessario all'accumulo il centro artificiale del proprio essere e cade nelle perversioni nazionalistica e imperialistica che, per quanto oppostamente dirette rispettivamente verso dentro e verso fuori, caratterizzano la perdita di contatto con l'ontologia nomade – che è invece centrata nel tempo. «L'uomo occidentale nella sua autoaffermazione si è identificato, si è “stanziano” e nello stanziamento ha trovato il proprio orizzonte di identificazione»<sup>60</sup>. Sul piano politico, mentre il nazionalismo si impone come la logica della protezione territoriale – e poi identitaria –, l'imperialismo rappresenta la logica della sopraffazione dello spazio altrui. Entrambe sono legate a un'antropologia statica chiusa alla diversità, auto-referenziale e quindi un'antropologia finita.

Su queste basi Baccharini lancia una sfida ardua: «l'antropologia, a sua volta, esige una nuova ontologia e soprattutto una nuova logica. È difficile, infatti, pensare un'*ontologia nomade*; significherebbe pensare un *essere altrimenti* o, secondo il punto di vista della logica, un *pensare altrimenti l'essere*»<sup>61</sup>. E questo è il punto centrale della filosofia della migrazione: pensare l'essere nel tempo e slegarlo dal suo posto nello spazio, è dunque necessario relativizzare lo spazio e proporre di ripensare la relazionalità dialogica a partire dall'immagine del deserto in quanto luogo-non-luogo in cui «[a]lla fissità del dato non corrisponde l'identità della forma. Il deserto è sempre uguale e sempre diverso, mai lo stesso. Si presenta quindi come una identità senza identità. Un “quasi-nulla” continuamente in formazione. Il deserto è anche il nulla della parola o, se si vuole, la pienezza del silenzio»<sup>62</sup>. Dal silenzio quale radice dell'ascolto, del riconoscimento, dell'alterità nasce la possibilità di pensare l'essere migrante in base alla logica del partire dall'altro, dalla soggettività dialogica. «L'altro, in questo senso, è la condizione di possibilità di

---

<sup>60</sup> E. Baccharini, *Nomadismo e ospitalità*, cit., p. 78.

<sup>61</sup> Ivi, p. 73.

<sup>62</sup> *Ibid.*

costituzione della propria identità. Nella *Wirkungsbeziehung*, l'io è l'altro dell'altro»<sup>63</sup>.

La lettura fenomenologica del pensiero nomade si caratterizza per una serie di elementi quali: dipendenza, bisogno, legami, provvisorietà, finitezza, limite, processo, creatività, possibilità, futuro<sup>64</sup>. Il carattere post-coloniale dell'antropologia nomade emerge dalla chiara contrapposizione di questi elementi a quelli che Césaire aveva identificato nella relazione fra colonizzatore e colonizzato, e che caratterizza la condizione degli immigrati in Europa oggi: «lavoro forzato, intimidazione, pressione, polizia, tasse, furto, stupro, colture obbligatorie, disprezzo, sfiducia, arroganza, autocompiacimento, auto-noncuranza, animalità, élite stupide, masse degradate»<sup>65</sup>.

Alla permanenza spaziale e distopica promessa dalla megamacchina techno-scientifica, la filosofia della migrazione risponde così con la condizione di provvisorietà temporale propria dell'ontologia nomade di cui la migrazione è caratteristica ontologica e antropologica, ed erroneamente storicizzata. «Nella temporalità si manifesta una differenza che è immediatamente, esperienza dell'altro»<sup>66</sup>. L'ontologia nomade è centrata sulla speranza in quanto processo di inter-dipendenza necessariamente limitato e transitorio che è l'elemento costitutivo di una progettualità capace di esimersi da una normatività escludente ma anche di riscattarsi dalla storia di questa guardando al futuro. «Il qui è abitato in vista di un là e di un domani, questo mi sembra il senso più profondo di un'esistenza esodica, nomadica»<sup>67</sup>. Si tratta di un'apertura al futuro che non deve confondere: la condizione nomadica come esclusiva tendenza al futuro impedirebbe il dialogo fra ontologia ed esperienza che, come si è detto, caratterizza il lavoro di ricerca della “filosofa” e parte della marginalizzazione radicale e dalle sue basi storiche. Questo accade non soltanto perché le radici dell'oppressione presente non possono essere sradicate senza la considerazione appropriata del passato, ma soprattutto perché quelle proprie forme di oppressione – in particolare quelle rinforzate dal co-

---

<sup>63</sup> E. Baccharini, *La soggettività dialogica*, cit., p. 195.

<sup>64</sup> E. Baccharini, *Nomadismo e ospitalità*, cit., p. 74.

<sup>65</sup> A. Césaire, *Discourse on Colonialism*, tr. di J. Pinkham, Monthly Review Press, New York 2000, p. 42.

<sup>66</sup> E. Baccharini, *La soggettività dialogica*, cit., p. 189.

<sup>67</sup> E. Baccharini, *Nomadismo e ospitalità*, cit., p. 77.

lonialismo europeo – sono anche e soprattutto presenti e costituiscono fenomeni essenziali della staticità ontologica che l’antropologia nomade vuole mettere in discussione. Da realtà antropologicamente riconosciute come diverse emerge anche la validità delle diverse forme di socialità e dei rispettivi immaginari politici<sup>68</sup>.

## 6. Migrazioni come opportunità filosofico-politiche

L’ontologia nomade è una radicale apertura all’altro a partire dalla soggettività capace di uscire da sé, abbandonandosi sì, però non in quanto smarrimento, ma in quanto superamento. È questa necessità di superare la marginalizzazione radicale che rinforza il carattere dialogale della ricerca filosofica in cui “oppressa” e oppressore devono riscoprire ciò che hanno ontologicamente in comune ma che li divide onticamente. La filosofa può aprire le porte a questo dialogo soltanto in quanto l’oppressa è capace di coinvolgere l’oppressore; Baccarini fa eco alla diversità prolifica del pensiero nomade e a esso deve essere associata la ricerca a partire dall’esistenza caratterizzata dalla subalternità. Questa è la condizione che impedisce il riprodursi – o la denuncia incondizionata – delle forme di oppressione e che permette di aprirsi all’ospitalità «come pazienza del tempo che accade, nella disponibilità a lasciarsi interrompere dall’inedito e dal *novum*, che in questo caso non sono degli anonimi “fatti”, bensì delle realtà personali concretissime»<sup>69</sup>. È lo stesso Baccarini che conferma la specifica posizione della “filosofa” così come l’abbiamo chiarita sopra: «Il riconoscimento dell’altr[a] come valore ha come proprio presupposto ontologico il bisogno dell’altr[a] da cui ciascun[a] è costituit[a] e che trova nella relazione motivazionale il proprio statuto fondamentale. Ciò vale dal livello della singolarità, nella differenza dei sessi, al livello socio-politico, nella interdipendenza delle nazioni»<sup>70</sup>. Mentre, al contrario, riconoscere l’altra come estranea, «non riguarda un[a] ipotetic[a] altr[a], intes[a] come non-io, bensì coinvolge ogni possibile soggettività, non riconosciu-

---

<sup>68</sup> G. Hage, *Alter-Politics*, cit.

<sup>69</sup> E. Baccarini, *Nomadismo e ospitalità*, cit., p. 78.

<sup>70</sup> *Ibid.*

ta come tale, ma “oggettivata”, cosalizzata»<sup>71</sup>. Un passo ulteriore è fatto con la straniera, in cui l’attenzione è catalizzata dalla stasi temporale, e quindi «dall’abitare e dall’appartenere come condizioni di identificazione»<sup>72</sup>. Quest’esercizio deve «distanziarsi da una politica di aiuto che rinforza le relazioni asimmetriche fra coloro che danno e coloro che ricevono solidarietà, verso un ascolto sovversivo [...] si tratterebbe di uno sforzo per associare un approccio non-relativistico, non-universale alla normatività con un *focus* al contesto in cui le norme sono operazionali»<sup>73</sup>.

La filosofia della migrazione non definisce la soggettività nomade a partire dalla condizione della subalternità vissuta in quanto soggetto-oggetto di un processo (scappare da guerre o povertà), ma dall’essere ontologicamente dato nella sua dignità e onticamente definito dalle strutture sociali e politiche che ne caratterizzano la traiettoria spaziale<sup>74</sup>. Quest’approccio deve aprirsi a traduzioni interculturali<sup>75</sup> e porre in questione l’accoglienza dello straniero come *outsider*<sup>76</sup>. Nella prospettiva relazionale della filosofia della migrazione si presuppone piuttosto il carattere dell’ospitalità e dell’accoglienza centrate sulla coabitazione<sup>77</sup>, senza però permettere che la definizione di «straniero residente» indulga sul mantenimento del distanziamento all’alterità ma che permette di aprirsi al radicale «essere-con». Dobbiamo infatti fare i conti coi sentimenti xenofobici per cui viene creata l’equivalenza di straniero e nemico, come allerta Balibar<sup>78</sup>. Empiricamente questo può essere tradotto grazie all’«identità narrativa» elaborata da Ricoeur<sup>79</sup>, che diventa una categoria inseparabile

---

<sup>71</sup> E. Baccarini, *La soggettività dialogica*, cit., p. 196.

<sup>72</sup> Ivi, p. 198.

<sup>73</sup> N. Dhawan, *Can Non-Europeans Philosophize?*, cit., p. 502.

<sup>74</sup> Ref. Subjectivity in Maribel Casas-Cortes et al., *New Keywords: Migration and Borders*, in «Cultural Studies», 2015, n. 1, pp. 55-87 (<https://doi.org/10.1080/09502386.2014.891630>).

<sup>75</sup> B. de Sousa Santos, *Epistemologies of the South*, cit.

<sup>76</sup> P. Ricoeur, *Being a Stranger*, tr. di A. Scott-Baumann, in «Theory, Culture & Society», 2010, n. 5, pp. 37-48 (<https://doi.org/10.1177/0263276410380425>).

<sup>77</sup> D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, cit.

<sup>78</sup> *At the Borders of Citizenship: A Democracy in Translation?*, in «European Journal of Social Theory», 2010, n. 3, pp. 315-22 (<https://doi.org/10.1177/1368431010371751>).

<sup>79</sup> E. Lechner – L. Renault, *Migration Experiences and Narrative Identities: Viewing Alterity from Biographical Research*, in «Critical Hermeneutics», 2018, n. 2, pp. 1-25, (<https://doi.org/10.13125/CH/3436>).

dalla relativizzazione dello spazio e dalla centralità del tempo. La narrazione biografica migrante viene così a configurarsi quale metodo di ricerca del paradigma ontologico non più applicato solo alla persona migrante ma anche a quella autoctona, permettendogli di riconoscere la pura accidentalità della staticità spaziale.

L'apertura alla verità trascendentale rispetto al soggetto, l'apertura al noi, è un superamento dell'io individualistico e che riempie di significato la soggettività: «[l]a posizione del noi trascendentale naturalmente non annienta i soggetti singoli personali, gli io concreti, ma si configura in un certo senso come storicizzazione del trascendentale»<sup>80</sup>. La filosofa ha un compito di responsabilità nello svelamento della verità interculturale e “inter-politica”, nel permettere alla verità di avvenire perché «[f]are la verità significa situarsi dialogicamente di fronte alle molte, infinite, altre prospettive con la consapevolezza che ciascuno è responsabile della sua porzione di verità da rivelare e che nessun altro lo farà al suo posto»<sup>81</sup>. Cosa può fare la filosofa in questo contesto? Essa «può avere il grande ruolo di indicare dei paradigmi nuovi e dei percorsi possibili»<sup>82</sup>, anche focalizzandosi su casi come quello del paesino calabrese di Riace, simbolo di una filosofia migrante, emergono irrinunciabili scenari di riflessione.

Un contributo a pensare la filosofia della migrazione ci viene da Françõise Vergès<sup>83</sup>. In primo luogo perché lei sottolinea l'ineffabilità fisico-biologica dell'idea di separazione spaziale: il Mediterraneo per esempio è costituito anche delle parti decomposte dei corpi delle tante persone decedute nel tentativo di migrare, per cui le persone turiste e bagnanti europee vengono biologicamente a contatto con i corpi migranti dai quali possono solo illusoriamente sentirsi lontani. D'altro canto la filosofia della migrazione deve pensare al mare come un posto di contatto e non di divisione in cui vengono addirittura create delle frontiere fisiche e fisse in acqua come ad esempio lungo le

---

<sup>80</sup> E. Baccharini, *La soggettività dialogica*, cit., pp. 190-191.

<sup>81</sup> E. Baccharini, *Fare la verità*, in «Philosophical News», 2011, n. 2, p. 77.

<sup>82</sup> E. Baccharini, *La soggettività dialogica*, cit., p. 198.

<sup>83</sup> F. Vergès, *The Price We Pay to Be Humanised*, in *Imagining the future. Knowledges, experiences, alternatives*, University of Coimbra, Portugal, 8 novembre 2018 (<https://www.ces.uc.pt/en/agenda-noticias/agenda-de-eventos/2018/a-imaginacao-do-futuro-saberes-experiencias-alternativas/programa>).

coste Australiane e Neozelandesi. Vergès ci aiuta anche a ribadire la necessaria avversione contro ogni criminalizzazione dell'ospitalità, in modo particolare per le persone maggiormente vulnerabili o maggiormente in pericolo. L'ospitalità è un atto ontologicamente indiscutibile cui viene opposto il diritto positivo degli Stati, questo diritto è filosoficamente falso perché nega l'essere e la filosofia della migrazione deve denunciarlo come fallimento politico in quanto negazione ontologica. In questo lavoro abbiamo anche dimostrato come sia necessario abbandonare il concetto di crisi in relazione alla migrazione perché non solo essa è ontologicamente fondante ma anche perché la storia ha visto i ruoli invertirsi, Vergès ricorda le decine di milioni di emigranti Europei verso le Americhe e altri continenti nei secoli XIX e XX.

Confrontata con l'inerzia tecno-scientifica caratterizzata dalla volontà di fermare il tempo e controllare lo spazio, la filosofia della migrazione deve chiarire l'illusione e per farlo si focalizza sulla soggettività nomade in quanto essa consente di rispondere filosoficamente alle domande sulla verità e sull'essere a partire dalla fenomenologia dell'inter-soggettività. Tuttavia il *focus* sulla soggettività migrante non cela solo la radicale ricerca di uguaglianza – scartando letture meramente romantiche dell'analisi della sofferenza – ma svela la condizione delle soggettività non migranti. Al tempo della globalizzazione neoliberale questa questione è esemplificata in Europa dal tema del lavoro le cui condizioni precarie e di sfruttamento riguardano in modo sempre meno esclusivo le persone migranti<sup>84</sup>.

La filosofia della migrazione può infine anche essere intesa, in quanto questione politica, come «filosofia migrante» in cui per un verso essa sposta la sua attenzione politica dalla staticità della dimensione spaziale alla dinamicità di quella temporale, e per farlo risponde a domande quali: come si costituisce questa filosofia politica? Quali limiti deve affrontare? Come far dialogare dimensioni spaziali (quelle proprie della persona migrante) non più in relazione esclusiva al luogo ma fondate nel tempo? Come far dialogare la filosofia migrante con il pensiero politico stanziale? D'altro canto la filosofia, che come detto, è alla «ricerca della genesi, ricerca del-

---

<sup>84</sup> S. Mezzadra, *Diritto di fuga: migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre corte, Verona 2006.

le motivazioni intenzionali nascoste che costituiscono il senso»<sup>85</sup>, deve porsi in questione non a partire dalla presunta pienezza, ma a partire dal vuoto, dai suoi limiti, dall'incapacità di pensare se stessa, lì dove la vita è considerata senza senso. L'analisi della mancanza di senso in cui riversano le vite segnate dall'esperienza della migrazione serve a espandere l'indagine di senso della filosofa. La filosofia della migrazione deve interrogare la soggettività a partire dalla sofferenza e non a partire dall'ideale utopico del diritto che ogni soggettività erediterebbe dalla dignità insita nel suo essere. Così può anche contribuire alla creazione della soggettività politica e sociale delle persone migranti.

---

<sup>85</sup> E. Baccharini, *Mettere in scena il mondo*, cit., p. 47.