



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e  
Psicologia applicata

Corso di Laurea magistrale in PEDAGOGIA

Classe LM-85

**DIVERSAMENTE DIRE.**

**Dalla parola che spezza alla cura della parola**

**Relatore:**

Prof. Carmine Moreno CONTE

**Laureanda:**

Valeria CAPPELLETTI

Matr. 2040661

**Anno Accademico: 2022 – 2023**

Se le parole cadono in rovina che cosa prenderà il loro posto?

Sono tutto quello che abbiamo.

(Tony Judt, *Lo chalet della memoria*)

# Indice

|  |     |
|--|-----|
| Introduzione.....  | 1   |
| 1. L'incuria della parola nella società contemporanea.....                               | 5   |
| 1.1. Parole parole parole: una questione preliminare.....                                | 5   |
| 1.2. L' <i>epidemia pestilenziale</i> che ha colpito l'umanità.....                      | 15  |
| 1.2.1. Superficialità linguistica.....   | 16  |
| 1.2.2. Parole che feriscono.....   | 21  |
| 1.3. Sintomatologia epidemica nella pratica quotidiana: il <i>discorso d'odio</i> .....  | 27  |
| 1.3.1. Vulnerabilità linguistica.....  | 27  |
| 1.3.2. Parole come pietre: gli epiteti denigratori.....                                  | 32  |
| 1.3.3. Oltre il lessico: l'ingiustizia discorsiva.....                                   | 42  |
| 1.3.4. Come agisce il discorso d'odio: subordinazione, autorità, responsabilità.....     | 48  |
| 1.4. Da straordinario a ordinario: l'odio in prospettiva comunicativa.....               | 55  |
| 2. Ricucire la parola infranta: un percorso attraverso la filosofia di Martin Buber..... | 64  |
| 2.1. Quale antropologia della persona.....   | 65  |
| 2.2. "All'inizio è la relazione": il principio dialogico.....                            | 74  |
| 2.2.1. Io-esso e io-tu: esperienza e relazione.....                                      | 76  |
| 2.2.2. Sulla centralità del dialogo come relazione.....                                  | 81  |
| 2.2.3. La costituzione dell'io a partire dalla dicotomia io-esso e io-tu.....            | 88  |
| 2.3. Un esempio virtuoso della relazione io-tu: il rapporto educativo.....               | 95  |
| 2.4. La cura della parola come cura dell'alterità.....                                   | 102 |
| 2.4.1. Una postilla sulla <i>conferma</i> : la chiave della cura.....                    | 103 |
| 2.4.2. Il <i>farsi concreto</i> della cura: ascoltare ed esserci-con-la-parola.....      | 106 |
| 2.5. Educare alla parola responsabile attraverso un uso responsabile della parola....    | 111 |
| 2.5.1. Rivolgersi all'alterità nel modo del <i>tu</i> .....                              | 112 |
| 2.5.2. Tre coordinate educative: dubbio, riflessione, silenzio.....                      | 118 |
| 2.6. Per iniziare.....   | 126 |
| Bibliografia.....  | 130 |

# Introduzione

Questo lavoro nasce dal desiderio di indagare il ruolo che la parola e il linguaggio hanno nel mondo contemporaneo, a partire da una considerazione che Michele Serra riassume in modo perfettamente calzante:

La parola è come il pane. Non è una frase retorica, è una constatazione di carattere funzionale. Il suo uso quotidiano, il suo ruolo elementare nelle relazioni umane, la sua diffusione capillare in ogni strato della società ne fanno qualcosa di ordinario e al tempo stesso prezioso. Insostituibile.<sup>1</sup>

Lavorare e ragionare sulla lingua può spesso sembrare irrilevante, una questione di poco conto, in fondo secondaria rispetto ad altri temi che possono apparire più urgenti. Il fatto è che in realtà dietro alle parole si nasconde un mondo intero di intenzioni, opinioni, fatiche. E soprattutto la parola occupa un ruolo assolutamente centrale nella vita di ogni persona: serve per comprendere, per comunicare, per registrare la realtà, per essere chi siamo e vedere di volta in volta chi sono gli altri. È la facoltà tutta umana che permette a questa umanità di sopravvivere, “è umanità in purezza, come si dice dei vini ottenuti usando un unico vitigno”<sup>2</sup>. D'altronde “tutti noi parliamo, e allora dovremmo sapere quale importanza culturale hanno le parole [...] che poi diventano strumenti essenziali del nostro *stare assieme*”<sup>3</sup>.

Eppure tante volte e, pare, sempre più di frequenza e con sempre maggiore facilità, il linguaggio si colora di violenza e ingiurie, di offese e discriminazioni che impattano sulla tenuta etica dei discorsi che si pronunciano. Le parole vanno scelte e vanno scelte con la cura di chi si preoccupa dell'alterità a cui si rivolge, pena lo spezzarsi della relazione che invece dovrebbe costruirsi. Ecco che questo lavoro ha l'obiettivo intanto di comprendere perché parliamo, a cosa serve la parola e al tempo stesso perché è importante metterla sotto la lente del microscopio e indagarla; e poi, considerata la capacità ingiuriosa del linguaggio che pare ormai qualcosa di semplicemente fattuale che intacca e rende instabile la relazione umana, si propone di rimeditare i fondamenti di tale relazione nell'ottica di una sua ricostruzione.

---

<sup>1</sup> P. A. Rovatti (a cura di), *Aut Aut. Prendersi cura delle parole*, n. 388, dicembre 2020, Il Saggiatore, Milano, p. 9.

<sup>2</sup> V. Gheno, *Le ragioni del dubbio. L'arte di usare le parole*, Einaudi, Torino, 2021, p. 15.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 5.

Un'immagine decisamente efficace per comprendere l'importanza della questione è proposta da Kübra Gümüşay che riprende l'ormai celebre metafora di David Foster Wallace in cui due giovani pesci, nuotando, incontrano un pesce più vecchio che procede in senso contrario e fa loro un cenno chiedendogli come sia l'acqua; i due giovani pesci, perplessi, si guardano chiedendosi "che diavolo è l'acqua?". Ebbene, "la lingua per gli esseri umani è come l'acqua per i pesci. La materia del nostro pensare e del nostro vivere, che ci forma e ci plasma, senza che abbiamo consapevolezza della sua complessità"<sup>4</sup>. Sviluppare tale consapevolezza sarà l'ambizione di questo lavoro, da portare avanti attraverso l'interrogazione dell'architettura del linguaggio e insieme dell'architettura dell'essere umano che quel linguaggio lo utilizza e che, anzi, con quel linguaggio viene ad esistere.

Per farlo, l'analisi si svilupperà attraverso alcune domande-guida. In particolare, il primo capitolo tenterà di far emergere quale spazio occupa la parola nella vita umana e nello specifico nella contemporaneità, per muoversi poi verso l'intuizione del suo stato degradato: il linguaggio va incontro, come si diceva già qualche riga sopra, a una svalutazione che si concretizza in una forma di *incuria* decisamente preoccupante nella misura in cui sfocia, nella sua espressione più violenta, in ciò che viene comunemente chiamato discorso d'odio o *bate speech*. Dopo un iniziale introduzione sul modo in cui le parole "fanno cose" e, nello specifico, feriscono al pari della violenza fisica, il capitolo si focalizzerà sulla descrizione di due declinazioni del discorso d'odio che non si riduce al mero utilizzo di "parole brutte" o "proibite": da una parte saranno considerati gli epiteti denigratori, una forma forse più evidente e immediata di odio, dall'altra l'ingiustizia discorsiva, meccanismo comunicativo più nascosto e per questo subdolo, ma fortemente discriminatorio e limitante.

Questa indagine servirà principalmente a mostrare che l'incuria linguistica non è altro che incuria relazionale, ovvero cela dietro di sé un problema antropologico: il mancato senso dell'alterità. Per questo il lavoro da compiere non può essere solo di censura e controllo, ma deve comprendere uno sforzo di ripensamento antropologico ed educativo. L'alleato scelto per compiere questo movimento è Martin Buber, filosofo novecentesco che ha fatto del *dialogo* il centro della sua riflessione. La consultazione di questo autore ha la sua ragion d'essere nella percezione della necessità di intraprendere

---

<sup>4</sup> K. Gümüşay, *Lingua e essere*, Fandango Libri, Roma, 2021, pp. 22 – 23.

un'azione sui fondamenti, che spesso vengono trascurati, ma che determinano la qualità delle basi su cui si poggia ogni ragionamento.

Attraverso alcuni passi scelti *ad hoc* dalla produzione buberiana, si tenterà di tracciare un filo rosso per rispondere alle questioni emerse nella prima parte. In particolare, con Buber, si proporrà una postura specifica nei confronti dell'alterità umana e della relazione con essa che si fonda su una lettura dell'essere umano come essere-in-relazione che si compie appunto nell'incontro con l'alterità. Tale sguardo ha il vantaggio di risignificare la soggettività umana nel senso della relazione e del dialogo, per dirla con Buber, nel senso del *tu*.

Ma come fare ad aver cura della soggettività e dell'alterità umana insieme, cioè della relazione che costituisce l'umanità? La risposta che qui si tenterà di proporre prevede un ritorno sul linguaggio, a partire dall'assunzione per cui "il prestare attenzione si attualizza non solo con lo sguardo ma anche con la parola"<sup>5</sup>. Si descrive così la circolarità del lavoro: dall'intuizione di una incuria linguistica che è sostanzialmente incuria relazionale, si passa all'intenzione di rimodulare tale relazione all'insegna dell'incontro-con-l'altro e poi al tentativo di attuare tale incontro nello spazio del dialogo rispettoso e responsabile.

È forse proprio il concetto di responsabilità come *response-ability*, e cioè come capacità di rispondere e confermare l'alterità nel suo essere, che può ergersi a *leitmotiv* di questo lavoro: l'obiettivo è, in sostanza, comprendere quali responsabilità implicino il dire e l'ascoltare e al tempo stesso come fare a costruire un dire e un ascoltare responsabili nel senso di curanti dell'alterità. Ecco dunque spiegato anche il titolo di questo lavoro: *dire diversamente* significa scegliere le parole e il modo di usarle per passare dalle parole incuranti che spezzano gli individui addirittura impedendo ad alcuni di partecipare alla relazione stessa, alla cura della parola come strategia privilegiata per la cura antropologica e la convivenza nel mondo.

L'assunto di base di tutto il percorso che si compirà è quello per cui un certo modo di dire struttura un certo modo di essere e di far essere, o meglio, quello che diciamo e la modalità in cui ci rivolgiamo all'alterità in ascolto è determinato e al tempo stesso determina una lettura particolare di quell'alterità e di conseguenza una postura

---

<sup>5</sup> L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano, 2015, p. 184.

particolare di interazione. Per preservare uno sguardo attento, proprio nel senso che tende all'altro soggetto e ne ha cura, la strada da percorrere prevede la riscoperta del tempo lento della riflessione, la sosta, l'esitazione come strumento per "difendersi dalle parole ingiuriose e affrettate, per poter dare qualche spazio a parole più lente e sensibili all'ascolto"<sup>6</sup>.

Sorvegliare l'uso del linguaggio, insomma, diventa un imperativo etico della pratica di cura: una cura della parola che è insieme sempre cura dell'umanità, nella misura in cui le parole costruiscono relazioni e le relazioni sono preservate e protette dall'*aver cura* stesso che, fondamentalmente, non è che uno specifico modo d'essere nell'incontro-con-l'altro.

Due sono dunque le linee guida di questo lavoro: la considerazione dell'essere umano come essere linguistico da una parte e come essere relazionale dall'altra. Queste trovano il loro punto di contatto nella consapevolezza della centralità dell'interazione comunicativa, cioè di quell'incontro mediato dallo scambio linguistico. Scambio linguistico che può concretizzarsi in tante forme diverse, ma che, alla base, richiede l'assunzione di un atteggiamento rispettoso e responsabile, aperto e accogliente, che *dice tu* e non esso.

Questo lavoro vuole allora essere un contributo alla ricerca di un dire capace di far esistere ogni essere umano nella sua complessità, perché "abbiamo bisogno di luoghi in cui mettere alla prova il futuro, nei quali possiamo esercitarci a parlare in modo nuovo: dubbioso, riflessivo, critico, a volte a bassa voce, a volte ad alta voce"<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> P. A. Rovatti (a cura di), op. cit., p. 7.

<sup>7</sup> K. Gümüşay, op. cit., p. 197.

# 1. L'incuria della parola nella società contemporanea

Qual è lo stato della parola nella società contemporanea? E quale quello della comunicazione che avviene sempre di più attraverso i media sociali? Sono questi i principali temi che il capitolo si propone di trattare. Ma prima di compiere questa indagine del reale, diventa forse necessario fare un passo indietro e cercare di capire in prima battuta qual è il ruolo del linguaggio nella vita umana, a cosa serve, in che misura è rilevante.

## 1.1. Parole parole parole: una questione preliminare

“Perché parliamo? È una domanda che può apparire davvero banale, ma sulla quale raramente ci si sofferma”.<sup>1</sup> È a partire da questa considerazione con cui Vera Gheno<sup>2</sup> apre uno dei suoi saggi che si vuole tentare di tracciare una riflessione sulla natura linguistica dell'essere umano.

L'umanità, potremmo dire, è dotata di una risorsa che in qualche modo la contraddistingue, la rende unica all'interno del regno animale di cui fa parte: la capacità di parola, che viene infatti riconosciuta come “la radice stessa dell'umanità [...] in un certo qual modo la sua casa, la sua dimora più originaria [...] la trama di cui è intessuta l'esistenza umana”<sup>3</sup>. In questo lavoro, però, non verranno approfondite le basi biologiche o il percorso evoluzionistico che ha portato allo sviluppo del linguaggio, quanto le principali funzioni che la lingua svolge nella quotidianità di donne e di uomini.

Innanzitutto si potrebbe affermare che essa è uno strumento di definizione di sé, cioè “le parole sono atti di identità”<sup>4</sup> nella misura in cui “nell'atto di parlare il soggetto riflette, da una parte, la sua originaria creatività, perché non c'è nulla di più personale della parola; dall'altra, egli è, nello stesso tempo, debitore della lingua della comunità di

---

<sup>1</sup> V. Gheno, *Potere alle parole. Perché usarle meglio*, Einaudi, Torino, 2019, p.11.

<sup>2</sup> Vera Gheno è sociolinguista specializzata in comunicazione digitale e traduttrice dall'ungherese, ha collaborato per vent'anni con l'Accademia della Crusca lavorando nella redazione della consulenza linguistica e gestendo l'account Twitter dell'istituzione. Insegna all'Università di Firenze e in corsi e master di diversi atenei italiani.

<sup>3</sup> R. Pititto, *Pensare, parlare, fare. Una introduzione alla filosofia del linguaggio*, Diogene Edizioni, Pomigliano d'Arco, 2012, p. 9.

<sup>4</sup> V. Gheno, *Potere alle parole*, cit., p. 12.



appartenenza”<sup>5</sup>. Dunque ogni parola che decidiamo (o meno) di pronunciare dice qualcosa di noi, ci colloca in uno spazio, in un tempo, in un ordine di valori e di idee, in un insieme di persone con cui condividiamo (o meno) quello spazio, quel tempo e quei valori. Dopotutto, “nel parlare di ognuno si tratta sempre dell’atto linguistico di un essere storicamente situato e socialmente condizionato”<sup>6</sup>.

Ma la lingua ha un’altra funzione determinate: è “la condizione necessaria all’uomo perché egli abbia un mondo (nel senso più lato della parola), cioè perché abbia coscienza di un mondo”<sup>7</sup>. Da questo punto di vista, dunque, la capacità di parlare è ciò che permette di descrivere la realtà, cioè di dare un nome a ciò che ci circonda e poi dividerlo con chi ci sta accanto. La questione è tutt’altro che secondaria, perché inevitabilmente “questo complesso sistema di cartellinatura della realtà”<sup>8</sup> influisce sulla percezione della realtà stessa. Kübra Gümüşay, autrice di *Lingua e essere*<sup>9</sup>, fornisce in apertura del suo saggio un’immagine decisamente evocativa per mostrare come le parole permettono di vedere meglio le cose, di metterle sotto i riflettori, illuminarle:

Era molti anni fa. In una calda notte d’estate sul porto di una piccola città nel sud-ovest della Turchia, bevevamo tè nero e sbucciavamo semi di girasole salati, rapide e rilassate. Mia zia guardò il mare, in quell’oscurità profonda e tranquilla e mi disse: “Guarda quanto brillano quegli *yakamoş!*”. Io seguii il suo sguardo, senza riuscire a trovare da nessuna parte qualcosa che rilucesse così tanto. “Ma dove?”, le chiesi. Lei indicò di nuovo verso il mare, ma io continuavo a non capire a cosa si riferisse. Ridendo, si inserirono i miei genitori per spiegarmi cosa significasse la parola *yakamoş*: descriveva il riflesso della luna sull’acqua. E finalmente anche io vedevo davanti a me quel bagliore nell’oscurità. *Yakamoş*. E da allora lo vedo a ogni passeggiata notturna vicino al mare. E mi chiedo se anche le persone intorno a me lo vedano. Anche quelle che non conoscono la parola *yakamoş*. Perché la lingua modifica la nostra percezione. Dal momento che conosco la parola, percepisco ciò che essa denomina.<sup>10</sup>

Eppure, bisogna fare un distinguo: non tutte le operazioni di denominazione del mondo e delle cose che avvengono in esso sono neutre, anzi, si può dire che non lo siano mai. C’è infatti una distinzione determinante tra due funzioni del linguaggio: quella

---

<sup>5</sup> R. Pititto, op. cit., pp. 10-11.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>7</sup> R. Pucci, *Linguaggio e interpretazione*, Libreria Scientifica Italiana, Napoli, 1966, p. 14.

<sup>8</sup> V. Gheno, *Potere alle parole*, cit., p. 14.

<sup>9</sup> Cfr. K. Gümüşay, op. cit.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 9.

denotativa e quella connotativa. La prima individua un livello in cui sostanzialmente le parole descrivono qualcosa senza darne un giudizio, senza attivare vibrazioni né positive né negative; la seconda, invece, esprime chiaramente un giudizio, cioè, nell'atto della denominazione viene reso evidente un certo punto di vista che può alimentare pregiudizi e bias o reazioni istintive talvolta anche inconsapevoli.

Facciamo un esempio concreto: chiamare insistentemente *invasione* il fenomeno dell'immigrazione – laddove *invasione*, da vocabolario (Zingarelli 2019), indica o “penetrazione, ingresso in un territorio, in uno Stato, di truppe, di forze armate allo scopo di saccheggiarlo, occuparlo” oppure “irruzione violenza di persone in un luogo” o, ancora, “diffusione nociva e inarrestabile” – non può forse concorrere, alla lunga, a un cambiamento nel modo di percepire il fenomeno stesso?<sup>11</sup>

In ogni caso, in quanto dotati di *logos*, cioè di capacità di linguaggio, gli umani si rivelano esseri narranti e narrati, che da una parte si definiscono attraverso le parole, e dall'altra hanno bisogno di raccontare cose e fatti per renderli comprensibili, ma anche per osservarli sotto una determinata luce o angolazione. Sul tema, Hannah Arendt chiarisce che “per quanto le cose di questo mondo ci colpiscano intensamente, per quanto profondamente esse possano emozionarci e stimolarci, esse non diventano umane per noi se non nel momento in cui possiamo *discuterne* con i nostri simili”.<sup>12</sup>

Questo legame che viene tracciato tra l'umanità e la sua possibilità di discussione, cioè di messa-in-parola e condivisione, porta senz'altro alla considerazione di una terza funzione del linguaggio che si aggiunge alla definizione di sé e alla descrizione-costruzione del mondo e che sottolinea in modo più puntuale il suo valore intersoggettivo. Si può affermare, infatti, che parlare è comunicare e che la parola è “prodotto dell'interazione umana”<sup>13</sup>, cioè serve nel rapporto con l'alterità antropologica. La questione assume una rilevanza pregnante se si pensa alla celebre definizione aristotelica dell'essere umano come *animale sociale*, che dunque per natura si trova immerso in una serie di relazioni che, però, sono sempre più complesse da gestire. L'universo tecno-comunicativo che abitiamo, d'altronde, ci colloca dentro una realtà che

---

<sup>11</sup> V. Gheno, *Potere alle parole*, cit., p. 14.

<sup>12</sup> H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, ed. it. a cura di L. Boella, Raffaello Cortina, Milano, 2006, p. 85 – corsivo mio.

<sup>13</sup> R. Pititto, op. cit., p. 11.

rende l'uomo *a-topico* e *u-cronico*<sup>14</sup>, cioè senza-luogo e senza-tempo, in una dimensione di apertura tale dei confini e dei contesti che rischia di diventare paradossalmente soffocante o quantomeno disorientante. Prima di procedere, si rende forse necessaria una considerazione un poco più approfondita sul significato di vivere in quella che a tutti gli effetti può essere definita “società della comunicazione”, ovviamente non perché gli esseri umani abbiano iniziato o appreso a comunicare tra loro solo recentemente, ma perché le pratiche comunicative hanno assunto un carattere sempre più irrinunciabile a cui è necessario volgere la propria attenzione e la propria cura.

Le nuove forme di comunicazione che si sono sviluppate anche e soprattutto con il potenziamento della rete e delle tecnologie hanno messo in crisi le coordinate spazio-temporali tradizionali che definivano l'umanità: da un parte è evidente che l'universo virtuale che consente di navigare senza confini e che sembra aprire spazi senza limiti individua quello che Giuseppe Milan definisce “gigantismo”<sup>15</sup>, cioè un eccesso di spazio che, paradossalmente, trasforma il mondo in due modi: lo restringe perché permette la conquista delle distanze per cui tutti gli *altrove* diventano *qui*, e lo rende anche sempre disponibile, perché il *lontano* si sposta *vicino*.<sup>16</sup> Dall'altra parte, poi, si modifica anche la dimensione temporale in nome di una “eterna presentificazione”<sup>17</sup> che scardina l'unità dialettica tra passato, presente e futuro: “il passato viene dimenticato, trascurato, rimosso [...] il futuro si fa ambito dell'immaginario avulso [...] e non si misura affatto con la concretezza del reale”<sup>18</sup>. Questo diventa lo sfondo da cui emerge una nuova forma di vita, quella dell'essere umano incapace di abitare lo spazio e il tempo, che, di conseguenza, risulta anche incapace di abitare la relazione con l'alterità.

Sicuramente le considerazioni appena esposte non possono essere considerate esaustive, ma potrebbero rivelarsi utili sia per delle ulteriori riflessioni sia per focalizzare il ruolo della (mancata?) comunicazione contemporanea. Di fatto, i nuovi canali e le nuove

---

<sup>14</sup> Cfr. termini ripresi da G. Milan, *A tu per tu con il mondo. Educarci al viaggiare interculturale nel tempo dei muri. Tracce per una sceneggiatura pedagogica*, Pensa Multimedia, Lecce, 2020.

<sup>15</sup> G. Milan, op. cit., p. 28.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 41 – 42.

possibilità comunicative, nel rendere “‘tutto e in tempo reale’, ‘tutto e dovunque’, ‘tutto e a casa tua’, ‘tutto e con chi vuoi’”<sup>19</sup> hanno complicato le relazioni interpersonali:

Mai come ora accade di incontrare persone che la pensano diversamente da noi [...] la diversità di vedute è continuamente sotto il nostro naso, con conseguenze non sempre pacifiche. Usare le parole giuste assume un'importanza ancora maggiore, dato che ognuna di esse può essere fraintesa più facilmente quando l'interlocutore è molto lontano dal nostro mondo e modo di vedere le cose.<sup>20</sup>

Da queste ultime osservazioni emerge il punto centrale che si vorrebbe focalizzare nel presente lavoro: il linguaggio come *comunicazione* e come *relazione*, cioè non studiato come mero sistema di suoni o insieme di regole grammaticali, ma considerato nel suo rapporto con coloro che lo usano. La prospettiva di analisi, dunque, si volge alla considerazione dell'uso delle parole come un agire e un inter-agire, cioè, appunto, come un atto di comunicazione.

Ma cosa significa comunicare? Per tentare una risposta, Gheno mette in luce quelli che chiama “gli assi cartesiani della comunicazione”<sup>21</sup>. Primo fra tutti quello delle intenzioni, cioè il fatto che “prima di comunicare, occorrerebbe pensare ai motivi che ci portano a comunicare”<sup>22</sup>. Il tema è spinoso proprio perché l'intenzionalità fa riferimento a qualcosa di interno e personale, non sempre osservabile e non sempre comprensibile. Tuttavia, non è un elemento trascurabile, soprattutto nella misura in cui è strettamente legato all'azione: avere un'intenzione significa avere una direzione, tendere a un fine, e dunque compiere azioni finalizzate, che possono poi colpire o meno il bersaglio, ma sicuramente evitano, o almeno aiutano ad evitare, l'impasse del ‘non credevo’, ‘non pensavo’, ‘non volevo’. Naturalmente il discorso è più complesso, perché le intenzioni possono essere sia esplicite sia nascoste, possono corrispondere all'azione oppure essere in contrasto, oltre che essere soggette a una forma di interpretazione: è sempre bene, infatti, cercare di comprendere con quali scopi una persona intraprende una azione (nel nostro caso linguistica, comunicativa, comunque riferita al prendere-parola), ma non è mai facile compiere questa operazione ermeneutica.

---

<sup>19</sup> *Ini*, p. 28.

<sup>20</sup> V. Gheno, *Potere alle parole*, cit., p. 15.

<sup>21</sup> V. Gheno, *Le ragioni del dubbio*, cit., p. 70.

<sup>22</sup> *Ini*, p. 71.

In ogni caso, la questione centrale da sottolineare è che si tratta di fare attenzione a due livelli di intenzionalità coesistenti: da una parte è sempre utile “interrogarsi sulle intenzioni di chi ha prodotto il testo che stiamo ascoltando o leggendo”, ma al tempo stesso è necessario abituarsi “a compiere la stessa azione anche nel momento in cui siamo noi gli emettitori di informazione”<sup>23</sup>. Ancora una volta questo fatto diventa più significativo se si considera il ruolo del sistema mediatico “di massa” in cui viviamo, che ha evidenziato la funzione di *prosumer*<sup>24</sup> di chiunque abbia accesso al web: dalla contrazione tra *producer* e *consumer*, il termine rivela il superamento della distinzione netta tra produttori e consumatori, in nome di un mescolamento che rende ogni persona non solo consumatrice di notizie, ma anche produttrice di contenuti. Questo, tra le altre conseguenze, implica assumersi la responsabilità di quello che si condivide, a partire proprio da una riflessione più profonda circa la volontà dei propri atti che si esplicitano sia online sia offline – *onlife*, per usare il neologismo coniato da Luciano Floridi<sup>25</sup>.

Il secondo asse cartesiano della comunicazione è riconosciuto nel contesto: “una volta chiarite le proprie intenzioni, con la maggiore sincerità possibile, dovuta almeno a se stessi, conviene analizzare il contesto nel quale ci troviamo a comunicare”<sup>26</sup>. Si può facilmente affermare che ogni situazione prevede delle regole d’ingaggio e riconoscerle (e poi accettarle) è fondamentale per instaurare una relazione comunicativa, infatti, “non tutti i formati di messaggio vanno bene per tutti i contesti [...] nemmeno tutte le parole, o tutti gli stili comunicativi vanno bene per tutti i contesti. Si tratta di scegliere bene ciò che diciamo o scriviamo”.<sup>27</sup> Il contesto diventa la cornice di riferimento dentro cui si compiono azioni e tenerlo in considerazione non è secondario, anche perché le cose acquisiscono significato proprio grazie ad esso, cioè in virtù del fatto di occupare uno spazio all’interno di una struttura che di per sé è generativa. Sapersi muovere all’interno dei contesti comunicativi è una prerogativa affinché si costruiscano comunicazioni adeguate e disporre di un repertorio linguistico – definito come “l’insieme dei codici e delle varietà che un parlante è in grado di padroneggiare all’interno del repertorio

---

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> R. Stella, et al. *Sociologia dei new media*, UTET Università, Torino, 2018, p. 74.

<sup>25</sup> Cfr. L. Floridi, *The onlife manifesto. Being human in a hypervconnected era*, Springer International Publishing, Cham, 2015.

<sup>26</sup> V. Gheno, *Le ragioni del dubbio*, cit., p. 76.

<sup>27</sup> *Ini*, p.79.

linguistico più ampio della comunità cui appartiene”<sup>28</sup> – che sia il meno ristretto possibile, aumenta le possibilità comunicative e le capacità di passare attraverso contesti comunicativi differenti senza scardinare l’efficacia della comunicazione.

L’ultimo asse cartesiano di Gheno, ovviamente non per importanza, è costituito dagli interlocutori. Le persone che interagiscono con chi parla hanno una rilevanza tale per cui chiunque, prima di prendere parola, dovrebbe chiedersi “a chi mi sto rivolgendo? A chi deve arrivare il mio messaggio?”<sup>29</sup>. Questo punto è strettamente legato al precedente, perché anche la natura degli interlocutori riguarda per molti aspetti il contesto: “un certo contesto ci porta in dote, per così dire, un determinato tipo di interlocutori”<sup>30</sup>. Ma ancora una volta le cose si complicano se si riflette sul fatto che nel mondo contemporaneo, le persone a cui ci rivolgiamo non sono sempre presenti e non sono sempre conosciute: da una parte i mescolamenti culturali, le possibilità di incontro con l’alterità garantite dalla mobilità antropologica e dai flussi di persone, inevitabilmente ci hanno costretti a stare a contatto con la diversità, laddove invece una volta i confini del proprio mondo erano più ristretti e dunque gli ambienti e le persone erano più prevedibili; dall’altra parte i cosiddetti nuovi media non solo alimentano gli incontri con persone lontane che diventano subito vicine, ma si potrebbe dire che talvolta celino le identità di chi sta dall’altro lato del *device*, con conseguenze ovviamente determinati a livello relazionale. Tutto questo conferma che l’“incontro continuo con la diversità fa sì che dobbiamo fare ancora più attenzione alle sensibilità degli altri, quando comunichiamo”<sup>31</sup>. Occorre dunque farsi capire, ma anche farlo con cura, cioè rivolgersi all’altro soggetto antropologico con la disposizione dell’accoglienza e la capacità di superare e mettere in dubbio quei presupposti che spesso inficiano la relazione: non sarebbe dopotutto fuori luogo affermare una certa attitudine umana di rifiuto o quantomeno di incertezza davanti alla novità, a ciò o a chi non si conosce.

Prima di chiudere questa parentesi sulla comunicazione, potrebbe rivelarsi utile fare accenno al pensiero del filosofo e linguista britannico Herbert Paul Grice<sup>32</sup> che ha lavorato sulla pragmatica della comunicazione, cioè, per intendersi, sulle modalità in cui

---

<sup>28</sup> G. Graffi, S. Scalise, *Le lingue e il linguaggio: introduzione alla linguistica*, Il Mulino, Bologna, 2002, p. 234.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 84 – 85.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>32</sup> Cfr. P. Grice, *Logica e conversazione. Saggi su intenzione, significato e comunicazione*, Il Mulino, Bologna, 1993.

essa avviene concretamente. In particolare, Grice ha definito il *principio di cooperazione* per cui “un atto comunicativo funziona se tutte le persone che vi prendono parte lo fanno funzionare”<sup>33</sup>, cioè, i meccanismi comunicativi, per funzionare, “prevedono che la comunicazione si svolga in base a un tacito accordo di cooperazione tra i partecipanti, per il quale ognuno fornisce un proprio contributo per far funzionare la comunicazione stessa”<sup>34</sup>. Dunque, la produzione di significato di ciò che viene detto dipende dall’interazione di più fattori: le intenzioni, il contesto nella sua complessità, e gli interlocutori con cui si condivide (o meno) una cornice di senso. Ecco che gli assi cartesiani che orientano il processo di scambio comunicativo sono all’opera nel principio di cooperazione, che per Grice assume una forma ancora più specifica, perché si declina in quelle che vengono chiamate *massime conversazionali* che i e le partecipanti sono generalmente tenuti a rispettare.

La prima di esse è la massima della quantità, secondo cui bisogna ogni volta utilizzare la giusta dose di parole per esprimere un determinato concetto, cioè il contributo della persona che parla non deve essere né più né meno ricco di quanto richiesto dagli scopi e dal contesto della comunicazione. La questione è tutt’altro che scontata, soprattutto perché a volte è difficile valutare o intuire quali e quante siano le parole giuste da dire. Ancora una volta entra in gioco l’importanza della contestualizzazione, come capacità di comprendere il contesto e l’appropriatezza del proprio dire e del proprio fare in relazione ad esso.

Segue poi la massima della qualità, cioè il tacito accordo indispensabile per cui nessun parlante dice cose che ritiene false o per cui non possiede prove adeguate, il che significa sostanzialmente parlare e scrivere di ciò che si conosce a sufficienza e di cui si è convinti. Essa “viene sintetizzata tradizionalmente con ‘sii sincero’”<sup>35</sup> e indica l’importanza di essere, per quanto possibile, autentici nella comunicazione. A questo livello si potrebbe aprire una parentesi piuttosto significativa sul tema dell’autenticità: è davvero possibile in una società come quella contemporanea? Basterebbe citare, a titolo emblematico, le tesi di Erving Goffman<sup>36</sup> secondo cui ogni persona riveste una quantità di ruoli sociali talmente diversi tra loro da implicare quasi inevitabilmente un certo grado

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>34</sup> F. Faloppa, #ODIO. *Manuale di resistenza alla violenza delle parole*, UTET, Torino, 2020, p. 184.

<sup>35</sup> V. Gheno, *Le ragioni del dubbio*, cit., p. 97

<sup>36</sup> Cfr. E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1969.

di recitazione, per comprendere che si tratta non tanto di inseguire una condizione di totale e assoluta sincerità, quanto di essere il più possibile limpidi e coerenti: si potrebbe dunque affermare che “i problemi sorgono se tra le varie maschere che indossiamo c’è troppa dissonanza, se le nostre auto-rappresentazioni vanno in contrasto diretto”<sup>37</sup>.

La terza massima presentata da Grice è quella del modo ed è descritta come “il tacito accordo che ciascuno si esprima nel modo più adatto alla fruizione del destinatario, ovvero essendo chiaro, breve e ordinato nel modo di procedere”<sup>38</sup>. L’idea è quella di ricercare dunque la maggiore chiarezza possibile, evitare l’oscurità, l’ambiguità, la prolissità e la confusione, trovare le parole che convogliano in maniera più adeguata e precisa il pensiero che si vuole esprimere. L’importanza di questa massima emerge alla luce della considerazione espressa da Gheno per cui “la lingua è sempre politica, e ogni scelta implica a cascata una serie di giudizi a monte e inferenze a valle”<sup>39</sup> e quindi le parole vanno scelte e vanno scelte con la cura che diventa cura della relazione con chi è coinvolto nella comunicazione, perché

se scegli di dare del tu a una persona dalla pelle scura, non ti puoi giustificare dicendo che lo fai perché altrimenti non capisce; se tu, infermiera, passi davanti alla porta della sala in cui sono ricoverata e ne parli come “la stanza degli aborti”, non puoi non tenere conto del fatto che io ti possa aver sentito; se parli della *trans* anche se la persona di cui parli è un uomo transgender, stai offendendo; se in un tweet, per annunciare il premio Nobel per la fisica vinto da Andrea Ghez, decidi di scrivere ‘Mamma e nuotatrice: chi è Andrea Ghez, Premio Nobel per la Fisica’, non stai dando una notizia in maniera neutra; se per annunciare l’arrivo del SARS-CoV-2 in Italia, il 22 febbraio 2020 i giornali titolano: *Italia infetta. In Veneto il primo morto di coronavirus; Virus, il Nord nella paura; Contagi e morte, il morbo è tra noi; Vade retro virus. Primo morto: un 77enne a Padova; Avanza il virus, Nord in quarantena*, non stanno solo dando notizia, ma stanno contribuendo a creare un clima di terrore (e la paura, si sa, fa fare cose insensate).<sup>40</sup>

Ancora una volta, dunque, il focus si colloca dapprima sulla percezione di un certo evento o di una certa persona, evocata o stimolata dalle parole che si scelgono per nominarli; ma quasi contemporaneamente l’attenzione si sposta sulla relazione, nello specifico sulla relazione che si instaura tra cose e persone, appunto. È infatti proprio la

---

<sup>37</sup> V. Gheno, *Le ragioni del dubbio*, cit., p. 98.

<sup>38</sup> F. Faloppa, op. cit., p. 185.

<sup>39</sup> V. Gheno, *Le ragioni del dubbio*, cit., p. 94.

<sup>40</sup> *Ibidem*.



massima della relazione che chiude l'elenco stilato da Grice. Questa prevede che si sia pertinenti nel fornire i propri contributi conversazionali: pertinenti al contesto, allo scopo e al tema della comunicazione, alle persone che insieme a noi abitano quella comunicazione.

Emerge chiaramente che l'interazione è indispensabile alla riuscita della comunicazione, cioè il comportamento cooperativo tra interlocutori è la condizione necessaria alla relazione comunicativa: “la comunicazione infatti non è mai un atto solitario, che ignora la presenza dell'altro”<sup>41</sup>, anzi, le parole che pronunciamo sono sempre rivolte-a, sono intenzionali nel senso che tendono-verso e per giungere a destinazione necessitano di una certa forma di attenzione che tenga conto di quanto espresso da Grice proprio nelle massime conversazionali che definiscono il principio di cooperazione.

Ora, per concludere queste riflessioni introduttive circa il ruolo del linguaggio e delle parole nella vita umana e la lettura di queste nella loro forma di comunicazione e dunque anche di relazione, si potrebbe tentare una sorta di sintesi. Quello che si è cercato di chiarire, in sostanza, è che “il linguaggio manifesta più di ogni altro tratto umano l'unicità dell'essere dell'uomo all'interno del regno animale”<sup>42</sup>, ma questa prerogativa umana non è un fatto meramente naturale, da considerarsi solo nella sua dimensione biologica, da analizzarsi solo secondo le sue modalità di sviluppo; si presenta invece come evento culturale, che coinvolge un contesto più ampio di cui l'alterità occupa una parte determinante, “al punto che, se siamo privati delle interazioni con il prossimo, nemmeno iniziamo a parlare”<sup>43</sup>. Le cose però diventano più complesse per le sfide che la contemporaneità pone continuamente agli esseri umani, prima tra tutte quella di moltiplicare le possibilità e le modalità relazionali attraverso l'estensione dei confini accessibili. Anche nella complessità contemporanea, però, è imprescindibile, e forse ancor più necessario, comunicare e il linguaggio verbale è senza dubbio lo strumento per eccellenza della comunicazione umana. Prenderne atto e comprenderne le dinamiche diventa quindi una sorta di imperativo, al fine di evitare alcuni possibili rischi, tra cui spicca quello di incomprensione che facilmente porta alla rottura della relazione.

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>42</sup> R. Pititto, op. cit., p. 15.

<sup>43</sup> F. Faloppa, *Brevi lezioni sul linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019, p. 167.

L'identificazione dei cosiddetti “assi cartesiani della comunicazione” e l'esplicitazione del principio di cooperazione di Grice, sono stati presentati come una possibile chiave di lettura del linguaggio e delle parole, intesi nella loro declinazione relazionale, cioè in quanto forme di inter-azione tra esseri umani.

Chiarita, dunque, l'imprescindibilità del *parlare* e al tempo stesso la complessità di farlo nel rapporto quotidiano con l'alterità, l'analisi può ora dirigersi verso una indagine fenomenologica del reale che abbia come obiettivo comprendere quale sia lo stato reale della parola (e dunque della relazione) nella società contemporanea.

Intanto, le considerazioni di Rocco Pititto possono ergersi a conclusione della questione appena trattata:

Parlare, in definitiva, è un'attività creatrice. Chi parla deve prendere coscienza di quanto dice, deve riflettere sui contenuti da comunicare e, soprattutto, deve essere consapevole dei segni e simboli codificati di cui si serve nella comunicazione interpersonale. Perché è attraverso questi segni e questi simboli che l'ascoltatore può decodificare e interpretare il messaggio a lui diretto e, a sua volta, rispondere inviando altri messaggi.<sup>44</sup>

## **1.2. L'epidemia pestilenziale che ha colpito l'umanità**

L'espressione che dà il titolo a questo paragrafo è presa in prestito dalla lezione che Italo Calvino dedica all'Esattezza nel compendio delle *Lezioni americane*:

Alle volte mi sembra che un'epidemia pestilenziale abbia colpito l'umanità nella facoltà che più la caratterizza, cioè l'uso della parola, una peste del linguaggio che si manifesta come perdita di forza conoscitiva e di immediatezza, come automatismo che tende a livellare l'espressione sulle formule più generiche, anonime, astratte, a diluire i significati, a smussare le punte espressive, a spiegare ogni scintilla che sprizzi dallo scontro delle parole con nuove circostanze.<sup>45</sup>

La sensazione di Calvino sembra ben riassumere un'impressione piuttosto diffusa che si è voluto qui individuare con il termine *incuria*<sup>46</sup> e cioè il fatto che “il linguaggio venga sempre usato in modo approssimativo, casuale, sbadato”<sup>47</sup>, come fosse poco rilevante o significativo prendersi del tempo per pensare e decidere cosa dire e come dirlo. Michele

---

<sup>44</sup> R. Pititto, op. cit., p. 21.

<sup>45</sup> I. Calvino, *Lezioni americane: sei proposte per il prossimo millennio*, Garzanti, Milano, 1988, p. 58.

<sup>46</sup> Cfr. il titolo del presente capitolo.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

Serra, allo stesso modo di Calvino, dichiara che “il linguaggio sciatto, o malformato, o insignificante, dice che ci stiamo ammalando, o che già lo siamo”<sup>48</sup>, e aggiunge anche che “si tratta di un peggioramento dei rapporti umani a tutti i livelli, di un processo babelico che apre le porte al caos sociale, all’incomprensione, alla paura dell’altro”<sup>49</sup>.

Si conferma allora quell’associazione per cui ad un peggioramento dello stato della parola è legato un peggioramento dello stato della relazione e per questo motivo diventa fondamentale comprendere a che livello emerge l’incuria linguistica, quali sono le sue manifestazioni nella concretezza della comunicazione contemporanea e quali risvolti può avere nella vita delle persone. Verranno messe in luce attraverso questa indagine due espressioni di degrado della parola che fungono a loro volta da contenitori per ulteriori declinazioni specifiche: si parlerà di *superficialità linguistica* per indicare quegli utilizzi della lingua su cui non ci si interroga più, automatici e inconsistenti; e poi di *parole che feriscono* per introdurre il tema dell’odio veicolato attraverso parole e meccanismi linguistici sempre più pervasivi degli spazi sociali che intaccano i rapporti umani spesso anche inconsapevolmente.

### 1.2.1. Superficialità linguistica

Come appare dunque, nella quotidianità, l’incuria della parola? La prima considerazione che viene in aiuto in questo senso è proposta da Vera Gheno, che fa propria la definizione di *whateverismo linguistico* di Naomi Baron<sup>50</sup> con cui si indica una attitudine propria del linguaggio sia scritto sia parlato che si manifesta in una sorta di inconsistenza linguistica, un “qualunquismo” dilagante per cui viene posta scarsa (o addirittura nessuna) attenzione al modo in cui si trasmettono i propri contenuti.

Questo fenomeno viene connesso da Baron (e anche da Gheno) allo sviluppo dei social network e degli usi del web di cui, qualche pagina sopra, si è parlato a proposito della nuova forma di utente denominata *prosumer*<sup>51</sup>: con i nuovi media, dopotutto, le persone scrivono molto di più e lo fanno in un contesto di sole parole, in cui si diventa in qualche modo puro testo e dunque si è rappresentati in misura ancora maggiore dalle

---

<sup>48</sup> P. A. Rovatti (a cura di), op. cit., p. 10.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> Cfr. N. Baron, *Always On: Language in an Online and Mobile World*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

<sup>51</sup> Cfr. p. 5 del presente lavoro.

parole che si decide di scrivere – basti pensare, per esempio, a quando si scrive sui social network o nella sezione commenti di un quotidiano o su un forum di discussione. Si rende necessaria una precisazione: ormai non è più possibile, né tantomeno utile, distinguere con un taglio netto ciò che accade online da ciò che accade offline: è chiaro che viviamo in un sistema integrato di azioni che avvengono “dentro” e “fuori” la rete. Semplicemente alcune dinamiche vengono rese più evidenti in specifici contesti, ma si specchiano o si declinano anche in altri, per esempio si può affermare che online vengano riprodotte delle modalità di azione tipiche della vita offline, ma in maniera spesso amplificata, come fossero “una specie di cartina tornasole di fenomeni che stanno avvenendo fuori dalla rete”.<sup>52</sup> In questo caso, concentrarsi sul mondo online, anche in nome della sua pervasività, permette di chiarificare alcuni meccanismi che poi, di fatto, si esprimono anche nella realtà non-connessa.

Dunque, che ruolo hanno avuto e hanno i media sociali? Intanto con i social network è stata garantita la possibilità di scrivere a chiunque e questo inevitabilmente significa avere a che fare con ogni livello o registro di scrittura e dunque riconoscere con una chiarezza quasi inedita la sciatteria con cui sovente si comunica. Sempre Serra sottolinea che “la possibilità quasi improvvisa di ‘prendere la parola’ tutti insieme, e tutti nello stesso momento, minaccia di svalutarla [la parola] al punto di levarle gravità e valore, come nei casi classici di inflazione galoppante: una moneta che diventa carta straccia”<sup>53</sup>. Spesso la causa di questo “guasto” viene rintracciata nella velocità della comunicazione online, conseguenza a sua volta di quello scardinamento spazio-temporale caratteristico degli strumenti e dell’era digitali che portano tutto *qui e ora*. Questo fenomeno si esprime in due modi: da una parte attraverso l’utilizzo di una lingua accelerata, che si serve di acronimi o sigle, di troncamenti di parole, di eliminazione degli spazi, e ancora di tachigrafie, cioè di forme di scrittura che eliminano le vocali dal momento che le parole comunque si capiscono anche dalle sole consonanti: “tutti questi sistemi di scrittura hanno un denominatore comune, che non è semplicemente quello di giocare con la lingua: risparmiare spazio, ottimizzare il messaggio contenendo il numero di caratteri”<sup>54</sup>. Dall’altra parte, invece, si tratta della velocità “nemica della riflessione o anche

---

<sup>52</sup> V. Gheno, *Potere alle parole*, cit., p. 91.

<sup>53</sup> P. A. Rovatti (a cura di), op. cit., p. 11.

<sup>54</sup> V. Gheno, *Potere alle parole*, cit., p. 85.

solamente dell'attenzione"<sup>55</sup> che quindi genera una serie di commenti e parole e affermazioni poco pensate e poco curate, espresse di getto solo per la necessità di siglare e confermare il proprio spazio, la propria presenza, da cui la produzione di parole a vanvera, inconsistenti, momentanee, irriflessive. È un fenomeno noto come "disintermediazione"<sup>56</sup>, termine che descrive il meccanismo per cui tra il pensare di dire una cosa e il dirla effettivamente lo spazio e il tempo dell'espressione si contraggono nel semplice gesto del premere *invio* sulla tastiera. Lo sviluppo della tecnologia delle comunicazioni ha in qualche modo "valorizzato una maggiore rapidità del vivere, il pensiero lento ha ceduto il passo a quello rapido e sembra che gli individui non abbiano più tempo per ascoltare o riflettere"<sup>57</sup>.

Eppure sorge a questo proposito una domanda: la comunicazione social è davvero così veloce? "In realtà non solo non lo è, ma dal momento che rimane visibile per un tempo potenzialmente lunghissimo, dedicarci un secondo di riflessione potrebbe non rivelarsi una cattiva idea"<sup>58</sup>. Infatti i contenuti online si caratterizzano per due elementi principali: da un lato la possibilità di essere condivisi e diffusi più facilmente e rapidamente, e dunque raggiungere una vastità di pubblico praticamente indefinibile che rende la loro fruizione e consultazione tutt'altro che veloce e sfuggente; dall'altro lato la facilità di essere rintracciati e ricercati nel tempo che determina la possibilità di un loro continuo ritorno dovuta, appunto, al fatto che sono molto difficili da eliminare definitivamente. Questo rende ancora più evidente la necessità di responsabilizzarsi circa quello che si condivide e, anzi, permette di ampliare la riflessione anche ai contesti non strettamente digitali, chiedendo che ci si responsabilizzi allo stesso modo rispetto a quello che si dice di persona.

La cornice tracciata finora non parla solo di un diverso modo di parlare, ma lega questo cambiamento a un diverso modo di essere, cioè a un cambiamento che è prima di tutto antropologico che vede la scomparsa di un certo tipo di uomo e l'apparizione di un uomo nuovo che rischia di incorrere o manifestare delle forme di afasia:

---

<sup>55</sup> P. A. Rovatti, (a cura di), op. cit., p. 14.

<sup>56</sup> F. Faloppa, *La farmacia del linguaggio. Parole che feriscono, parole che curano*, Edizioni alphabeta Verlag, Merano, 2022, p. 75.

<sup>57</sup> L. Maffei, *Elogio della parola*, Il Mulino, Bologna, 2018, p. 153.

<sup>58</sup> V. Gheno, *Potere alle parole*, cit., p. 85.

Persone che, pur continuando a essere protagoniste della vita sociale, non riescono più a prendere la parola e a entrare nel discorso [...]. Persone che non trovano le parole per esprimere la loro esperienza o non si riconoscono più nei discorsi ufficiali che, continuando ad esprimerla loro malgrado, la imprigionano, la mistificano, l'alienano. Persone che soffrono di un certo grippaggio linguistico-discorsivo, il quale avrà a che fare con una determinata e specifica scena storico-politica.<sup>59</sup>

Il legame evidenziato tra i giochi linguistico-discorsivi e quelli socio-culturali e storico-politici mette in luce che gli ingranaggi che si inceppano a livello linguistico nel mondo contemporaneo sono espressione di meccanismi sociali e politici arrugginiti a loro volta. Pierangelo Di Vittorio parla di “parole che non funzionano” per identificare una ulteriore manifestazione della superficialità linguistica contemporanea che nasce appunto da una serie di cambiamenti sociali e antropologici, tra cui il già ricordato sconvolgimento delle coordinate spazio-temporali tradizionali, ma anche una certa monumentalizzazione del passato e delle tradizioni che vengono rese indubitabili e indiscutibili, impedendone la reale trasmissibilità. In particolare l'autore divide queste parole difettose in due famiglie: da una parte pone le *parole-evidenze* o *parole- cliché* e cioè quelle parole che diamo per scontate, o meglio, che ci fanno dare per scontato ciò che significano e che quindi usiamo senza interrogarci troppo su come le usiamo, né sulla realtà che denotano: per questo diventano parole-schermo che non fanno vedere cosa c'è dietro e si presentano come autoevidenti e dunque come qualcosa su cui si può sorvolare, “tanto ‘si sa già’ di cosa stiamo parlando”<sup>60</sup>. Dall'altra parte, invece, si collocano le *parole-monumenti*, che spesso coincidono con quelle della prima famiglia, ma si distinguono per il loro carattere monumentale che le rende in qualche modo sovrane, come se fosse impossibile sbarazzarsene o contravvenire alla loro autorità “giacché non esistono per noi, ma noi per loro”<sup>61</sup>, dunque contraddirle significherebbe uscire dall'ambito del legittimo.

Il tema può essere connesso a quella che Ornella Castellani Pollidori chiama “lingua di plastica”<sup>62</sup> per definire una forma di italiano che fa un impiego eccessivo e spesso semanticamente sfalsato di frasi fatte, cioè che utilizza e riutilizza continuamente

---

<sup>59</sup> P. A. Rovatti (a cura di), op. cit., pp. 20 – 21.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>62</sup> Cfr. O. Pollidori Castellani, *La lingua di plastica: vezzi e malvezzi dell'italiano contemporaneo*, Morano Editore, Napoli, 1995.

espressioni e parole al punto che esse vengono come plastificate, impacchettate in una scatola che non permette di cogliere quello che c'è dentro e a forza di essere (ab)usate, impediscono di concentrarsi su quello che significano. Pollidori non manca di specificare che “i tanti logori cliscé, gli innumerevoli tecnicismi e burocratismi superfluamente usati, le dubbie trovate, la pletora di formule ‘usa e getta’, fatalmente volgari nella loro immediata ed eccessiva popolarità, immesse di continuo sul mercato della lingua da una folla di discutibili *mâîtres à parler*”<sup>63</sup> sono ciò che fa scadere una lingua proprio per la loro caratteristica peculiare di

far terra bruciata intorno a sé: nel senso che, a furia di usare sempre le stesse formule preconfezionate, si disimpara a cercare di volta in volta la soluzione lessicale più adeguata a rendere una particolare accezione o sfumatura: in pratica, si disimpara la lingua, e si lascia che questa, sfruttata così poco e male, appaia impoverita e desolamente gregaria.<sup>64</sup>

L'effetto che si genera è il rifugio in automatismi e generalizzazioni che non interrogano più né chi parla né chi ascolta, ma la cui reale pericolosità deriva dal non esserne consapevoli:

Degli automatismi, del resto, può allarmare solo l'eventuale inconsapevolezza. Anche la denuncia dell'automatismo è spesso un automatismo [...] siamo parlati dalla lingua. Però *lo sappiamo*, o almeno dovremmo saperlo e se nel nostro discorso sono installati schemi e usi che ci trascendono pure è garantito il margine di responsabilità, singolarità, autodeterminazione di ogni discorso.<sup>65</sup>

Quello che conta, dunque, è prendere coscienza dei giochi linguistici dentro cui siamo immersi per non soccombere semplicemente al “si dice”, ma per abitarlo responsabilmente, cioè per diventare responsabili del proprio parlare, decidere cosa dire e come dirlo, schierandosi contro il generico e il generalizzante che procede per stereotipi e plastificazioni difficili da scardinare.

Dopotutto, l'assolutizzazione e l'irrigidimento delle parole le colloca su un piedistallo artificiale da cui poi diventa difficile farle scendere per riportarle alla loro dimensione quotidiana di parole-che-comunicano, cioè non solo che trasportano significati ma che uniscono anche le persone.

---

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>65</sup> P. A. Rovatti (a cura di), op. cit., p. 38.

### 1.2.2. Parole che feriscono

L'altro grande vaso che contiene forme ed espressioni dell'incuria del linguaggio contemporanea, anch'esso conseguenza di una perdita di attenzione critica e riflessiva, di una indifferenza alimentata dalle specifiche modalità di comunicazione odierne che passano anche attraverso i media sociali, si trova nel linguaggio violento<sup>66</sup>. Nella rubrica intitolata *La cura delle parole* di Treccani<sup>67</sup>, Federico Faloppa parla di questo fenomeno come segnale di un sempre più radicato "virus dell'odio", metafora di lungo corso che si è rivelata particolarmente produttiva in tempi recenti, proprio grazie a una maggiore presa di coscienza dei discorsi e dei fenomeni d'odio. Il problema di questo linguaggio virale e viralizzato, però, non è solo il suo essere diventato sempre più ordinario e quotidiano, ma soprattutto il fatto di venire quasi normalizzato: "ci si abitua, infatti, alle parole, alle formule espressive, non importa la sensibilità personale o l'attenzione critica"<sup>68</sup>, quindi da un certo punto di vista è come se si acquisisse una resistenza al potere delle parole che "a forza di essere ripetute perdono poco a poco il loro significato e il dolore che portano si attenua"<sup>69</sup>.

Non è facile capire che cosa si può intendere con "discorso d'odio" o *hate speech*: non esiste di fatto una definizione univoca né universalmente accettata, proprio perché è un fenomeno che viene analizzato da punti di vista diversi, messo al centro di una pluralità di dibattiti disciplinari e soprattutto in continua evoluzione, sia rispetto ai mezzi con cui si diffonde sia rispetto alle forme in cui si articola. In questo caso il tentativo sarà quello di seguire l'invito di Brown che propone di attenzionare l'*hate speech* in quanto concetto ordinario, cioè costituito da come le persone ordinarie lo usano e inteso in quanto fenomeno interpersonale che coinvolge l'interazione tra esseri umani e implica spesso danni reali.<sup>70</sup>

E allora è necessario che lo sguardo si posi sulle forme espressive che trasmettono odio e che sono diventate sempre più pervasive del mondo *onlife*, dipingendo una ulteriore

---

<sup>66</sup> Il tema del linguaggio d'odio sarà oggetto specifico del paragrafo successivo, ma si è ritenuto di tracciare qui una breve panoramica in quanto esempio di incuria linguistica.

<sup>67</sup> Cfr. F. Faloppa, *Lessici del possibile. La cura delle parole*, in [www.treccani.it](http://www.treccani.it).

<sup>68</sup> P. A. Rovatti, (a cura di), op. cit., p. 41.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>70</sup> Cfr. A. Brown, "What is hate speech? Part 1: the myth of hate", in *Law and Philosophy*, vol. 36, n. 4, 2017, pp. 419 – 468.



manifestazione di incuria linguistica e relazionale che molte volte è tutt'altro che consapevole. Forse è bene fare una specifica prima di proseguire: la noncuranza che qui si intende rilevare attraverso l'indagine del reale, è caratterizzata da un livello di inconsapevolezza che porta la maggior parte delle persone a utilizzare espressioni e parole offensive in modo decisamente superficiale, come un processo generalizzato che appare sostanzialmente spontaneo, inconsapevole, ma che in realtà attiva meccanismi deumanizzanti e ri-attiva stereotipi di lunga durata, e proprio in questo si mostra nella sua pericolosità<sup>71</sup>. L'importanza di soffermarsi su questo tema, dunque, si rivela nella necessità di prendere consapevolezza di queste dinamiche, con l'intento poi di ricucire le ferite aperte e, nel tempo, cercare di non generarne più.

Faloppa, riprendendo il censimento proposto da Tullio De Mauro in un articolo uscito su *Internazionale*<sup>72</sup>, costruisce una sorta di mappa o inventario delle parole, ma anche dei meccanismi linguistici, che feriscono l'interlocutore e minano la relazione umana<sup>73</sup>. L'elenco inizia con le cosiddette *bate words*, cioè termini odiosi e offensivi in quanto dispregiativi per natura, che vogliono offendere, esercitare odio, provocare dolore in modo praticamente esplicito. Accanto ad esse si trovano però tutte quelle parole che non sono naturalmente spregiative, ma che lo possono diventare nell'uso, ovvero in relazione al contesto che, come è già stato sottolineato, è un elemento imprescindibile della comunicazione interpersonale: tra queste spiccano i termini che evocano stereotipi negativi, quelli che indicano una particolare professione o attività socialmente disprezzata o valutata negativamente sotto qualche profilo, quelli che individuano diversità o disabilità fisiche e psichiche o difetti morali e comportamentali, cioè che tracciano una devianza rispetto alla "norma", e infine quelli che definiscono una inferiorità socioeconomica.

Inoltre, al di là delle parole che fanno ricorso a stereotipi o sono evidentemente insultanti, ci sono quelle che "hanno un valore prevalentemente neutro e descrittivo, ma nelle pieghe del loro significato hanno accezioni che nascono da usi spregiativi e ne permettono l'utilizzazione in tale funzione"<sup>74</sup>. Sono tutte parole che possono diventare

---

<sup>71</sup> F. Faloppa, #ODIO, cit., p. 124.

<sup>72</sup> Cfr. T. De Mauro, "Le parole per ferire", in *Internazionale*, settembre 2016. (<https://www.internazionale.it/opinione/tullio-de-mauro/2016/09/27/razzismo-parole-ferire>)

<sup>73</sup> Cfr. F. Faloppa, #ODIO, cit., pp. 145 – 190.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 148.

offensive ancora una volta in relazione al contesto o all'intenzione comunicativa, per esempio quelle fornite dal mondo naturale vegetale o animale, quelle derivanti dagli apparati sessuali maschile e femminile, relative al mondo della prostituzione o all'omosessualità.

E tuttavia l'inventario si rivelerebbe incompleto se non si tenesse conto delle "potenzialità offerte in via sistematica dalla morfologia derivazionale italiana"<sup>75</sup>, ovvero i meccanismi che creano parole (violente) attraverso suffissi, prefissi, nomi composti o ulteriori possibili combinazioni lessicali.

A chiudere la discussione, infine, De Mauro cita altri due gruppi di parole: da una parte quelle che indicano reati e atteggiamenti condannati dalla legge o anche solo dal comune sentire, dall'altra quelle relative ai sette vizi o peccati capitali della tradizione cristiana, ancora largamente utilizzabili per ingiuriare, nascoste tra l'altro da una certa nobiltà di linguaggio.

L'elenco appena riassunto, in realtà, è utile non tanto per una questione di censura, cioè di eliminazione di tutte le parole che feriscono, quanto perché "ci avverte che anche soltanto sul piano lessicale la casistica [dei discorsi d'odio] potrebbe essere molto più ampia di quanto sembri"<sup>76</sup> e dunque non è sufficiente filtrare i contenuti ricercando i soliti lemmi sospetti, perché anche parole che appaiono neutrali possono essere impiegate in maniera offensiva e anzi, il vocabolario delle *hate words* è in continua evoluzione e per questo è richiesta una attenzione specifica ai co-testi e ai contesti, cioè alle relazioni tra le parti dei testi, alle tipologie, agli scopi, agli aspetti pragmatici, ai riferimenti extra-testuali. In quest'ottica, le parole sono infatti manifestazioni di dinamiche sottostanti di disumanizzazione dell'alterità, di delegittimazione politica e culturale, personale e sociale.

A complicare ulteriormente la situazione, la comunicazione contemporanea si colora di sfumature d'odio che oltrepassano il lessico: di fatto, la sola presenza (o assenza) di *hate words* non è sufficiente a determinare la presenza (o assenza) di *hate speech*: questo si serve, infatti, di mezzi più sottili e meno espliciti. Primo fra tutti il ricorso ai luoghi comuni, o *tòpoi*, cioè

---

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 150.

risorse discorsive a disposizione di una comunità di parlanti: consensuali, ovvie, legate a – e giustificate da – credenze tradizionali, funzionali a interpretare la realtà; generiche e iperboliche quanto basta per essere applicate a situazioni differenti. Includono rappresentazioni stereotipiche così profondamente radicate in una cultura da poter essere riattivate e (ri)utilizzate costantemente contro il diverso, l'*altro*, l'alterità, su cui, in un particolare contesto sociale e storico, si può addensare l'ostilità della maggioranza.<sup>77</sup>

Tendenzialmente, il ricorso a questi *tòpoi* genera e giustifica conflittualità e discriminazione, cioè odio, soprattutto quando può appoggiarsi al “meccanismo dell'*othering*, ovvero ad un insieme di dinamiche, processi, strutture, anche linguistiche, che raggruppano dialetticamente i soggetti in un ‘noi’ e un ‘loro’”<sup>78</sup>.

Un altro elemento sovra-lessicale attraverso cui si esprimono i discorsi d'odio è l'utilizzo delle metafore che, nel connotare una certa porzione di realtà, possono veicolare significati capaci di modificare il modo di vedere la realtà stessa, cioè possono far percepire una realtà che non esiste, ma la cui costruzione discorsiva risulta simbolicamente efficace. Un ambito particolarmente ricco di metafore che mettono in moto dei mondi particolari è quello dell'immigrazione che, come già evidenziato qualche pagina sopra<sup>79</sup>, viene spesso connotato da riferimenti soprattutto tratti dal campo metaforico delle guerre o dei conflitti (si parla di “invasione”, “assalto”) e da quello di eventi climatici e naturali minacciosi (“onde”, “maree”, “inondazioni”). Si tratta a questo punto di riconoscere la portata di tali termini e tali metafore, che non descrivono semplicemente un evento, ma lo caricano di un senso che spesso è tutt'altro che neutrale.

Ma il discorso d'odio può essere confezionato in modo ancora più subdolo e insinuarsi ad un livello retorico-argomentativo che richiede dunque di

riflettere sul modo in cui cerchiamo e mettiamo insieme degli argomenti o premesse [...] validi logicamente – ma non necessariamente veri nel contenuto – per giungere a una conclusione accettabile dagli altri. E di come spesso, al posto di ordinare e costruire logicamente il pensiero, incorriamo in salti o sbagli logici, dette fallacie.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 168.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>79</sup> Cfr. p. 2 del presente lavoro.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 177.

Tra di esse, ne spiccano alcune che sono piuttosto frequenti nella comunicazione contemporanea in generale e non solo nei discorsi che istigano all'odio: la fallacia di non consequenzialità è quella per cui vengono giustapposti due enunciati che sembrano, ma non sono, in rapporto di causa-effetto tra loro e si scambiano per le premesse di una conclusione; la fallacia di autorità giustifica la verità di un enunciato per il solo fatto di essere pronunciato da un esperto o da chi detiene un certo potere, e, dunque, allo stesso tempo, giustifica in qualche modo anche una dinamica di potere che silenzia oppure dà voce; la fallacia aneddotica è la citazione di un aneddoto o esempio isolato della propria esperienza per confutare una tesi, senza basarsi su argomenti realmente fondati; la fallacia *ad populum* è il tentativo di avvalorare una tesi attraverso la sua popolarità, quindi per il semplice fatto di essere “diffuso” qualcosa diventa vero; la fallacia del falso dilemma è quella che fa credere che esistano solo due alternative e si è costretti a scegliere tra una di esse, quando invece le possibilità sono quasi sempre molte di più; la fallacia dell'argomento fantoccio consiste nella presentazione dell'argomentazione dell'avversario in una forma esagerata, iperbolica o caricaturale che la delegittima scorrettamente; la fallacia dell'argomento *ad hominem* si ottiene quando si decide di attaccare a livello personale l'interlocutore, non rispondendo nel merito delle sue tesi; e infine, la fallacia del terreno sdruciolevole è quella per cui si associano ipoteticamente due eventi come l'uno causa dell'altro e si dichiara che non si verifichi l'evento-causa affinché non segua l'evento-conseguenza, spostando così l'attenzione sulla conseguenza che rimane di fatto solo ipotetica.

L'ultimo *escamotage* individuato da Faloppa per diffondere messaggi d'odio è quello delle implicature o impliciti, su cui si gioca la comunicazione attraverso locuzioni che esprimono un certo contenuto, ma al tempo stesso portano l'interlocutore a estrarne altri non esplicitamente evidenti. Viene in aiuto ancora una volta Grice che, nella sua trattazione, distingue tra implicature conversazionali e convenzionali. Le prime sono le informazioni che si ricavano da una comunicazione senza che vengano dette espressamente, cioè che vengono in un certo senso integrate al significato generale ad opera di chi ascolta; le seconde, invece, richiedono la presenza di un elemento chiave nella frase che veicola il contenuto implicito che si vuole trasmettere, per esempio “se dico ‘Federico è italiano, ma è onesto’ l'elemento implicito – che il destinatario deve ricavare – risiede in quell'aggettivo, ‘italiano’, il cui significato non è solo quello letterale,

ma anche che gli italiani, di solito, non sono onesti”<sup>81</sup>. È chiaro che, per funzionare, le implicature richiedono che ogni partecipante alla conversazione fornisca il proprio contributo, in nome di quel principio di cooperazione definito nel paragrafo precedente<sup>82</sup>.

Le riflessioni appena esposte chiarificano maggiormente una delle tesi che questo lavoro vuole affermare e cioè il fatto che, nella dinamica conversazionale, mediata da parole ed espressioni linguistiche ordinarie, si ha sempre a che fare con una relazione necessaria: quella tra chi parla e chi ascolta, tra chi esegue un atto retorico e dunque “fa uso della lingua intenzionato da un *voler dire*”, e chi un atto ermeneutico o interpretativo, mosso da “ciò che è *detto*”<sup>83</sup>. Da questo punto di vista si potrebbe affermare sia che la comunicazione può essere vista come un fatto sociale e, anzi, come ciò che costituisce la società, sia che l'utilizzo di parole che non funzionano o che feriscono di fatto mina la possibilità di relazione con l'alterità e per questo averne cura è indispensabile.

La panoramica sulle modalità in cui la parola si esprime nella realtà contemporanea e la sua considerazione come una sorta di “malattia”, una “peste”, per riprendere la metafora di Calvino, mostrano quando siano dilaganti da un lato il meccanismo del *laissez-faire*, cioè una superficialità linguistica per cui non ci si preoccupa di quello che si dice né di come o di dove lo si dice, all'insegna di un irrigidimento e conseguente impoverimento del linguaggio che non interroga più; dall'altro lato il meccanismo dell'odio, che si esprime con modalità e mezzi sempre nuovi e meno espliciti, ma che, evidentemente non può fare a meno delle parole.

Un approfondimento di quest'ultimo tema si avrà nel paragrafo successivo, che cercherà di fare un affondo sul fenomeno del discorso d'odio e delle sue conseguenze soprattutto a livello relazionale e interpersonale.

---

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>82</sup> Cfr. paragrafo 1.1. del presente lavoro.

<sup>83</sup> P. A. Rovatti (a cura di), op. cit., p. 44.

### **1.3. Sintomatologia epidemica nella pratica quotidiana: il discorso d'odio**

Il fatto di mettere l'*hate speech* sotto la lente di ingrandimento e analizzarlo in alcune delle sue espressioni peculiari è giustificato da una considerazione di partenza che lo vede come forma estrema di incuria del linguaggio, che in un certo senso mostra fino a dove può arrivare la forza della parola e si rivela sintomo d'eccellenza dell'epidemia invocata da Calvino. Il paragrafo si propone di prendere in esame due forme di discorso d'odio, gli epiteti denigratori e l'ingiustizia discorsiva, che verranno analizzate nei loro meccanismi di azione. Prima di farlo, però, sarà necessario introdurre una questione preliminare indispensabile: in che senso le parole (ci) "feriscono"? Bisognerà capire prima come e perché il linguaggio offensivo colpisca (più o meno direttamente) le persone cui è rivolto e non solo, e poi considerare il modo in cui colpisce, le dinamiche che attiva, e anche quelle che lo attivano. Il punto di vista adottato cercherà di rendere conto dell'*hate speech* come fenomeno comunicativo che intacca, ostacola, limita la relazione con l'alterità attraverso delle specifiche forme di assoggettamento e discriminazione che, lungi dall'essere accettate e accettabili in una società democratica, necessitano di una resistenza che va esplicitandosi in determinanti assunzioni di responsabilità e interventi che mobilitino sia l'individualità sia la collettività.

#### **1.3.1. Vulnerabilità linguistica**

“Quando affermiamo di essere state offese dalle parole, che tipo di affermazione facciamo? Attribuiamo alle parole la capacità di agire, il potere di offendere, e ci poniamo come obiettivo della loro traiettoria offensiva”<sup>84</sup>. Judith Butler esordisce con questa constatazione nel suo saggio intitolato *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, identificando un caso di “fenomenologia quotidiana”: è come se si rivolgesse ai suoi lettori e alle sue lettrici facendo loro riconoscere che denunciare di essere stati offesi o offese dalle parole di qualcuno significa far assumere a tali parole la capacità di agire in modo “violento” e questo, a sua volta, significa prelevare un attributo dal campo semantico della corporeità per trasporlo nel campo semantico del linguaggio. L'offesa linguistica, in realtà, viene sovente descritta attraverso metafore fisiche come a indicare una corrispondenza tra il dolore linguistico e quello somatico e, più in generale, tra

---

<sup>84</sup> J. Butler, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina, Milano, 2010, p. 1.

l'esperienza linguistica e quella somatica. La lettura che Butler sembra proporre è riassunta da una citazione di Toni Morrison che lei stessa riporta: “il linguaggio oppressivo non si limita a rappresentare la violenza; è violenza”<sup>85</sup>. Le parole avrebbero occupato il posto del corpo, avendone ereditato la forza e la capacità di colpire e di ferire, cioè agirebbero come agiscono i corpi provocando dolore direttamente su altre persone, immobilizzandole o silenziandole.

Ora, sono due i punti da chiarire: da cosa deriva il fatto di essere così vulnerabili al linguaggio e da cosa deriva la possibilità del linguaggio di generare *vulnera*<sup>86</sup>. Può essere funzionale all'analisi, però, iniziare dalla seconda questione, perché da essa dipende in parte anche la prima. Il riferimento privilegiato in questo caso è John L. Austin, la cui serie di lezioni *How to Do Things with Words*<sup>87</sup> è quasi diventata uno slogan che dichiara con determinazione che “le parole fanno cose”: un accenno alla sua teoria, seppur sicuramente non esaustivo, si rivela necessario.

Per cominciare è utile comprendere una prima e innovativa distinzione che Austin propone nella sua teoria: egli distingue la dimensione *descrittiva* o *constativa* del linguaggio da quella *performativa*. Da una parte colloca gli enunciati che descrivono uno stato di fatti, che constatano qualcosa e che dunque possono essere veri o falsi; dall'altra invece pone quelli che non descrivono né constatano, ma implicano un fare, un agire, una *performance*, appunto: in questo caso l'atto di enunciare la frase costituisce l'esecuzione o parte dell'esecuzione di un'azione. Per riassumere, attraverso una riflessione di Claudia Bianchi:

Con le parole descriviamo stati di cose e facciamo asserzioni sul mondo, ma anche domandiamo e ordiniamo, promettiamo e consigliamo, ci scusiamo e ci ringraziamo, e persino battezziamo navi e bambini, ci sposiamo e divorziamo, dichiariamo guerra e condanniamo a morte.<sup>88</sup>

I performativi, dunque, sono enunciati esecutivi che creano una realtà anziché adeguarsi a quella data: proferendoli, di fatto, la realtà viene modificata. Essi non sono soggetti a condizioni di verità o di falsità, cioè non possono essere caratterizzati come veri o falsi,

---

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>86</sup> Dal latino *vulnus, vulneris*, che nel suo significato più diffuso viene tradotto con “ferita” (cfr. <https://www.treccani.it/vocabolario/vulnus/>).

<sup>87</sup> *How to do things with words* raccoglie le *William James Lectures* tenute da J. L. Austin nel 1955 presso l'Università di Harvard; pubblicate postume, la prima edizione è del 1962 a cura di J. O. Urmson.

<sup>88</sup> C. Bianchi, *Hate speech. Il lato oscuro del linguaggio*, Laterza, Bari, 2021, pp. 8 – 9.

e tuttavia, affinché diventino realmente operativi, devono essere pronunciati in circostanze appropriate, cioè devono soddisfare le cosiddette “condizioni di felicità”, di cui Butler fornisce una spiegazione efficace in negativo, attraverso degli esempi che mostrano come non tutti gli atti linguistici performativi abbiano la forza di dare inizio a una serie di conseguenze:

Per esempio, posso anche enunciare un atto linguistico illocutorio, nei termini di Austin, quando dico “Ti condanno”, ma se non sono nella posizione di presentare le mie parole come vincolanti, anche se ho enunciato un atto linguistico, quell’atto è, nel senso di Austin infelice o inopportuno: se ne esce indenni. [...] Se enuncio un performativo che poi fallisce, vale a dire se do un ordine e nessuno lo ascolta o vi obbedisce, oppure se faccio una promessa o un giuramento e non c’è nessuno a cui o davanti a cui il giuramento o la promessa possano essere pronunciati, compio sempre un atto, ma si tratta di un atto che ha scarso o nessun effetto (per lo meno, che non ha l’effetto prefigurato dall’atto stesso).<sup>89</sup>

In breve, si può affermare che la performatività degli enunciati dipenda dal proferirli in situazioni, contesti e circostanze appropriate, pena la loro infelicità: sono *felici* se vanno a buon fine, cioè se rispettano le condizioni per cui possono essere presi sul serio e raggiungono gli effetti intenzionati; sono *infelici* o *nulli* se invece non ottengono quegli effetti. È da notare che comunque l’infelicità di un atto performativo non significa che l’atto non abbia fatto nulla, ma che ha fatto cose diverse. Ritorna anche a questo livello l’affermazione di una imprescindibilità del contesto nell’atto di parola che può portare alla realizzazione efficace di un enunciato oppure al suo annullamento.

La distinzione tra performativi e descrittivi, però, viene superata da Austin all’interno di una elaborazione globale del linguaggio come azione, che riconosce un terreno comune tra i due livelli:

Quella che inizialmente si poneva come teoria relativa ad alcuni specifici enunciati, i performativi, finisce per essere riconsiderata alla luce del fatto che in tutti gli enunciati, anche in quelli che non sono esplicitamente performativi, possiamo rintracciare la dimensione felicità/infelicità, mentre in molti enunciati che non sono puramente constativi possiamo rintracciare quella di verità/falsità.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> J. Butler, op. cit. p. 24.

<sup>90</sup> M. Ginocchietti, “La nozione di performatività: un confronto tra Judith Butler e John L. Austin”, in *Esercizi Filosofici*, n. 7, 2012, p. 71.



Della iniziale distinzione rimane il fatto che parlare di *performativo* significa enfatizzare la dimensione operativa o esecutiva dell'enunciato, laddove parlare di *descrittivo* minimizza l'operatività in favore della dinamica del dire, del pronunciare.

Per questo Austin elabora un punto di vista più ampio, secondo cui ogni enunciazione avrebbe un aspetto performativo, cioè ogni impiego del linguaggio comporterebbe una qualche forma di agire. Da questa assunzione, si sviluppa poi una teoria generale degli atti che è possibile compiere con le parole<sup>91</sup>: l'atto *locutorio* è l'atto *di* dire qualcosa e corrisponde agli aspetti fonetici, sintattici e semantici dell'enunciato, cioè alla formulazione di un'espressione ben formata sintatticamente e significativa; l'atto *illocutorio* è l'atto che si compie *nel* dire qualcosa, cioè fa quello che dice nel momento in cui lo dice, il dire diventa automaticamente un tipo di fare; infine, l'atto *perlocutorio* è quello che si compie *col* dire qualcosa, ovvero quello che conduce ad un effetto, che lo produce come conseguenza del dire, dunque è determinato dagli esiti ottenuti dall'atto illocutorio. La differenza tra l'aspetto illocutorio e perlocutorio può essere specificata meglio se associata a quella tra *costituire* e *causare*: l'atto illocutorio *costituisce* effetti definiti convenzionali perché diventano una sorta di "rituale", sono ripetuti nel tempo, dunque eseguono l'azione nel momento dell'enunciazione, ma sono sempre anche invocazioni del passato e del futuro; l'atto perlocutorio, invece, *causa* effetti materiali che non sempre sono prevedibili né controllabili e soprattutto non coincidono con l'atto linguistico in quanto tale. In un certo senso, l'atto illocutorio caratterizza la prospettiva dell'agente, mentre l'atto perlocutorio le conseguenze dell'atto sull'uditore.

Ma al di là delle numerose classificazioni austiniane, che naturalmente non si fermano a quelle appena presentate, ciò che qui è bene mettere in luce è il concetto di *performatività linguistica*, che si declina nella forza illocutoria del linguaggio e mostra di fatto da cosa derivi la possibilità delle parole di ferire, offendere o insultare.

Rimane però aperta la seconda questione emersa in precedenza: perché gli esseri umani ne sono tanto sensibili? Cioè "perché un appello che ha natura meramente linguistica dovrebbe produrre una tale reazione di paura?"<sup>92</sup> La risposta è chiara per Butler, la quale conferma che uomini e donne "hanno bisogno del linguaggio per poter essere"<sup>93</sup>, in

---

<sup>91</sup> Cfr. analisi proposta da C. Bianchi, op. cit., pp. 20 – 30.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 1.

particolare la loro esistenza dipende dal ricevere un appello, cioè un nome dall'Altro, dall'essere riconosciuti in quanto soggetti: il linguaggio, per così dire, *agisce* su chi lo ascolta perché contribuisce alla costruzione sociale della persona cui si rivolge. Costitutiva, fondamentale e necessaria è allora la relazione linguistica che le persone intrattengono tra loro, essenziale per la loro formazione identitaria e sociale, una sorta di "condizione di possibilità".

Il fatto di abitare dentro ed esistere attraverso il linguaggio rende l'umanità particolarmente vulnerabile ad esso, al punto che gli atti linguistici sembrerebbero agire alla stregua di veri e propri atti corporei: idea che all'inizio del paragrafo si è cercato di introdurre attraverso il riferimento all'utilizzo massiccio di metafore corporee per descrivere dinamiche linguistiche. Da qui risulterebbe anche che la capacità di agire del linguaggio provocatorio e offensivo sia pari alla capacità di agire di atti di violenza fisica, dunque "asserire che alcune parole non solo comunicano offese e odio, ma costituiscono un atto offensivo presuppone sia che il linguaggio agisca sia che agisca in modo offensivo *sulla* persona cui è diretto"<sup>94</sup>.

Per proseguire l'analisi sulla scia di Butler bisogna chiarire che tutta la sua trattazione è guidata dalla tesi per cui ogni affermazione linguistica sarebbe testimonianza di precisi rapporti di forza esistenti tra gruppi sociali, istituzioni, tradizioni e norme. In particolare, l'entrata in gioco di questioni sociali, mostra ancora meglio la distinzione proposta (e poi superata) tra le due dimensioni del linguaggio:

Se in una prospettiva descrittiva il linguaggio è semplice specchio della società, e come tale *riflette* fenomeni, classificazioni, gerarchie e conflitti sociali, in una prospettiva performativa le pratiche linguistiche, strettamente connesse a pratiche collettive, contribuiscono a *creare* e trasformare gli oggetti sociali e quindi a costruire, rinforzare, revocare classificazioni, gerarchie, conflitti. Con le parole plasmiamo la realtà sociale e i nostri multiformi ruoli al suo interno – dando forma alle nostre identità.<sup>95</sup>

Assunto che il linguaggio è in qualche modo sempre performativo, rimane da chiedersi che tipo di realtà venga plasmata attraverso quella specifica pratica linguistica che è l'*habe speech*: quali effetti ha nel momento in cui viene proferito? Secondo Butler, che a sua

---

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>95</sup> C. Bianchi, op. cit., p. 9.

volta fa riferimento alle riflessioni di Mari Matsuda<sup>96</sup>, “tali parole re-invocano e reinscrivono una relazione strutturale di dominazione e costituiscono l’occasione linguistica per la ricostruzione di tale dominazione strutturale [...] Quello che lo *hate speech* allora fa è costituire il soggetto in una posizione di subordinazione”<sup>97</sup>. La violenza diventa pertanto da linguistica a sociale e preclude ad alcune persone la possibilità di fare parte di un mondo, formandole in una condizione di assoggettamento continuo: chi subisce dei discorsi d’odio subisce un’offesa perché l’enunciazione offensiva dice alla persona di tornare ad occupare il suo spazio (subordinato).

A chiudere parzialmente questa prima parte di una riflessione più ampia, si potrebbe affermare con Butler che “lo *hate speech* mette in evidenza una precedente vulnerabilità al linguaggio, quella che abbiamo per il solo fatto di essere tipi di esseri che vengono interpellati, che dipendono dall’appello dell’Altro per poter essere”<sup>98</sup>. Per tale motivo è imperativo rivolgere l’attenzione alla questione etica che il linguaggio offensivo pone: “che tipo di linguaggio [non] dovremmo usare? Il linguaggio che usiamo come incide sugli altri?”<sup>99</sup>

Per tentare di rispondere a questi interrogativi, si prenderà in considerazione l’analisi di Claudia Bianchi che, in *Hate speech. Il lato oscuro del linguaggio*<sup>100</sup>, mostra come agiscono, tra le altre, due forme paradigmatiche di discorso d’odio: gli epiteti denigratori e l’ingiustizia discorsiva.

### 1.3.2. Parole come pietre: gli epiteti denigratori

Nelle pagine precedenti è stato chiarito che “le parole ci dicono chi siamo. Definiscono non solo quello che siamo, ma anche quello che possiamo diventare [...] Allo stesso tempo, ci dicono quello che *non* siamo e che non possiamo diventare”<sup>101</sup>. In particolare, come ricordato da Butler, l’attribuzione di appellativi permette agli individui di entrare nel mondo sociale, di costituirsi, cioè ogni singolarità dipende dal nome che le viene rivolto: le parole dunque plasmano le identità ma anche le mappe di senso che

---

<sup>96</sup> Cfr. M. J. Matsuda et. al., *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, Westview Press, Boulder, 1993.

<sup>97</sup> J. Butler, op. cit., p. 26.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>100</sup> Cfr. C. Bianchi, op. cit.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 91.

permettono di orientarsi dentro la realtà socialmente costruita. La relazione linguistica con l'alterità è dunque essenziale per definire i soggetti che iniziano ad esistere di fatto in un contesto intersoggettivo e relazionale. Questo è ancora più lampante se si considera il linguaggio in prospettiva performativa, come “strumento di creazione e cambiamento di oggetti sociali, di costruzione, rinforzo o revoca di classificazioni e distinzioni”<sup>102</sup>, per cui le etichette, i nomi, le parole che ci si rivolge (nel doppio senso di parole che vengono rivolte l'uno verso l'altro e parole che ognuno rivolge a sé) hanno come risultato l'essere umano stesso.

Assunto dunque questo ruolo fondativo degli appellativi, l'attenzione viene posta su una classe particolare di nomi, i cosiddetti “epiteti denigratori”, che evocano significati ed emozioni particolarmente negative al punto da essere collocati al limite del dicibile, ma che nonostante ciò popolano gli spazi quotidiani di interazione, reali o virtuali. Si potrebbe far coincidere questo gruppo di parole con quelle che Faloppa ha definito *hate words*<sup>103</sup>, ma Bianchi ne fornisce una definizione più accurata:

Si considerano epiteti denigratori (il termine inglese è *slur*) quelle espressioni che comunicano derisione, disprezzo o odio verso gruppi sociali – e verso individui, in virtù della sola appartenenza a un certo gruppo sociale. I gruppi target vengono identificati di volta in volta sulla base di certi tratti sociali (reali o percepiti): etnia, nazionalità, religione, genere, orientamento sessuale, (dis)abilità, e così via, in linea con la triste litania di pregiudizi che accompagna la storia umana.<sup>104</sup>

Dopotutto è evidente che alcuni nomi più di altri, a partire dalla loro tendenza a fissare, delimitare, rendere sostanziale una realtà, si presentino come mezzi simbolici per colpire e deumanizzare individui, gruppi, comportamenti: come recita il titolo del paragrafo, sono parole che diventano pietre.

Gli epiteti denigratori hanno due caratteristiche principali che li distinguono dagli insulti più generici: da una parte colpiscono insieme un individuo e un gruppo sociale e dunque estendono il disprezzo che trasmettono ad un livello più ampio; dall'altra parte si mostrano sia come descrittivi sia come performativi o valutativi, cioè accanto alla

---

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>103</sup> Cfr. paragrafo 1.2.2. del presente lavoro.

<sup>104</sup> C. Bianchi, op. cit., p. 95.

descrizione dell'individuo, dipingono un chiaro giudizio su di esso, che generalmente esprime odio, derisione, ostilità<sup>105</sup>.

L'analisi di Bianchi prosegue con una ulteriore specifica del particolare comportamento degli epiteti denigratori, di cui vengono individuate alcune peculiarità che, per una migliore comprensione espositiva, sono suddivise in tre ambiti: peculiarità rispetto al tipo di parole, ai contesti di utilizzo e ai destinatari.

In primo luogo, come già evidenziato, a differenza di altre parole offensive o insultati, gli epiteti denigratori comunicano odio verso gruppi sociali e individui *in quanto* membri di un certo gruppo sociale, dunque si rivolgono insieme ai singoli soggetti e al gruppo di cui fanno parte; inoltre, possiedono tendenzialmente una controparte neutra, cioè un termine non denigratorio usato per fare riferimento al medesimo gruppo sociale; hanno poi non solo una grande varietà ma anche una vasta diffusione, e non è un caso che gli scambi quotidiani tra le persone, in forma scritta o parlata, ne siano pieni; questo è facilitato anche dal fatto che si tratta di enunciati completi, perfettamente compresi da qualunque parlante competente, e dal fatto che possiedono una portata emotiva di immediata percezione e infatti vengono in genere ricordati con più semplicità; tuttavia, il loro potenziale offensivo è variabile, non solo da espressione a espressione (alcune sono percepite più denigratorie di altre), ma anche nel tempo (motivo per cui alcuni termini un tempo denigratori hanno cessato di esserlo e viceversa altri iniziano solo successivamente ad essere intesi tali); nonostante questo, lo stesso potenziale offensivo sembra essere indipendente dagli stati mentali del o della parlante, cioè l'epiteto comunica disprezzo indipendentemente dalle convinzioni di chi lo pronuncia.

Rispetto ai contesti in cui questo genere di parole viene comunicato, è possibile distinguere quelli in cui il loro utilizzo è considerato un'infrazione, come i contesti pubblici, e quelli in cui invece il loro potenziale denigratorio è diminuito o annullato e il loro utilizzo consentito. Vengono per lo più considerati non denigratori i contesti citazionali, in sostanza quelli in cui l'epiteto è posto tra virgolette e il peso della sua offensività caricato sulle spalle di chi lo ha pronunciato in partenza e non di chi riporta il

---

<sup>105</sup> Uno studio empirico condotto presso l'Università San Raffaele di Milano, mostra addirittura come, in alcune condizioni, la componente descrittiva degli epiteti denigratori possa ridurre il potenziale di offensività rispetto agli insulti generici, cfr. Cepollaro, B., Sulpizio, S., Bianchi, C., "How bad is to report a slur? An empirical investigation", in *Journal of Pragmatics*, n. 146, 2019, pp. 32 – 42.

fatto; oltre che nelle citazioni, l'odio veicolato viene in qualche modo neutralizzato anche nei contesti pedagogici, dove gli epiteti sono esplicitati e messi in discussione; nei contesti fittizi, dove il loro utilizzo è ammesso e giustificato dall'obiettivo di fornire descrizioni accurate di ambienti sociali e periodi storici; e infine nei contesti di riappropriazione che forse meritano un approfondimento più specifico. Gli usi riappropriativi sono “quegli usi di epiteti da parte di membri del gruppo target volti a esprimere senso di intimità e solidarietà, a demarcare il gruppo rispetto ai non-membri e quindi a rinsaldare i legami identitari”<sup>106</sup> e fanno parte di un processo di ri-significazione delle e contrasto alle espressioni denigratorie. Questa idea mostra “che le parole possono essere rimandate indietro a chi le ha pronunciate in una forma diversa, possono essere citate in contrapposizione ai loro fini originari e che è possibile mettere in atto un rovesciamento dei loro effetti”<sup>107</sup>, tesi che a sua volta sostiene una posizione già espressa in precedenza che va contro la semplice censura o eliminazione delle parole d'odio, a vantaggio di una proposta più complessa che apre alla possibilità di una loro ri-valorizzazione e ri-contestualizzazione più adeguata che addirittura tuteli individui e gruppi target. Si tornerà sulla questione in modo più dettagliato poco più avanti.

Rimane un ultimo punto da chiarire: chi sono gli effettivi destinatari degli epiteti? Posto che, come ormai dovrebbe risultare evidente, il linguaggio d'odio provoca danni e conseguenze concrete, bisogna identificare quali danni reca a quali persone. La questione è tutt'altro che scontata, perché il discorso d'odio non agisce solo sulle sue vittime dirette, causando danni fisici e psicologici immediati e a lungo termine, ma ha un impatto determinante anche su ascoltatori e ascoltatrici al di fuori del gruppo target che si trovano causalmente esposti ed esposte a tali espressioni. In particolare, le conseguenze sui e sulle astanti emergono sia a livello di percezione di sé, che potrebbe modificarsi in relazione al tipo di epiteto pronunciato, per esempio “essere spettatori di epiteti omofobici rivolti ad altri conduce i maschi eterosessuali a enfatizzare la propria identità sessuale e distanziarsi dalle persone omosessuali”<sup>108</sup>, sia a livello di percezione del proprio ruolo, in quanto il solo essere spettatori o spettatrici di usi offensivi di epiteti

---

<sup>106</sup> C. Bianchi, op. cit., p. 102.

<sup>107</sup> J. Butler, op. cit., p. 20.

<sup>108</sup> C. Bianchi, op. cit., p. 104.

rivolti ad altre persone potrebbe causare la sensazione di una “complicità linguistica”<sup>109</sup> rispetto alla presenza e all’utilizzo di tali etichette nella propria lingua.

Per proseguire l’analisi e comprendere meglio come agiscono gli epiteti denigratori, bisogna ora indagare da cosa è determinato il loro potenziale denigratorio. Bianchi presenta tre strategie che classificano i diversi modi di intendere la loro offensività: le strategie semantiche sono forse le più intuitive e fanno corrispondere il potenziale denigratorio di un epiteto al suo significato letterale, quindi l’odio viene *detto* attraverso espressioni che categorizzano individui e gruppi e nello stesso momento ascrivono loro proprietà negative e disprezzabili; le strategie pragmatiche assumono invece che il contenuto denigratorio di un epiteto non sia parte di ciò che esso dice o esprime, ma sia veicolato dall’*uso* che se ne fa, cioè da questo punto di vista l’offensività non risiede nel significato letterale ma nelle presupposizioni, nelle connotazioni e nelle implicature che sono a tutti gli effetti espressioni d’odio, come già Faloppa aveva mostrato<sup>110</sup>. In questo caso le espressioni denigratorie danno per scontato il disprezzo che intendono comunicare, cioè diventano parte delle credenze condivise e non solo costituiscono usi denigratori da parte del parlante, ma anche assumono il fatto che gli e le astanti ne comprendano e approvino tale forza denigratoria. Le ultime strategie sono quelle sociali o deflazioniste, per le quali l’offensività degli epiteti dipende da fattori sociali e non da quello che dicono o presuppongono. In particolare, le strategie specificamente deflazioniste considerano gli epiteti come parole proibite non tanto in virtù del loro contenuto, ma per una sorta di decreto emesso da individui o autorità che ne vieterebbe l’utilizzo in qualsiasi caso: questa visione giustificerebbe un atteggiamento silentista o di censura che sostiene la necessità di eliminare da ogni linguaggio tali epiteti, che assumerebbero la forma di tabù. Altre strategie sociali, invece, legano la carica offensiva degli epiteti agli atteggiamenti loro associati che sono generalmente negativi e diffamanti: in breve, la scelta di pronunciare un epiteto piuttosto che la sua controparte neutra segnala una *affiliazione* col gruppo di odiatori che sostiene e promulga l’uso denigratorio di quella parola (razzisti, omofobi, misogini, per fare alcuni esempi). È questo quello che

---

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>110</sup> Cfr. paragrafo 1.2.2. del presente lavoro.

intendeva Gheno nell'affermare che “ogni parola che scegliamo e non scegliamo di usare racconta qualcosa di ciò che siamo e non siamo”<sup>111</sup>.

Eppure, seguendo Austin, il punto da focalizzare non è tanto quello che gli epiteti dicono o veicolano implicitamente, ma quello che i parlanti *fanno* nell'atto di pronunciarli. Una chiave di lettura proviene da Butler, secondo la quale pratiche e linguaggi discriminanti riducono le comunità bersaglio ad una condizione di subordinazione o assoggettamento che nega loro, al pari dell'esclusione fisica o della violenza corporea, la capacità di prendere parte alle dinamiche sociali. La tesi in realtà si estende anche a discorsi e immagini che non contengono espressioni esplicitamente denigratorie, eppure giustificano classificazioni e ingiustizie. In senso illocutorio, si potrebbe dire, “le parole d'odio permettono a chi le usa di *costituire*, rinforzare e legittimare gerarchie e pratiche sociali inique”<sup>112</sup> e, nello specifico, lo fanno attraverso tre tipi di atti: quelli a carattere istituzionale sono atti formali di subordinazione che istituiscono sistemi di oppressione classificando certi individui come inferiori, legittimando discriminazioni etniche, religiose, di genere e privando le minoranze di poteri e diritti; ma accanto ad essi appaiono istanze ordinarie di discorso d'odio che si declinano da una parte in atti a carattere di aggressione o attacco, cioè che si rivolgono a e colpiscono direttamente un individuo o un gruppo specifici che vengono così degradati, feriti e umiliati attraverso “armi di violenza verbale”<sup>113</sup>; dall'altra parte invece vengono posti gli atti a carattere di propaganda o incitamento alla violenza che spostano il focus su spettatori e spettatrici, laddove nel caso precedente l'attenzione era fissata sulle vittime dirette: l'utilizzo di specifiche etichette discriminanti, in questo caso, non solo mostra una certa prospettiva assunta da chi parla, ma invita anche chi ascolta a condividerla.

Questa interpretazione degli epiteti denigratori come atti linguistici rende ragione di alcune delle loro caratteristiche presentate in precedenza: intanto dell'aspetto stabile del loro potenziale offensivo rispetto agli stati mentali del o della parlante che, pronunciandoli, evoca una serie di dinamiche indipendenti dalle proprie credenze o intenzioni che rendono operativo l'atto di subordinazione; poi, giustifica il fatto che

---

<sup>111</sup> V. Gheno, *Potere alle parole*, cit., p. 12.

<sup>112</sup> C. Bianchi, op. cit., p. 115.

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 117.



spesso siano concepiti come tabù o parole proibite, circondate da limiti sociali che impongono la loro eliminazione; inoltre, rende conto degli effetti ideologici generati non sulle vittime dirette, ma sugli e sulle astanti casuali, perché non solo valuta o classifica individui e gruppi, ma sostiene pratiche sociali più ampie di discriminazione nei loro confronti.

A tal proposito, si apre un'ulteriore prospettiva di analisi che riguarda la responsabilità di chi pronuncia parole d'odio. Con Butler si è fatto riferimento al linguaggio come dimensione costitutiva dell'essere umano, che dipende dall'appello che gli viene rivolto, inizia ad esistere (almeno a livello sociale) nel momento in cui gli viene attribuito un nome e la sua capacità di agire dipende dal modo in cui viene apostrofato. Ma ogni tipo di linguaggio, e in particolare l'*hate speech*, si iscrive in una storicità o tradizione che supera il soggetto che parla o che ascolta, per dirla con Butler: "il soggetto trova la propria 'esistenza' implicata in un linguaggio che lo precede ed eccede, un linguaggio la cui storicità include un passato e un futuro che eccede quelli del soggetto che parla"<sup>114</sup>. Questo è evidente se si pensa appunto agli epiteti denigratori:

È chiaro che i nomi e gli appellativi offensivi hanno una storia, una storia che viene evocata e riconsolidata nel momento in cui l'appellativo viene pronunciato, ma che non è raccontata esplicitamente. Non si tratta semplicemente della storia dei modi, dei contesti, degli scopi per cui quegli appellativi sono stati usati: si tratta del modo in cui tali storie sono installate e fermate nell'appellativo e attraverso l'appellativo.<sup>115</sup>

Ogni nome, dunque, ha in sé una storia che arriva a costituirne il significato, e la forza che porta con sé dipende dalla memoria o dal trauma che vivono nel linguaggio e sono trasportati da esso. Ogni atto linguistico cita in realtà una convenzione linguistica, ha luogo nel presente ma è sostenuto dalla temporalità più ampia della convenzionalità a cui fa riferimento, ed è l'iterazione di una sorta di rituale che permette che tale pratica abbia effetti nel presente. Ne consegue che il potere di offendere di un nome dipenda dalla sua storicità, cioè dalla sua portata storica: attraverso parole d'odio le forme di assoggettamento ormai iscritte dentro le parole stesse, vengono continuamente rimesse in scena. Ecco perché il soggetto che pronuncia *hate speech* è sì responsabile di tali parole, ma raramente ne è l'origine:

---

<sup>114</sup> J. Butler, op. cit., p. 41.

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 52.

Chi pronuncia le parole dello *hate speech* è responsabile del modo in cui tali parole vengono ripetute, del rinvigorimento di tali parole, oltre che del fatto di ristabilire contesti di odio e di ingiuria. La responsabilità di chi parla non consiste nel rifare il linguaggio *ex nihilo*, quanto piuttosto nel negoziare i retaggi d'uso che delimitano e autorizzano le parole di quel parlante.<sup>116</sup>

Per fare un esempio: “discorsi razzisti funzionano perché invocano una convenzione; circolano, e sebbene richiedano un soggetto per essere detti, non cominciano né finiscono con il soggetto che parla e l'appellativo specifico che viene usato”<sup>117</sup>.

Dunque, oltre che raccontare del soggetto che parla e definirlo in base al suo dire e al suo non dire, il linguaggio rivela anche una realtà sociale che può essere talvolta oppressiva e ingiuriosa, dentro la quale si collocano le azioni e le espressioni dei soggetti stessi, e che in un certo senso li precede: infatti chi parla non è chi ha dato origine alle parole offensive, ma è colui che rinnova gli emblemi linguistici di una comunità, rimettendo in circolo e rinvigorendo tali parole. Una precisazione: questo non significa affatto scaricare il parlante di ogni responsabilità circa l'offensività di ciò che dice, quanto ricollocare tale responsabilità nella ripetizione delle parole e non nella loro origine. A pensarci bene, la forza denigratoria degli appellativi ingiuriosi è tale proprio in quanto portano con sé una storia di discriminazione e subordinazione e assoggettamento che viene evocata di volta in volta nel momento della loro emissione.

Un'ultima questione da considerare prima di concludere la parentesi sugli epiteti denigratori riguarda la loro regolamentazione. Se è vero che hanno una portata offensiva che agisce alla stregua di misure restrittive di tipo fisico, non sarebbe forse opportuno eliminarli? Come già anticipato, questa non è affatto la soluzione ideale.

Per dirla con Butler:

Il fatto che tale linguaggio porti con sé il trauma non è una buona ragione per proibirne l'uso. Non è possibile purificare il linguaggio dai suoi residui traumatici e non c'è modo di elaborare il trauma se non attraverso il difficile sforzo necessario per dirigere il corso della sua ripetizione. Il trauma potrebbe costituire uno strano tipo di risorsa e la ripetizione il suo strumento tormentato, ma promettente.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 55.

Alla base dell'idea di "ripetizione promettente" giace la già accennata questione dei contesti non denigratori, in particolare dei contesti di riappropriazione, quelli in cui l'epiteto offensivo viene come fatto uscire allo scoperto, con lo scopo di contrastarne l'uso ingiurioso attraverso una sorta di auto-ascrizione di tale appellativo da parte della comunità offesa in partenza. Eppure con il processo di riappropriazione non si vuole cancellare il significato di un nome per dargliene di uno nuovo, ma operare una forma di sovversione: il senso di offesa permane, ma viene ribaltato attraverso un *uso ecoico* degli epiteti stessi: "gli appartenenti al gruppo target *fanno eco* agli usi offensivi e denigratori in situazioni che rendono però evidente che tali usi non sono condivisi, allo scopo di dissociarsene o prendersene gioco"<sup>119</sup>. Nell'uso ecoico, il o la parlante non si limita a riportare il contenuto di una espressione attribuita ad altri, ma nello stesso tempo informa chi ascolta del proprio atteggiamento verso essa, cioè non si assume la responsabilità per la verità dell'espressione riportata, ma la accompagna con un atteggiamento, esplicito o tacito, in questo caso di dissociazione. Tuttavia, questa proposta sembrerebbe permettere l'accesso agli usi riappropriativi solo agli e alle appartenenti ai gruppi-bersaglio degli appellativi da neutralizzare, proprio perché in questo modo sarebbe evidente e manifesta la dissociazione di chi parla, condizione necessaria affinché la ripetizione dell'epiteto non diventi ingiuriosa; in realtà, a ben vedere, spiega anche come gli usi riappropriativi possano estendersi all'out-group: si tratterebbe di creare contesti conversazionali in cui è possibile rendere manifesta la dissociazione aperta e pubblica dai contenuti offensivi, attraverso una selezione di contenuti, circostanze e parlanti. Bianchi ne propone alcuni esempi:

Si pensi alla comunità accademica che per prima ha cominciato a fare uso del termine 'queer' in modi legittimati dalla comunità omosessuale; o ai ragazzini bianchi che usano fra di loro 'nigga', in modi tollerati dalla comunità afroamericana, dal momento che il loro rispetto per la cultura hip hop è reso manifesto dalla maniera di vestirsi, camminare e parlare.<sup>120</sup>

Naturalmente questo tipo di "regolamentazione" degli epiteti denigratori, ma più in generale potremmo dire dell'*hate speech*, si contrappone nettamente al dispositivo della censura, la cui missione dichiarata sarebbe di eliminare dalla circolazione e proibire parole ed espressioni evidentemente discriminatorie col fine di depotenziarle nella loro portata offensiva. Tuttavia, la prospettiva silentista non farebbe altro che caricare

---

<sup>119</sup> C. Bianchi, op. cit., p. 171.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 175.

ulteriormente a livello emotivo quei termini proibiti, e mantenerli non-detti o indicibili significherebbe preservare il loro potere di offendere, bloccando la possibilità di una rielaborazione che potrebbe mutarne contesto e scopo. È come se, nel tentativo di purificare la scena, la censura rimettesse invece i riflettori sullo spazio lasciato vuoto e dunque sui contenuti che intendeva silenziare.

Ampliando un poco il ragionamento ad altri insulti o, più in generale, alle “parole brutte” (tra cui termini volgari, impropri, bestemmie) si potrebbe riconoscere che toglierle dal vocabolario non sarebbe una soluzione al loro (ab)uso, nel senso che non lo limiterebbe in nessun modo. Non solo perché di fatto il dizionario non è uno strumento prescrittivo, ma descrittivo, conseguenza dell’uso delle parole e non causa, ma anche perché “abolire le parolacce” a livello di sistema linguistico non inciderebbe in alcun modo sul comportamento individuale e sociale, che invece è il campo su cui si dovrebbe intervenire. Basti pensare al fatto che, come già emerso, “per insultare, non usiamo sempre e solo parole palesemente brutte, volgari, offensive, ma abbiamo la capacità di dare significati offensivi a termini di per sé neutri”<sup>121</sup>.

Dunque, nonostante la società contemporanea sia satura di parole ed espressioni esplicitamente insultanti e offensive che le persone con eccessiva facilità rivolgono a chi conoscono e a chi non conoscono, la soluzione non può essere un embargo di espressione: il processo liberatorio deve passare attraverso una piena consapevolezza linguistica e una maggiore responsabilità nell’uso delle parole, che include una migliore conoscenza delle loro potenzialità e limiti, della loro storicità e dei loro contesti d’uso. Si richiede pertanto di esporsi ad un parlare che ha luogo ai limiti dell’indicibile, ma per aprire nuovi spazi, produrre nuove legittimazioni e tornare ad abitare il linguaggio.

Se con queste ultime riflessioni il discorso sugli epiteti denigratori può dirsi giunto a una conclusione, anche solo parziale, il focus deve ora spostarsi su un’altra forma di discorso d’odio, la quale si nasconde ancor più in là del linguaggio esplicito, collocandosi in una dinamica relazionale definita ingiustizia discorsiva.

---

<sup>121</sup> V. Gheno, *Potere alle parole*, cit., p. 107.

### 1.3.3. Oltre il lessico: l'ingiustizia discorsiva

Con l'espressione *ingiustizia discorsiva*, Claudia Bianchi intende “un particolare fenomeno conversazionale” per il quale “l'appartenenza a un gruppo sociale discriminato sembra distorcere e a volte annullare la possibilità di agire efficacemente con le proprie parole”<sup>122</sup>. Si tratta di un processo nel quale le parole di un soggetto, a causa di una sua caratteristica personale come genere, etnia, classe sociale, abilità o disabilità, non hanno la forza che dovrebbero avere: per dirla con Austin, il soggetto non riesce a “fare cose con le proprie parole”, perché al suo discorso è negato lo spazio pubblico di azione.

Questo genere di ingiustizia è figlia di quella che Miranda Fricker definisce “ingiustizia epistemica”<sup>123</sup>, secondo cui, per il solo fatto di appartenere a una minoranza, ad un soggetto vengono negate capacità e autorità epistemiche, cioè la possibilità di produrre sapere: le sue asserzioni non avrebbero alcun peso conoscitivo, alcuna importanza per la storia del sapere o della cultura. In questione c'è dunque la mancanza di credibilità associata a individui appartenenti a gruppi oppressi, non giustificata da una effettiva inaffidabilità, quanto più legata a pregiudizi o stereotipi relativi all'identità sociale, che sono diffusi e mantenuti attraverso strategie e meccanismi discorsivi o comunicativi che minacciano l'alterità, arrivando al punto di silenziarla. Ingiustizia epistemica e discorsiva sono entrambe forme di oppressione nella misura in cui tolgono alle persone la propria agentività, in parte o in toto, colpendole nel primo caso rispetto alla loro capacità di trasmettere conoscenza e nel secondo in quella di agire sul mondo con le parole.

L'intento di questo paragrafo sarà cercare di capire in che modo la teoria degli atti linguistici di Austin potrebbe essere utilizzata come “cassetta degli attrezzi”, cioè insieme di strumenti, “per rendere conto di certe forme di ingiustizia passate largamente inosservate. In particolare, per rendere conto di come le parole di alcuni siano ingiustamente e sistematicamente private di forza in virtù della sola identità sociale di chi le proferisce”<sup>124</sup>, mostrandosi a tutti gli effetti come discorso d'odio.

Prima di procedere, è necessario fare un passo indietro alla teoria austiniana e precisare ulteriormente una questione. Si è detto che ogni atto illocutorio deve rispettare delle

---

<sup>122</sup> C. Bianchi, op. cit., p. 17.

<sup>123</sup> Cfr. M. Fricker, *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*, Clarendon Press, Oxford, 2007.

<sup>124</sup> L. Caponetto, “Filosofia del linguaggio femminista, atti linguistici e riduzione al silenzio”, *Phenomenology and Mind*, n. 15, 2018, p. 148.

condizioni di felicità affinché la sua forza venga riconosciuta, pena il suo annullamento. Tra queste clausole figura anche la recezione dell'atto (*uptake*) da parte del destinatario, infatti Austin precisa che “un atto illocutorio può dirsi compiuto solo se l'ascoltatore ha compreso significato e forza del proferimento”<sup>125</sup>. Chi parla deve in qualche modo assicurarsi la recezione, cioè mettere l'interlocutore nello stato di comprendere il significato di quanto intende proferire, senza fraintendimenti di sorta. La recezione è dunque sia un requisito di felicità sia un effetto dell'atto illocutorio felice.

Ora, il punto è che la recezione di un particolare atto linguistico sembra condizionata dall'autorità di chi lo pronuncia, o meglio, dalla sua posizione sociale. In particolare, seguendo Bianchi, ci sono due declinazioni del fenomeno dell'ingiustizia discorsiva che gettano luce sulla valenza politica del linguaggio che diventa luogo di oppressione, deposito e origine di discriminazione: da una parte si parla di *distorsione illocutoria* per individuare quel processo in cui gli atti linguistici di un soggetto appartenente ad un gruppo oppresso vengono distorti, cioè fanno cose diverse, tipicamente più deboli, rispetto a quelle che farebbero se fossero pronunciati dal membro di un gruppo privilegiato; dall'altra parte si colloca invece la *riduzione al silenzio*, forma estrema di distorsione per cui gli atti linguistici di chi si trova in una posizione discriminata sono addirittura preclusi. Dunque,

l'appartenenza a un gruppo sociale svantaggiato rende difficile, a volte impossibile, il compimento di certi atti linguistici, annulla o distorce la possibilità di fare cose con le parole. In particolari circostanze certi atti linguistici sono preclusi, e in altre il soggetto si ritrova ad aver compiuto, con le sue parole, atti diversi rispetto a quelli che intendeva compiere – atti diversi rispetto a quelli che un membro di un gruppo sociale privilegiato riuscirebbe a compiere usando le stesse parole nello stesso contesto.<sup>126</sup>

Per analizzare la distorsione illocutoria, Bianchi fa riferimento alle teorie di Rebecca Kukla<sup>127</sup>, secondo cui “i membri di un gruppo svantaggiato devono fronteggiare una incapacità sistematica di compiere certi tipi di atti linguistici che dovrebbero essere in grado di compiere, se non fosse per la loro identità sociale”<sup>128</sup>. Quello che si vuole

---

<sup>125</sup> L. Caponetto, “Contestazione illocutoria e riduzione al silenzio”, in Bianchi, C., Caponetto, L. (a cura di), *Linguaggio d'odio e autorità*, Mimesis Edizioni, Milano, 2020, p. 108.

<sup>126</sup> C. Bianchi, “Linguaggio d'odio, autorità, ingiustizia discorsiva”, *Rivista di Estetica*, n. 64, 2017, par. 22.

<sup>127</sup> Cfr. R. Kukla, “Performative force, convention, and discursive injustice”, *Hypatia*, vol. 2, n. 29, 2014, pp. 440 – 457.

<sup>128</sup> C. Bianchi, *Hate speech*, cit., p. 30.

sottolineare è che a causa di pregiudizi legati alla posizione o identità sociale del o della parlante qualcosa va storto, cioè l'interpretazione, il riconoscimento, la recezione del suo atto linguistico si rivela infelice, non convenzionale, insolita: nello specifico, “siamo di fronte a una forma di indebolimento del potere performativo dei membri di gruppi discriminati”<sup>129</sup>.

Un esempio potrebbe essere utile per chiarificare il meccanismo:

Riconducibile a distorsione illocutoria è la difficoltà che possono riscontrare le donne in posizione di potere quando devono impartire ordini in ambienti lavorativi a predominanza maschile. Anche nei casi in cui sono dotate dell'autorità formale necessaria e utilizzano convenzioni appropriate (cioè associate in modo standard al compimento di atti linguistici di *ordinare*), può accadere che le donne vengano interpretate come se stessero avanzando non ordini ma semplici *richieste*.<sup>130</sup>

Si potrebbe immaginare che Clelia (nome utilizzato nell'esempio proposto da Kukla e ripreso da Bianchi) sia la manager in una fabbrica di materiali pesanti in cui gli operai sono quasi esclusivamente uomini. Una mattina Clelia ordina ad alcuni operai di compiere un lavoro, e lo fa sia in nome del suo ruolo professionale che le garantisce l'autorità per impartire ordini, sia in modo appropriato, cioè rispettando le modalità consuete dell'atto di ordinare (dà comandi chiari, usa l'imperativo, un certo tono e un certo atteggiamento). Nonostante questo, ciò che dice viene recepito dagli interlocutori non come ordine ma come richiesta: il suo atto linguistico viene in un certo senso *declassato*. Ordini e richieste, infatti, per quanto possano talvolta sembrare simili, hanno delle differenze sostanziali: l'ordine impone un obbligo al destinatario e richiede che il o la parlante abbia una certa autorità, mentre la richiesta non vincola il destinatario né prevede alcuna autorità o posizione sociale del o della richiedente. Il fatto che gli operai interpretino erroneamente l'atto linguistico di Clelia non riconoscendone la sua validità, rende la donna vittima di distorsione illocutoria: l'interferenza tra il suo ruolo o professione e la sua identità, cioè il suo essere donna e dunque appartenente ad un gruppo sociale discriminato, indebolisce le sue azioni linguistiche.

Prima di prendere in considerazione la riduzione al silenzio come ulteriore forma di ingiustizia discorsiva, è possibile fare un breve accenno a ciò che si colloca all'estremo

---

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

opposto dell'indebolimento illocutorio e che per questo si definisce amplificazione illocutoria: in sostanza "l'appartenenza a un gruppo dominante conferisce a un parlante maggiore potere performativo rispetto a quello associato in modo standard all'uso di certe convenzioni"<sup>131</sup>. Quello che accade in particolari circostanze, è che la forza illocutoria di atti compiuti da persone che abitano una situazione di privilegio (anche inconsapevolmente) viene potenziata. Il caso è significativo perché identifica un meccanismo in un certo senso speculare all'indebolimento: si potrebbe affermare che alcune formule standard, quando proferite da soggetti con meno peso sociale o minore autorità, vengono declassate (indebolimento), laddove se proferite da soggetti con maggiore peso sociale o autorità vengono rafforzate (amplificazione). Bisogna però chiarire che i casi di amplificazione illocutoria non costituiscono un vero e proprio esempio di ingiustizia discorsiva perché la distorsione che generano non è pregiudizievole né discriminatoria nei confronti di chi parla, cioè non è legata a sistemi di oppressione e infatti il fallimento illocutorio generato (l'amplificazione) non mina la posizione sociale del o della parlante, non subordina. Il punto rilevante da sottolineare ancora una volta è che l'autorità di chi prende parola influisce sull'atto di parola stesso, in particolare sulla sua modalità di ricezione.

A questo proposito, Bianchi afferma:

I fenomeni di ingiustizia discorsiva si pongono su un *continuum* di gravità e di vera e propria erosione del potere illocutorio – fino a un caso limite in cui gli atti linguistici prodotti, invece di essere distorti o indeboliti, vengono annullati: si tratta del fenomeno di riduzione al silenzio.<sup>132</sup>

Il *silencing*, come definito da Rae Langton<sup>133</sup> che Caponetto riconosce come colei che "ha gettato le basi per quello che potremmo chiamare l'approccio linguistico all'ingiustizia sociale"<sup>134</sup>, è una tipologia di fallimento illocutorio che restringe il potenziale illocutorio dei e delle parlanti al punto da annullarlo e da accentuare asimmetrie sociali e discriminazione. Ancora una volta sul piatto c'è la questione della ricezione che, non venendo soddisfatta come condizione di possibilità dell'atto illocutorio, di fatto lo invalida.

---

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>132</sup> C. Bianchi, *Hate speech*, cit., p. 42.

<sup>133</sup> Cfr. R. Langton, "Speech Acts and Unspeakable Acts", *Philosophy & Public Affairs*, n. 22, 1993, pp. 293 – 330.

<sup>134</sup> L. Caponetto, "Contestazione illocutoria e riduzione al silenzio", cit., p. 107.



Il caso emblematico citato da Bianchi, utile a esemplificare quanto appena detto, è tratto dalla letteratura, in particolare dal romanzo *Orgoglio e pregiudizio* di Jane Austen, ed è la risposta di Elizabeth Bennett alla proposta di matrimonio dell'insistente cugino Collins. Il signore in questione, malgrado gli evidenti e numerosi tentativi di Elizabeth di rifiutare elegantemente la sua proposta, continua imperterrito nella sua azione, come se il *no* della donna non avesse valore, come se fosse un suono che non ha un suono. Per quanto le parole di Elizabeth siano chiare, infatti, non bastano, perché i pregiudizi tipici della società ottocentesca (e forse non solo) offuscano la possibilità che vengano felicemente recepite, le riducono a un nulla. Anche qui l'appartenenza al genere femminile di Elizabeth incide sulla sua capacità di fare cose con le parole in modo efficace, la rende faticosa: la sua posizione sociale, la sua autorità, rendono infelice l'atto illocutorio del rifiuto, ne impediscono la recezione, siglando appunto un caso di ingiustizia discorsiva che prende avvio da una mancata accettazione ontologica dell'alterità, da un mancato riconoscimento della persona, dovuti a loro volta a una serie di stereotipi e pregiudizi insiti nella società di appartenenza e promulgati anche attraverso dinamiche comunicative e conversazionali.

Caponetto, riprendendo Langton, amplia il quadro e cita tra gli esempi di riduzione al silenzio il rifiuto delle donne alle avances sessuali di un uomo:

Si supponga che, in risposta alle avances sessuali di un uomo, una donna dica “No” con l'intento di rifiutare. Dire “No” è il dispositivo standard per compiere l'atto del rifiuto. Ciononostante, alla luce di falsi stereotipi di genere secondo cui in contesti sessuali le donne sono solite fingere pudore, è possibile che l'uomo non recepisca quel “No” come un rifiuto autentico. Se la recezione è necessaria per la felicità di un atto illocutorio, allora il rifiuto della donna, non recepito, si risolverà in fallimento. Il suo ‘No’ sarà ridotto al silenzio illocutorio.<sup>135</sup>

Da questa prospettiva emerge anche una dimensione di sistematicità: “si dà riduzione al silenzio solo se le parole di certi individui vengono svuotate di potenziale illocutorio *in maniera non idiosincratca*”<sup>136</sup>, cioè se il mancato *uptake* è determinato da credenze socialmente condivise che ostacolano o impediscono la ricezione e dunque intralciano la comunicazione.

---

<sup>135</sup> *Ivi*, pp. 115 – 116.

<sup>136</sup> L. Caponetto, “Filosofia del linguaggio femminista, atti linguistici e riduzione al silenzio”, cit., p. 150.

Il processo di silenziamento, però, non passa solo attraverso un fallimento nel processo di recezione, o meglio, tale fallimento può essere spesso fatto risalire a un mancato riconoscimento, da parte del destinatario, dell'autorità di chi parla. È una "indebita negazione di autorità"<sup>137</sup> che non solo ostacola l'*uptake* dell'atto, ma che addirittura relega chi lo proferisce in una condizione di oggetto privato qualsiasi autorità, cioè in una condizione di assoggettamento, per richiamare Butler. Questa è la posizione presa da Mary Kate McGowan<sup>138</sup> che classifica il rifiuto come un atto autoritativo, che, per essere adeguatamente compiuto, necessita che il parlante abbia una certa autorità su un certo dominio. Il fatto di non riconoscere l'autorità delle donne che rifiutano le avances sessuali maschili determina l'inefficacia dell'atto del rifiuto, che, alla stregua degli ordini impartiti da Clelia agli operai nell'esempio sopracitato, diventa infelice, cioè nullo. Non è solo l'intenzione illocutoria di chi parla a non essere colta, ma ancora più in profondità è la sua posizione autorevole che non viene riconosciuta.

È possibile ora procedere un po' più in profondità nella riflessione: si è cercato di mostrare che i fenomeni di ingiustizia discorsiva dipendono da una mancata assegnazione di autorità a chiunque pronunci un atto linguistico (negli esempi proposti, l'atto dell'ordine del rifiuto) e si trovi contemporaneamente in una posizione di oppressione sociale, cioè appartenga ad una categoria discriminata. Eppure, questo non basta: la comunicazione è sempre fatta da almeno due persone che interagiscono tra loro e, se è vero che l'*hate speech* è una pratica comunicativa, allora è fondamentale porre l'attenzione sui destinatari e le destinatarie di quegli atti che non vengono recepiti. Nel contesto conversazionale, infatti, si definisce che cosa è accettabile e cosa no nel corso della conversazione, cioè mentre questa avviene: per esempio, nella conversazione tra Clelia e gli operai non si ritiene accettabile il fatto che la donna imponga un ordine, e nella conversazione tra Elizabeth e Collins non si ritiene accettabile il rifiuto della proposta di matrimonio. Questa flessibilità, cioè l'adattamento del contesto alle mosse conversazionali che parlanti e destinatari compiono, è determinante per comprendere meglio come agisce il discorso d'odio: non solo le parole esplicitamente insultanti come gli epiteti denigratori assoggettano gli individui in una posizione sociale di inferiorità, ma anche i meccanismi dialogici di ingiustizia discorsiva ne provocano la subordinazione.

---

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>138</sup> Cfr. M. K. McGowan, "On Silencing and Sexual Refusal", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 14, n. 4, 2009, pp. 487 – 494.

### 1.3.4. Come agisce il discorso d'odio: subordinazione, autorità, responsabilità

È già stato sottolineato nella riflessione sugli epiteti denigratori che i discorsi d'odio “fanno cose” in più direzioni: da un lato aggrediscono e feriscono, stigmatizzando, colpendo e deumanizzando gruppi e individui; dall'altro propagandano ideologie, presentano credenze negative e atteggiamenti discriminatori normalizzandoli, legittimandoli, facendoli apparire appropriati o naturali; dall'altro lato ancora, subordinano, relegano persone in un sistema di oppressione e assoggettamento, rinforzano la gerarchia sociale e i gruppi dominanti. È quest'ultima funzione del linguaggio d'odio che deve essere approfondita: dire che certe parole o atteggiamenti discorsivi hanno il potere di *subordinare* significa dire che non solo rispecchiano, ma anche causano e costituiscono una forma di subordinazione, nella misura in cui classificano ingiustamente alcuni individui come inferiori e legittimano così comportamenti discriminatori verso di loro, privandoli iniquamente di diritti e di poteri.

Gli atti di subordinazione sono tendenzialmente formali o istituzionali, perché “sembrano *presupporre* che il parlante abbia poteri, diritti o influenza”<sup>139</sup>, cioè che abbia una certa autorità, e questo apparentemente impedirebbe ad individui qualunque di compierli. Eppure, nella maggior parte degli esempi di linguaggio d'odio, soprattutto i più comuni, il o la parlante pare non possedere un'autorità formale di qualche genere. Questo è possibile perché, “certi tipi di autorità informale si possono acquisire in corso d'opera tramite accomodamento”<sup>140</sup>.

La questione dell'accomodamento si colloca dentro un più ampio tema definito spesso “problema dell'autorità”, che pare smentire il fatto che gli atti di subordinazione possano provenire solo da chi gode di una autorità formale o istituzionale di sorta. Assunto dunque che l'autorità si possa *dire in molti modi*, e che uno di essi sia l'accomodamento, è necessario capire in cosa consista questo processo.

---

<sup>139</sup> C. Bianchi, “Linguaggio d'odio, autorità e ingiustizia discorsiva”, cit., par. 9.

<sup>140</sup> L. Caponetto, “Contestazione illocutoria e riduzione al silenzio”, cit., p. 108 – 109.

Per farlo, Caponetto cita David Lewis, secondo cui “il contesto conversazionale tende a evolvere in modo da far sì che qualsiasi contributo conti come un intervento appropriato”<sup>141</sup>, ovvero:

Quando qualcuno dice qualcosa che attiva una presupposizione informativa (una presupposizione che veicola un contenuto nuovo per almeno un partecipante), il contesto conversazionale immediatamente la “accomoda”, rendendo ciò che è stato detto appropriato. Il contesto fa posto al suo interno per la presupposizione mancante e la conversazione può andare avanti come se quella presupposizione avesse già fatto parte degli assunti condivisi dai partecipanti.<sup>142</sup>

Questa “regola dell’accomodamento”, come definita da Lewis<sup>143</sup>, permette che la conversazione proceda senza intoppi, che ogni mossa conversazionale conti come corretta: così, anche le nuove informazioni introdotte (attraverso presupposizione) vengono accomodate, cioè si aggiungono al contesto delle credenze condivise, si adattano alla conversazione e ne garantiscono la prosecuzione. Si può dire che le mosse conversazionali permettano di aggiornare continuamente il contesto condiviso, aggiungendo, modificando o eliminando informazioni e, nel frattempo, permettano anche di cambiare ciò che è consentito o meno in quel contesto conversazionale, modificano i confini del fattibile e del dicibile. Questo è tendenzialmente sempre vero, cioè l’accomodamento si può dire agisca di *default*, a meno che uno dei partecipanti si opponga mettendo in discussione la presupposizione e dunque bloccandola.

Ora, questo modello può essere utilizzato per sostenere che anche l’autorità possa essere presupposta e “venire ad esistere” tramite accomodamento. Per esempio, Ishani Maitra<sup>144</sup>, ma con lei anche Langton, sostiene che “ci sono casi in cui i parlanti possono giungere ad acquisire un tipo di autorità informale (*de facto*) pur non avendo alcuna autorità formale o ufficiale (*de jure*)”<sup>145</sup>. Si pensi a quando un gruppo di persone non riesce ad accordarsi per organizzare un itinerario di viaggio e allora uno o una componente del gruppo senza alcuna autorità formale inizia a comportarsi come se

---

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> Cfr. D. Lewis, “Scorekeeping in a Language Game”, *Journal of Philosophical Logic*, vol. 8, n. 3, 1979, pp. 339 – 359.

<sup>144</sup> Cfr. I. Maitra, M. K. McGowan, *Speech and Harm: Controversies over Free Speech*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

<sup>145</sup> C. Bianchi, *Hate speech*, cit., pp. 128 – 129.

l'avesse e a distribuire compiti e prendere decisioni; le persone presenti, non mettendo in discussione l'autorità dell'individuo né le sue decisioni, ne legittimano l'azione, cioè autorizzano e rendono accettabile la situazione semplicemente non mostrando la propria disapprovazione. Accade che il contesto conversazionale, in nome della sua flessibilità, accomoda la presupposizione di autorità del soggetto che prende parola.

Di per sé, questo meccanismo non sarebbe eticamente problematico, anzi, talvolta risulta anche vantaggioso, sbloccando alcune situazioni o facilitando la presa di decisioni; eppure, può avere un lato oscuro quando agisce nei casi di subordinazione che si stanno cercando di descrivere: “parlanti comuni, sprovvisti di una qualsivoglia autorità formale, possono compiere con successo atti di subordinazione in quanto vengono legittimati dalle omissioni degli astanti – siano essi conniventi, indifferenti o semplicemente timorosi di intervenire”<sup>146</sup>.

L'esempio che Maitra propone può essere d'aiuto: si immagini di essere su una carrozza della metropolitana piuttosto affollata e di sentire un anziano uomo bianco rivolgere a una giovane donna araba frasi come “sporca terrorista, tornatene a casa tua. Non abbiamo bisogno di gente come te qui”; la donna non risponde, tutte le persone presenti si zittiscono, alcune guardano in direzione dei due interlocutori, ma nessuno interviene; questo silenzio garantisce all'uomo bianco l'autorità di cui ha bisogno per compiere un atto di subordinazione nei confronti della donna, con cui il parlante non solo classifica la sua interlocutrice (e il suo gruppo di appartenenza) come inferiore, rinforzando credenze razziste, ma legittima anche comportamenti discriminatori nei suoi confronti, cambiando i limiti di ciò che è consentito dire o fare, per esempio rendendo più ammissibile l'uso di linguaggio d'odio nei suoi confronti. In questo caso, “la condizione di autorità che, in linea di principio un parlante dovrebbe soddisfare *prima* di prendere la parola, può nei fatti essere soddisfatta *dopo* il proferimento”<sup>147</sup>, in particolare grazie o a causa di una omissione o astensione di chi è presente.

A questo punto si apre la strada a due ulteriori considerazioni: la prima riguarda la necessità di tenere in adeguata considerazione il più ampio contesto sociale in cui un atto linguistico viene compiuto, per evitare che vengano considerati atti di subordinazione felici, degli atti che invece intuitivamente falliscono; la seconda fa

---

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>147</sup> L. Caponetto, “Contestazione illocutoria e riduzione al silenzio”, cit., p. 113.

semplicemente un affondo sulla possibilità di bloccare l'autorità del o della parlante, mettendo in campo una forma di contestazione illocutoria.

Procedendo con la prima questione, è Bianchi che, analizzando criticamente la tesi di Maitra, cerca di mostrare come in realtà un proferimento come quello dell'anziano uomo bianco sulla metropolitana è un atto di subordinazione solo quando vengono soddisfatte alcune condizioni sociali di contesto più ampie. Per farlo, propone un caso speculare a quello presentato da Maitra:

Un uomo bianco è in una affollata carrozza della metropolitana di New York, quando un altro passeggero, una donna araba, comincia ad apostrofarlo ad alta voce con frasi come “sporco bianco, tornatene a casa. Non abbiamo bisogno di gente come te qui”. L'uomo non risponde, gli altri passeggeri guardano nella direzione dei due interlocutori, ma nessuno interviene.<sup>148</sup>

È facilmente intuibile che in questo esempio specifico l'atto linguistico compiuto dalla donna non costituirebbe subordinazione, perché non classificherebbe l'uomo né il suo gruppo di appartenenza come inferiori né legittimerebbe comportamenti discriminatori nei suoi confronti, anche se la donna ne avesse l'intenzione e anche in assenza di reazioni: il silenzio degli altri passeggeri non garantisce alla donna l'autorità necessaria per compiere quel tipo di atto che dunque fallisce. Secondo Bianchi, infatti, affinché la frase dei due esempi proposti conti come atto di subordinazione, è necessario che nel contesto siano diffuse certe pratiche e credenze sociali sistematiche e oppressive (razziste, evidentemente). La frase, quindi, diventa una pratica di subordinazione illocutoria in quanto “*consolida* una gerarchia sociale ingiusta già in vigore, spostando più in là le condizioni di permissibilità – rendendo cioè (più) tollerabile il linguaggio d'odio e i comportamenti discriminatori”<sup>149</sup>. Sostanzialmente, quell'enunciato si presenta come un rinforzo, un'amplificazione di una norma sociale che, in mancanza di obiezioni, conta come accettata dai e dalle partecipanti a una conversazione, dunque si colloca in una rete sociale più ampia di credenze, comportamenti e norme che legittimano una certa oppressione. La mancanza di tale rete (come nell'esempio in cui è la donna araba a rivolgersi all'uomo bianco) determina il fallimento o infelicità dell'atto di subordinazione, anche in assenza di esplicite obiezioni delle persone presenti, siglando

---

<sup>148</sup> C. Bianchi, *Hate speech*, cit., p. 131.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

tra l'altro un ulteriore caso di asimmetria. Ancora una volta, il punto torna sull'importanza della posizione sociale di chi parla: anche l'atto di subordinare, come quello di ordinare o rifiutare, dipende in parte dall'autorità di chi lo pratica.

Per passare alla seconda questione in esame, bisogna fare un piccolo passo indietro: si è detto che l'accomodamento dell'autorità è un meccanismo che avviene grazie a una forma di omissione dei e delle astanti che con il loro silenzio, da semplici spettatori e spettatrici, diventano complici e conniventi. C'è da capire ora se esistono delle strategie per evitarlo. Anche a livello intuitivo, risulta chiaro che rifiutando il silenzio e dunque rispondendo, intervenendo, è possibile porre un freno al processo di acquisizione di autorità del o della parlante e di conseguenza al suo atto di subordinazione. Questa dinamica viene definita "blocco dell'autorità":

Con il termine '*blocking*', Langton designa le strategie di esplicitazione e messa in discussione delle presupposizioni illocutorie di un enunciato, la cui funzione è *ostacolare* il processo di accomodamento [...] Il *blocking* si configura come una forma di *contestazione illocutoria*: impedendo ad un parlante di acquisire autorità, si impedisce al contempo che una delle condizioni di felicità dell'atto che tenta di compiere sia soddisfatta.<sup>150</sup>

Questa forma di resistenza all'odio ha in realtà due declinazioni: permette da una parte di bloccare l'autorità di chi usa linguaggio d'odio, disabilitando e facendo fallire il suo atto linguistico; dall'altra parte di bloccare i contenuti dannosi proferiti nell'atto stesso. Questo però è tutt'altro che semplice per due motivazioni principali: intanto perché anche qui le obiezioni paiono contare come tali solo se chi le solleva ha una qualche forma di autorità, posizione sociale o influenza, pena il fallimento dell'obiezione; e poi perché non sempre il linguaggio d'odio (e anche chi lo pratica) è facilmente riconoscibile o identificabile: a volte si nasconde dietro impliciti o presupposizioni che si insinuano nelle conversazioni e si presentano come conoscenza comune, scontata o ragionevole. Si tratterebbe dunque di compiere una duplice operazione: prima esplicitare i contenuti tossici trasformandoli da presupposizioni ad asserzioni e mettendone in evidenza gli elementi dannosi, e poi metterli in discussione.

È interessante sottolineare anche solo citandola brevemente la somiglianza che Caponetto nota tra *blocking* e *silencing*: entrambi sarebbero *meccanismi del disfare*: "tanto chi blocca quanto chi riduce al silenzio [...] non riconoscono autorità a un parlante che

---

<sup>150</sup> L. Caponetto, "Contestazione illocutoria e riduzione al silenzio", cit., p. 114 – corsivo mio.

presuppone di averla. Entrambi ‘disfano’ [...] la performance illocutoria del parlante”<sup>151</sup>. Nel primo caso infatti, bloccando l’accomodamento dell’autorità di chi parla è possibile far fallire l’atto di subordinazione che avrebbe altrimenti compiuto; nel secondo, invece, la mancata recezione dell’autorità di chi parla rende infelice l’atto che altrimenti sarebbe stato felice. Entrambi ritengono che chi parla non abbia l’autorità che presuppone, cioè negano l’autorità al o alla parlante e in questo senso *disfano* il suo atto. Tali meccanismi rendono evidente che “la felicità di un atto è in parte ‘ostaggio’ di ciò che succede *dopo* il proferimento”<sup>152</sup> (se le persone obiettano o meno, ma anche se recepiscono o meno) e dunque le parole e gli effetti che determinano non sono mai totalmente sotto il controllo di chi le pronuncia.

Ora, si è cercato di mostrare come il linguaggio d’odio (esemplificato dagli epiteti denigratori e dalle forme di ingiustizia discorsiva) operi attraverso meccanismi di subordinazione che talvolta agiscono felicemente grazie a una forma di accomodamento, cioè di attribuzione di autorità a chi li pratica, che può avvenire per omissione. È stato anche messo in luce, però, che ci sono delle modalità di resistenza, capaci di bloccare o quantomeno ostacolare quel genere di linguaggi e pratiche d’odio. Questa spiegazione confluisce in una riflessione più ampia sulla *responsabilità*, che Bianchi ben chiarisce nella sua analisi, fornendo una sorta di schematizzazione.

In breve, il problema centrale è capire allora di chi è la responsabilità del discorso d’odio, chi è coinvolto in questo processo che, come si è visto, non è riducibile alla pronuncia di “parole brutte”. È chiaro che la persona che concretamente pronuncia parole offensive o mette in atto meccanismi discriminatori deve essere considerata responsabile di tali azioni: le compie; eppure è fondamentale spostare l’attenzione anche sugli e sulle astanti che, “innocenti o conniventi, indifferenti o complici, possono condizionare il potere performativo dei parlanti, la loro capacità di fare cose con le parole”, a conferma che “siamo responsabili non solo delle nostre parole, ma in certa misura anche delle parole degli altri”<sup>153</sup>.

Bianchi distingue tra responsabilità negativa e responsabilità positiva: la prima è quella per cui è possibile “legittimare interpretazioni indebolite e ingiuste, autorizzare la

---

<sup>151</sup> *Ivi*, pp. 119 – 120.

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>153</sup> C. Bianchi, *Hate speech*, cit., p. 138.



riduzione al silenzio, avallare discorsi d'odio"<sup>154</sup>, in particolare attraverso l'accomodamento dei contenuti e dell'autorità, cioè l'ammissione di certi discorsi e pratiche come fossero normali, lecite, condivise. L'altra, invece, è la responsabilità di chi può "ostacolare la distorsione degli atti linguistici degli altri, contrastare i meccanismi alla base della riduzione al silenzio, della subordinazione e, più in generale, del linguaggio d'odio"<sup>155</sup> tramite il blocco dei contenuti e dell'autorità, entrambe forme di resistenza pratica che prevedono una presa di posizione esplicita, un intervento, una risposta.

La questione della responsabilità, già emersa nella discussione specifica sugli epiteti denigratori in cui si chiariva che chi li pronuncia è sì responsabile dell'offesa che genera, ma non ne è quasi mai l'origine, è molto complessa e richiederebbe uno spazio più ampio di analisi. Quello che intanto è importante sottolineare ancora una volta è che quella forma di incuria linguistica particolarmente dolorosa e impattante che è il discorso d'odio, non coinvolge solo chi lo pronuncia e il suo o i suoi bersagli diretti, ma ha un raggio di azione senza dubbio maggiore che comprende anche chi si trova ad ascoltare più o meno casualmente, ma soprattutto il contesto, la storia, le norme e le credenze di coloro che vivono l'evento.

Ecco dunque che l'indagine su cosa sia e come agisca il discorso d'odio può trovare un punto d'arresto. Ma prima di proseguire può rivelarsi utile proporre una chiave di lettura particolare sul tema, che ha l'obiettivo di mostrare, o meglio, puntualizzare ulteriormente, la ricaduta di quanto detto nella vita comune e quotidiana delle persone. Il rischio che si vuole scansare è quello di pensare che l'*hate speech*, inteso come forma estrema di incuria linguistica, riguardi solo una piccola parte di persone o situazioni, cioè che sia una eccezione. Nel prossimo paragrafo, invece, si tenterà di leggere questa pratica nella sua dimensione di ordinarietà.

---

<sup>154</sup> *Ibidem.*

<sup>155</sup> *Ibidem.*

## 1.4. Da straordinario a ordinario: l'odio in prospettiva comunicativa

Si è detto che l'impatto del linguaggio d'odio è tale proprio perché il linguaggio è una dimensione costitutiva dell'umanità, che lo abita e che si forma con e grazie ad esso. Eppure, “spesso si considera il discorso d'odio come un'anomalia nel corso naturale della vita democratica [...] Allorché qualche episodio d'odio si guadagna le prime pagine dei giornali, ci si affretta a pulir via quelle macchie che potrebbero guastare tutto il resto”<sup>156</sup>. Le pagine precedenti sono servite a mostrare come le espressioni d'odio si insinuino in modo subdolo e nascosto nella comunicazione, al punto da non essere sempre riconosciute o, ancora peggio, da essere normalizzate, rese innocue e non problematiche. Il presente paragrafo vuole sottolineare ancora di più l'incidenza dell'*hate speech* nella quotidianità delle persone, inquadrandolo in uno schema di ordinarietà che lo faccia emergere in quanto processo comunicativo di natura relazionale.

Corrado Fumagalli offre una lettura dei discorsi d'odio come pratiche ordinarie a partire da un esempio, o meglio, da un caso specifico di analisi: il discorso pubblico di incitamento all'odio, con cui intende “un tipo di comunicazione (non solo verbale) che, rivolgendosi a una platea, vuole minare lo status di individui o gruppi già fragili”<sup>157</sup>. Per farlo inizia esplicitando un primo passo fondamentale: bisogna contestualizzare il discorso d'odio, cioè inserirlo e riconoscerlo nella “situazione” in cui viene proferito. Di questa situazione fanno parte sei attori: intanto il portatore d'odio, chi trasmette il contenuto proposizionale offensivo che, come già sottolineato da Bianchi, deve avere una qualche autorità riconosciuta o accomodata dai e dalle astanti; i gruppi o gli individui target, a cui il contenuto è direttamente indirizzato; le persone che fanno parte del pubblico, gli e le ascoltatrici, che si dividono in intolleranti (che hanno disposizioni d'odio evidenti verso il gruppo target), tolleranti (che disprezzano il portatore d'odio assumendo una visione contrapposta alla sua), e anche tolleranti in apparenza che “sembrano tolleranti, ma al proferimento di un discorso d'odio rivelano le proprie disposizioni”<sup>158</sup>, e si manifestano dunque non a priori, ma sempre dopo il fatto, quasi

---

<sup>156</sup> C. Fumagalli, “I discorsi dell'odio come pratiche ordinarie”, *Biblioteca della libertà*, LIV, n. 224, gennaio-aprile 2019, p. 55.

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 58.

come la loro intolleranza si rivelasse solo nel momento dell'ascolto di un discorso d'odio; e rimane un ultimo elemento situazionale da considerare: un certo terreno comune di credenze o atteggiamenti, sia consci sia inconsci, relativi al gruppo target, su cui parlanti e ascoltatori costruiscono la loro comunicazione. Questo è importante che venga chiarito, perché una proposizione non è mai isolabile dal contesto in cui viene pronunciata: per capire la sua natura e i suoi effetti è sempre bene riconnetterla al tessuto su cui si situa.

Seguendo in un certo senso la strada tracciata da Bianchi, Fumagalli si concentra non tanto sul o sulla parlante, e nemmeno sulle vittime dirette, cioè sui bersagli, ma su chi si trova ad ascoltare il discorso d'odio, nello specifico, intolleranti e tolleranti in apparenza che, anche loro, *fanno* qualcosa, hanno un effetto sul portatore d'odio, sicuramente almeno definendo i confini dello spazio conversazionale, le regole del gioco. Dentro questo gioco, infatti, sono ascoltatori e ascoltatrici ad avere un ruolo chiave per l'esito positivo o negativo, felice o infelice degli atti linguistici pronunciati. Per chiarire: è come se si fosse “entro una logica di domanda e offerta”<sup>159</sup> secondo cui chi parla offre ciò che è richiesto e dunque accettato dal pubblico (evidentemente dalla parte costituita da intolleranti e tolleranti in apparenza), anche perché il portatore d'odio può prevedere le assunzioni necessarie affinché i suoi discorsi vadano a buon fine, le aspettative di chi ascolta e anche le possibili reazioni. Il discorso dunque non è casuale, ma “una risposta appropriata il cui carattere è conforme alle attese del destinatario”<sup>160</sup>, e in questa sua forma perde di originalità: si mostra semplicemente come un contributo conversazionale conforme alle richieste del pubblico, che risponde all'ambiente di proferimento con l'intento di ottenere un riconoscimento, cioè di compiersi felicemente. “A ben vedere”, precisa Fumagalli, il portatore d'odio “offre un discorso che almeno una parte del pubblico ha già manifestato il desiderio di voler ascoltare”<sup>161</sup> e per questo ha poco di straordinario o eccezionale: si tratta più di un'azione adattata allo sfondo e al sistema di gioco creato dai e dalle partecipanti.

Emerge ancora in modo chiaro che la responsabilità dell'odio ricade tanto su chi lo offre, quanto su chi lo chiede, o meglio, su chi crea il contesto o la situazione della

---

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>161</sup> *Ibidem*.

domanda, assecondando e anzi supportando parole che feriscono. L'ordinarietà di questa modalità operativa si rivela proprio nel fatto che i contorni del discorso sono definiti da chi ascolta, da un uditorio che forma un terreno in cui certe parole traggono senso e forza, che sposta in base alle proprie credenze o aspettative l'asticella di quello che può essere detto. È il contesto conversazionale, dunque, che influenza i meccanismi dell'odio rendendoli risposte del tutto naturali.

Ma se, come si è detto, il discorso d'odio non è altro che una forma di comunicazione che si mostra nella sua regolarità e ordinarietà rispetto alla vita quotidiana (non solo perché è una pratica sempre più diffusa, ma anche perché evidentemente non ha nulla di speciale rispetto alle altre dinamiche comunicative), allora può essere letto attraverso lo schema proposto da Harold Lasswell<sup>162</sup> per descrivere ogni *atto di comunicazione*. Sara Bentivegna e Rossella Rega presentano questa modalità di analisi per mostrare, ancora una volta, che l'*hate speech* è “un ‘moving concept’ che si definisce e ridefinisce in relazione al contesto culturale, politico, sociale e comunicativo nel quale si colloca”<sup>163</sup> che richiede dunque un approccio più olistico, capace di coglierlo nella sua fluidità e continua evoluzione all'interno delle pratiche quotidiane. Una specifica: le autrici si concentrano sull'*hate speech online*, cioè osservano il fenomeno nella sua forma virtuale; tuttavia, in questa rielaborazione, si cercherà di declinare quanto da loro mostrato nei casi più generici di discorsi d'odio che possono dispiegarsi tanto online quanto offline, alla luce della già ricordata inscindibilità tra i due piani di riferimento.

L'idea è quella di riconoscere “le quattro ‘W’ di un discorso d'odio”<sup>164</sup>, domande utili a descrivere qualsiasi atto di comunicazione, mettendo in evidenza come esse si influenzino a vicenda e in maniera costante. Prima fra tutte è *who*: senza dubbio bisogna prestare attenzione a chi comunica il messaggio e, come appreso dalle riflessioni precedenti, all'autorità che questa persona incarna, elemento capace di influire sull'efficacia del processo. È impossibile cogliere appieno il significato delle parole separandole da chi le pronuncia e infatti il o la parlante è inevitabilmente posto sotto i riflettori, che ne illuminano sia il potere formale sia il potere accomodato: è già stato

---

<sup>162</sup> Cfr. H. Lasswell, “The structure and function of communication in society”, in L. Bryson (a cura di), *The Communication of Ideas*, Harper and Brothers, New York, 1948.

<sup>163</sup> S. Bentivegna, R. Rega, “I discorsi d'odio online in un prospettiva comunicativa: un'agenda per la ricerca”, *Mediascapes Journal*, n. 16, 2020, p. 153.

<sup>164</sup> *Ivi*, p. 159.

mostrato come anche a persone che apparentemente non posseggono alcuna autorità o ruolo sociale, possano essere associati poteri per cui il loro atto linguistico si compie felicemente, assodato che la posizione (di potere) di chi comunica incide sulla capacità di definizione della situazione di un discorso.

Il secondo piano di lettura riguarda il *what*, cioè il messaggio, che si scinde in due ulteriori dimensioni: il contenuto o componente sostanziale e la forma. Quando si parla di “sostanza” del messaggio si fa riferimento a ciò che evocano le espressioni che lo compongono, ai contenuti che veicolano, spesso appartenenti a quella serie di stereotipi offensivi utilizzati per etichettare (negativamente) i membri dei gruppi target e dunque screditarli, offenderli, discriminarli. Naturalmente i contenuti possono essere più o meno espliciti, più o meno tradizionali e anche più o meno riconoscibili. Dall'altra parte, poi, è da tenere in considerazione allo stesso modo anche la componente formale, cioè quella che riguarda nello specifico tono e lessico del messaggio: generalmente il discorso d'odio si caratterizza per i toni allarmistici e iperbolici e per il registro perentorio, mentre è più difficile identificarne un lessico caratterizzante, dal momento che, come evidenziato da De Mauro, oggi l'*hate speech* è più indiretto e velato, basato sull'uso di termini comuni ma piegati all'odio, soprattutto se si pensa alla sua declinazione online, dove gli è richiesto di fuggire segnalazioni o rimozioni dei contenuti.

La terza prospettiva di analisi si sposta sul pubblico (*to whom*), imprescindibile “nel determinare il livello di pericolosità di un discorso”<sup>165</sup>. Ai destinatari e alle destinatarie è assegnato infatti il compito (inconsapevole?) di tracciare le condizioni di possibilità e di definire i limiti di un discorso. A questo livello incidono sia le aspettative o credenze implicite, le presupposizioni emergenti da un contesto già culturalmente e politicamente caratterizzato, sia il trasporto emotivo che associa persone che non sarebbero strutturalmente legate insieme, eppure si ritrovano aggregate e complici nella produzione di specifici discorsi. La dimensione dell’“affetto”<sup>166</sup> fa riferimento in particolare a quella duplice funzione dei discorsi d'odio che, da un lato consolidano l'identità e la solidità interna ad un gruppo, e dall'altro accrescono i sentimenti di disprezzo contro il gruppo

---

<sup>165</sup> *Ivi*, p. 162.

<sup>166</sup> Zizi Papacharissi parla di *affective publics* per indicare la dinamica per cui i “pubblici” della rete spesso si costruiscono intorno ad alcune emozioni, o meglio, ad una specifica sintonizzazione emotiva su temi particolarmente rilevanti. Cfr. Z. Papacharissi, *Affective Publics: Sentiment, Technology and Politics*, Oxford University Press, New York, 2015.

esterno. La dinamica “in-group vs out-group” è uno degli elementi che rafforza la produzione e l’accomodamento di *hate speech*, soprattutto perché si fonda su un bisogno tutto umano che è quello di sentirsi parte di qualcosa, di definire la propria identità a partire anche dall’identità del gruppo cui si appartiene.

L’ultima questione da considerare in prospettiva comunicativa sono gli effetti e le conseguenze dei discorsi d’odio (*with what effect*) che, ancora una volta, “non possono essere valutati in astratto, ma dipendono da tutti gli elementi sin qui considerati”<sup>167</sup>. In particolare, nell’approccio proposto da Bentivegna e Rega, l’attenzione si focalizza non tanto su come chi parla può danneggiare il gruppo target o su come può motivare le altre persone ad agire contro questo, quanto sugli effetti generati nel pubblico ascoltatore. Sono tre, nello specifico, le conseguenze individuate: prima di tutto, il proferimento di un discorso d’odio influenza negativamente l’atmosfera della discussione, riempiendo lo spazio di interazione e comunicazione di diffidenza e rigidità; poi alimenta e rinforza atteggiamenti stereotipati e polarizzazione, impedendo la libera espressione nel dibattito, costruendo una dicotomia fondata su chi sta da una parte e chi sta dall’altra; infine, innesca un meccanismo di contagio per cui il pubblico sarebbe portato ad imitare il o la parlante, soprattutto se incarna una certa autorità. È quello che Bianchi descriveva come lo spostamento dell’asticella del legittimo: con le sue parole e i suoi atti, chi comunica odio, allontana sempre di più il limite di quanto sia consentito dire o fare, consentendo di fatto anche agli e alle astanti di dire e fare lo stesso in una logica che permette addirittura la reiterazione di comportamenti aggressivi. Da questo punto di vista, allora, emerge limpidamente che l’impatto dell’*hate speech*

va ben oltre gli effetti diretti provocati sulle vittime o sui gruppi bersaglio, perché mina il valore democratico della discussione e dei processi partecipativi, legittimando, contemporaneamente, modelli comportamentali fondati sulla cultura della discriminazione e della violenza.<sup>168</sup>

L’analisi fin qui tracciata ha voluto mettere in risalto due questioni fondamentali: prima di tutto il fatto che la dinamica delle parole che feriscono non ha nulla di straordinario, anzi, pertiene al campo dell’ordinarietà e Fumagalli lo ha mostrato focalizzando l’attenzione su destinatari e ascoltatori che, nella pratica, non solo rendono il discorso d’odio possibile, ma anche accettabile, in una logica di domanda e offerta per cui chi

---

<sup>167</sup> S. Bentivegna, R. Rega, op. cit., p. 164.

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 165.

parla offre parole che sono in qualche modo già richieste. Dall'altra parte, poi, si è cercato di intendere l'odio in prospettiva comunicativa, proprio a partire dal suo essere un fatto di comunicazione ordinaria, non solo perché accade sempre più frequentemente, ma perché rivela un potere di influenza che non può essere compreso se non alla luce di una lettura multi-dimensionale, quale quella proposta da Lasswell per l'analisi di ogni atto di comunicazione.

Per continuare su questa scia di riflessione, viene quasi naturale, riflettendo sulle modalità e gli effetti della comunicazione umana, pensare a Paul Watzlawick e colleghi che, all'interno della *Pragmatica della comunicazione umana*<sup>169</sup> hanno fatto cenno al potere distruttivo dei termini contenuti nei discorsi e ai modi più comuni in cui essi feriscono. A partire dall'assunzione diventata ormai paradigmatica per cui "la comunicazione è una *conditio sine qua non* della vita umana e dell'ordinamento sociale" al punto che non sia possibile non-comunicare, e dalla necessità di "considerare la comunicazione come un processo di *interazione*"<sup>170</sup> che influenza il comportamento umano da un punto di vista pragmatico, gli autori centrano l'attenzione sull'aspetto intersoggettivo e relazionale della comunicazione stessa. Qui trova spazio una riflessione sulle disfunzionalità comunicative (definite "patologie" o "disturbi")<sup>171</sup> che da un lato testimoniano l'incuria di cui questo lavoro si sta occupando, e dall'altro aprono la strada alla ricerca di un suo superamento.

Ciò che può essere utile accennare ai fini di questa analisi si lega in qualche modo a quanto detto nelle pagine precedenti rispetto al ruolo del linguaggio e in particolare della comunicazione o del rapporto linguistico tra individui. È emerso con Butler che attraverso il linguaggio il soggetto viene ad esistere, cioè inizia ad *essere*, almeno ad un livello sociale: questo perché acquisisce un riconoscimento della propria identità all'interno della comunità linguistica cui appartiene. Si gioca qui l'incidenza degli appellativi e dell'appellare in generale: la definizione del sé e dell'altro avviene di fatto dentro un contesto comunicativo. La stessa idea viene ripresa da Watzlawick, Beavin e Jackson:

---

<sup>169</sup> Cfr. P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana: studio dei modelli interattivi delle patologie e dei paradossi*, trad. it. a cura di M. Ferretti, Astrolabio, Roma, 1971.

<sup>170</sup> P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, op. cit. pp. 7 – 8.

<sup>171</sup> Il riferimento è in particolare al cap. 3 di *Pragmatica della comunicazione umana*, op. cit.

Del tutto indipendente dal mero scambio di informazione, ci pare che l'uomo *debba* comunicare con gli altri per avere la consapevolezza di sé. La verifica sperimentale di questa ipotesi intuitiva ci viene sempre più fornita dalle ricerche sulla privazione sensoriale che mostrano come l'uomo non riesca a mantenere la propria stabilità emotiva per periodi prolungati comunicando solo con sé stesso. Riteniamo che qui possano trovare la loro giusta collocazione situazioni come quella dell'*incontro* [...] e in genere ogni altra forma di rapporto con gli altri che consenta di accrescere la consapevolezza di sé.<sup>172</sup>

La comunicazione, dunque, è un modo per definire la relazione e implicitamente anche se stessi e se stesse, in particolare dal momento che i soggetti umani affrontano un costante processo di costruzione e ricostruzione del concetto del Sé, il quale viene proposto alle altre persone affinché lo ratifichino, lo accettino, lo rifiutino, lo modifichino. Questo è ciò che rende *persone* e non oggetti e si attua proprio nell'attività comunicativa. Per comprendere meglio la questione, gli autori propongono un esempio: “la persona P dà la definizione di sé ad O. [...] La comunicazione umana consente tre possibili reazioni da parte di O alla definizione che P ha dato di sé”<sup>173</sup>: la prima è la *conferma* e cioè l'accettazione di tale definizione, che “è probabilmente il più grande fattore singolo che garantisca lo sviluppo e la stabilità mentali”<sup>174</sup>; c'è poi la possibilità del *rifiuto* che, seppur doloroso, in realtà presuppone in una certa misura un riconoscimento (per lo meno il riconoscimento di quanto si rifiuta) e può essere talvolta costruttivo, quando soprattutto vengono respinte le definizioni disfunzionali di sé; emerge infine un ultimo atteggiamento molto diverso e addirittura contrapposto ai due appena presentati: la *disconferma*. Questo fenomeno coincide con l'annullamento totale dell'alterità, con la sua negazione o silenziamento (per riprendere un termine già emerso nella trattazione) che senza dubbio porta “alla ‘perdita del Sé’ che non è niente altro che la traduzione del termine ‘alienazione’” e corrisponde a dire “Tu non esisti”<sup>175</sup>. Il soggetto disconfermato si vede totalmente privato della propria autenticità, personalità, credibilità, è spogliato della sua agentività, cioè di ogni possibilità di fare cose nel mondo (con le parole ma non solo).

---

<sup>172</sup> P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, op. cit. p. 77.

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>174</sup> *Ibidem*.

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 78.



Ebbene, questo accenno evidentemente non esaustivo sulla teoria della disconferma degli autori della *Pragmatica della comunicazione umana* può essere utile perché rivela un meccanismo che si è visto presentarsi nella dinamica del discorso d'odio, in particolare nella sua forma implicita, più subdola e nascosta.

A questo proposito, ricorda Faloppa:

Il punto non è tanto l'incitamento all'odio, quanto il tentativo di negare all'altro ogni spazio di legittimità, ogni possibilità di parola [...] È questo, in fin dei conti, il fine ultimo dell'*bate speech*: non odiare l'altro, ma rifiutarlo come interlocutore, negandone la voce, gli argomenti, l'esistenza.<sup>176</sup>

Si evince dunque che il problema che si sta affrontando non è tanto linguistico, o meglio, non solo, non così strettamente: il piano di riflessione è relazionale, cioè in gioco c'è il rapporto con l'alterità. Un rapporto fatto di dinamiche ordinarie e quotidiane che investono le persone che si trovano nella comunicazione intesa come contesto o situazione. E se il discorso ha preso avvio da una rilevazione circa la tossicità di alcune di queste dinamiche, è necessario che ora si rivolga alla ricerca di alcune soluzioni che, per essere efficaci, devono allora prendere in considerazione la dimensione dell'intersoggettività. È come se alla base della piramide ci fosse una falla, una crepa; questa si mostra all'esterno, tra le diverse altre modalità, attraverso un linguaggio poco curato che non solo dunque abbassa il livello del discorso e lo abbruttisce, ma indebolisce a sua volta la relazione umana in un rapporto circolare dove relazionalità e linguaggio sono sempre co-esistenti e co-implicantesi l'un l'altro.

L'esperienza preliminare alla cura della parola deve essere dunque una cura della relazione intersoggettiva. Dice Annarosa Buttarelli:

Non sarà magari per questo, per il *mancato senso dell'alterità*, che oggi ci ritroviamo nel buio della mancata comunicazione, nel caos concettuale, nella violenza dei linguaggi, nel becero opinionismo di massa, nella tecnocrazia dei linguaggi specialistici, nelle bugie pubbliche, nella ricusazione continua delle differenze, nella mancanza di pensiero radicato e radicale?<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> F. Faloppa, #ODIO, cit., pp. 189 – 190.

<sup>177</sup> P. A. Rovatti (a cura di), op. cit., p. 99 – corsivo mio.

Citando Edith Stein e il suo celebre lavoro sull'empatia<sup>178</sup>, la stessa Buttarelli sottolinea l'importanza di rileggere l'ontologia umana "nello spazio in cui *il senso dell'essere è inteso come essere-in-relazione*".<sup>179</sup> Si tratta dunque di soggetti presenti e prossimi, che iniziano ad esistere in senso proprio in seguito a un riconoscimento reciproco che accade anche attraverso il linguaggio, attraverso le parole che si scambiano. È una esperienza dell'alterità fondamentale per le relazioni affinché si aprano alla trasformazione (migliorativa) di chi vi è implicato: questa è la radice di un certo agire umano che abbia cura del proprio dire per avere nello stesso tempo cura della relazione.

Ed è proprio da qui che occorre allora ripartire: da un ristabilimento del dialogo rispettoso, confermate e generativo, unico vaccino possibile, evidentemente, all'epidemia dilagante dell'incuria linguistica.

Per fare ciò, si tenterà di riscoprire le fondamenta del discorso e della comunicazione attraverso la riscoperta delle fondamenta prima della persona e poi della relazione umana, in particolare sulle tracce della filosofia di Martin Buber. In effetti, "il filosofo del 'principio dialogico' o della 'relazionalità dell'uomo-con-l'uomo' è annoverato tra i pensatori essenziali, più importanti per l'elaborazione dell'antropologia dell'«essere-insieme»"<sup>180</sup>. Definita proprio "filosofia dialogica"<sup>181</sup>, quella di Buber è una riflessione che pone al centro il dialogo come elemento ontologico fondativo dell'umanità.

---

<sup>178</sup> Cfr. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, 1917. Trad. it. a cura di E. Costantini, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma, 1985.

<sup>179</sup> P. A. Rovatti (a cura di), op. cit., p. 99.

<sup>180</sup> F. S. Pignagnoli, *Introduzione*, in M. Buber, *Il problema dell'uomo*, ed. it. a cura di F. S. Pignagnoli, Edizioni scolastiche Patron, Bologna, 1972, p. 7.

<sup>181</sup> Cfr. A. Poma, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Rosenberg & Seller, Torino, 1974.

## 2. Ricucire la parola infranta: un percorso attraverso la filosofia di Martin Buber

Sul finire del capitolo precedente si è fatto riferimento alla necessità di cercare un “vaccino” che possa proteggere dal potere distruttivo delle parole che feriscono. A questo proposito, è bene puntualizzare una distinzione da tenere presente per comprendere lo sviluppo del discorso. Citando Lynne Tirrell<sup>1</sup>, Bianchi precisa che ci sono due rimedi o strategie di contrasto possibili al discorso d’odio: da una parte gli *antidoti*, che si mettono in atto a danno già provocato; dall’altra parte i *vaccini*, preventivi, capaci di o quantomeno finalizzati a immunizzare la società o parte di essa. Ecco l’obiettivo di questo capitolo: provare a tracciare un percorso che possa presentarsi come un vaccino, lavorando ad un livello di analisi più profondo, agendo sulle radici della questione.

Il linguaggio, protagonista del primo capitolo specialmente nella sua declinazione non-curata e offensiva dell’*hate speech*, si è mostrato un elemento rivelativo della instabilità relazionale che caratterizza il mondo contemporaneo: l’epidemia linguistica, insomma, è apparsa come espressione di un’epidemia relazionale. Come fare allora per affrontarla? Dove ricercare un possibile vaccino immunizzante se non proprio dentro la relazione tra esseri umani?

Per questo diventa importante provare a modificare la propria postura per ri-significare le basi della relazione interpersonale che pare aver perso la propria stabilità. Si tratta, come dice il titolo, di “ricucire la parola infranta”, cioè riportare il discorso e la comunicazione ai loro fondamenti, per riscoprire l’alterità, sempre più nascosta e assoggettata da meccanismi linguistici tossici che non solo rivelano una evidente incuria della parola, ma sono nello stesso tempo una forma di incuria della relazione. A partire da questa associazione parola – relazione, si cercherà di proporre una inversione di rotta rispetto al “disordine patologico del discorso” che parte proprio dalla ricerca dell’altro essere umano e che possa rendere le persone più consapevoli e responsabili del proprio

---

<sup>1</sup> Cfr. L. Tirrell, “Genocidal Language Games”, in I. Maitra, M. K. McGowan (eds), *Speech and Harm: Controversies over Free Speech*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 174 – 221.

dire e del proprio fare, ma anche del dire e del fare di chi è loro accanto e con cui sono necessariamente in relazione.

La consultazione di un autore come Martin Buber servirà per ripensare quelle radici indebolite attraverso una rimeditazione concettuale della relazionalità umana. La centralità assegnata da Buber alla relazione è l'elemento che ha indirizzato la scelta di presentare alcune delle sue riflessioni più rilevanti e attinenti al tema qui affrontato come esempio virtuoso di un certo modo di concepire il rapporto con l'alterità. Naturalmente la trattazione non vuole essere un'indagine sul pensiero dell'autore tale da restituire una panoramica completa ed esaustiva del suo lavoro, quanto più una analisi al microscopio di alcuni temi specifici letti sotto una lente di ingrandimento. È necessario infatti delimitare il campo di indagine, non tanto per operarne una restrizione o semplificarlo, ma per metterlo in prospettiva, scegliendo un punto di vista preferenziale da cui osservare la riflessione buberiana alla luce di quanto già affrontato nel capitolo precedente. Si tratterà di fare un lavoro sartoriale che dia la possibilità di trovare i fili da legare insieme con l'intento di costruire una trama teorica di base, solida e fitta al punto da permettere l'emergere di nuove pratiche di cura dell'alterità e del linguaggio usato per rivolgersi ad essa.

La scommessa sarà allora quella di lasciarsi guidare da Buber nella ristrutturazione di un pensiero sulla relazione generativa che faccia da sfondo e sia punto di partenza per la proposta di un vaccino adeguato contro l'epidemia di parole che feriscono.

## 2.1. Quale antropologia della persona

“Nell'ambito della filosofia del Novecento prende vita una sorta di ‘svolta dialogica’ che punterà alla comunicazione interpersonale, alla reciprocità, alla centralità della relazione”<sup>2</sup> rendendo possibile una certa convergenza rispetto ad una antropologia relazionale che scommette sul valore della relazione umana intesa come dimensione che dà valore alla singolarità dell'individuo, “la cui essenza profonda risiede nel *decentrarsi*, nel *tendere verso*, nel *donarsi*”<sup>3</sup>. La riflessione buberiana si può collocare in questa corrente di pensiero nella misura in cui propone l'apertura all'alterità come aspetto costitutivo

---

<sup>2</sup> S. Perfetti, “La filosofia dialogale di Ferdinand Ebner e Martin Buber. Riflessioni per una filosofia dell'esistenza”, *Educare.it*, vol. 19, n. 10, ottobre 2019, p. 101.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

dell'umano, anzi, dipinge la persona come ente ontologicamente e intimamente legato all'altro, al punto da essere bisognoso, necessitato della sua presenza.

Ma questo forse non basta: ciò che rende Buber un alleato di questa trattazione è la sua interpretazione dell'essere umano come *dialogo* che, come mostra l'etimo, individua due dimensioni strutturali dell'umanità: da una parte la dipendenza dal *logos*, nella sua accezione primaria di parola, linguaggio<sup>4</sup>, dall'altra il fatto che questa parola venga esercitata *dia-*, cioè tra le persone, attraverso o per mezzo di esse<sup>5</sup>, in uno spazio di condivisione e dunque di relazione. La parola del singolo, insomma, implica di per se stessa un discorso, un rivolgersi all'alterità, un processo che rivela la natura intrinsecamente dialogica della persona, in cui il linguaggio è allora espressione privilegiata e compiutamente emblematica dell'atto personale. Come già sottolineato attraverso la riflessione di Butler, l'essere umano *diventa* attraverso il linguaggio, esprimendosi, trovando risposta e rispondendo a sua volta.

Ma bisogna procedere con ordine: qual è il punto di partenza di Buber? Per capirlo, in realtà, può essere più utile non seguire un criterio di esposizione puramente cronologico e fare riferimento ad un'opera che Buber ha scritto più tardi rispetto a quelle che sono considerate espressione della sua filosofia dialogica: *Il problema dell'uomo*<sup>6</sup>, opera del 1943, viene infatti scritta e pubblicata dopo aver già elaborato i principi della sua teoria e averli esposti in alcune opere emblematiche precedenti<sup>7</sup>. Eppure si può dire che questo testo rappresenti

la formulazione compiuta e sistematica, e per questo motivo tarda, del problema antropologico secondo Buber [...] in realtà esso è il frutto di una riflessione che inizia prima di tale data e che è realmente alla base di tutto il pensiero filosofico buberiano: il problema antropologico è, insomma, l'effettivo punto di partenza della filosofia di Martin Buber.<sup>8</sup>

L'esplicitazione di questo problema antropologico è sintetizzata dalla domanda kantiana *che cos'è l'uomo?*, che, secondo Buber, emerge ogni volta che l'essere umano si trova in un'epoca di crisi. Per chiarire: il problema dell'uomo e la crisi dell'uomo non

---

<sup>4</sup> Cfr. dal greco *λόγος*, <https://www.treccani.it/vocabolario/logos/>.

<sup>5</sup> Cfr. dal greco *διά*, <https://www.treccani.it/vocabolario/dia/>.

<sup>6</sup> M. Buber, *Il problema dell'uomo* (1943), ed. it. a cura di F. S. Pignagnoli, Edizioni scolastiche Patron, Bologna, 1972.

<sup>7</sup> Per esempio, una delle opere fondamentali del pensiero buberiano, *Io e Tu*, è stata pubblicata nel 1923.

<sup>8</sup> A. Poma, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Rosenberg & Seller, Torino, 1974, [nota bibl. 1], p. 35.

coincidono, anzi, sono in qualche modo una la condizione dell'altro. È lo stesso Buber a definire questa relazione:

Io distinguo nella storia del pensiero umano le epoche in cui l'uomo possiede una sua dimora dalle epoche in cui egli ne è senza. Nelle prime, l'uomo abita nel mondo come se abitasse in una casa, nelle altre, egli è come se vivesse in aperta campagna e non possedesse neppure i quattro picchetti per innalzare una tenda. Nelle prime, il pensiero antropologico esiste solo in quanto è parte del pensiero cosmologico; nelle seconde, il pensiero antropologico conquista la sua profondità e, con questa, la sua indipendenza.<sup>9</sup>

Il confronto emerge chiaramente dentro una cornice storico-culturale che vede alternarsi epoche in cui l'uomo possiede una propria casa ed epoche in cui se ne ritrova privo. Le prime evocano senz'altro un'idea di rifugio, di riparo dall'insicurezza; le seconde, invece, lasciano l'uomo scoperto, esposto, solo e sono tipicamente le epoche di crisi. Tuttavia, questa solitudine, mostra tutto il suo potenziale generativo ponendosi come “condizione problematizzante”<sup>10</sup> che permette all'uomo di esporsi al pensiero di sé e di operare una forma di auto-riflessione. “Sono queste ultime le epoche più feconde per il pensiero antropologico, come lo è l'età contemporanea”<sup>11</sup> in cui secondo l'autore, “il problema antropologico ha raggiunto la sua maturità”<sup>12</sup> proprio per il fatto che

la solitudine umana si manifesta con maggiore e nuova intensità [...] Ma, allorché l'uomo entra nel silenzio, nella cruda realtà della sua vita, sperimenta la profondità della solitudine e, con essa, messo di fronte al fondamento del suo esistere, prende coscienza della problematica umana.<sup>13</sup>

Insomma, Buber trova nel suo mondo, che poi è senza subbio ancora il nostro, una crisi particolarmente radicale, che pare non lasciare spazio alla costruzione di una nuova casa. La gravità di questa crisi è attribuita da Buber a due fattori: uno di ordine sociologico che fa riferimento alla decomposizione e alla scomparsa delle tradizionali forme di coesistenza in cui gli esseri umani da un lato trovavano sostegno e dall'altro si sentivano responsabilizzati in qualche ruolo sociale; l'altro di ordine più spirituale che consiste nel ribaltamento del rapporto tra l'uomo e le sue opere: di fatto si assiste all'incapacità del costruttore di dominare e controllare il mondo che costruisce. Questi elementi hanno

---

<sup>9</sup> M. Buber, op. cit., pp. 65 – 66.

<sup>10</sup> M. Marchetto (a cura di), *Martin Buber: la vita come dialogo*, La scuola, Brescia, 2013, p. 30.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> M. Buber, op. cit., p. 123.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 124 – 125.

sostanzialmente intensificato il sentimento di solitudine contemporaneo che però, come già accennato, si mostra la condizione più favorevole, forse proprio perché tanto radicale, per riproporre in modo fecondo il problema dell'uomo: "il discorso sull'uomo si presenta oggi in una radicale problematicità [...] e deve essere ripreso *daccapo*"<sup>14</sup>, cioè a partire dalla considerazione dell'essere umano in quanto tale.

Andrea Poma, nel saggio introduttivo a *Il principio dialogico e altri saggi*, fornisce una precisazione a scanso di fraintendimenti:

Con ciò Buber non intende dire che l'uomo debba isolarsi o che l'isolamento sia la condizione umana insuperabile: *la solitudine non è la risposta al problema dell'uomo*. Né intende dire che il problema dell'uomo consista nel chiedersi perché egli sia solo: *la solitudine non è il problema dell'uomo*. Buber invece intende dire che quando l'uomo è solo, quando ha perduto un rapporto normale con il mondo, allora è stimolato a porsi il problema dell'uomo; quando l'uomo non ha occasione di sostenersi appoggiandosi al suo rapporto conciliato con il mondo, allora non può non mettersi in questione: *la solitudine è la condizione perché l'uomo si ponga il problema dell'uomo*.<sup>15</sup>

Sembrirebbe emergere una contraddizione con quanto detto in precedenza per introdurre il paragrafo: come può il "filosofo della relazione" porre come condizione alla riflessione antropologica la solitudine? In realtà il contrasto è solo apparente: la solitudine è per l'uomo condizione di crisi e solo in questa condizione in cui sperimenta la propria estraneità al mondo e la precarietà della propria esistenza, diventa capace di porsi il problema di se stesso e dunque di trovare una via d'uscita all'abisso. La base di partenza, l'inizio programmatico dell'antropologia filosofica di Buber, sono infatti la coesistenza con l'alterità allo stato originario e il linguaggio in cui la coesistenza si esprime come discorso dialogico: "il porsi la domanda, *presuppone già lo stato primordiale di vita e di coesistenza con gli altri* in cui si trova necessariamente coinvolto il suo comportamento, il suo discorso, l'interrogarsi sul suo essere"<sup>16</sup>.

La tensione alla relazione che fonda il pensiero buberiano, emerge proprio quando l'autore stesso precisa che la risposta al problema antropologico non si può ottenere dall'esame della persona umana come tale, ma solo se la si considera "nell'*integralità di*

---

<sup>14</sup> F. S. Pignagnoli, op. cit., p. 23.

<sup>15</sup> A. Poma, *Saggio introduttivo*, in M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, ed. it. a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Milano, 1993, p. 13.

<sup>16</sup> F. S. Pignagnoli, op. cit., p. 24.

*tutti i suoi rapporti esistenziali*<sup>17</sup> e cioè, nel rapporto col mondo e con l'altro. Per dirla attraverso le parole di Buber: se da un lato “la profondità del problema dell'uomo si rivela soltanto a colui che è diventato ‘solitario’, [dall'altro] il cammino verso la risposta è segnato nell'uomo che riesce a superare la sua solitudine senza perderne la virtù problematizzante”<sup>18</sup>, in particolare nella relazione interpersonale e comunitaria.

Buber procede con l'analisi di due tentativi di comprensione antropologica, o meglio, “due vie tentate dall'uomo contemporaneo per il superamento della propria crisi”<sup>19</sup>: l'individualismo e il collettivismo. Entrambi, però, si mostrano senza sbocco e vengono rifiutati, perché “se l'individualismo non comprende che una parte dell'uomo, il collettivismo non comprende l'uomo che come parte”<sup>20</sup>, cioè nessuno dei due considera l'integrità dell'essere umano: il primo ne deforma il volto, isolandolo come una monade, l'altro lo maschera, nascondendolo dietro la massa a cui sente in qualche modo il bisogno di conformarsi.

Questi due atteggiamenti sono presentati da Buber come tappe successive della reazione umana alla medesima situazione di solitudine ed esposizione ad un mondo estraneo:

La persona umana si sente sradicata ed esposta per natura – come è esposto un bambino indesiderato – si sente isolata in quanto persona, in mezzo a un mondo umano in rivolta. La prima reazione dello spirito consapevole di questa nuova e inquietante situazione è l'individualismo, la seconda è il collettivismo moderno.<sup>21</sup>

Ma perché entrambi si mostrano inadeguati al punto da essere criticati e respinti dall'autore? Da un lato l'individualismo accetta la condizione umana di solitudine esaltandola come positiva, cioè leggendola come fosse espressione di una certa fatalità o naturalità: “è precisamente come essere umano ‘esposto’ per natura che l'uomo è individuo, singolo [...] l'uomo *accetta* il suo stato di ‘esposizione’ perché esso è il suo modo d'essere come singolo”<sup>22</sup>. Ma questa soluzione è inefficace perché si fonda su basi fallaci e immaginarie: in realtà “al fine di sfuggire alla disperazione, incombente a motivo

---

<sup>17</sup> M. Buber, op. cit., p. 199.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 199 – 200.

<sup>19</sup> A. Poma, *Saggio introduttivo*, cit., p. 14.

<sup>20</sup> M. Buber, op. cit., p. 200.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 201.

<sup>22</sup> *Ibidem*.



dell'isolamento, l'uomo sceglie come espediente la tematizzazione esaltante della disperazione stessa<sup>23</sup>.

Dall'altro lato, invece, il collettivismo, che è abitualmente addotto come critica all'individualismo, perché ne incarna la tendenza opposta, è descritto come la condizione in cui “la persona umana cerca di sfuggire al destino della solitudine immergendosi totalmente in una delle massime formazioni di gruppo del nostro tempo”<sup>24</sup>. L'essere umano è in questo caso portato a perdersi nella massa del “generale”, nel fattore collettivo che rimuove la solitudine, placa l'angoscia cosmica, ma silenzia anche la responsabilità, rivendicando a sé la possibilità di garantire una totale sicurezza. Eppure, questa forma di collettivismo moderno apparentemente consolatoria, si rivela altrettanto fallimentare:

L'aggregazione della persona è compiuta a un 'tutto' funzionale che abbraccia le masse umane, ma non è un'aggregazione dell'uomo all'uomo: nel collettivo, l'uomo non è più l'uomo-con-l'uomo. [...] L'“insieme di tutti”, esigendo l'“insieme” in ciascuno, finisce al contrario, logicamente e con successo, per ridurre, neutralizzare, devalorizzare e profanare ogni legame con ciò che è vivente. Si spengono gradualmente nell'essere personale, o almeno si anestetizzano, le delicate vibrazioni rivolte al rapporto con gli altri.<sup>25</sup>

Dunque l'isolamento dell'uomo non viene superato, ma anzi l'uomo viene reso insensibile a tale isolamento, fino a reprimerne la coscienza che ne aveva e che, come visto poco sopra, è in realtà condizione feconda per una auto-riflessione generativa. Il problema in questo caso è che il fatto di legarsi alla massa non garantisce all'individuo contatti umani autentici, ma addirittura lo porta a perdere la capacità di rapportarsi all'alterità. La sentenza finale di Buber è esemplificativa di quanto detto finora e al tempo stesso indicativa di un possibile sviluppo successivo: “il collettivismo moderno è l'ultima barriera che l'uomo abbia drizzato a danno dell'incontro con se stesso”<sup>26</sup>.

Quello che l'autore vuole puntualizzare con questa affermazione è che il rifugio nella collettività massificata (tipica tra l'altro anche del nostro tempo) non è risolutivo della crisi in cui l'uomo si sente solo e senza dimora, proprio perché essere coscienti della

---

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 201 – 202.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 203.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

propria solitudine è necessario per avviare una riflessione su di sé, per conoscersi e cioè per incontrarsi.

Ma allora, come avviene l'incontro-con-sé?

*L'incontro* possibile e inevitabile dell'uomo con se stesso [...] non potrà compiersi che nell'incontro della persona individuale con l'altra persona individuale [...]. L'individuo non avrà rotto la sua solitudine se non quando egli conoscerà nell'altro, in tutta la sua alterità, se stesso, l'*Uomo*; se non quando aprirà un varco verso l'altro partendo da questa prospettiva intenzionale, in un incontro serio e trasformante.<sup>27</sup>

La proposta di Buber è di cancellare la falsa alternativa tra individualismo e collettivismo per lasciare spazio ad una terza via, che per l'autore è l'unica autentica, e che Marchetto si spinge a definire "antropologia dialogica"<sup>28</sup>. Essa si concretizza nel rapporto interpersonale e comunitario e si fonda sulla considerazione che "il fatto fondamentale dell'esistenza umana è l'*uomo-con-l'uomo*" e infatti "ciò che caratterizza in modo singolare il mondo degli uomini, è da ricercarsi nel fatto che, tra-uomo-e-uomo, intercorre qualcosa che non ha l'eguale nella natura"<sup>29</sup>: questa entità che rende l'uomo tale, è appunto la *relazione*. Solo nella relazione con l'altro, dunque, l'individuo potrà ritrovare se stesso e al contempo superare l'isolamento, accedendo alla propria realtà, quella dell'incontro, dello stare-con-sé, ma stando-con-l'altro.

Ora, questo duplice incontro avviene in un luogo ben determinato, una sfera comune ad entrambi i soggetti che la abitano, ma che oltrepassa la loro dimensione particolare: Buber la definisce "sfera di '*interrelazione*'"<sup>30</sup> e la considera sia categoria primordiale della realtà umana, sia punto di partenza per tracciare la sopracitata terza autentica alternativa alla conoscenza di sé. Per comprendere che cosa sia questa dimensione, bisogna assegnarle una consistenza, una realtà propria ed effettiva che si situa *tra* gli esseri umani che entrano in relazione: "è il luogo reale, è il 'supporto' che sostiene ciò che avviene tra le persone"<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> M. Marchetto (a cura di), op. cit., p. 35.

<sup>29</sup> M. Buber, op. cit., p. 205.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

Tale struttura si coglie appieno nella forma del dialogo:

In un *dialogo* vero (vale dire, un dialogo che non sia connotato nei dettagli della individuale partecipazione, ma che sia del tutto spontaneo, in cui ciascuno parli direttamente all'altro e ne susciti direttamente l'imprevedibile replica), in una lezione vera (cioè, una lezione che non sia né ripetizione secondo un modulo scolastico né lezione in cui l'insegnante conosca già in precedenza i risultati di essa, ma si snodi in reciproca sorpresa), in un abbraccio vero che non sia una convenzione abituale, in un duello reale che non sia fatto per gioco – in tutto questo, ciò che vi è di essenziale non si compie o nell'uno o nell'altro dei due partecipanti, non si compie in un mondo neutro che li comprende tutti e due e, con essi, tutte le altre cose annesse, ma, in un modo molto preciso e puntuale *tra-i-due*, in una dimensione che, per così dire, non è accessibile che a quei due-lì.<sup>32</sup>

Ciò che si manifesta nel “tra” non è un fatto psicologico che appartiene all'uno o all'altro soggetto, ma è “qualcosa di *ontico*” che “si costituisce *tra loro e trascende l'uno e l'altro*” e che si concretizza “in quello stretto angolo dove appunto l'*Io* e il *Tu* si incontrano”<sup>33</sup>. Questa terza alternativa, dunque, è ciò che può contribuire da una parte a rendere autentica la persona umana (contro il dilagante individualismo), e dall'altra a fondare una comunità autentica (che superi la forma del moderno collettivismo).

Ecco dunque che inizia a profilarsi la risposta al problema antropologico: per capire *che cos'è l'uomo* occorre comprenderlo come “l'essere nel cui stato dialogico, nel cui essere-a-due e nella cui reciprocità di presenza, si realizza ogni volta l'incontro dell'uno-con-l'altro”<sup>34</sup>. Individualismo e collettivismo non sono che tentativi di risoluzione illusori che, da un lato, offrono solo una visione parziale dell'uomo (come essere isolato) e, dall'altro, non riescono a coglierne i contorni (sfocati e confusi all'interno della massa). Considerare l'uomo-con-l'uomo, si mostra dunque l'unica strada possibile per vedere congiuntamente “la dualità dinamica, costituita dalla natura umana”, fatta dell'uno e dell'altro insieme che, “completandosi reciprocamente nel mutuo impegno, mostrano insieme l'Uomo”<sup>35</sup>.

Risulta chiaro a questo punto perché quest'opera buberiana è stata posta come punto di partenza della riflessione, nonostante sia cronologicamente successiva rispetto ai primi

---

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 206 – 207.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 208 – 209.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 210.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

scritti dialogici dell'autore: "essa contiene in modo esplicito e maturo l'esposizione di quel problema al quale la filosofia dialogica, che inizialmente si presenta come un'ontologia, risponde in quanto antropologia"<sup>36</sup>. In altre parole, "è l'opera più compiuta del Buber filosofo, quella in cui i principi già fissati negli scritti programmatici antecedenti sono calati, per così dire, nell'antropologia filosofica d'oggi"<sup>37</sup>.

Cosa ci dice però questa riflessione antropologica rispetto al problema centrale affrontato in questo lavoro? Si è parlato del linguaggio come dimensione strutturante e caratterizzante l'essere umano; nella realtà contemporanea, tuttavia, si può dire che il linguaggio abbia attraversato (e stia tuttora attraversando) una crisi, quella che Calvino ha definito "epidemia" e che si è voluto declinare nella sua forma più offensiva e violenta del discorso d'odio. Questa epidemia linguistica, poi, si è mostrata come espressione di una più profonda crisi dell'umanità, la stessa che Buber ha individuato all'interno del suo mondo, a metà del secolo scorso: una crisi caratterizzata dal mancato senso dell'alterità, che affonda le sue radici sia nella percezione del proprio isolamento come condizione originaria (individualismo) sia nella fuga dal proprio isolamento che culmina con il rifugio dentro una massa generalizzante (collettivismo). Porre in questione il problema antropologico e cioè riscoprire il proprio sé, incontrarsi, conoscersi si rivela l'unica alternativa possibile alla crisi. Ma questa riscoperta non può avvenire, come conferma Buber, se non attraverso il contatto e la relazione con l'altro essere umano, che è la vera condizione ontologica umana. E tale contatto accade nello spazio dell'interrelazione, nel "tra" che accoglie lo scambio tra soggetti che, non a caso, si traduce anche nell'espressione linguistica. La tematizzazione buberiana della relazionalità, dunque, funge da base e fondamento per la risignificazione del discorso e del dialogo tra le persone: un dialogo che sia rispettoso dell'alterità, che garantisca il riconoscimento di chi parla e di chi ascolta, che impedisca ingiustizie e subordinazioni e, soprattutto, che esprima responsabilità.

Occorre però fare un passo in più: è necessario approfondire la "filosofia dialogica" di Buber per comprenderne i tratti strutturanti e capire in che modo permettano di posare lo sguardo sull'umanità come dialogo. Bisogna perciò continuare nell'analisi di alcuni passi dell'autore, in particolare di quelli che individuano i capisaldi della sua proposta

---

<sup>36</sup> M. Marchetto (a cura di), op. cit., p. 35.

<sup>37</sup> F. S. Pignagnoli, op. cit., p. 20.

ontologica. Cioè, bisogna capire in che senso l'uomo è relazione, che cos'è e in che modo si esprime la sua naturale e strutturale "dualità dinamica".

Per farlo, l'attenzione si focalizzerà principalmente su alcuni passi dell'opera fondamentale di Buber, *Io e Tu*<sup>38</sup>, in cui l'autore "formula e sviluppa le tesi principali della sua filosofia, che verranno continuamente elucidate, approfondite, illustrate, ma mai sostanzialmente mutate"<sup>39</sup>.

## 2.2. "All'inizio è la relazione": il principio dialogico

Il mondo ha per l'uomo due volti, secondo il suo duplice atteggiamento.

L'atteggiamento dell'uomo è duplice per la duplicità delle parole fondamentali che egli dice.

Le parole fondamentali non sono singole, ma coppie di parole.

Una di queste parole fondamentali è la coppia *io-tu*.

L'altra parola fondamentale è la coppia *io-esso*; dove, al posto dell'esso, si possono anche sostituire le parole lui o lei, senza che la parola fondamentale cambi.

E così anche l'io dell'uomo è duplice.

Perché l'io della parola fondamentale *io-tu* è diverso da quello della parola fondamentale *io-esso*.<sup>40</sup>

L'esordio dell'opera buberiana mette da subito in luce alcune questioni: intanto che la figura centrale della riflessione è certamente l'uomo *per il quale* il mondo è duplice, cioè "il dualismo del mondo non è interno al mondo stesso, ma è la sua adeguazione alla duplicità dell'uomo, ossia il mondo è duplice perché l'uomo si può porre di fronte ad esso in due modi differenti"<sup>41</sup>. I due atteggiamenti a cui si fa riferimento corrispondono al pronunciare due parole ben distinte: tu ed esso. Queste, però, non sono parole singole o semplici, ma coppie-di-parole, che cioè si accompagnano sempre all'io: "questo significa che, dicendo tu o dicendo esso, l'uomo stesso che pronuncia queste parole si

---

<sup>38</sup> M. Buber, *Io e Tu* (1923), in M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, ed. it. a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Milano, 1993, pp. 57 – 157.

<sup>39</sup> A. Poma, *Saggio introduttivo*, cit., p. 31.

<sup>40</sup> M. Buber, *Io e Tu*, cit., p. 59 – corsivo mio.

<sup>41</sup> A. Poma, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, cit., pp. 39 – 40.

costituisce e si costituisce in modo radicalmente diverso se dice l'una oppure l'altra"<sup>42</sup>. Di conseguenza, le parole-base assumono una rilevanza ontologica determinante, al punto da implicare profondamente anche l'io che le pronuncia: "quando si dice tu, si dice insieme l'io della coppia io-tu. Quando si dice esso, si dice insieme l'io della coppia io-esso"<sup>43</sup>. Da questo punto di vista, allora, l'io non è una realtà auto-sussistente, ma emerge solo in-relazione. Inizia a leggersi tra le righe la risposta alla questione decisiva posta in precedenza: in che senso l'uomo è relazione? Ebbene, intanto nel senso che si dà solo nella parola fondamentale, cioè si determina in base al suo rapporto con un altro (un tu o un esso), e infatti Buber afferma che "chi dice una parola fondamentale entra nella parola e la abita"<sup>44</sup>.

Ma cosa vuol dire che l'essere umano *sta dentro* la parola? Non è forse più vero che la parola *esce* dall'uomo e ne costituisce la sua espressione? In realtà, secondo Buber, la parola è primariamente una realtà presso la quale l'uomo dimora, cioè in qualche modo "sta prima del suo farsi-parola e del suo farsi-suono"<sup>45</sup> e accoglie il soggetto in modo originario e naturale, "perché in verità il discorso non sta nell'uomo, ma l'uomo è nel discorso e parla a partire dal discorso"<sup>46</sup>.

E abitando la parola e il discorso, l'essere umano assume il mondo nelle due modalità del tu e dell'esso. Si può dire insomma che le parole-base fondano un mondo, nel senso che creano un ordine di significati: in base alla postura con cui ci si volge a questo, *diventa* qualcosa di specifico, mostra un volto. Bisogna ora capire che tipo di realtà evocano le parole-base, cioè quale rapporto esiste tra i due termini delle due parole fondamentali.

---

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>43</sup> M. Buber, *Io e Tu*, cit., p.59.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>45</sup> A. Poma, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, cit., p. 40.

<sup>46</sup> M. Buber, *Io e Tu*, cit., p. 85.

### 2.2.1. Io-esso e io-tu: esperienza e relazione

“Il mondo come *esperienza* appartiene alla parola fondamentale io-esso. La parola fondamentale io-tu fonda il mondo della *relazione*”<sup>47</sup>. Questa sentenza buberiana permette di rilevare la distinzione fondamentale tra due dimensioni ben individuate.

Da un lato vi è l'*esperienza*, ossia il rapporto io-esso, che si configura come la sfera dei verbi transitivi e consiste “in attività che hanno un qualcosa per oggetto. Percepisco qualcosa, provo qualcosa, mi rappresento qualcosa. Voglio qualcosa. Sento qualcosa. Penso qualcosa”<sup>48</sup>. Il fare esperienza, dunque, implica un processo di oggettivazione di quello che sta-di-fronte che, per questo, rimane in superficie e non giunge mai alla sua vera essenza. Infatti, l'esperienza si risolve tutta in chi la compie, perché “il mondo non ha parte all'esperienza. Si lascia esperire, ma questo non lo riguarda, perché non vi contribuisce per nulla, e non gliene viene nulla”<sup>49</sup>; in altre parole, il mondo che si esperisce non è in alcun modo parte attiva. Si comprende che il rapporto io-esso qualifica una realtà oggettiva, o meglio, oggettivata, reificata:

Il rapporto fondamentale dell'uomo nei confronti del mondo dell'esso ricomprende l'*esperire*, che tale mondo sempre ricostituisce e l'*utilizzare*, che lo indirizza al suo fine molteplice, quello di conservare, facilitare e approvvigionare la vita dell'uomo. Estendendosi il mondo dell'esso, deve anche aumentare la capacità di esperirlo e utilizzarlo.<sup>50</sup>

Eppure, tale rapporto di sperimentazione e utilizzo, non è un vero rapporto e questo per quello che si è evidenziato poco sopra: uno dei due termini, infatti, l'esso e cioè il mondo, non prende parte al legame, ma lo subisce passivamente, rimanendone sganciato. Di conseguenza, anche l'io non entra in relazione col mondo, ma ne coglie semplicemente lo strato superficiale, lo utilizza come cosa: “colui che fa esperienza non ha parte al mondo. L'esperienza è ‘in lui’, e non tra lui e il mondo”<sup>51</sup>.

Come fa notare Poma, emerge a questo livello una svalutazione dell'esperienza oggettivante in favore dell'esperienza come evento esistenziale in cui il soggetto non si

---

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 61 – corsivo mio.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 85 – corsivo mio.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 61.

pone di fronte alla realtà come oggetto, ma entra nell'evento e vi partecipa con il proprio essere<sup>52</sup>.

Una precisazione prima di procedere all'analisi della relazione che si esprime nella parola fondamentale io-tu: il pensiero oggettivo e oggettivante che si pone di fronte al mondo e lo lascia lì, neutralizzato e muto, pronto a funzionare e ad essere utilizzato, può anche coinvolgere l'alterità umana. Lo sguardo distaccato dell'io-esso può posarsi sul soggetto umano che in questo modo sarebbe depersonalizzato e reificato a sua volta, diventando non un "tu", ma un "lui" o una "lei". Per dirla con Buber: le esperienze portano all'uomo "un mondo che consiste di esso e sempre ancora di esso, di lui e di lui e di lei e di lei e ancora di esso"<sup>53</sup>. Si configurerebbe un mondo di relazioni distorte che, appunto, "non consente partecipazione ma sperimentazione, non incontro ma utilizzazione [...]". Un mondo in cui non si può cogliere direttamente l'essenza del soggetto, ma solo una sua rappresentazione, i suoi dati apparenti e transitori"<sup>54</sup>.

Qual è invece l'altro lato della medaglia? La relazione propriamente detta<sup>55</sup>, cioè il regno del tu che, rispetto a quello dell'esso, ha tutta un'altra strutturazione e fondamento:

Chi dice tu non ha qualcosa per oggetto. Poiché dove è qualcosa, è un altro qualcosa; ogni esso confina con un altro esso; l'esso è tale, solo in quanto confina con un altro. Ma dove si dice tu, non c'è alcun qualcosa. Il tu non confina. Chi dice tu non ha alcun qualcosa, non ha nulla, ma sta nella relazione.<sup>56</sup>

Nel mondo della relazione sia l'io sia il tu partecipano, cioè sono realtà attive e coinvolte non solo ad un livello superficiale, ma nella loro essenza, nella loro presenza. Ora, come prima è stato specificato che l'atteggiamento dell'esso può essere rivolto non solo al mondo (io-esso), ma anche all'alterità umana (io-lui/lei), anche in questo caso bisogna chiarire che il rapporto non è limitato all'incontro con le persone. Sono comprese infatti anche la vita con la natura, in cui "la relazione oscilla nel buio, al di sotto della parola", cioè dove "il nostro dir-tu [...] è fissato alla soglia della parola"<sup>57</sup>, e la vita con le entità

---

<sup>52</sup> *Ivi*, [nota bibl. 2], p. 60.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>54</sup> G. Milan, *Educare all'incontro: la pedagogia di Martin Buber*, Città nuova, Roma, 1994, p. 35.

<sup>55</sup> Bisogna specificare che Buber, con il termine "relazione" intende esclusivamente il rapporto io-tu e non il rapporto io-esso.

<sup>56</sup> M. Buber, *Io e Tu*, cit., p. 60.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 62.



spirituali, che si esprime in una relazione “avvolta nelle nubi, ma capace di manifestarsi, muta, ma creatrice di parola. Non usiamo alcun tu e tuttavia ci sentiamo chiamati, rispondiamo – costruendo, pensando, agendo”<sup>58</sup>. Naturalmente, accanto a queste due sfere, si colloca la vita con gli uomini: “qui la relazione è manifesta, in forma di parola. Possiamo dare e ricevere il tu”<sup>59</sup>.

In questa precisazione si può notare l’attinenza con il tema affrontato nel presente lavoro: la relazionalità che si concretizza nel rapporto tra esseri umani si esprime *in forma di parola*, cioè la parola pronunciata e udita è in qualche modo manifestazione di quella parola a cui l’uomo è originariamente dato, della parola-base che costituisce l’umanità nella sua essenza. Dunque dire-tu o dire-esso, cioè porsi all’altro nell’atteggiamento dell’io-tu o nell’atteggiamento dell’io-esso, implica un dire-in-parole del tutto diverso. Ma su questo punto sarà opportuno tornare più avanti.

Intanto è bene comprendere cosa Buber intenda con relazione: “relazione è *reciprocità*”<sup>60</sup> nel senso che il tu della parola fondamentale io-tu, opera su di me come l’io opera sul tu. È uno scambio duplice che coinvolge e richiede la presenza dell’intero essere di entrambi i soggetti implicati nel rapporto. La reciprocità esclude sia la riduzione dell’altro a oggetto (“lui” o “lei”) sia la riduzione dell’altro all’io, perché può esistere solo tra due entità che sono ben distinte e devono restare tali affinché la relazione tra loro perduri. L’io riconosce il tu in quanto essere unitario e solido, “gli si rivolge riconoscendolo come radicalmente altro da sé, a sé irriducibile, per confermarlo come tale”<sup>61</sup>. Questa relazione non è qualcosa che si esperisce o sperimenta, ma essa *accade* e in questo sta la sua essenzialità:

La relazione al tu è immediata. Tra l’io e il tu non vi è alcuna conoscenza concettuale, alcuna precomprensione, alcuna fantasia [...] Tra l’io e il tu non vi è alcun fine, alcun desiderio, alcuna anticipazione [...] Ogni mezzo è impedimento. L’incontro avviene solo dove è caduto ogni mezzo.<sup>62</sup>

Reciprocità, incontro e immediatezza, così Buber riassume i tratti della relazione io-tu: “il tu mi incontra. Ma io entro con lui nella relazione immediata. Così la relazione è al

---

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 63 – corsivo mio.

<sup>61</sup> M. Marchetto (a cura di), op. cit., p. 41.

<sup>62</sup> M. Buber, *Io e Tu*, cit., p. 67

tempo stesso essere scelti e scegliere, patire e agire”<sup>63</sup>. Questa dinamica è ciò che più caratterizza l’esistenza umana e che più sopra era stata chiamata “sfera dell’interumano”, cioè qualcosa che avviene *tra* le persone e che al tempo stesso da un lato trascende la loro essenza personale e individuale e dall’altro ne fonda l’esistenza proprio in nome nel loro essere-nell’incontro.

Affermare allora che l’uomo è relazione, significa confermare che l’io si costituisce nel suo essere-nella-relazione, cioè solo nella trama della relazionalità autentica dell’io-tu, l’uomo “si fa”, “diventa”: “divento io nel tu; diventando io, dico tu”<sup>64</sup>.

Da qui è possibile compiere un’ulteriore passo avanti. Dire che la relazione è principio ontologico dell’uomo e cioè dire che il farsi-uomo dell’uomo dipende dal suo essere-in-relazione, vuol dire che esiste nell’essere umano una tensione originaria all’altro, che Buber chiama “tu innato”: “all’inizio è la relazione: categoria dell’essere, disponibilità, forma che comprende, modello dell’anima; all’inizio è l’apriori della relazione, il *tu innato*”<sup>65</sup>. Per spiegare meglio cosa intende, l’autore propone un paragone con la condizione del bambino: la vita prenatale del bambino nel grembo materno è infatti un puro legame naturale, scambio e reciprocità, che così intesi si presentano come il presupposto della relazione io-tu. A questo momento, succede poi quello della separazione, altrettanto naturale, dalla realtà originaria, preludio alla vita individuale, che si costituisce nell’io-esso. Si conferma ancora una volta la naturalità della relazione con l’alterità, in particolare con una alterità (tu) non ridotta a oggetto (esso) né ridotta a sé (io), ma presente con tutto il suo essere e costituente l’essenza umana autentica.

Ora, risulta chiaro che, nel tratteggiare una originaria e fondativa tendenza all’incontro con il tu, questo non possa confondersi con l’esso, proprio perché i due si differenziano radicalmente:

Se sto di fronte a un uomo come di fronte al mio tu, se gli rivolgo la parola fondamentale io-tu, egli non è una cosa tra le cose e non è fatto di cose [...] Io non sperimento l’uomo a cui dico tu. Ma, nella santa parola fondamentale, sono nella relazione con lui. Appena me ne allontano, lo sperimento di nuovo. Esperienza è lontananza del tu.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>65</sup> M. Buber, *Io e Tu*, cit., p. 78.

<sup>66</sup> *Ivi*, pp. 64 – 65.

Ma se la differenza tra le due realtà appare ora piuttosto chiara, a Buber rimane da definire la dinamica che le coinvolge entrambe. Infatti, la relazione immediata dell'io-tu è sempre esposta al pericolo di essere interrotta, cioè di ritrovarsi immersa nel mondo oggettuale dell'io-esso, dentro cui di fatto l'uomo vive. Questo è l'inevitabile destino a cui è sottoposta la relazione umana: la realizzazione nel mondo, il ritorno nella "cosalità":

Nel fatto che ogni tu nel nostro mondo debba diventare un esso tra la *sublime malinconia della nostra sorte*. Per quanto il tu fosse presente in modo esclusivo nella relazione immediata, appena essa ha smesso di operare, o è stata interrotta da un mezzo, il tu diventa oggetto tra gli oggetti [...] L'uomo, che appena adesso era ancora unico e incondizionato, non utilizzabile, solo presente, non sperimentabile, solo palpabile, ora è di nuovo diventato un lui o una lei, una somma di qualità.<sup>67</sup>

Dunque, pur distinguendo le due dimensioni, Buber non le separa nettamente e questo perché l'oscillazione fra tu ed esso è costitutiva della natura umana: "l'esso è la crisalide, il tu la farfalla. Il fatto è che non sempre si danno le condizioni che sostituiscano nettamente l'una all'altra; spesso, con profonda duplicità, vi è piuttosto un incoerente e confuso accadere"<sup>68</sup>. Come spiega Marchetto, gli uomini appartengono di fatto al mondo dell'esso, cioè vivono nel mondo e nell'esperienza che ne hanno; eppure non per questo risulta loro preclusa la via della relazione<sup>69</sup>. Un chiarimento proviene da Buber stesso: "senza l'esso l'uomo non può vivere. Ma colui che vive solo con l'esso, non è l'uomo"<sup>70</sup>. Sostanzialmente l'autore sta confermando che il mondo dell'esso non è da condannarsi in assoluto, anzi, è necessario per dare continuità e durata ai frutti della relazione: quello che è negativo è invece il prevalere dell'esso al punto da sopprimere la possibilità che la relazione possa nuovamente e continuamente instaurarsi:

La parola fondamentale io-esso non è male, come non lo è la materia. Ma è male come la materia che si crede di essere l'esistente. Quando l'uomo permette a questa parola di comandare, il mondo dell'esso, che non cessa mai di svilupparsi, lo soffoca, il suo proprio perde per lui realtà.<sup>71</sup>

---

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 71 – corsivo mio.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> M. Marchetto, op. cit., p. 43.

<sup>70</sup> M. Buber, *Io e Tu*, cit., p. 83.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 91.

La questione è dunque legata alla prevalenza di una dimensione sull'altra: l'oscillazione è naturale, eppure quando il mondo dell'esso non è più "percorso e fecondato dal mondo del tu che vi affluisce come una corrente vitale"<sup>72</sup>, allora l'uomo soccombe, schiacciato dalla causalità che domina il mondo di oggetti. D'altra parte però, "l'illimitato dominio della causalità del mondo dell'esso [...] non opprime l'uomo che non è limitato al mondo dell'esso, che anzi può sempre sottrarvisi, rifugiandosi nel mondo della relazione"<sup>73</sup>.

Anche a questo livello pare mostrarsi un filo rosso che lega la riflessione buberiana alla riflessione sul linguaggio e sulle parole d'odio compiuta in precedenza: gli epiteti denigratori e l'ingiustizia discorsiva, proposti come esempi emblematici del meccanismo dell'"odio che si dice", possono essere interpretati come il momento in cui il mondo dell'esso prevale su quello del tu, opprimendolo e di fatto sopprimendolo. Non cogliere la possibilità di relazione e rimanere ancorati all'esperienza oggettivante e alla riduzione di interlocutori e interlocutrici a "lui" o "lei", è terreno fertile per l'emergere dell'epidemia dell'odio che si manifesta attraverso il linguaggio poco curato, che svaluta l'alterità e le nega il riconoscimento. Il mondo contemporaneo si presenta quindi come una realtà in cui l'esso domina, prevale e impedisce l'emergere del tu.

### **2.2.2. Sulla centralità del dialogo come relazione**

Una ulteriore chiave di lettura della dinamica io-esso e io-tu, proviene da un'altra opera buberiana intitolata *Dialogo* e scritta nel 1930<sup>74</sup>, in cui la teoria dialogica fondamentale viene integrata e approfondita per tratteggiare una definizione delle caratteristiche del dialogo autentico, contro i suoi possibili mascheramenti e le sue possibili distorsioni. Il tema è piuttosto calzante per l'analisi che si sta provando a portare avanti in questo lavoro, perché è qui che l'inter-locazione, cioè l'espressione del *logos tra* esseri umani, assume una concretezza ontologica ben definita.

In sostanza, Buber legge l'esperienza che scaturisce dalla dinamica io-esso e la relazione che si crea nell'io-tu, attraverso una lente diversa: chiama infatti i due modi attraverso cui l'uomo si rapporta al mondo, rispettivamente monologo e dialogo:

---

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>74</sup> M. Buber, *Dialogo* (1930), in M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp.183 – 225.

Vita dialogica non è quella in cui si ha a che fare con molti uomini, ma quella in cui si ha davvero a che fare con gli uomini con cui si ha a che fare. A vivere nel monologo non è il solitario, ma colui che non è capace di rendere sostanzialmente reale la società all'interno della quale, per destino, si muove.<sup>75</sup>

Il primato del dialogico risulta evidente (e non è un caso infatti che Andrea Poma definisca la filosofia buberiana proprio “dialogica”<sup>76</sup>), ma si tratta di capire in che cosa consiste tale *dialogicità*. Il dialogo umano non dipende tanto né unicamente dal contenuto comunicato, cioè dal messaggio espresso in sé, ma per esistere come processo fattuale nel comune mondo umano, ha bisogno di qualcosa in più e cioè di una disponibilità essenziale non solo a dare e ricevere contenuti, ma a stare-nella-relazione con tutto il proprio essere. L'elemento centrale allora è la comunicazione ma intesa come *comunione*, cioè come messa-in-comune tra due persone che per essere “dialogicamente congiunte” devono essere rivolte l'una verso l'altra e incontrarsi per poi rimanere nel loro spazio di relazione. Per dirla con le parole di Buber: “una cosa sembra appartenere alla consistenza minima della dialogicità, strettamente congiunta al suo significato: la reciprocità dell'azione interiore”<sup>77</sup>.

In particolare, sono tre gli atteggiamenti che l'autore individua per descrivere come ci si può porre davanti ad un altro essere umano. Il primo è quello di “*colui che osserva*”<sup>78</sup> che si preoccupa di notare e annotare il maggior numero di tratti possibili dell'altro, cercando di non farsene sfuggire nemmeno uno, nell'ottica di esplorarlo e riprodurlo. Il secondo è quello di “*colui che contempla*”<sup>79</sup> nell'attesa rilassata di vedere ciò che gli si offrirà, senza preoccuparsi di tenerne traccia, senza badare ai tratti espliciti, ma confidando nel lavoro naturale della memoria “di trattenere ciò che è degno di essere trattenuto”<sup>80</sup>. Ora, sia l'osservatore sia il contemplatore hanno in comune “il desiderio di percepire l'uomo che vive sotto i nostri occhi; inoltre, per loro quest'uomo è un oggetto separato da loro stessi e dalla loro vita personale, e solo per questo può essere

---

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>76</sup> Cfr. A. Poma, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, cit.

<sup>77</sup> M. Buber, *Dialogo*, cit., p. 192.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 193.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

‘correttamente’ percepito”<sup>81</sup>. Sganciato da questi, invece, si colloca il vero atteggiamento dialogico che è quello dell’*intuire*:

Succede in modo del tutto diverso quando, in un’ora ricettiva della mia vita personale, incontro un uomo in cui un qualcosa, che non posso affatto comprendere in modo oggettivo, mi “dice qualcosa”. [...] L’effetto di questa ricezione del detto è totalmente diverso da quello del contemplare e dell’osservare. Non posso dipingere, né raccontare, né descrivere l’uomo di cui, attraverso cui mi è stato detto qualcosa. [...] Quest’uomo non è il mio oggetto; mi è accaduto di avere a che fare con lui. [...] Ad ogni modo mi è accaduta una parola che esige una risposta.<sup>82</sup>

Da questo denso passaggio buberiano vengono messi in evidenza alcuni concetti centrali che è bene rimarcare: intanto quello di *ricettività*, intesa come apertura a ricevere, ad accogliere, sensibilità a chi e a che cosa sta di fronte; poi quello di *incontro* come momento naturale e immediato, che da un lato “accade” e dall’altro concretizza l’atteggiamento dell’in-tu-ire, cioè dell’andare-verso-il-tu, escludendo ogni reificazione e oggettivazione dell’alterità; infine quello di *risposta* che è l’effetto richiesto dall’intuizione e al tempo stesso la sua finalità: l’intuire implica di per se stesso il rispondere.

Ora, la questione della risposta ne chiama subito in causa un’altra che pare ancor più pregnante e sostanziosa, a cui si è fatto cenno più volte nel corso di questo lavoro: la *responsabilità*. La reale portata di tale concetto si coglie proprio attraverso la categoria del dialogico: “c’è autentica responsabilità solo là ove ci sono vere risposte”<sup>83</sup>. Il nesso tra risposta e responsabilità emerge chiaramente se si intende quest’ultima nella sua accezione di *response-ability*, cioè abilità di risposta, che è effettivamente richiesta dalla presenza dell’alterità e dall’incontro con essa, ovvero dalla relazione. Non è dunque qualcosa che fa riferimento all’ambito di un’etica astratta, sospesa e indecifrabile, ma che pertiene al piano della vita vissuta, nel senso che implica un appello dell’altra persona e una presa in carico di tale appello che si esplicita, appunto, nella risposta. Una precisazione: le parole dell’appello e della risposta non sono necessariamente espresse linguisticamente, ma “sono dette nell’intraducibile linguaggio dell’agire e del non agire,

---

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 194.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 201.

in cui l'agire può atteggiarsi come un non agire e viceversa”<sup>84</sup>, dunque ancora una volta più del contenuto è l'atteggiamento, è il dire che diventa un fare.

Andrea Poma riassume in modo piuttosto efficace il tema:

Per l'etica interpersonale di Buber non vi è responsabilità se non nei confronti dell'altro, del tu con il quale si entra in relazione: non vi è quindi responsabilità se non come risposta. D'altra parte, sempre per il carattere interpersonale della sua etica, per Buber non è possibile rispondere senza assumersi, con questa decisione, la responsabilità dell'altro, al quale si risponde.<sup>85</sup>

Insomma, si può affermare che nella relazione io-tu, cioè nel dialogo, il *rispondere a* è anche sempre un *rispondere di* e la portata di tale responsabilità è di tipo ontologico: “accettare e attuare la propria responsabilità dialogica significa infatti rispettare ed attuare la propria relazione [...] significa collaborare realmente a ‘costruire’ e ‘confermare’ se stesso e il proprio tu nel proprio essere”<sup>86</sup>. Si delinea un tipo di rapporto che, in quanto dialogico, si costituisce di una chiamata e di una risposta che consiste a sua volta nel prendersi la responsabilità della parola pronunciata.

Eppure, Buber ritiene di dover mettere in guardia lettori e lettrici dal rischio di confondere ciò che è dialogo e ciò che non lo è: esistono infatti delle sfere della vita dialogica che in realtà non sono dialogo, cioè che ne hanno l'apparenza ma non l'essenza. In particolare, esistono tre specie di dialogo:

Quello *autentico* [...] in cui ciascuno dei partecipanti intende l'altro o gli altri nella loro esistenza e particolarità e si rivolge loro con l'intenzione di far nascere una vivente reciprocità; quello *tecnico*, proposto solo dal bisogno dell'intesa oggettiva; e il monologo *travestito* da dialogo, in cui due o più uomini riuniti in un luogo, in modo stranamente contorto e indiretto, parlano solo con se stessi e tuttavia si credono sottratti alla pena del dover contare solo su di sé.<sup>87</sup>

Questa terza tipologia, in particolare, viene descritta da Buber come un dibattito in cui i pensieri di chi parla sono espressi in modo tanto pungente da colpire chi ascolta senza averlo presente come essere umano; una conversazione determinata unicamente dal bisogno di confermare o rafforzare la propria opinione di sé valutando l'effetto

---

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 203.

<sup>85</sup> *Ivi*, [nota bibl. 8], p. 201.

<sup>86</sup> A. Poma, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, cit., p. 72.

<sup>87</sup> M. Buber, *Dialogo*, cit., p. 205 – corsivo mio.

dell'impressione prodotta; è un tipo di rapporto che non apre allo scambio né alla possibilità dell'incontro, perché rivela una centratura sul proprio sé derivata da una svalutazione dell'alterità. E non è forse questo il principio del discorso d'odio? Il rifiuto di riconoscere chi ci sta di fronte come persona integra e integrale, ciò che con Watzlawick si era definito “disconferma”<sup>88</sup>, un atteggiamento volto alla negazione e al silenziamento dell'alterità.

La trattazione di Buber a questo punto procede con l'individuazione dei cosiddetti “movimenti fondamentali” che corrispondono alla dicotomia monologo – dialogo: nello specifico, “il movimento dialogico fondamentale è il *rivolgersi* [...] Il movimento fondamentale del monologo non è il distogliersi opposto al rivolgersi, ma è il *ripiegamento*”<sup>89</sup>. Il primo di questi parrebbe qualcosa di quotidiano e insignificante, eppure non è così: “quando si guarda qualcuno, gli si rivolge la parola, ci si volge proprio a lui, naturalmente ci si volge a lui fisicamente, ma anche, nella misura necessaria, spiritualmente, dal momento che a lui si rivolge l'attenzione”<sup>90</sup>. A questo livello emerge la potenza della relazione umana, perché è qui che io e tu sono uno di fronte all'altro vicendevolmente liberi in una reciprocità che non li annulla, ma li conferma nella loro presenza e nella loro pienezza d'essere. Il rivolgersi corrisponde in un certo senso al farsi-io del tu, che diventa autonomo, reale, solido e, diventandolo, retroagisce strutturando a sua volta l'io della coppia io-tu. Dall'altro lato, invece, all'atteggiamento comunicativo del dialogo, si oppone il movimento del ripiegare l'attenzione su di sé, che non corrisponde tanto all'egoismo (cioè al fatto che una persona si occupi solo di sé e non si curi di nient'altro), quanto alla “non-considerazione dell'altro nella relazione, come un vero altro, come un Tu, una persona, ma solo come un Esso, un oggetto, una propria esperienza”<sup>91</sup>, è insomma l'incapacità di aprirsi autenticamente verso l'alterità. In questo senso qui il dialogo è solo apparente, cioè avviene uno scambio che però non è incontro, non è l'atteggiamento comunicativo autentico.

Un'ultima questione prima di tirare le fila del discorso fin qui delineato: sul finire del saggio, Buber risponde ad una potenziale critica che gli potrebbe essere mossa che riguarda l'aver tratteggiato un tipo di dialogo utopistico, impossibile almeno a coloro che

---

<sup>88</sup> Cfr. paragrafo 1.4 del presente lavoro.

<sup>89</sup> M. Buber, *Dialogo*, cit., pp. 208 – 209 – corsivo mio.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 208.

<sup>91</sup> A. Poma, *La filosofia dialogica di M. Buber*, cit., p. 74.



vivono nella concretezza della vita quotidiana. Ma Buber esplicita chiaramente che il suo interesse è volto proprio al dialogo di tutti i giorni che chiunque si può trovare a realizzare. Dice l'autore:

Non cerco gli uomini, non li scelgo, accetto quelli che esistono, loro ho in mente [...] Il dialogo non è occasione di lusso spirituale e di spirituale lussuria, ha a che fare con la creazione, con la creatura, e proprio questo è l'uomo di cui parlo io, di cui parliamo: creatura, triviale insostituibilità [...] Non mi interessa la purezza. L'opacità mi interessa, ciò che è inceppato, il trantran, la fatica, l'assurdità ottusa – e il varco [...] Non so né che cos'è il tutto né che cos'è il nulla, l'uno mi sembra inumano e inventato come l'altro, e ciò che io intendo è il semplice *quantum satis* di quanto quest'uomo, in questo momento della sua vita, riesce a portare a compimento e a ricevere, se si dona.<sup>92</sup>

Il varco di cui si parla, allora, è proprio la crepa che fa passare la luce attraverso l'oscurità, il tu attraverso l'esso, è l'apertura della possibilità di dialogo e relazione che, nella concretezza della realtà, sempre si rinnova e si esprime come un rivolgersi e parlarsi vicendevole. Si tratta di intendere l'umanità “quanto basta” per osservare il movimento del rivolgersi, lo scambio di sguardi e di parole.

Sentenzia Buber:

Nel frastuono della *routine*, che chiamavo mia realtà, mi appare, meravigliosa e non appariscente, la vera realtà, quella creaturale, affidata a me e alla mia responsabilità. Non troviamo il senso nelle cose, non lo mettiamo neanche nelle cose, ma il senso può darsi *tra* noi e le cose.<sup>93</sup>

È utile a questo punto provare a ripercorrere quanto detto rispetto alla antinomia delle parole fondamentali io-esso e io-tu. Si è visto come queste corrispondano a due atteggiamenti nei confronti del mondo e delle persone: da una parte l'atteggiamento esperienziale e monologico, dall'altra quello relazionale e dialogico. Il primo consiste in una oggettivazione e reificazione dell'alterità che non viene colta nella sua pienezza ontologica, ma è considerata solo superficialmente, affermata solo per essere utilizzata o sperimentata, osservata; l'attenzione in questo caso è tutta ripiegata su di sé e perciò l'incontro autentico è impedito. Il secondo, invece intuisce l'alterità che è presente nella relazione, si rivolge ad essa, e la riconosce e conferma nella propria essenza. Solo a questo livello può darsi il rapporto autentico e può fondarsi dunque l'essere-uomo

---

<sup>92</sup> M. Buber, *Dialogo*, cit., pp. 221 – 222.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 222 – corsivo mio.

dell'uomo, che, prima di tutto, è appunto *relazione*. I due atteggiamenti, oltre a dare forma e colore a mondi e realtà diverse, si concretizzano in due movimenti posturali opposti: da un lato il ripiegarsi, tipico di chi concentra l'attenzione su di sé senza curarsi di chi e cosa lo circonda; dall'altro il rivolgersi, cioè il volgere lo sguardo e l'intenzione all'alterità in tutta la sua integrità. È bene sottolineare che il contrario del rivolgersi non è il “distogliersi”, perché come già precisato, dallo stato di relazione si torna inevitabilmente allo stato dell'esperienza, in una oscillazione che prevede l'alternanza di questi due mondi che, insieme, formano la quotidianità dell'essere umano.

Dovrebbe ora risultare piuttosto chiaro cosa Buber intenda quando risponde alla domanda antropologica kantiana affermando che l'uomo è relazione. Ma bisogna fare ancora un passo in avanti per comprendere appieno come si costituisce la soggettività. Alla duplicità del mondo, infatti, corrisponde una duplicità dell'io umano, cioè i due volti del mondo (che si concretizzano nell'esperienza e nella relazione, nella vita monologica e dialogica) sono specchio di due volti dell'essere umano. Lo chiarisce puntualmente Buber in una delle sue citazioni emblematiche: “l'io della parola fondamentale io-tu è diverso da quello della parola fondamentale io-esso”<sup>94</sup>. Si era detto, in effetti, che la parola esprime l'uomo che la dice, cioè, dirla significa impegnarsi con il proprio essere, entrare nella parola e abitarla. Tra le righe si può notare come questo discorso si leghi a quanto Gheno afferma rispetto alla costituzione del soggetto che parla in base alle parole che dice: il modo in cui ci si rivolge all'altro, il tipo di parole che si decide di usare e l'atteggiamento con cui ci si pone, rivelano molto più di chi parla rispetto a chi ascolta.

Si tratta di capire quali implicazioni antropologiche si possono rilevare nel discorso buberiano per tracciare una più definita immagine dell'essere umano.

---

<sup>94</sup> M. Buber, *Io e Tu*, cit., p. 103.

### 2.2.3. La costituzione dell'io a partire dalla dicotomia io-esso e io-tu

L'io della parola fondamentale io-esso si manifesta come individualità e diventa cosciente di sé come *soggetto* (soggetto dell'esperire e dell'utilizzare).

L'io della parola io-tu si manifesta come persona e diventa cosciente di sé come *soggettività* (senza un genitivo che ne dipenda).

L'individualità si manifesta distinguendosi da altre individualità.

La persona si manifesta entrando in relazione con altre persone.

L'una è la forma spirituale della separazione naturale, l'altra del legame naturale.<sup>95</sup>

È evidente ancora una volta la struttura dicotomica tipica del procedere analitico di Buber: da un lato l'io si costituisce come individualità o soggetto, dall'altro come persona o soggettività. Si delinea in questo passo l'idea di una individualità che “si distingue” e di una personalità che “entra in relazione”: tale distinzione è approfondita da Buber in un saggio del 1950 intitolato *Distanza originaria e relazione*<sup>96</sup>, dove l'autore indaga e articola il “tu innato” dell'uomo, il suo essere-in-relazione, fornendone una descrizione ancor più dettagliata.

In particolare, in questo testo, l'essere-in-relazione viene presentato come uno dei due movimenti strutturanti l'essenza umana, che ha il suo presupposto nell'altro movimento fondamentale, quello del distanziarsi originario: “si può entrare in relazione solo con un esistente distanziato, o meglio: con uno che è diventato un autonomo star di fronte”<sup>97</sup>.

Potrebbe a questo punto presentarsi un dubbio e cioè se la relazione sia effettivamente così prioritaria nella sfera umana come l'autore ha sostenuto nei suoi scritti precedenti, perché se è vero che il movimento del distanziarsi originario è presupposto alla relazione, allora la relazione non parrebbe strutturarsi come l'“inizio” dell'essere. Ma Buber fornisce una risposta esaustiva alla questione, chiarendo che

per me si trattava semplicemente di una fondazione antropologica della dualità tra io-tu e io-esso [...] ambedue questi atti sono sempre di nuovo propri dell'uomo: è proprio dell'uomo lasciare nella sua separazione ciò che

---

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> M. Buber, *Distanza originaria e relazione* (1950), in M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 277 – 292.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 280.

sta intorno a lui e insieme a lui, come un qualcosa che gli appartiene come oggetto, come esso; ed è proprio dell'uomo, di volta in volta, rivolgersi ad un essente come a ciò che gli sta di fronte, considerando reale tale essente, comunicare con esso come con il suo tu.<sup>98</sup>

I due atteggiamenti, dunque, appaiono entrambi come originari e propri dell'uomo, in particolare l'idea di presupposto, cioè di un movimento che precede un movimento successivo, non evoca in questo caso una successione temporale: “non è pensabile un essere-di-fronte-a-un-mondo che non sia già anche un-atteggiarsi-verso-il-mondo-in-quanto-mondo, e cioè l'abbozzo di un atteggiamento di relazione”<sup>99</sup>. In effetti non esiste una scansione temporale definita di due atti che prendono il posto l'uno dell'altro; piuttosto, si tratta di movimenti distinti che però hanno confini sfumati, che accadono in un certo senso insieme: il distanziarsi non è tanto l'origine o la causa, ma la premessa del relazionarsi, nel senso che “con il-venire-alla-luce del primo non si è dato altro che lo spazio per il secondo”<sup>100</sup> e ancora che “la distanza originaria fonda la situazione umana, la relazione, il divenir uomo in essa”<sup>101</sup>.

Andrea Poma parla del “distanziarsi” come “categoria originaria per cui l'uomo, pur vivendo nel mondo, è posto in faccia ad esso, non vive in una interdipendenza incosciente e istintiva con l'ambiente”<sup>102</sup>. Questo “stare in faccia a” è l'atto su cui si basano il regno della relazione e dell'esperienza, dunque in qualche modo corrisponde alla “presenza del secondo atteggiamento originario”, cioè della relazione. L'entrare-in-relazione consiste di fatto nel “volgersi dell'uomo verso quel mondo da lui separato e indipendente e nell'entrare in relazione con esso”<sup>103</sup>, cioè, la priorità della separazione è di tipo logico e non cronologico: si può entrare in relazione solo con un essente distanziato, che sta-di-fronte.

A tal proposito, Buber specifica che questo doppio movimento è tipico dell'essere umano, ovvero, “soltanto l'uomo, in quanto uomo, distanzia le cose che incontra nel suo ambito, e le promuove alla loro autonomia”<sup>104</sup>. Questo significa che “distanza” e “relazione” hanno a che fare l'una con la possibilità e l'altra con la realizzazione

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, [nota bibl. 2].

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 283.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 284.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 285.

<sup>102</sup> A. Poma, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, cit., p. 97.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> M. Buber, *Distanza originaria e relazione*, cit., p. 286.

dell'essere-uomo: la prima è parte della definizione a priori dell'uomo in quanto elemento caratteristico ed essenziale dell'essere-uomo; ma questo essere-uomo è a sua volta la premessa, la base, affinché si compia pienamente la sua essenza che è relazionale, dialogica, è appunto l'essere-in-relazione. Non bisogna dunque confondere il movimento del distanziarsi con il mondo dell'esso (quello che poco sopra avevamo chiamato "esperienza"): l'atteggiamento esperienziale è quello tipico di chi attivamente decide di trattare ciò che gli sta intorno come oggetto, mentre l'atteggiamento del distanziarsi è una situazione in cui l'uomo si trova in quanto uomo. Spiega Poma che l'atteggiamento dell'io-esso non coincide semplicemente con la "separazione" del mondo che caratterizza il distanziarsi, ma "consiste nello scegliere tale distacco, per servirsene, rifiutando la possibilità di relazione che tale distacco implica"<sup>105</sup>.

In questo senso allora non si mette in pericolo la priorità della relazione, perché il distanziarsi più che un movimento appare come una situazione in cui l'essere umano si trova che fonda la possibilità stessa di relazione. Ora, questo significa che se manca l'atteggiamento di distacco e confronto con l'altro-da-sé, dell'essere autonomo davanti ad un altro essere autonomo, non è possibile aprire l'incontro; d'altro canto, riconoscere l'alterità nella sua essenza e solidità, permette di aprire lo spazio ontologico dentro cui la relazione può entrare nel mondo e far emergere l'io dell'io-tu, cioè, come visto poco sopra, la persona. L'essere-persona (e non individualità) è dopotutto ciò che caratterizza la soggettività umana e che appare solo nella relazione autentica che, a questo punto, è evidente possa avvenire solo grazie e attraverso la conquista della propria stabilità e che, nel suo realizzarsi, costituisce la realtà dell'io e del tu.

Ebbene, questa reciprocità, come già emerso nelle pagine precedenti, non riguarda solo il rapporto con le cose del mondo, ma anche (e soprattutto, per i nostri fini) il rapporto con l'alterità umana. Tale rapporto ha una espressione specifica, nel senso che è proprio della relazione tra persone il fatto di "rispondere nel discorso" e dunque assumersi la responsabilità del proprio dire:

Solo il Tu umano insomma, è capace di responsabilità di fronte alla chiamata dell'Io. Solo un Tu umano, quando gli sia rivolta la parola da un Io, è capace

---

<sup>105</sup> A. Poma, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, cit., p. 100.

a sua volta di farsi Io e di rivolgere la parola a quell'Io, facendolo suo Tu [...] Qui soltanto la parola linguisticamente formata trova la sua risposta.<sup>106</sup>

Questa differenza tra la relazione interumana e le altre relazioni è particolarmente calzante per la riflessione portata avanti in questo lavoro, perché riprende quanto detto a introduzione del primo capitolo rispetto alla centralità della dimensione linguistica nell'esistenza umana:

Il gran segno distintivo e monumento della comunanza umana [è] il *linguaggio* [...] Il rivolgere la parola è essenzialmente proprio dell'uomo, e il rivolgere la parola si fonda sul fatto di porre e riconoscere l'autonoma alterità dell'altro con il quale, proprio per questo motivo, si è in relazione, interrogando e rispondendo.<sup>107</sup>

Lo scambio linguistico diventa così un momento determinante del riconoscimento dell'essenza dell'alterità umana: chiedere e rispondere attraverso la parola è una forma di strutturazione dell'essere umano che “dipende dal fatto che ciascuno intenda l'altro quale egli è [...], lo accetti e lo confermi senza riserve nel suo essere-questo-uomo-qui”<sup>108</sup>. Si tratta quindi di distanziare l'alterità e individuarla nel suo essere autonoma e solida, nel suo stare-di-fronte, perché solo così è possibile dar vita ad un incontro autentico e reale che insieme alla conferma del tu, garantisca anche l'emergere dell'io. Tale processo è definito da Buber “rendere presenza”, perché il distanziamento e l'autonomizzazione dell'alterità fondano la comprensione dell'altro come un esistente-uomo, cioè come un essere che esiste nella sua integrità e solo in questo modo è possibile che la relazione si compia: “qui, e solo adesso, l'altro diventa per me un io”<sup>109</sup>, cioè solo attraverso il primo movimento distanziante, l'essere umano diventa ontologicamente un io, una persona. In particolare “acquista la sua pienezza ontologica allorché l'altro si sa reso presenza da me nel suo io e questo sapere induce il processo del suo più intimo divenir io”<sup>110</sup>. Questa dinamica di costituzione della soggettività a partire dai movimenti del distanziarsi e della relazione è ben riassunta da un passaggio buberiano piuttosto denso:

Poiché la crescita interiore dell'io non si compie, come oggi si tende a credere, nel rapporto dell'uomo con se stesso, ma in quello tra l'uno e l'altro,

---

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>107</sup> M. Buber, *Distanza originaria e relazione*, cit., p. 289.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 290.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 292.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

tra gli uomini quindi, specialmente nella reciprocità del rendersi presenza – nel rendere presenza un altro io e sapersi resi presenza nel proprio io dall’altro – che fa tutt’uno con la reciprocità dell’accettazione, dell’affermazione, della conferma.<sup>111</sup>

Alcuni concetti fondamentali della filosofia dialogica di Buber sono ben precisati in queste righe: dapprima si coglie il riferimento alla cosiddetta “sfera dell’interumano”, cioè a quello spazio *tra* gli esseri umani che avviene, accade e che al tempo stesso rende possibile da una parte la relazione e l’incontro dell’uomo-con-l’uomo, e dall’altra l’espressione della parola nel suo esser-pronunciata attuale, cioè nel suo avvenire effettivo, nel suo chiamare e rispondere mediante il linguaggio; subito dopo, invece, si mette in primo piano il principio della reciprocità, fondamento e anzi sostanza della relazione, che si esprime nella presenza, nell’accettazione e nella conferma. Infatti, l’essere umano come persona vuole e ha bisogno essere confermato nel suo essere e vuole acquistare una presenza nell’essere dell’altro, in una parola: necessita riconoscimento. Questo perché è costantemente esposto al pericolo dell’isolamento e alla minaccia del caos della massa: “furtivamente e timidamente volge lo sguardo alla ricerca di un sì che renda possibile il suo essere, che può venirgli solo da una persona umana che a una persona umana si rivolga”<sup>112</sup>.

Non è casuale che Buber utilizzi il termine “persona” per parlare della conferma e del riconoscimento: come accennato all’inizio del paragrafo, infatti, la persona si distingue dall’individuo, o meglio, dal soggetto. Se quest’ultimo è emblema e simbolo della separazione che viene scelta, del distinguersi che alza dei muri e legge l’alterità attraverso la lente dell’utilizzazione, la persona o soggettività è invece chi partecipa, nel senso di prendere-parte, alla realtà attraverso la relazione, il cui scopo non è l’esperire, ma il contatto con il tu. Da una parte, dunque, “l’individualità non è partecipe di alcuna realtà [...] Si distingue dall’altro e cerca, quanto più può, di venirne in possesso”<sup>113</sup>, mentre dall’altra “la persona diviene consapevole di se stessa come di ciò che partecipa dell’essere, come di ciò che è insieme agli altri, quindi come di un ente”<sup>114</sup>.

---

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> M. Buber, *Io e Tu*, cit., p. 105.

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 104.

Ma è stato più volte detto che la separazione, così come il mondo dell'esso, sono necessari per vivere nella realtà determinata a livello spazio-temporale. Non sono cioè il male in assoluto, ma una delle due sponde che occupa l'essere umano nella sua oscillazione: diventa problematico l'arrestarsi della danza e non la danza in sé. Per chiarire meglio questo punto, anche Buber afferma che

non ci sono due tipi di uomini; ma ci sono due poli dell'umanità. Nessun uomo è semplice persona, nessuno semplice individuo [...] Ognuno vive nell'io dal duplice volto. Ma ci sono uomini che sono così determinati come persona, da poter essere chiamati persona, e uomini così determinati come individui, da poter essere chiamati individui. La storia vera si svolge tra l'uno e l'altro.<sup>115</sup>

Ancora una volta al centro della questione si pongono sia la duplicità del volto dell'essere umano che è specchio della duplicità del mondo, sia la dimensione del *tra*, ovvero dello spazio che precede l'incontro dell'uomo-con-l'uomo, lo prepara e lo sostiene e al tempo stesso ne determina l'essenza.

Ora, che tipo di implicazioni può avere questa filosofia sulla riflessione aperta sul tema delle parole d'odio come forma di incuria del linguaggio? Intanto anche Buber sta confermando la centralità dell'espressione linguistica per l'umanità che, infatti, attraverso questa viene ad esistere; nello specifico, inizia ad esistere e cioè si manifesta nella sua essenzialità proprio grazie al riconoscimento o alla conferma dell'alterità che risponde all'appello, che "dice sì" e permette l'emergere dell'io come persona o soggettività. In due sensi allora l'analisi buberiana si rivela calzante: da una parte perché descrive un atteggiamento e una modalità di approccio all'altro essere umano che lo renda persona, e che gli dia la conferma di esistere nel mondo come un tu e non come un lui o una lei; dall'altra perché, legando strettamente io e tu in una dinamica irriducibile, conferma che dicendo tu, l'io si costituisce a sua volta, cioè non può darsi soggettività che non sia legata al riconoscimento dell'alterità. Nella relazione interpersonale non può esserci un tu senza un io e viceversa: ogni io è veramente tale solo nel riconoscimento del tu. E questo tu, per essere riconosciuto, deve essere posto a distanza, non nel senso che deve rimanere separato in assoluto da sé, ma che deve essere confermato nella sua solida individualità, bisogna poterlo avere-di-fronte per poi entrarci-in-relazione.

---

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 105.



A pensarci bene, si potrebbe fare un collegamento con ciò che la già citata Edith Stein<sup>116</sup> affermava nella sua opera sull'empatia, dichiarando che l'immedesimazione totale per cui si diventerebbe "una cosa sola" con l'oggetto empatizzato causerebbe la perdita del confine del proprio sé e invece l'empatia è quel movimento di conferma dell'alterità che, pur rimanendo altra, apre alla possibilità di vivere una comunione intersoggettiva, una autentica relazione interumana, una esperienza dell'altra coscienza<sup>117</sup>. Non si diventa cioè *uno* con l'altro, ma si dimora *presso* l'altro, in quello spazio relazionale che Buber ha chiamato "interumano" e che traccia da un lato l'apertura costruttiva all'altro, la direzionalità del "tu innato", ma dall'altro salvaguardia l'insopprimibile libertà degli io coinvolti.

Sul tema, Luigina Mortari sentenzia che il co-sentire l'altro non presume la produzione di una fusionalità ontologica indistinta, ma "genera una situazione che si può definire di *separatazza intimamente relazionale*"<sup>118</sup> in cui ci si volge all'alterità con una attenzione ricettiva e responsiva che non ne elimina l'irriducibile distanza. Lo stesso stava dicendo Buber: si tratta di riconoscere l'altro soggetto umano come trascendente, cioè di costruire una relazione in cui rimane distante, senza però che tale distanza annulli la possibilità di una relazione, e, anzi, ponendosi proprio tale distanza come presupposto della relazione.

In conclusione, è la riscoperta del senso dell'alterità che rende possibile la strutturazione di un io e di un tu pronti ad abitare la relazione in una piena e consapevole responsabilità che, è bene ricordarlo ancora una volta, si configura come l'abilità di rispondere all'appello dell'altra persona, di fornire una risposta confermante e rispettosa che le permetta di venire ad essere.

Ora, prima di chiudere il percorso iniziato sulla scia di Buber, può essere utile provare a capire in che cosa si traducano le sue riflessioni, cioè se esistono una postura o un atteggiamento specifici che diano concretezza e significato a quanto detto finora. Si tratta di comprendere se esiste un luogo privilegiato in cui la relazione io-tu può attuarsi ed, eventualmente, comprendere come fare a raggiungere quel luogo e dunque incontrare l'alterità nel modo rispettoso e responsivo del tu.

---

<sup>116</sup> Cfr. paragrafo 1.4 del presente lavoro.

<sup>117</sup> Per un approfondimento si veda E. Stein, op. cit.

<sup>118</sup> L. Mortari, op. cit., p. 197.

### 2.3. Un esempio virtuoso della relazione io-tu: il rapporto educativo

“Il rapporto educativo è un rapporto puramente dialogico”<sup>119</sup>. Così recita Buber mettendo in evidenza quanto la postura educativa sia emblematica della relazione autentica, quella che scaturisce dall’io-tu. Si può leggere la declinazione pedagogica del discorso filosofico buberiano come prospettiva per chiunque desideri entrare in relazione con l’altra persona. Il punto di riferimento per questa riflessione è sicuramente individuabile in Giuseppe Milan che, a partire da una lettura pedagogica dei testi di Buber, ha cercato di mettere in luce quali sono gli elementi che caratterizzano la relazione educativa e di tracciare una sorta di elenco di consigli per chi educa nella direzione di strutturare una relazionalità autentica. L’obiettivo di questo paragrafo sarà di provare a legare questo punto di vista con il tema del linguaggio e delle parole che stanno a fondamento e al tempo stesso sono simbolo del tipo di rapporto che si instaura con l’alterità. Insomma, si tenterà di chiarire prima di tutto in che senso il rapporto pedagogico può essere considerato un esempio virtuoso della relazione io-tu e, in secondo luogo, come può la parola usata da chi educa influire su tale relazione.

Per restituire al discorso la concretezza di una prassi, cioè per mostrare come la relazionalità autentica può dispiegarsi nell’orizzonte della quotidianità, Milan propone un decalogo, cioè dieci passi o atteggiamenti che corrispondono alla disponibilità dialogica del soggetto e che caratterizzano (o dovrebbero caratterizzare) in modo specifico la postura di chi educa.<sup>120</sup>

Una precisazione prima di proseguire la riflessione: il percorso individuato da Milan risponde in realtà ad una sorta di “compito di intenzione”, cioè si presenta come orizzonte teleologico cui aspirare e che infatti propone delle finalità da seguire più che delle realtà effettive. Naturalmente non si esclude che tali buone intenzioni possano albergare in alcune anime, ma allo stesso tempo è bene essere consapevoli che si tratta di un elenco tensionale, proprio nella misura in cui ogni essere umano vive nel mondo imperfetto e manchevole e soggetto a perturbazioni, ed è con esse che poi occorre fare i

---

<sup>119</sup> M. Buber, *Sull’educativo* (1926), in M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 159 – 182.

<sup>120</sup> Il riferimento è alle opere di Giuseppe Milan, in particolare: G. Milan, *Educare all’incontro: la pedagogia di Martin Buber*, Città nuova, Roma, 1994 e G. Milan, *A tu per tu con il mondo. Educarci al viaggiare interculturale nel tempo dei muri. Tracce per una sceneggiatura pedagogica*, Pensa Multimedia, Lecce, 2020.

conti. In ogni caso è sempre bene aver chiaro un orizzonte che possa ergersi a modello e che possa indicare una strada da percorrere, nella logica per cui “non ci si deve accontentare dello *status quo*, della realtà così com’è, rassegnandoci ad accettarne passivamente i limiti, le contraddizioni, le ingiustizie”<sup>121</sup>.

Chiarito questo punto, si può ora procedere con la proposta dei passi da compiere per costruire un rapporto che sia *relazione*.

Il primo è quello di *allestire l’ambiente* e cioè essere in grado di creare un contesto che possa ospitare l’alterità e poi saperlo abitare insieme. Non è lontano da quanto si diceva rispetto alla capacità di riconoscere l’importanza degli elementi contestuali di una conversazione: non solo la cultura di riferimento e gli impliciti nascosti, ma anche le dinamiche di potere coinvolte e le possibili reazioni evocate.

Il secondo passo prevede l’*autenticità* o *sincerità* di cui Milan sottolinea la derivazione etimologica latina che richiama il significato di *sine cera* e cioè senza cera, ovvero senza mascheramenti. Si tratta allora di presentarsi all’incontro con l’alterità nella propria forma autentica e originale e non come fotocopia impallidita o sbiadita di sé. Questo è sempre più complesso, perché, come già emerso in precedenza, il nuovo mondo che va costruendosi pare generare identità “artificiose, stereotipate e mass-mediali [che] possono facilitare l’omogeneizzazione culturale”<sup>122</sup>. Buber aveva avvertito questo rischio e la sua critica al collettivismo come massificazione si dirigeva proprio in tale direzione: il percorso per giungere nell’interumano prevede che due persone che desiderano entrare in relazione si porgano con trasparenza nell’arricchente dinamica del dialogo io-tu, anche perché nel “dominio di ciò che non è, di un io inesistente, fantomatico, morto, sta realmente la prima minaccia per l’interumano: l’Io-Tu non può sussistere dove uno dei due termini della polarità viene meno”<sup>123</sup>. E allora il prendere-parola sarà esattamente il pronunciare parole ad opera di quell’essere umano specifico, riconoscibile, individuato, sincero, che quindi ne diventa immediatamente responsabile, diventa cioè capace di rispondere agli appelli della quotidianità in prima persona. Si tratta sostanzialmente di fuggire l’apparenza, tendenza diffusa ma non naturale, e inseguire l’essenza.

---

<sup>121</sup> G. Milan, *A tu per tu con il mondo*, cit., p. 120.

<sup>122</sup> Ivi, p. 144.

<sup>123</sup> G. Milan, *Educare all’incontro*, cit., p. 91.

Il terzo passo è quello dell'*umiltà*, presentata come condizione di partenza per stabilire un incontro autentico. È una disposizione, un atteggiamento fondamentale che, sottolinea Buber, consente all'essere umano "di ricordare di 'essere semplicemente uno tra i molti'"<sup>124</sup>. Tale consapevolezza è ciò che permette al soggetto di avvicinarsi all'alterità non come osservatore né come contemplatore o spettatore (posture che l'autore aveva già criticato in quanto consentono una conoscenza dell'altra persona come oggetto, escludendo la possibilità di instaurare con essa un legame interpersonale autentico), ma attraverso l'atto dell'intuizione che fa diventare il soggetto stesso cosciente dell'alterità rendendo possibile l'instaurarsi dell'io-tu.

Questo in-tu-ire rende possibile l'incontro autentico al di là di ogni oggettivazione o stigmatizzazione dell'alterità, ed è definito *appercezione sintetizzante*, quarto passo del decalogo. Nello specifico è ciò "che permette di far tesoro delle qualità endogene ed esogene percepite attraverso la fase di osservazione e conoscenza, ma di cogliere nel contempo – nella fase sintetizzante – quel 'quid' personale, unico, molto profondo ed originale"<sup>125</sup>. Solo in questo modo è possibile *dire* autenticamente "tu" e cioè cogliere la soggettività nel suo essere, accedere al suo nucleo più intimo, oltrepassare la superficiale oggettività del mondo ridotto ad esso, di cui si fa esperienza, ma di cui non si partecipa. L'atteggiamento che viene qui chiamato in causa può essere associato proprio a quell'empatia di cui poco sopra è stato accennato attraverso la posizione di Stein ripresa da Mortari. Eppure, per Buber, questa dinamica non si esaurisce nel presente, ma si dispiega nel tempo e abbraccia anche il futuro: per questo parla di *fantasia reale* a significare l'importanza di "costruire un ponte tra ciò che è 'reale' [...] e ciò che è così misteriosamente profondo da poter essere solo immaginato"<sup>126</sup>. Essa si concretizza tra l'altro nel compito pedagogico per eccellenza che è ispirato da una costante e inesauribile tensione migliorativa: l'idea è quella di affondare le proprie radici nella concretezza del reale, ma per slanciarsi in avanti, rivolgersi a ciò che ancora non è per farlo essere nel miglior modo possibile.

Ma il meccanismo rischia di incepparsi se non ci si riesce a riconoscere come esseri poveri e bisognosi, come mancanti di qualcosa, e cioè della relazione. Qui riecheggiano

---

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>125</sup> G. Milan, *A tu per tu con il mondo*, cit., p. 154.

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 156.

le fondamenta del discorso antropologico buberiano che presenta l'essere umano come ontologicamente relazionale e dunque costituito solo nell'incontro dell'uomo-con-l'uomo. Se a questa lettura dell'umanità si associa quella proposta nel primo capitolo di questo lavoro, si riconosce un punto di contatto nella questione del dialogo: il soggetto umano è sia un essere relazionale sia un essere linguistico, che cioè si esprime e si costruisce attraverso il linguaggio, e dunque è *dialogo* nel senso che inizia ad esistere come relazionalità dialogica. Questo è possibile, dice Buber, solo se nell'interumano ci si mostra umili, in grado di offrirsi e di ricevere.

Segue poi il passo del *contatto* che

riveste un'importanza estrema perché è la soglia, il punto di ingresso nella relazione, il punto di passaggio che può permettere la reciproca ospitalità o negare l'incontro. Il *contatto* si situa proprio nella situazione di confine tra l'io e il tu, è il segno di un limite che può fungere da separatore, per un verso, o da luogo dell'iniziale incontro con l'altro.<sup>127</sup>

Anche in questo caso è utile fare un richiamo all'etimologia del termine: l'idea di "contatto" allude infatti all'atteggiamento sotteso all'azione. Il contatto è proprio il luogo esistenziale dove ci si può "toccare" ma con delicatezza, è lo spazio che Buber aveva definito interumano, dove la relazione accade. Per affacciarsi alla relazione è fondamentale dunque azionare il proprio sguardo ed essere pronti all'ascolto, aprirsi globalmente all'alterità. E questo è richiesto anche quando la relazione si esprime nello scambio linguistico: parlare-con-l'altro significa sporgersi sulla soglia e sul confine con la sensibilità di chi sa riconoscere l'alterità e la lascia esprimersi, contro le logiche del silenziamento e dell'ingiustizia discorsiva ormai pervasive della quotidianità.

A questo si lega il sesto passo elencato da Milan, l'*accettazione*, e cioè l'accoglienza dell'alterità e della diversità contro la riduzione di questa ad una soggettività dominante. Già in precedenza veniva sottolineato come il tu non possa mai essere ridotto all'io, ma la coesistenza dei due sia determinante per l'instaurarsi di una relazione autentica. Tale disponibilità accettante permette al tu di avvertire la propria identità unica e riconoscersi a sua volta come soggettività che si fa presente e attiva nel gioco della reciprocità. Naturalmente, in questa dinamica di riconoscimento dell'alterità che permette poi il riconoscimento di sé, è implicito il richiamo all'autonomia: non si tratta di fondersi con

---

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 147.

l'altro soggetto antropologico, ma di distanziarlo, renderlo autonomo, individuarlo senza pretendere che sia diverso da ciò che è. Dopotutto in Buber autonomia e relazione vanno di pari passo. Ecco che allora “ogni aspetto della comunicazione con l'altro deve manifestare l'accettazione: il contenuto accettante, il tono della voce accettante, la postura accettante, l'intera relazione accettante”<sup>128</sup>. Cosa può essere allora il discorso d'odio se non esattamente l'opposto di questo meccanismo?

Distanza e relazione sono protagoniste anche del settimo passo, il *rispetto*, il quale scongiura il rischio connesso all'empatia di generare una fusione affettiva che si rivelerebbe incapace di rispettare la distanza tra l'io e il tu e dunque porterebbe a una lettura dell'alterità del tu da parte dell'io a partire esclusivamente dalle proprie predisposizioni. Il rispetto viene identificato come la creazione di un'area di vuoto che relativizza le proprie certezze e le verità precostituite permettendo di rivolgersi all'alterità con uno sguardo non scontato. Nel discorso sul linguaggio affrontato nel capitolo precedente era stato messo in evidenza quanto le parole che si decidono di usare siano espressione di una certa idea o percezione della realtà spesso condizionata o costituita proprio su stereotipi o preconcetti. Invece Buber sta dicendo che al fine di permettere un incontro autentico è indispensabile essere capaci di decentrarsi per “andare a trovare l'altro” nella sua irriducibile unicità.

Ora, dalle riflessioni appena tracciate pare emergere una predominanza dell'accettazione come dispositivo esistenziale dell'essere umano che si pone in dialogo con il mondo. Ma a bilanciare tale prospettiva viene proposto il passo della *lotta* che permette di superare la semplice accoglienza dell'alterità, integrando quest'ultima con l'orientamento o l'esortazione a migliorare, nell'ottica di ciò che prima è stato definito “fantasia reale”. La lotta non è intesa come azione distruttiva, ma come modalità dinamica di rapportarsi al tu “per promuovere le risorse, per potenziarne la personalità, per aiutarlo a diventare ciò che può e deve diventare”<sup>129</sup>. La complessa realtà contemporanea mette l'umanità davanti ad un confronto necessario tra visioni, tradizioni, valori e comportamenti: essere capaci di intraprendere una continua interazione dinamica, talvolta anche conflittuale, è determinante per un arricchimento reciproco delle persone e dei mondi che abitano. La lotta implica la presenza dell'altra persona che viene riconosciuta, incontrata e non

---

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 163.

silenziata né esclusa; è la capacità di divergere senza spezzare, non per manipolare o possedere l'alterità, ma per costruire qualcosa insieme, per vivere l'interumano. È chiaro dunque che “ogni autentica lotta si fonda sull'autentico rispetto dell'altro”<sup>130</sup>. E in questo senso bisogna riconoscere il potenziale del conflitto che permette di scontrarsi e poi ricomporsi nello scontro stesso. Il discorso non si discosta molto da quanto affermato da Watzlawick e colleghi sulla distinzione tra rifiuto e disconferma nella descrizione delle dinamiche comunicative: il primo, anche se doloroso, in una certa misura implica il riconoscimento dell'alterità; il secondo, invece, consiste nel totale annullamento di chi interloquisce, non solo concepito come esso, ma addirittura reso invisibile, escluso.

Il riferimento agli autori della *Pragmatica della comunicazione umana* è utile anche per introdurre il nono passo: la *conferma*. Afferma Milan che “gli atteggiamenti che abbiamo considerato finora si legano e si integrano costruttivamente nella relazione con il Tu e contribuiscono a ‘confermarlo’ come persona unica, originale, irripetibile”<sup>131</sup>. La conferma dell'alterità si mostra infatti come un atteggiamento-sintesi che permette lo scaturire della relazione io-tu, è quel “sì che permette all'uomo di esistere e che può venirgli soltanto da un altro essere umano [...] che riconosce, accoglie, comprende, sollecita, valorizza”<sup>132</sup>. Contrapposta all'indifferenza e alla insensibilità, è ciò che rende presente l'altro nell'atto di rendersi presente a propria volta. L'importanza della conferma che fa esistere l'altro soggetto si rivela per esempio nell'importanza di dargli un nome: chiamare per nome chi ci sta di fronte è un'azione determinante per la costruzione dell'identità personale, per questo ogni epiteto o appellativo si rivelerà sempre in qualche modo insufficiente al riconoscimento, specialmente poi se denigratorio. D'altronde la conferma risponde a quell’“intimo bisogno di sfuggire all'angoscia dell'indifferenza, alla solitudine delle non-risposte”<sup>133</sup>.

---

<sup>130</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>133</sup> G. Milan, *Educare all'incontro*, cit., p. 109.

A chiusura del decalogo, Milan colloca la *fiducia* a cui Buber stesso dedica una riflessione profonda:

Ho accennato al bimbo che, giacendo con gli occhi socchiusi, attende che la madre gli rivolga la parola. Ma alcuni bambini non hanno bisogno di attendere: perché sanno di essere incessantemente appellati, in un dialogo che mai si interrompe. Di fronte alla notte solitaria che minaccia di irrompere essi giacciono custoditi e protetti, invulnerabili, nell'argentea corazza della fiducia. Fiducia, fiducia nel mondo, poiché quest'essere umano esiste [...] Certo, non può occuparsi continuamente del bambino, né di fatto né con il pensiero, e non deve neanche farlo. Ma se l'ha accolto davvero, allora si è fondata e permane quella dialogica sotterranea, quel duraturo potenziale farsi presenza dell'uno all'altro. Allora *tra* i due c'è realtà, reciprocità.<sup>134</sup>

Quello che emerge in questo denso passo buberiano è che per costruire una solidità relazionale ed esistenziale è necessario che l'altra persona, quella che ci conferma che esistiamo, che ci risponde, esista. Solo con la fiducia e cioè con la consapevolezza che esista realmente chi-dice-tu, è possibile innalzare il senso della presenza tra l'io e il tu che si "fronteggiano", proprio nel senso di porsi uno di fronte all'altro. È questo che permette lo scaturire del "tu innato" e cioè l'interiorizzazione dell'alterità che fa esistere l'io come soggettività e persona e che lo accompagna nell'incontro col mondo. D'altronde, ricorda Milan, "noi non ci auto-generiamo, ma nasciamo proprio affidandoci ad altri"<sup>135</sup>, cioè non ci si può immaginare un individuo senza alterità e infatti se manca la fiducia come conferma interpersonale e sociale si instaura un terreno fertile per il sospetto e quindi per la disgregazione sia individuale sia sociale.

Per concludere il discorso Milan cita il collegamento che Paulo Freire propone tra fiducia e dialogo, particolarmente calzante per la nostra riflessione:

Il dialogo diventa un rapporto orizzontale, in cui la fiducia di un polo verso l'altro è conseguenza ovvia. [...] La fiducia rende gli uomini, che sono capaci di dialogo, sempre più compagni nella denominazione del mondo. [...] La fiducia comporta la testimonianza, non può esistere se la parola, perdendo il suo carattere, non coincide con gli atti. Dire una cosa e farne un'altra, non prendendo sul serio la parola, non può essere uno stimolo alla fiducia.<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> M. Buber, *Sull'educativo*, cit., pp. 177 – 178.

<sup>135</sup> G. Milan, *A tu per tu con il mondo*, cit., p. 177.

<sup>136</sup> P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano, 1971, p. 110.



Ecco dunque descritti gli atteggiamenti o i passi caratterizzanti la postura di chi entra o desidera entrare in una relazione autentica con l'alterità. Quanto appena proposto è associato alla figura educativa che è emblematica di questo genere di rapporto proprio perché per educare, è richiesto di collocarsi entro la dinamica io-tu, rifuggendo la considerazione dell'altro soggetto come esso, cioè come oggetto o cosa.

Ciò che va messo in evidenza a questo punto è che la costruzione di questo incontro reale si configura di fatto come una pratica di cura: cioè, incontrare l'alterità nello spazio della relazione significa averne cura, rispondere al suo bisogno di essere vista e sentita. Questo *aver cura* dell'altro soggetto umano, può avvenire secondo diverse modalità, nel senso che ci sono diversi modi per iniziare ad abitare la relazione io-tu. Uno di questi è proprio l'esserci-con-la-parola e cioè il prestare attenzione al proprio linguaggio per utilizzare parole curanti e non screditanti. Sul finire del primo capitolo è stato messo in luce quanto l'incuria linguistica e il linguaggio d'odio nello specifico siano indicativi di una incuria relazionale; allo stesso modo, l'obiettivo del prossimo paragrafo sarà mostrare come la cura del proprio dire possa porsi come radice e fondamento per lo sviluppo di una relazione autentica che faccia esistere l'io e il tu insieme. Allora l'importanza di fare un uso responsabile della propria parola si accompagna all'importanza di educare all'uso responsabile della parola stessa.

## **2.4. La cura della parola come cura dell'alterità**

Per comprendere lo sviluppo del discorso e poterne poi tirare le fila, può essere utile fare un richiamo sintetico dei punti che sono stati fin qui affrontati. La riflessione ha preso il via da una constatazione che potrebbe definirsi fenomenologica: lo stato della parola e della comunicazione contemporanea è evidentemente compromesso. Le conversazioni sia quotidiane e amichevoli sia più formali e addirittura istituzionali, sono sature di odio, non solo nel senso che utilizzano “parole brutte” e cioè esplicitamente offensive e denigratorie, ma anche perché sfruttano meccanismi dialogici tali da determinare fenomeni di ingiustizia discorsiva che disconfermano e silenziano le soggettività umane. Ora, la questione è apparsa centrale perché gli esseri umani sono per definizione esseri linguistici, ovvero, per dirla con Butler, sono “tipi di esseri che vengono interpellati, che dipendono dall'appello dell'Altro per poter essere”<sup>137</sup>. Ecco che

---

<sup>137</sup> J. Butler, op. cit., p. 38.

allora si mostra tutta la loro sensibilità e vulnerabilità al linguaggio che, quando diventa amaro e odiante, mette in pericolo la costituzione stessa del soggetto.

Eppure tale consapevolezza non sembra toccare gli animi: il non-aver-cura delle parole che si rivolgono alle altre persone e del modo in cui lo si fa, rivela una svalutazione delle dinamiche linguistiche che appaiono semplicemente superficiali. Ma, come si è visto nel corso dell'analisi, questo atteggiamento mostra una più profonda crepa che è relativa alla relazione-con-l'altro. Non curarsi delle modalità con cui ci si esprime significa non curarsi della persona a cui ci si rivolge, significa considerarla come un oggetto, non degno di una specifica pratica di cura o attenzione. Per questo motivo è stato necessario fare un passo indietro e provare a risignificare la relazione umana con l'alterità, che, quando è compromessa, mostra le sue conseguenze anche attraverso un certo tipo di linguaggio. La consultazione di Buber è andata proprio in tale direzione: ha voluto cioè mostrare come è possibile ripensare le fondamenta dell'essere umano e della relazionalità, che poi, nella sua prospettiva, sono sostanzialmente la stessa cosa. La postura di chi ha cura dell'alterità si è poi concretizzata nella figura educativa che, per essere veramente tale, dovrebbe porsi nello spazio dell'incontro incarnando alcuni atteggiamenti specifici. Tali atteggiamenti, si è visto, accomunano ogni soggettività che desideri istituire una autentica relazione io-tu, al di là che abbia un ruolo pedagogico o meno; ma è emerso soprattutto come questi stessi atteggiamenti possano legarsi alla pratica discorsiva: il modo del proprio *dire*, infatti, può realizzare o meno la cura-per-l'altro. All'interno di questa stretta connessione tra parlare e incontrare, tra essere-nel-linguaggio ed essere-nella-relazione, si tratta ora di capire come aver cura dell'alterità e, per tornare al punto di partenza e chiudere il cerchio, in che senso sia possibile farlo attraverso la cura delle parole.

#### **2.4.1. Una postilla sulla *conferma*: la chiave della cura**

Il principio della conferma formulato da Buber è sicuramente annoverabile tra le parole-chiave più riprese da diversi e diverse esponenti della ricerca scientifica nel campo delle scienze umane per descrivere vari aspetti delle dinamiche interpersonali. Un esempio è il già citato riferimento agli autori della *Pragmatica della comunicazione umana* che hanno ricavato il concetto dalla terminologia buberiana per sottolinearne l'importanza nei processi comunicativi tra esseri umani. Ma c'è un altro aggancio che può essere messo in

evidenza perché potrà rivelarsi utile per lo sviluppo successivo del discorso: tale aggancio è rinvenibile nella riflessione di Nel Noddings in merito alla *cura*<sup>138</sup>. Anche in questo caso il rimando a Noddings non pretende di compiersi come una disamina esaustiva del suo pensiero, ma un accenno potrebbe comunque essere significativo ai fini di questo lavoro, soprattutto per il legame generativo che la studiosa propone tra conferma e cura.

A partire dalla consapevolezza che il “bisogno di cura” sia un bisogno antropologico fondamentale proprio in nome dell’originaria condizione umana di dipendenza dall’alterità che rende l’essere umano un essere necessariamente e indiscutibilmente in-relazione, Noddings, tra le altre questioni che indaga, cerca di individuare i mezzi o gli strumenti per realizzare la cura, che siano dunque in qualche modo capaci di accenderla. Tra questi, accanto al *modeling* o testimonianza e cioè l’essere da esempio, e alla *pratica*, ovvero l’esperienza, il mettere-in-atto in prima persona, spiccano il *dialogo* e, appunto, la *conferma*. Il primo si presenta come “il mezzo comunicativo per formare l’ideale etico dell’aver cura”<sup>139</sup> ed è infatti finalizzato a ricevere l’alterità, costruire una conoscenza reciproca che permetta di attuare le risposte di cura. Il secondo, invece, è proprio “l’atteggiamento-sintesi [...] di cui ciascun essere umano ha bisogno e che particolarmente nel contesto educativo deve essere praticato e provato”<sup>140</sup>. In questo senso la conferma è la risultante di diverse dinamiche relazionali che confluiscono nella capacità e nella possibilità di ciascuno di “cogliere l’appello che gli viene rivolto e di rispondere in modo pertinente, di dire al Tu [...]: ‘Tu esisti’, ‘Tu sei importante per me’”<sup>141</sup>.

Letta in questi termini, la conferma sembra avere molto a che fare con la questione del riconoscimento che nel primo capitolo di questo lavoro ha occupato parte della riflessione sulle dinamiche comunicative che fanno-esistere o meno l’alterità. Ogni atto linguistico, in quanto espressione di reciprocità, implicante cioè la presenza di almeno

---

<sup>138</sup> Il riferimento è alle opere di Noddings che hanno contribuito a rileggere la prassi educativa alla luce di un nuovo approccio alla cura, in particolare: N. Noddings, *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*, University of California Press, Berkeley, 1984; N. Noddings, *The challenge to care in school: an alternative approach to education*, Teachers College Press, New York, 1992; N. Noddings, *Philosophy of education*, Westview Press, Boulder, 1995.

<sup>139</sup> M. Conte, *Ad altra cura. Condizioni e destinazioni dell’educare*. Pensa MultiMedia Editore, Lecce, 2006, p. 156.

<sup>140</sup> G. Milan, *Educare all’incontro*, cit., p. 108.

<sup>141</sup> G. Milan, *A tu per tu con il mondo*, cit., p. 171.

due persone che *si* parlano, può essere oppure no fonte di riconoscimento: nella misura in cui qualcuno si rivolge proprio a me e non ad un'altra persona, io mi riconosco; e allo stesso modo, nella misura in cui io rispondo proprio a quella persona e recepisco ciò che dice, io la riconosco e lei può iniziare ad esistere. Una precisazione per specificare cosa si intenda con reciprocità: riprendendo Ricoeur, Conte chiarisce che nel momento dello scambio o dell'incontro “il sé percepisce se stesso *come* un altro fra gli altri’. Ma non, appunto, uno dei tanti. [...] Ciascuno è insostituibile e non rimpiazzabile [...] Reversibilità, dunque, insostituibilità, ma anche ‘similitudine’<sup>142</sup>.

Il fallimento della dinamica del riconoscimento o conferma, rende difficile la costituzione stessa della persona, perché ne annulla la qualità ontologica essenziale, la svaluta. Per questo motivo la conferma è indispensabile chiave d'accesso alla cura: perché instaura una relazione che è appunto *curante* proprio nel senso di attenta, ovvero rivolta all'alterità. Dice Mortari in *Filosofia della cura*:

Avere attenzione è avere considerazione per l'altro. Proprio per questa sua tensione verso l'altro, l'attenzione è un gesto etico: tenere nello sguardo l'altro è la prima forma di cura. Quando in presenza di altri non si percepisce di essere oggetto di attenzione sembra di non esistere, per questo la mancanza di attenzione costituisce un'esperienza minacciosa per l'identità personale.<sup>143</sup>

Emerge in modo trasparente da questo passo che l'attenzione all'alterità sia rivelatrice di una forma di cura, ma cos'è l'attenzione se non *ad-tensione* e cioè tensione all'alterità stessa, come un rivolgersi che, seguendo l'impostazione buberiana, individua e determina proprio la relazione io-tu e dunque permette all'io e al tu di *essere*.

Ora, per affrontare il tema della cura e poi della cura della parola, bisogna partire dall'assunto che questa sia una disposizione antropologica “ontologicamente essenziale”<sup>144</sup>. Tale affermazione non risulta infondata se si pensa a quanto definito da Buber rispetto alla costituzione dell'essere umano come essere-in-relazione che è sempre alla ricerca del Tu e in questo percorso rifugge l'individualismo e il collettivismo della massa nella direzione dell'incontro dell'uomo-con-l'uomo. La relazionalità dunque è un

---

<sup>142</sup> M. Conte, op. cit., pp. 52 – 53.

<sup>143</sup> L. Mortari, op. cit., p. 178.

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 13.

dato ontologico primario che rende il vivere sempre un con-vivere e, si potrebbe aggiungere, il parlare sempre un parlare-con e cioè dialogare:

Siamo intimamente relazionali, poiché la matrice morfogenetica dell'essere di ciascuno è data dall'energia vitale che scaturisce dalla rete di relazioni entro il cui spazio ciascuno di noi diviene e che con il suo agire contribuisce a strutturare. L'ontologia della relazionalità diventa dunque l'orizzonte alla luce del quale interpretare il proprio esserci con gli altri nel mondo. Di conseguenza, l'attenzione al volto dell'altro, il sentire la vicenda esistenziale dell'altro come qualcosa che ci riguarda intimamente e quindi il progettare l'esistere come co-esistere, non è il frutto di una delle tante possibili decisioni di andare oltre sé per incontrare “un” altro, non è un forzarsi a uscire da sé per arrischiare uno spazio estraneo alla nostra qualità ontologica, ma è la risposta necessitata dalla struttura intimamente relazionale dell'esserci.<sup>145</sup>

Rimane però ora da capire quali sono gli “indicatori comportamentali della cura”, cioè quelle disposizioni che mostrano la messa-in-atto della cura stessa. Mortari ne individua diverse, ma nello specifico, insiste su due dimensioni che calzano perfettamente con il tema centrale di questo lavoro, perché hanno a che fare con il linguaggio e la parola. È su di esse che si focalizzerà lo sviluppo della riflessione.

#### **2.4.2. Il *farsi concreto* della cura: ascoltare ed esserci-con-la-parola**

L'analisi di Mortari prende avvio da una assunzione di fondo secondo cui “il prestare attenzione si attualizza non solo con lo sguardo, ma anche con la parola”<sup>146</sup>. Se infatti, come è stato più volte sottolineato, l'essere umano è l'ente che possiede il linguaggio e lo utilizza per costruire relazioni, allora l'atto della parola diventa particolarmente rilevante non solo come espressione della propria umanità, ma anche come comunicazione della propria considerazione per l'alterità.

Nello specifico la concretizzazione della cura avviene su due livelli: da un lato quello della *ricettività*, che richiede una postura più passiva, capace di fare posto e accogliere e quindi spostare il riflettore da sé per posizionarlo sull'altra persona; dall'altro lato, quasi complementare, si colloca la *responsività*, una forma più attiva di agire che prevede la capacità e la sensibilità di garantire delle risposte all'alterità e quindi rivolgersi ad essa, senza ripiegarsi unicamente su di sé. Queste due categorie fanno riferimento alla più

---

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 184.

ampia questione della responsabilità, che da sola le evoca entrambe e che è un tassello irrinunciabile dell'aver cura.

Poste una accanto all'altra, dunque, la ricettività e la responsività corrispondono a due modi di essere, cioè a due posture o atteggiamenti identificativi della cura, definiti appunto "indicatori comportamentali della cura", alla presenza dei quali, cioè, si rende evidente la presenza stessa della cura.

Il primo ad essere preso in esame è l'*ascoltare* che implica intanto il fatto che la persona che si incontra prenda la parola e poi che ad essa venga restituita la giusta considerazione per quanto sta dicendo. Non si tratta dunque di assumere una tonalità pietosa, ma di cogliere il senso che l'alterità vuole comunicare. Da questo punto vista è un sintonizzarsi con il dire (che è sempre un agire) dell'altro che richiede passività nella misura in cui è necessario generare un vuoto per fare spazio. Ma cos'è il vuoto in comunicazione se non un momento di silenzio? L'*ascoltare* prevede "quel tacere che non è solo e non sempre fonico ma mentale, poiché è capacità di sospendere i propri dinamismi cognitivi [...]. Il tacere mosso dall'intenzione di comprendere l'altro nel modo più adeguato possibile"<sup>147</sup>. L'indispensabilità dell'ascolto si mostra effettivamente in modo chiaro nell'esperienza quotidiana di ogni essere umano: "quando pronunciamo parole per dire qualcosa di essenziale, sentiamo di esporci al mondo e questo esporsi fa avvertire la necessità che l'altro presti un ascolto considerante al nostro dire che è un *dirci*"<sup>148</sup>. Seguendo questa linea, allora, il silenzio è

un passo indispensabile nell'ambito di ogni evento comunicativo. È, infatti, necessario per stare ad ascoltare che cosa dicono gli altri soggetti coinvolti nell'interazione [...]. Il silenzio, insomma, crea lo spazio necessario per l'ascolto: essenziale per comprendere non solo le parole del prossimo, ma anche *il* prossimo, dato che in quelle parole c'è una parte del suo essere, del suo mondo valoriale e anche dei suoi desideri e delle sue aspirazioni.<sup>149</sup>

Sul tema si esprime anche Faloppa, che lega in modo più specifico l'indispensabilità dell'ascolto e quindi del silenzio con l'esercizio della cura:

Da qui la centralità dell'ascolto, del mettersi in ascolto, ma anche del dare voce all'altro. Dargliela, intendo, nella *sua* lingua, nel *suo* codice. Per rendere

---

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 186.

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 185 – corsivo mio.

<sup>149</sup> V. Gheno, *Le ragioni del dubbio*, cit., p. 159.

efficace la cura, oltre che uno spazio civile, una cultura e un sistema di prassi, è necessario insomma co-abitare una relazione e una lingua. Imporre la relazione, o negare la lingua all'altro, può infatti produrre dolore, accelerare la malattia senza peraltro interrogarsi sull'essenza della cura.<sup>150</sup>

Si può vedere allora nell'ascolto uno “strumento fondamentale non solo per comunicare, ma anche per gestire l'interazione, il dubbio, il conflitto, i punti di vista altrui. E per costruire quindi partecipazione, coinvolgimento, coesistenza”<sup>151</sup>.

Ma bisogna fare una precisazione: nella polarità dire – ascoltare, tendenzialmente si osserva uno sbilanciamento sull'ascolto che viene spesso enfatizzato a discapito del prendere-parola. In realtà, l'ascolto da solo non basta: il dire e l'ascoltare sono inscindibili e la relazione si struttura proprio intorno a persone parlanti e ascoltanti. Dunque, pur essendo senza dubbio centrale la questione dell'ascolto, è poi nel dire che si diventa testimoni della comprensione e di conseguenza anche agenti della conferma: l'interlocutore o interlocutrice riceve riconoscimento nel momento della risposta, ed è per questo che è fondamentale dare la giusta rilevanza anche al polo della parola pronunciata, oltre che a quello della parola taciuta. Specifica a tal proposito Conte che la giusta enfasi data all'ascolto nelle pratiche relazionali, nello specifico quelle educative, non deve lasciare a lato “il problema del dire, del che cosa dire, della parola da dire a quella persona, della voce da far sentire quando è il momento, con tutto ciò che questo comporta in termini di rischio e responsabilità”<sup>152</sup>.

L'equilibrio si raggiunge allora con la considerazione del “gesto della parola con cui chi-ha-cura mostra di aver accolto il dire dell'altro e interviene con parole di comunione con l'altro”<sup>153</sup>. Mortari definisce *esserci-con-la-parola* questo secondo indicatore comportamentale della cura che, connesso all'ascolto, crea un vero e proprio incontro dialogico, uno spazio di senso condiviso che permette lo stare-in-relazione, quello che Buber aveva definito “interumano”. Eppure non è sufficiente dire qualcosa, nel senso di qualsiasi cosa in qualsiasi modo: il punto è proprio la necessità di sorvegliare la scelta di contenuti e modalità di espressione nell'ottica di preservare la relazione stessa. Come è stato ampiamente sottolineato nel primo capitolo, infatti, la comunicazione

---

<sup>150</sup> F. Faloppa, *La farmacia del linguaggio*, op. cit., p. 51.

<sup>151</sup> F. Faloppa, V. Gheno, *Trovare le parole. Abbecedario per una comunicazione consapevole*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 2021, p. 12.

<sup>152</sup> M. Conte, op. cit., p. 19.

<sup>153</sup> L. Mortari, op. cit., p. 186.

contemporanea appare dilaniata da una serie di meccanismi che la rendono incurante, offensiva, superficiale. Il discorso d'odio si è prestato a emblema dello stato della parola nella società che cela in realtà lo stato della relazione nella società stessa: non è solo una “parola brutta”, ma una parola che spezza sicuramente il rapporto con l'alterità, ma poi anche l'alterità stessa, cioè la sua possibilità di costituirsi come soggettività, e il soggetto in prima persona che, abusando della sua capacità di dire, rivela la sua incapacità di stare-con-l'altro.

Il passaggio da compiere è dunque da una parola che spezza a una parola che cura, cioè che crea relazioni, attraverso la cura della parola stessa:

La parola che cura è quella capace di dare corpo a un discorso ospitale, quello che sa sciogliersi da quei concetti che lo imprigionerebbero nelle logiche assertive e incapaci di cogliere l'unicità dell'altro, per lasciare invece che l'altro si dica secondo le sue parole, accettando il rischio che l'alterità provochi disordine nei nostri pensieri, scardini sicurezze, mostri i nostri limiti ermeneutici. L'ospitalità è lasciare che l'altro entrando nel nostro spazio non rinunci a se stesso, ma, portando la sua soggettività, disordini le nostre abitudini e scompigli tacite rigidità.<sup>154</sup>

Da queste righe emerge in qualche modo quello che è stato detto rispetto a ciò che si cela dietro il discorso d'odio inteso nei suoi meccanismi più indiretti, come le forme di distorsione o ingiustizia discorsiva che impediscono ad alcune persone di fare efficacemente certe cose con le proprie parole: è il caso di pregiudizi e stereotipi (che non sono mai solo individuali, ma sempre sociali) che, offuscando lo sguardo del soggetto, gli impediscono di riconoscere l'alterità nel suo essere pieno e lo fanno sentire legittimato a innescare dinamiche screditanti e offensive che a loro volta spostano ulteriormente l'asticella di ciò che è permesso dire o fare. L'idea, al contrario, è quella di lasciarsi muovere e spostare dall'alterità, concedendo ad essa il potere di ribaltare ogni presa di posizione aprioristica o acritica.

A questo punto dell'analisi, però, si rivela necessario mettere in evidenza una riserva espressa da Conte rispetto all'idea di “indicatore comportamentale della cura” proposta da Mortari. La considerazione verte nello specifico non sul metodo, “di sicuro interesse

---

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 188.



infatti ci sembra la possibilità di individuare alcuni indicatori dell'“aver cura” in situazione<sup>155</sup>, ma sul merito:

Può darsi infatti il caso che una persona soddisfi, nei comportamenti manifesti, tutti i requisiti e rientri in tutti gli indicatori per ricevere a pieno titolo al qualifica operativa di “avente cura” o “curatore” autentico. Ma che ne è delle sue reali intenzioni? Che rapporto intercorre tra l'abito comportamentale esibito in quella circostanza, o reiterato in più evenienze educative, e le reali attitudini di quella persona, ossia lo sfondo umorale, cognitivo, sentimentale, desiderante, che egli effettivamente abita ma che l'abito può non lasciar trasparire<sup>156</sup>

La questione è ancora una volta centrata sulla ricerca di un equilibrio delicato, quello tra azioni e intenti, tra ciò che si fa e ciò che si voleva o si vorrebbe fare. Il punto era già affiorato in precedenza in due momenti specifici: dapprima quando, attraverso l'analisi di Gheno, sono stati presentati gli “assi cartesiani della comunicazione”, tra cui la studiosa annovera proprio le intenzioni, a indicarne la posizione di centralità nello scambio comunicativo nella direzione sia del riconoscimento delle finalità di chi scrive o pronuncia un discorso, sia della riflessione sui propri intenti quando ci si accinge a scrivere o parlare in prima persona; e poi quando, nella disamina dei meccanismi di funzionamento degli epiteti denigratori, Butler aveva chiarito che l'aspetto stabile della loro portata offensiva, determinato da una storicità e una cornice sociale che legittimano il loro utilizzo e si rafforzano attraverso questo, li rende in qualche modo indipendenti dalle intenzioni di chi li pronuncia. Ma allora le intenzioni contano? Sembrerebbe esserci una discordanza. Tuttavia, a ben vedere i punti di vista sono complementari: gli epiteti denigratori hanno mostrato che a volte le (buone) intenzioni di chi parla non limitano né riducono il potenziale di disprezzo e offensività evocato dalle parole stesse, proprio in nome di una lunga storia di ingiustizia sociale che ha portato a e poi legittimato (e forse continua a farlo) l'uso talvolta anche quotidiano di un simile linguaggio; dall'altro lato però, è necessario mettersi in guardia rispetto al “buon dire” o al “buon fare” di facciata che possono nascondere delle attitudini personali o delle intenzioni malevole o comunque meno trasparenti. Si tratta cioè di tenere ben saldi i due poli dell'azione e dell'intenzione per evitare da un lato che si riducano la portata e l'importanza delle parole, declassandole a semplici espressioni vocali sprovviste di un reale riscontro

---

<sup>155</sup> M. Conte, op. cit., p. 89.

<sup>156</sup> *Ivi*, pp. 89 – 90.

concreto, dall'altro che si generino unicamente cataloghi delle buone maniere con "il limite della generalità formale alla quale non si può non aderire perché dettata dal buon senso"<sup>157</sup>.

Ad ogni modo, da questa riflessione, si possono trarre alcuni punti saldi: primo fra tutti la necessità di *abitare* il dialogo, nel senso di abitare le parole che si ascoltano e quelle che si dicono, nella comune prospettiva di generare e poi vivere il luogo dell'incontro con l'alterità. È in questo che è possibile vedere la concretizzazione dell'*aver cura* e allo stesso tempo il risvolto pedagogico del discorso: si tratta di comprendere l'urgenza di educare alla parola responsabile, curata e curante, contro l'irresponsabilità linguistica dilagante nella realtà contemporanea, che spezza al posto di unire.

## **2.5. Educare alla parola responsabile attraverso un uso responsabile della parola**

Seguendo il percorso fin qui tracciato, a partire dalla centralità della parola nella vita di ogni persona e dalla possibilità di questa di ferire gli individui e di spezzare le relazioni, si riconosce chiaramente l'importanza di lavorare sulla e con la parola stessa, al fine di costruire ponti che abbiano cura di ogni singolarità nella sua complessità e nella complessità del mondo che abita. Questo significa in primo luogo prestare la giusta attenzione alla parola-che-si-dice, quella che si pronuncia nella comunicazione quotidiana, e poi, da un punto di vista strettamente pedagogico, educare all'attenzione e alla cura per questo dire che è sempre anche un fare, perché ha delle ricadute non secondarie né trascurabili sulla realtà.

Cura e attenzione, dunque, saranno presentate in questo paragrafo che si erge a conclusione del discorso, come la strada da percorrere alla ricerca di un vaccino all'epidemia linguistica che quotidianamente si rivela anche come epidemia relazionale. Tale strada è stata appunto inaugurata dal processo di ripensamento della relazione umana, elaborato sulla scia delle riflessioni di Buber, apparse particolarmente adeguate a individuare il legame parola – relazione che si è cercato di mettere in evidenza. Leggere l'alterità nel modo del tu, in effetti, passa attraverso la costruzione di un dire

---

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 90.

responsabile, slegato dagli automatismi e dalle valenze scontate che associano le parole tra loro.

Il punto è ora capire come fare a costruire questo *dire responsabile*, cioè capire se esistono delle strategie che si possono mettere in atto per provare a contrastare il discorso d'odio, ma più in generale tutte le forme di superficialità e offesa linguistiche.

Gli interrogativi da porsi riguardano allora il come scegliere le parole più adeguate da dire, come curare il proprio linguaggio affinché possa non offendere l'alterità e anzi, essere indice del desiderio di (ri)costruzione di una relazione autentica con essa, come fare a presentarsi all'incontro (che è anche sempre incontro linguistico) con l'altro soggetto umano con la responsabilità richiesta dalla convivenza nel mondo.

### **2.5.1. Rivolgersi all'alterità nel modo del *tu***

Nel corso di questo lavoro si è più volte fatto riferimento ad una peculiarità dell'*hate speech* che può essere ora esplicitata in modo chiaro: esso sarebbe di fatto “una ben precisa strategia discorsiva in azione nello spazio pubblico democratico, le cui caratteristiche linguistiche sono di natura pragmatica, ovvero riguardano il modo in cui il parlante *hater* assegna un ruolo discorsivo all'“odiato”<sup>158</sup>. Nello specifico, chi parla rappresenta la persona a cui si rivolge sottraendole il ruolo di interlocutrice, confinandola al di fuori della relazione discorsiva e dunque escludendola: Buber avrebbe detto che l'interlocutore non è più un *tu* ma un *lui* o una *lei*, viene delegittimato come soggettività portatrice di parola, privato di agentività e la sua voce diventa silenziosa, non udibile.

Questo processo riguarda soprattutto quelle categorie marginalizzate che, per le motivazioni più disparate, non vengono considerate in quanto esseri umani, ma come oggetti, vengono incasellate ed etichettate, di loro si parla, ma a loro non è garantito lo stesso diritto di parola. Kübra Gümüşay rende ben chiaro questo concetto, proponendo di pensare alla lingua come a un luogo, in particolare un “museo straordinariamente grande nel quale ci viene spiegato il mondo che c'è fuori”<sup>159</sup>. Passare il tempo in questo museo permetterebbe di conoscere tutto ciò che vi è incluso, nominato e diviso per

---

<sup>158</sup> R. Petrilli, “La strategia pubblica dell'odio”, *Treccani* – sezione *Lingua Italiana*, 8 ottobre 2020. ([https://www.treccani.it/magazine/lingua\\_italiana/speciali/Hate\\_speech/04\\_Petrilli.html](https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Hate_speech/04_Petrilli.html)).

<sup>159</sup> K. Gümüşay, op. cit., p. 54.

categorie, anche ciò di cui non si è mai avuta esperienza diretta. Anche gli esseri umani abitano questo museo, ma sono distinti in due tipologie. La prima è costituita dagli *innominati*,

ovvero *coloro che non hanno ricevuto un nome*, sono esseri umani la cui esistenza non viene analizzata. Sono lo standard. La norma. Il metro di paragone. Spensierati e liberi, gli *innominati* camminano nel museo della lingua. Poiché è fatto per persone come loro. Mostra il mondo dalla loro prospettiva. [...] Sono loro a decidere cosa mostrare e cosa no, danno loro i nomi alle cose, classificano le loro definizioni. Sono *innominati*, eppure loro stessi esercitano il potere di denominare. Sono anche i *nominanti*, ovvero *coloro che danno i nomi*.<sup>160</sup>

In questo senso, allora, il museo della lingua apre il mondo, lo mostra, ma non lo assume mai nella sua totalità, perché ospita solo quello che comprendono i nominanti.

Il secondo gruppo umano, invece, accanto a quello di chi nomina, è costituito da chi riceve un nome, cioè da chi è nominato: i *nominati* “sono semplicemente esseri umani che in qualche modo deviano dalla norma degli *innominati*. [...] Non previsti. Strani. Diversi. Talvolta anche banalmente inconsueti. Sconosciuti. Provocano incertezze. Non sono *normali*”<sup>161</sup>.

Il rapporto tra queste due categorie antropologiche è decisamente squilibrato e, dalle parole dell'autrice, parrebbe descriversi attraverso lo sguardo dell'esso buberiano:

Gli *innominati* vogliono capire i *nominati* – non come individui, ma come collettivo. Li analizzano. Li controllano. Li classificano. Li catalogano. Alla fine danno loro un nome collettivo e una definizione, che li riduce a segni caratteristici e proprietà che gli *innominati* credono siano tipici in loro. E questo è il momento in cui da esseri umani si diventa dei *nominati*. In cui gli esseri umani vengono disumanizzati.<sup>162</sup>

Ora, il problema non è tanto la categorizzazione in sé, meccanismo fondamentale per gli esseri umani affinché possano muoversi nel mondo e comprenderlo, quanto invece il fatto che queste categorizzazioni diventino assolute e si trasformino in gabbie: questo avviene quando si assume un'unica prospettiva come punto di vista privilegiato e quando si pretende di comprendere una volta per tutte la complessità umana, immobilizzandola. È così che i soggetti vengono disumanizzati, guardati ma non visti,

---

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

letti attraverso la lente dominante e deformante della stereotipizzazione e dell'oggettivazione: uomini e donne, spogliati e spogliate della propria individualità e unicità, diventano *il rifugiato* o *la rifugiata*, *la donna*, *l'omosessuale*.

Questo sguardo che si posa sull'alterità e non la riconosce, è il fondamento di una serie di comportamenti che, a cascata, nascono e si sviluppano proprio a partire dalla violenza delle generalizzazioni “che spesso si nutrono di (e alimentano anche, in una sorta di circolo vizioso) una spirale di non conoscenza che prepara il terreno a forme di discriminazione e talora di razzismo: forme che, pur essendo spesso latenti, non sono per questo meno insidiose”<sup>163</sup>. Sono dunque le forme di superficialità e approssimazione (linguistica, ma in realtà non solo) che si collocano alla base della rottura del rapporto con l'alterità: Faloppa riprende la proficua metafora genealogica della piramide<sup>164</sup> per descrivere questa dinamica:

Secondo l'efficace metafora della piramide, alla base dell'odio verso una persona o un determinato gruppo vi sarebbe un vasto e ben radicato campionario di stereotipi, cioè credenze condivise, date per ovvie in un determinato ambiente culturale, che si esprimono in convinzioni sempre generalizzanti, sempre semplificanti e spesso – ma non obbligatoriamente – erranee e insidiose false rappresentazioni [...]. Possono sembrare innocue, ma una volta in circolazione le false rappresentazioni alimentano rapidamente sentimenti negativi verso quella persona o quel gruppo e, in quanto capitale simbolico, sono facilmente riattivabili nel discorso pubblico o dei media.<sup>165</sup>

Dunque, il punto di partenza, la base della piramide, è costituita dagli stereotipi generalizzati e generalizzanti dati per ovvi in un certo ambiente culturale, che alimentano atteggiamenti discriminatori attivi come l'emarginazione o il silenziamento, che a loro volta sono trampolino di lancio per l'aggressione verbale e potenzialmente fisica, arrivando addirittura a raggiungere il livello apicale dell'omicidio o sterminio sistematico. Ma al di là dei comportamenti sempre più estremi che può generare l'accettazione acritica di un linguaggio costruito su e che alimenta stereotipi e pregiudizi ormai tanto

---

<sup>163</sup> P. A. Rovatti (a cura di), op. cit., p. 63.

<sup>164</sup> Il riferimento è alla *Piramide dell'odio*, elaborata e diffusa dall'Anti-Defamation League e dallo Shoah Foundation Institute della California all'inizio degli anni duemila (documento scaricabile sul sito [www.adl.org](http://www.adl.org)). Su di essa è ricalcato il modello proposto dalla Commissione “Jo Cox” sull'intolleranza, la xenofobia, il razzismo e i fenomeni d'odio, istituita nel 2016 in Italia col compito di condurre attività di studio e ricerca su tali temi.

<sup>165</sup> F. Faloppa, #ODIO, cit., p. 31.

diffusi da essere normalizzati, legittimati, ma anche istituzionalizzati, la creazione e diffusione di stereotipi in generale ha delle ovvie conseguenze sulla costituzione del soggetto attaccato che viene categorizzato e inchiodato ad una sola immagine o ad una sola rappresentazione di sé, generata e poi applicata dall'esterno come un'etichetta. Tale rappresentazione (o “etero stereotipo distorto dell'altro”<sup>166</sup>) condiziona l'immagine che si ha di se stessi e dunque il proprio comportamento, l'orizzonte delle proprie possibilità, i confini del proprio essere.

Come agire, dunque, nella direzione della liberazione dell'umanità? L'idea di fondo sarebbe quella di costruire delle narrazioni alternative “per introdurre un cambiamento a lungo termine, tramite nuove storie, nuovi racconti che offrano punti di vista altri rispetto alle narrazioni che si vuole contrastare”<sup>167</sup>.

Davide Zoletto, per esempio, all'interno di una più ampia considerazione sul modo in cui è possibile parlare di migranti e migrazioni, individua tre meccanismi per sorvegliare e salvaguardare le espressioni linguistiche nell'ottica di averne cura per avere nello stesso tempo cura dell'alterità. Il primo sforzo da fare è quello della *contestualizzazione* con cui si intende chiarificare e precisare usi, modi e tempi del proprio dire così da assumere una maggiore consapevolezza su di esso. Contestualizzare vuol dire anche ampliare la prospettiva includendo le determinanti che fanno da contorno, significa specificare agendo sul versante opposto delle generalizzazioni disumanizzanti. Il secondo modo possibile per aver cura del proprio dire è l'*immedesimazione*, come “il suggerimento spesso evocato da quanti richiamano le capacità delle materie umanistiche di coltivare una formazione di tipo partecipativo che attivi e perfezioni la capacità di vedere il mondo attraverso gli occhi di un'altra persona”<sup>168</sup>. Immedesimarsi ha a che fare con la già citata questione dell'empatia e cioè la capacità di cogliere l'umanità delle altre persone che si incontrano quotidianamente senza però rendersi uno con esse, intuire ciò che in loro è invisibile rimanendo sé. Si tratta di provare a indossare gli abiti dell'alterità nel tentativo di comprendere cosa significhi ascoltare e recepire certe parole dal suo punto di vista e ciò diventa possibile solo se questa alterità la si trasforma in *persona*, lasciandole la possibilità di esprimersi, spiegarsi, presentarsi non come esemplare di una categoria più

---

<sup>166</sup> K. Gümüşay, op. cit., p. 82.

<sup>167</sup> F. Faloppa, V. Gheno, *Trovare le parole*, cit., p. 133.

<sup>168</sup> P. A. Rovatti (a cura di), op. cit., p. 66.

ampia, ma come soggettività. E poi, ancora più a fondo, per aver cura delle parole, Zoletto consiglia di provare a *re-immaginare* le altre persone e noi con loro, le relazioni, le reti, i campi di forze da cui queste soggettività emergono e si costruiscono. Dopotutto, questo si è tentato di fare con il ripensamento proposto attraverso le pagine di Buber, che hanno mostrato come la postura del *tu* sia determinante per *far essere* l'alterità umana. È in tale direzione che si deve muovere la narrazione alternativa di cui si parlava qualche riga sopra, al fine di garantire voce e spazio a chiunque abiti la realtà.

Ora, la proposta abbozzata da Zoletto si ancora ad uno studio specifico sulla questione delle migrazioni, ma soprattutto della percezione che le persone ne hanno, rivelata, appunto, dalle parole utilizzate per parlarne. Richiederebbe per questo un approfondimento che qui non può trovare il giusto spazio, ma può essere utile perché ampliando la prospettiva e calando la riflessione in un contesto più generale, risulta chiaro che al centro della questione ci sono sì le parole pronunciate, ma soprattutto ciò che le parole si portano dietro, gli agganci che hanno, i giri che fanno, le idee che evocano, che solo una riflessione consapevole e attenta su di loro può in qualche modo esplicitare.

È quello che diceva Gheno dichiarando che “la lingua è sempre politica, e ogni scelta implica a cascata una serie di giudizi a monte e inferenze a valle”<sup>169</sup> che rendono particolarmente delicato ma fondamentale il momento della scelta di cosa dire e di come farlo. In base a questo, infatti, si determinano non solo una qualità del discorso, ma anche una qualità antropologica e interumana del tutto differenti.

Un altro esempio piuttosto specifico che però mette bene in luce il potere delle parole di operare un riconoscimento e confermare l'alterità è costituito dalla questione dei femminili professionali. Vera Gheno se n'è occupata in una monografia dedicata<sup>170</sup>, ma ai fini di questo lavoro basterà un accenno che possa fungere da spunto e aggancio per una eventuale ulteriore riflessione. Al centro del dibattito si trova la convinzione linguistica di alcune persone che da una parte ritengono intollerabile o addirittura scorretto l'utilizzo delle declinazioni al femminile di alcune professioni, e dall'altro non considerano rilevante la messa in dubbio del maschile sovraesteso, per esempio nel rivolgersi ad una platea di uomini e di donne insieme (la questione diventerebbe ancora

---

<sup>169</sup> V. Gheno, *Le ragioni del dubbio*, cit., p. 94.

<sup>170</sup> Il riferimento è a V. Gheno, *Femminili singolari: il femminismo è nelle parole*, Effequ, Firenze, 2020.

più complessa se si considerassero poi tutte quelle soggettività che non si riconoscono nel tradizionale schema binario di genere).

Quello che Gheno cerca di far capire è innanzitutto che non si tratta di una scorrettezza grammaticale né tantomeno di una novità linguistica. In italiano tutti i sostantivi hanno un genere grammaticale, cioè o sono maschili o sono femminili; ma esiste anche il genere semantico, nel senso che “quando la parola si riferisce ad animali o esseri umani, solitamente il genere della parola è coerente con quello dell’animale o dell’umano che denota”<sup>171</sup>. Ora, rispetto ai nomi che indicano una professione, alcuni femminili esistono da tempo, mentre altri, “soprattutto quelli di professioni e ruoli nei quali la presenza femminile non è stata fino a oggi abituale”<sup>172</sup>, sono percepiti come stranezze, neologismi, a volte addirittura errori. Il fatto è che la questione linguistica si sovrappone a una questione socio-politica più profonda, a conferma del fatto che le due dimensioni sono spesso compresenti: le forme femminili sono sempre state previste dal sistema linguistico, ma non erano (ancora) in uso perché “mancava il fenomeno ‘in natura’ (cioè, non c’erano *ministre, assessore, sindache* o *rettrici*, o perlomeno non comunemente)”<sup>173</sup>. E allora non si tratta tanto di invocare la neutralità delle cariche o l’utilizzo del maschile come standard, si tratta di riconoscere la persona dietro il ruolo che ricopre.

Normalizzare l’alternanza maschile – femminile nei ruoli professionali è un modo per cambiare il proprio punto di vista sul mondo stesso, cioè può predisporre le persone a vederlo in modo differente. Succede infatti che ciò che non viene nominato sembra meno visibile, perciò usare un sostantivo femminile per identificare le donne che fanno un certo lavoro permette di riconoscerne l’esistenza, considerare la loro presenza negli ambiti lavorativi (ma in realtà non solo lavorativi) di cui fanno parte non come un’eccezione o un’anomalia, ma come un evento, un fenomeno, una realtà, un fatto. Questo, a lungo andare, potrebbe forse evitare che alcune donne siano vittime della stessa distorsione illocutoria di cui è stata vittima Clelia, la manager dell’esempio di Bianchi<sup>174</sup>, le cui parole non sono riuscite ad agire efficacemente, cioè non hanno fatto ciò che avrebbero potuto e dovuto fare. È un fatto di riconoscimento, quindi, e la partita si gioca a questo livello: significa vedere e confermare, riconoscere, appunto, il

---

<sup>171</sup> V. Gheno, *Potere alle parole*, cit., p. 135.

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 136.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> Cfr. paragrafo 1.3.3. di questo lavoro.



loro esserci, legittimarle nel loro ruolo, rivolgersi ad esse in quanto persone, nel modo buberiano del *tu*.

Lo stesso discorso può valere, come si diceva poco sopra, quando ci si rivolge a un gruppo di persone composito. Lo sforzo di rivolgersi anche alle donne e quindi declinare le proprie parole al femminile, superando l'idea di un maschile sovraesteso che quasi assume un valore di neutralità, è sicuramente un modo per riconoscere la loro presenza e legittimarne l'esistenza, nella prospettiva di una convivenza che tenga in considerazione tutte le soggettività umane. Il discorso naturalmente pecca di riduzionismo e forse di una eccessiva semplificazione, perché bisognerebbe al tempo stesso anche aver cura di tutte le persone che non riconoscono se stesse negli schemi binari proposti e promulgati dalla società e dalla storia. Ma per il rapido accenno che qui si voleva proporre, è forse sufficiente lanciare l'amo di questa riflessione e sperare che possa poi costituire uno spunto per un eventuale ulteriore approfondimento.

Per concludere questa breve parentesi che ha voluto prima mostrare quanto la lingua e tutte le sue implicazioni siano determinanti nel tratteggiare una certa immagine del mondo e delle persone e poi proporre delle strategie per utilizzarla in modo diverso, in particolare in modo da non mettere in discussione l'esistenza di alcun soggetto, si potrebbero prendere in prestito le parole di Gümüşay: “una parola ‘non è mai solo una parola’. Ogni singola parola ha conseguenze. Le persone cambiano attraverso le parole con cui le descriviamo. Diventano ciò che noi attribuiamo loro”<sup>175</sup>. E per questo, allora, è necessario scegliere ogni parola con cura, presentarsi nello spazio del dialogo interumano con la consapevolezza della portata di ciò che si decide di dire o di non dire.

### **2.5.2. Tre coordinate educative: dubbio, riflessione, silenzio**

Una volta compresa l'urgenza di curare le proprie parole per rivolgersi all'alterità riconoscendola nel modo del *tu*, l'ultimo punto da considerare riguarda la ricerca di “abitudini cognitive sostenibili nel proprio quotidiano”<sup>176</sup> affinché si possa da un lato gestire la complessità del contesto informativo che produce narrazioni spesso tossiche e unidirezionali, cioè “raccontate sempre dallo stesso punto di vista, nello stesso modo e con le stesse parole, omettendo sempre gli stessi dettagli, rimuovendo gli stessi elementi

---

<sup>175</sup> K. Gümüşay, op. cit., p. 108.

<sup>176</sup> F. Faloppa, V. Gheno, *Trovare le parole*, cit., p. 45.

di contesto e complessità”<sup>177</sup>, dall’altro non rendersi complici della diffusione di odio che spesso queste narrazioni promuovono.

È ancora una volta Vera Gheno a proporre quello che lei stessa definisce il *Metodo DRS*, che condensa in sé tre parole chiave: dubbio, riflessione, silenzio, la cui combinazione “può infatti aiutarci a trovare una possibile strada per avventurarci nella complessa realtà in cui viviamo”<sup>178</sup>.

Il primo concetto fa riferimento a qualcosa che nella società contemporanea sembra avere un’unica accezione, tendenzialmente negativa: “il *dubbio* è il male: lo si fa coincidere con l’essere privi di certezze, di un’idea precisa [...] Il dubbio è grigio, laddove i sicuri sanno cosa sia nero e cosa sia bianco, giusto e sbagliato, lecito e illecito”<sup>179</sup>. Eppure un cambio di sguardo è necessario, perché il dubbio non solo serve, ma è generativo e fecondo, è condizione per l’avanzamento della conoscenza e la possibilità di evolvere, evita la chiusura del proprio punto di vista. Praticare il dubbio significa in primo luogo *mettersi* in dubbio e quindi presentarsi all’incontro con l’alterità consapevoli dei propri limiti e pregiudizi e quindi accoglienti della novità di cui ogni altra persona è portatrice. Non è però una cosa semplice, perché contrasta con due tendenze naturali e tipicamente umane: la prima è la propensione antropologica alla ricerca della regolarità, della sistematicità, del modello ricorrente. L’essere umano può dirsi *tassonomizzante* nella misura in cui raggruppa in certe categorie i diversi stimoli che riceve dal mondo esterno (lo ha mostrato Gümüşay con la metafora del museo linguistico); il problema sorge però quando questa modalità operativa diventa una gabbia e sfocia nella polarizzazione assoluta: “tutto quello che non appartiene ai due estremi è come se scomparisse, come se le sfumature fossero una sorta di concezione alla debolezza”<sup>180</sup>. Ma, al contrario, le sfumature e quindi il grigio, il dubbio, l’incertezza sono i luoghi privilegiati per l’accrescimento e la coltivazione dell’intelligenza. Il secondo aspetto naturale dell’essere umano è invece l’istinto, l’automatismo dato dalla possibilità di rispondere in modo non sempre totalmente cosciente agli eventi del mondo. “Se vogliamo però elevarci dal regno del puro istinto e delle reazioni ‘di pancia’, dobbiamo mettere in campo

---

<sup>177</sup> M. Fiorucci, “Narrazioni tossiche e dialogo interculturale”, *MeTis. Mondi educativi. Temi, indagini, suggestioni*, vol. 9, n. 2, 2019, [nota bibl. 3], p. 27.

<sup>178</sup> V. Gheno, *Le ragioni del dubbio*, cit., p. 15.

<sup>179</sup> *Ivi*, p. 19 – corsivo mio.

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 32.

un'intelligenza più ponderata, che richiede più tempo"<sup>181</sup>. L'idea di sostare e quindi contrastare la fretta dell'azione è poco valorizzata in un mondo che corre e che fa della performatività e della reattività degli ideali da inseguire. D'altro canto, tuttavia, bisogna riscoprire l'importanza della fermata e della lentezza che, dopotutto, in un viaggio sono fondamentali. Quello che serve allora per coltivare il dubbio e abitare l'incertezza è la pausa, che si traduce da un punto di vista strettamente linguistico, per esempio, con la capacità di prendersi del tempo "per scegliere le parole giuste rispetto alle prime che ci sarebbero venute in mente"<sup>182</sup>.

È bene anche ricordare che il dubbio si esprime e si esplicita in una duplice dinamica: quando si è ascoltatori o ascoltatrici e quando invece si prende parola. Questo significa che nel momento in cui si legge o si ascolta un discorso pronunciato da altre persone bisogna sempre dubitare della propria comprensione istintuale e cioè chiedersi intanto se si sono comprese le questioni emerse, se si hanno le capacità di valutarle, se rientrano nell'ambito delle proprie conoscenze, se si ha la possibilità di verificare le informazioni, e poi, rispetto alle intenzioni, quali obiettivi ha il discorso scritto o pronunciato, se è finalizzato a ottenere una certa reazione oppure no. Bisogna essere capaci di comprendere le inferenze, le metafore, tutto ciò che non è esplicito, ma che subdolamente potrebbe costituire, per esempio, un discorso d'odio. I meccanismi indagati nel primo capitolo sono proprio quelli da scovare nel dire quotidiano e imparare a riconoscerli e metterli in dubbio significa anche imparare a riconoscerli quando ci si trova dall'altro lato dell'interlocuzione e quindi quando si prende parola in prima persona. L'attenzione e la cura per l'alterità, e cioè per chi ascolta, ma anche per chi assiste solo in modo casuale, si traduce esattamente in questa forma di pausa e messa in discussione di ciò che si presenta al pensiero *prima facie*. Il linguaggio, come già mostrato, non è neutro e per questo le scelte che si fanno a questo livello risultano determinanti per l'idea che si trasmette. Naturalmente il processo è ancora più difficile in una realtà che si muove online e che quindi comprende il parlare *vis-a-vis* e insieme il parlare mediatico, caratterizzato oltre che dalla "fretta del click" anche dalla disinibizione provocata dal mezzo e dalla grande possibilità data a chiunque di esprimere il proprio punto di vista, democratico, ovviamente, ma anche a volte rischioso.

---

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

Dice Gheno:

E la soluzione, quindi, quale sarebbe? Ogni “utente della lingua” può fermarsi un secondo di più a chiedersi se quanto scritto corrisponde davvero alla realtà dei fatti, o se qualcuno potrebbe invece trarre qualche vantaggio da una loro distorsione.<sup>183</sup>

Allo stesso modo, poi, quando ci si trova dall'altra parte del gioco e quindi quando si decide in prima persona di dare voce ai propri pensieri, è comunque indispensabile “fermarsi un secondo di più” e chiedersi se non esistano soluzioni linguistiche più adatte ai contesti, rispettose della diversità e sempre curanti dell'alterità. Questo apre la strada al secondo punto del Medoto DRS, strettamente legato, appunto, al tema del dubbio.

Se il dubbio è essenziale nella fase di “ingresso” (per gestire l'infodemia, per non essere eterodiretti o ingannati), la *riflessione* diventa necessaria nella fase di “uscita”, per cercare di non contribuire al disordine informativo del quale ci figuriamo troppo spesso solo come vittime, ma non potenziali fiancheggiatori. Eppure anche noi, con i nostri gesti comunicativi poco meditati, possiamo diventare a nostra volta agenti del caos.<sup>184</sup>

Anche in questo caso, per esercitare la riflessione, serve rallentare e concedersi del tempo per sostare, esitare. È vero che la comunicazione, ma non solo, forse il mondo in generale, sembra accelerare continuamente, senza lasciare spazio per vacillare qualche attimo nel dubbio. Eppure, ribaltando la prospettiva, si potrebbe affermare che “la fretta è uno stato mentale, non una realtà”<sup>185</sup>, cioè il tempo per raccogliere i pensieri è concesso, nel senso che non è quasi mai necessario, nella quotidianità, essere “il più veloci possibile”, salvo alcune eccezioni naturalmente presenti. Il tentativo deve essere quello di provare ad *allargare* la vita invece di allungarla, “concedendoci il tempo della riflessione, del ‘pensiero lungo’, dell'approfondimento, dello spazio mentale”<sup>186</sup>.

In linea con quanto appena sottolineato, bisogna riconoscere che la costruzione del messaggio che si vuole inviare (in forma scritta o orale) parte da due elementi: la consapevolezza, che deve essere coltivata in quanto percezione dei propri limiti e potenzialità, del proprio bagaglio linguistico, degli errori commessi o possibili; questo permette di diventare presenti a sé e quindi giungere all'incontro con l'onestà di chi può

---

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 63 – corsivo mio.

<sup>185</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>186</sup> *Ivi*, p. 65.

anche dire “non lo so”. Accanto alla consapevolezza si colloca poi la responsabilità, tema già ampiamente trattato in questo lavoro, che però, effettivamente, ritorna quasi come filo conduttore dell’analisi. Gheno sentenzia: “dobbiamo sapere che siamo i soli e unici responsabili delle parole che scegliamo di pronunciare e di scrivere. Questo vuol dire assumersi la responsabilità di tutte le conseguenze del caso”<sup>187</sup>. I gesti comunicativi personali, insomma, dipingono un quadro piuttosto accurato di quello che ogni parlante è, perché esprimono non solo il suo punto di vista, ma anche la sua sensibilità nel condividerlo. Ma attenzione: non significa che si debba avere paura di pronunciarsi o di rispondere all’alterità, anzi; significa porsi degli scrupoli e delle domande prima di farlo, perché “la qualità della nostra comunicazione [...] è troppo importante per abbandonarsi agli istinti”<sup>188</sup>.

Si era già accennato rispetto all’urgenza di cura e attenzione nei confronti della sensibilità altrui, alimentata ancora di più dall’incontro continuo con la diversità di cui si fa esperienza nella realtà contemporanea. È una forma di sintonizzazione che permette la comunicazione che, altrimenti, sarebbe vuota, solitaria, insensata.

La riflessione, a ben vedere, è legata a una conoscenza sempre più approfondita della lingua che si abita, e si esprime intanto nell’approfondimento della provenienza delle parole che si decide di usare, non solo a livello etimologico (“ricostruire i ‘pezzi’ con i quali un certo lemma è stato creato, aiuta a comprenderne più a fondo il significato e quindi anche a usarle meglio”<sup>189</sup>), ma anche a livello storico, come già faceva presente Butler, sottolineando nello specifico quanto alcuni epiteti (denigratori) si portino dietro brandelli di storia, evocativi di un certo sguardo che si posa su chi ne viene appellato. Ma poi riflettere implica anche riconoscere ciò che è considerato legittimo dire o non dire e interrogarsi sul posizionamento dell’asticella, la cui mobilità è stata associata, nel primo capitolo, ai temi dell’autorità e della subordinazione linguistiche. Tutto questo permette (o dovrebbe permettere) un *saper dire* consapevole e dunque responsabile, curante e attento alla relazione con l’altro soggetto, rivolto all’incontro e non alla manipolazione.

---

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>188</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>189</sup> *Ivi*, p. 103.

Si sta parlando cioè di una operazione da compiere preliminarmente, e il primo capitolo di questo lavoro ne è stato un tentativo: si è voluto porre infatti come riflessione su quello che si dice e il modo in cui lo si fa, su quello che “sta dietro” le parole e sui meccanismi che impediscono alle soggettività umane di essere ed esistere.

Una volta poi ripreso il respiro nella sosta, bisogna però esporsi. Ma, come spiegano le parole di Giorgio Cardona,

questo non significa che tutto debba essere detto, che non ci siano argomenti su cui non è permesso parlare, che il silenzio non possa esso stesso significare; ma tutte queste bolle di interdizione, di divieto della parola in tanto sono possibili in quanto sono circondate dalla parola che nel delimitarne i contorni li modella e rende parlante anche il vuoto.<sup>190</sup>

Il *silenzio* è infatti il terzo tassello per la costruzione e l'esercizio di una parola responsabile. Sulla linea già tracciata dal dubbio e dalla riflessione, anche il silenzio si presenta come momento di pausa, tutt'altro che secondario o insignificante. Raramente, infatti, individua una assenza di comunicazione. Si dice appunto che “anche il silenzio comunica”<sup>191</sup> nel senso che “è potenzialmente polisemico, esattamente come le nostre parole”<sup>192</sup>. Per esempio, rispetto alla postura dell'ascolto, si profilava già la necessità di questo momento di sospensione che permette all'altro soggetto di esprimersi, di essere ascoltato e poi di ricevere una risposta. È compreso nella cura, dunque, come il momento di assenza di parole che lascia spazio prima alle parole dell'altro e poi al pensiero e quindi anche alla riflessione e al dubbio. In sostanza:

Dobbiamo renderci conto della vera e propria necessità di silenzio che abbiamo nelle nostre vite. In un sistema mediale in cui le informazioni, le parole, i rumori ci saltano addosso da ogni dove, quasi ci assalgono [...], il primo passo deve essere nostro, come abitanti di questa complessità: troviamo lo spazio del silenzio in noi.<sup>193</sup>

Ritorna il tema della complessità della vita contemporanea, che coinvolge le persone a tutto tondo, nella vita connessa e in quella sconnessa, dove è sempre più difficile trovare l'equilibrio tra pieno e vuoto, parola e assenza di parola. A pensarci bene, infatti, nel

---

<sup>190</sup> G. R. Cardona, *Introduzione alla sociolinguistica*, UTET, Torino, 2009, in V. Gheno, *Le ragioni del dubbio*, cit., p. 151.

<sup>191</sup> È il decimo punto del *Manifesto per una comunicazione non ostile*, proposto dall'associazione Parole O\_Stili, reperibile dal sito: [www.paroleostili.it/manifesto/](http://www.paroleostili.it/manifesto/).

<sup>192</sup> V. Gheno, *Le ragioni del dubbio*, cit., p. 158.

<sup>193</sup> *Ivi*, p. 164.

primo capitolo, sulla questione del contrasto al discorso d'odio, la riflessione ispirata da Bianchi aveva portato alla conclusione che il silenzio fosse un problema. In quel caso l'assenza di reazione (linguistica, s'intende) è apparsa come una sorta di connivenza, complicità con il portatore o la portatrice di odio che, senza nessuna controparte o replica, potevano vedersi legittimati nella loro espressione offensiva, nella pratica dell'ingiustizia discorsiva. Ecco che allora risulta chiaro che sono a tema due silenzi diversi (la polisemia di cui si parlava prima, appunto): da una parte c'è il silenzio che permette la riflessione, quello che si cerca con l'intenzione di fare le scelte giuste (linguistiche e non) e quindi che si nutre dell'attenzione rivolta all'altro polo dell'interlocuzione; dall'altra parte, invece, c'è il silenzio complice, che non è responsabile nel senso che non-risponde; è quello obbligato a chi è vittima di ingiustizia discorsiva e quindi non riesce ad agire efficacemente con le proprie parole, ma anche quello omertoso, di chi assiste a una forma di denigrazione, offesa, repressione e non tenta di contrastarle. La faccenda è molto delicata, ma riassumibile ancora una volta con le conclusioni di Gheno:

Parlare quando si è competenti vuol dire anche parlare dopo che ci si è presi il tempo, silenzioso, del dubbio e della riflessione. [...] Credo che sia lo stesso evidente la necessità costante che abbiamo di silenziarci: per pensare, per osservare ciò che ci accade attorno e gli altri, per darci il tempo che ci serve.<sup>194</sup>

Ora, i punti cardinali del Metodo DRS sono stati elencati e analizzati come possibili strumenti o, più in generale, atteggiamenti da mettere in atto nell'ottica di praticare una comunicazione responsabile. È bene anche puntualizzare, poi, che dubbio, riflessione e silenzio sono possibili quando si assume un certo sguardo rispetto all'alterità che, insieme a noi, è parte sempre attiva non solo della comunicazione, ma della vita quotidiana. Il mondo contemporaneo pone sfide sempre nuove alla convivenza che appare minacciata dalla diversità e dall'ignoto che essa porta con sé; non è secondario allora esporsi ad una risignificazione della relazione-con-l'altro, in modo che diventi nucleo e punto focale della propria azione nella realtà. Il primo passo compiuto in questa direzione è stato il richiamo alle riflessioni di Buber che permettono anche in questo caso di specificare che cosa significhi praticare dubbio, riflessione e silenzio. Con la consapevolezza che l'essere umano sia un essere-in-relazione, che dunque rifugge le

---

<sup>194</sup> *Ivi*, p. 166.

forme di individualismo e collettivismo di massa per ricercare l'incontro dell'uomo-con-l'uomo, si possono leggere il dubbio e la riflessione come momenti di preparazione alla relazione, che permettono di mettersi in discussione e poi rivolgersi all'alterità senza mascheramenti, in modo sincero; e il silenzio come possibile espressione dell'incontro stesso, che non avviene solo nello spazio della parola parlata, ma anche in quello della parola taciuta.

È un dato di fatto che “la riuscita dell'atto comunicativo non è gratuita, ma ha un suo costo in termini di tempo, attenzione, impegno”<sup>195</sup>: come si è voluto mostrare in questo lavoro, infatti, il meccanismo si inceppa, l'epidemia dilaga, e, in una delle sue massime espressioni di violenza, produce il discorso d'odio. Questo, però, oltre ad essere una evidente forma di incuria linguistica, si mostra anche come forma di incuria relazionale in quanto causato da una mancata capacità di riconoscere e considerare l'alterità nella relazione con essa. Per questo motivo, la modalità privilegiata di reazione, o meglio, di contrasto, a questa dinamica ormai quasi quotidiana, parte da un ripensamento dell'antropologia e dell'umanità, all'insegna della sua relazionalità ontologica. Su questa base, è possibile trovare delle strategie per rivolgersi all'altro soggetto umano come tale, come un *tu*, per dirla con il linguaggio di Buber: tra esse, da un lato gli esempi di Zoletto sulle migrazioni e di Gheno sui femminili hanno permesso di accennare a delle modalità di espressione linguistica curante; dall'altro il metodo strutturato intorno alle capacità di mettere e mettersi in dubbio, riflettere e fare silenzio, è stato presentato come forma educativa e auto-educativa indispensabile per promuovere il senso della cura.

Dunque, tutto il discorso è servito a mostrare in un certo senso quanto importante sia l'espressione linguistica, quando influisca sulla costituzione dei soggetti e della relazione tra essi e, dunque, quanto sia determinante averne cura. “Semplicemente, comunicare meglio fa, a mio avviso, vivere meglio”<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> *Ivi*, p. 172.

<sup>196</sup> *Ivi*, p.171.



## 2.6. Per iniziare<sup>197</sup>

Il percorso fin qui tracciato non è altro che l'apertura di una via che può dare accesso a ulteriori piste di ricerca, alcune già in parte esplorate, altre ancora da percorrere. In effetti, sono numerosi gli agganci possibili e in questa nota conclusiva l'obiettivo è proprio metterne in risalto alcuni a indicare delle ulteriori strade da approfondire.

La prima fa riferimento alla necessità di una educazione linguistica che, per come la presenta Tullio De Mauro, possa definirsi democratica<sup>198</sup>. A livello molto generale, si tratterebbe di

una educazione linguistica che rifiuti con pari fermezza sia l'oppressione di un idioma o di una forma stilistica o di un tipo di linguaggio sugli altri sia un equivoco spontaneismo che lasci intatti i ghetti che la vicenda storico-sociale possa aver creato: un'educazione dunque che nel rispetto di ogni sorta di varietà e creatività espressiva, apra a tutti l'accesso a tale varietà, anzi, diciamo meglio, spinga tutti ad accedere a tale varietà.<sup>199</sup>

Non è dunque solamente una forma di “addestramento linguistico” finalizzato all'acquisizione di norme ortografiche, morfologiche e sintattiche per la verbalizzazione orale o scritta, sottoposta tra l'altro a interventi correttivi volti a reprimere ogni forma di deviazione in un'ottica imitativa, prescrittiva ed esclusiva, ma riguarda piuttosto la sollecitazione di capacità linguistiche in stretto rapporto con i diversi retroterra culturali, la necessità di socializzazione e di maturazione di tutte le capacità simboliche ed espressive<sup>200</sup>. A venire alla luce è una differenza tra il *come si deve dire* e il *come si può dire*: “la scuola tradizionale ha insegnato *come si deve* dire una cosa. La scuola democratica insegnerà *come si può* dire una cosa, in quale fantastico infinito universo di modi distinti di comunicare noi siamo proiettati nel momento in cui abbiamo da risolvere il problema di dire una cosa”<sup>201</sup>.

---

<sup>197</sup> L'espressione è ripresa dal titolo del paragrafo conclusivo di M. Conte, op. cit., p. 206.

<sup>198</sup> Cfr. T. De Mauro, *L'educazione linguistica democratica*, Laterza, Bari, 2018.

<sup>199</sup> T. De Mauro, *Per una educazione linguistica democratica*, Eurograf, Brindisi, 1978.

<sup>200</sup> Le riflessioni qui proposte fanno riferimento alle *Dieci tesi per l'educazione linguistica democratica*, testo collettivo elaborato e approvato dal GISCEL (Gruppo di Intervento e Studio nel Campo dell'Educazione Linguistica) nel 1975, di cui Tullio De Mauro è stato un esponente. Con tale testo il GISCEL, un gruppo costituitosi nel 1973 nell'ambito della SLI (Società di Linguistica Italiana), intende definire i presupposti teorici basilari e le linee d'intervento dell'educazione linguistica, proponendole all'attenzione di studiosi e studiose, insegnanti e, in generale, tutte le forze che lavorano per una scuola democratica.

<sup>201</sup> V. Gheno, *Le ragioni del dubbio*, cit., p. 139.

Si può dunque *dire diversamente*, si possono scegliere parole, modi e tempi del proprio parlare per assumere una postura più rispettosa dell'alterità, ricettiva e responsiva, che sappia coniugare e coordinare modalità espressive e linguistiche differenti con l'obiettivo di farle coesistere nella comunicazione interpersonale. Se da un lato il discorso d'odio è stato descritto come declinazione estrema dell'epidemia linguistica dilagante nella società contemporanea dove il rischio è di abituarsi al punto da non farci più caso, dall'altro il suo contrasto si è rivelato un compito fortemente educativo, implicante cioè un'azione pedagogica per “ristabilire un confronto cooperativo attraverso il dialogo. Un percorso lungo, accidentato e difficile. Ma forse l'unico capace di fornire – nel lungo periodo – gli antidoti al discorso d'odio, gli strumenti per la formazione di una cittadinanza inclusiva”<sup>202</sup>. La stessa importanza assegnata all'educazione linguistica viene da Buber, per il quale il linguaggio umano trova il suo pieno compimento nella dimensione del *dialogo*, cui contribuiscono anche il silenzio comunicativo e le altre molteplici forme di espressione. La costruzione di rapporti interpersonali floridi e generativi nel senso del tu, dove l'incontro sia autentico e il colloquio reale e non superficiale, è determinante.

Come poi mettere in atto un'educazione linguistica democratica di questo tipo è tutta una scoperta: qui si è tentato di proporre un primo passo, quello di riscoprire la relazionalità come fondamento dell'essere umano, per comprendere che l'unica soluzione possibile è di fatto la convivenza con l'alterità che, mediata dal linguaggio, richiede una certa responsabilità del dire, pena l'offesa, la discriminazione e la reiterazione di pratiche marginalizzanti ed escludenti.

Sempre in qualche modo legata al tema della democraticità della lingua, emerge la questione del linguaggio inclusivo, già accennata attraverso le riflessioni sui femminili professionali, ma in particolare sul maschile sovraesteso. Nell'ambito delle questioni di genere, infatti, un argomento di discussione riguarda il modo di rivolgersi a una platea mista. Questo problema, annesso alla già citata complessificazione generata da chi non si identifica né con il genere maschile né con quello femminile, ha dato il via a una serie di sperimentazioni linguistiche alla ricerca di una “forma neutra” (tra le principali, per esempio, l'uso dell'asterisco o altri simboli o lettere, o l'introduzione dello *schwa*<sup>203</sup>). Ora,

---

<sup>202</sup> F. Faloppa, #ODIO, cit., p. 190.

<sup>203</sup> Lo *schwa* è un simbolo dell'alfabeto fonetico internazionale (IPA) trascritto con una *e* rovesciata (ə) che rappresenta una vocale media-centrale che si situa nel mezzo del quadrilatero delle vocali e che, per essere pronunciato, non prevede la deformazione della bocca, come invece richiesto dalle altre vocali.

al di là del fatto che si possa trovare una soluzione condivisibile e generalizzabile, il punto da sottolineare è che questa istanza esiste. Dice Gheno: “al momento, lo schwa ha per me il valore di una spilletta per far vedere che ho a cuore la questione dell’inclusività linguistica (potrei dire *I care*, ricordando il motto di Don Milani)”<sup>204</sup>. È difficile insomma capire come tenere conto delle sensibilità altrui e quindi agire, da un punto di vista linguistico ma non solo, nel rispetto delle loro esigenze, ma se l’obiettivo è costruire una società in cui le differenze (o le unicità) possano convivere e coesistere, è un passo da compiere. Ancora una volta la strada è tutta da scoprire e i punti di vista in merito sono diversi, ma inoltrarsi in questo cammino parrebbe una delle soluzioni possibili per evitare che le persone marginalizzate vedano le proprie rivendicazioni e parole distorte, depotenziate o silenziate. È di fatto un modo per incontrare nello spazio dell’interumano il *tu* che costituisce l’alterità e insieme il sé, nella forma del dialogo che, dopotutto, è convivenza.

Si esprime a tal proposito anche Kübra Gümüşay, affermando che “chiamare gli esseri umani come vogliono essere chiamati non è questione di gentilezza e neanche simbolo di correttezza politica o di un atteggiamento progressista – è semplicemente una questione di decenza umana”<sup>205</sup>. Vuol dire cioè non opprimere la prospettiva altrui, ma darle spazio e aria per respirare. L’aver cura delle parole che si sceglie o meno di utilizzare è il tentativo di cominciare dalle fondamenta, dal basso, nella costruzione di una società in cui le prospettive di ogni persona possano (co)esistere. Partire dal linguaggio significa infatti partire dalla materia con cui ogni giorno costruiamo la realtà in cui viviamo, significa restituire senso e riconoscimento a ciò e a chi questa realtà la abita.

Un ultimo riferimento possibile può intravedersi nella questione che lega la lingua al potere: “la lingua è potere. E potere significa responsabilità”<sup>206</sup> è una delle sentenze che Gümüşay inserisce nel suo saggio, ed è calzante perché, come visto, il modo di chiamare le cose e le persone, ordinare e significare gli eventi è prerogativa di chi ha una certa autorità e con essa è capace di spostare il limite del dicibile e del fattibile. Tale capacità è potenzialmente manipolatoria, in quanto attraverso le proprie parole si possono

---

<sup>204</sup> V. Gheno, *Le ragioni del dubbio*, cit., p. 138.

<sup>205</sup> Kübra Gümüşay, op. cit., p. 49.

<sup>206</sup> *Ivi*, p. 24.

suggerire direzioni, punti di vista, giudizi più o meno espliciti ma sicuramente impattanti. Ragionare allora sul linguaggio come forma di potere e strumento di convergenza di visioni del mondo e opinioni è indispensabile laddove dinamiche di silenziamento e di ingiustizia discorsiva sono all'ordine del giorno anche nei contesti più formali e istituzionalizzati. L'influenza che alcune espressioni linguistiche hanno, in modo più o meno evidente, sulle idee e le concezioni delle persone che le ascoltano, indica una profonda dimensione socio-politica da tenere in considerazione. Si potrebbero analizzare, per esempio, articoli di giornale, documenti istituzionali, discorsi politici che attraverso un linguaggio ben preciso, esprimono una certa prospettiva sul reale. Il tentativo sarebbe allora quello di smontarli e ricostruirli tenendo conto della complessità delle questioni emerse, prima fra tutte quella che riguarda l'utilizzo di espressioni o metafore che si portano dietro brandelli di significati specificamente connotati che, in quanto tali, rientrano a pieno titolo in ciò che è stato definito *hate speech*.

In una frase: “le parole non sono mai ‘solo’ parole, ma sono veri e propri ganci verso mondi di significati, verso visioni differenti della realtà”<sup>207</sup>. Tenendo saldo questo principio, che è poi quello su cui si è costruita la maggior parte di questo lavoro, è possibile allora posare uno sguardo diverso sul ruolo del linguaggio inteso come relazione e comunicazione: aver cura del proprio dire non è un vezzo, un fatto irrilevante o periferico, ma decisivo, che esprime una cura della persona e della relazione fondamentali per la convivenza civile.

Ragionare sui meccanismi linguistici ed espressivi dell'odio è servito per volgere l'attenzione alla relazione umana, apparsa instabile e precaria, di cui è stato necessario ripensare i fondamenti. Tale ripensamento si è posto poi come punto di partenza per una ulteriore riflessione sul modo in cui preservare l'equilibrio e la centralità di questo rapporto con l'alterità, attraverso cioè la *cura* della propria parola, per renderla responsabile, attenta, generativa.

“La conclusione del nostro ragionare non può che essere un inizio, perché la cura della persona non si fermi qui ma trovi il modo di cominciare oltre il bordo di carta della pagina che si chiude”<sup>208</sup>.

---

<sup>207</sup> V. Gheno, *Le ragioni del dubbio*, cit., p. 14.

<sup>208</sup> M. Conte, op. cit., p. 207.

## Bibliografia

Arendt, H. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, ed. it. a cura di L. Boella, Raffaello Cortina, Milano, 2006.

Bentivegna, S., Rega, R., “I discorsi d’odio online in un prospettiva comunicativa: un’agenda per la ricerca”, *Mediascapes Journal*, n. 16, 2020, pp. 151 – 171.

Bianchi, C., “Parole come pietre: atti linguistici e subordinazione”, *Esercizi Filosofici*, n. 10, 2015, pp. 115 – 135.

Bianchi, C., “Linguaggio d’odio, autorità, ingiustizia discorsiva”, *Rivista di Estetica*, n. 64, 2017, pp. 18 – 34.

Bianchi, C., *Hate speech. Il lato oscuro del linguaggio*, Laterza, Bari, 2021.

Bown, A., “What is hate speech? Part 1: the myth of hate”, *Law and Philosophy*, vol. 36, n. 4, 2017, pp. 419 – 468.

Buber, M., *Il principio dialogico e altri saggi*, ed. it. a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Milano, 1993.

Buber, M., *Il problema dell'uomo*, ed. it. a cura di F. S. Pignagnoli, Edizioni scolastiche Pàtron, Bologna, 1972.

Butler, J., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina, Milano, 2010.

Calvino, I., *Lezioni americane: sei proposte per il prossimo millennio*, Garzanti, Milano, 1988.

Caponetto, L., “Filosofia del linguaggio femminista, atti linguistici e riduzione al silenzio”, *Phenomenology and Mind*, n. 15, 2018, pp. 146 – 158.

Caponetto, L., “Contestazione illocutoria e riduzione al silenzio”, in Bianchi, C., Caponetto, L. (a cura di), *Linguaggio d’odio e autorità*, Mimesis Edizioni, Milano, 2020, pp. 105 – 170.

Conte, M., *Ad altra cura. Condizioni e destinazioni dell'educare*. Pensa MultiMedia Editore, Lecce, 2006.

- De Mauro, T., “Le parole per ferire”, *Internazionale*, settembre 2016, da: <https://www.internazionale.it/opinione/tullio-de-mauro/2016/09/27/razzismo-parole-ferire>.
- De Mauro, T., *Per una educazione linguistica democratica*, Eurograf, Brindisi, 1978.
- Faloppa, F., *Brevi lezioni sul linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019.
- Faloppa, F., *#ODIO. Manuale di resistenza alla violenza delle parole*, UTET, Torino, 2020.
- Faloppa, F., *La farmacia del linguaggio. Parole che feriscono, parole che curano*, Edizioni alphabeta Verlag, Merano, 2022.
- Faloppa F., Gheno V., *Trovare le parole. Abecedario per una comunicazione consapevole*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 2021.
- Fiorucci, M., “Narrazioni tossiche e dialogo interculturale”, *MeTis. Mondi educativi. Temi, indagini, suggestioni*, vol. 9, n. 2, 2019, pp. 15 – 34.
- Floridi, L., *The onlife manifesto. Being human in a hyperconnected era*, Springer International Publishing, Cham, 2015.
- Fumagalli, C., “I discorsi dell’odio come pratiche ordinarie”, *Biblioteca della libertà*, LIV, n. 224, gennaio-aprile 2019, pp. 55 – 57.
- Gheno, V., *Potere alle parole. Perché usarle meglio*, Einaudi, Torino, 2019.
- Gheno, V., *Le ragioni del dubbio. L’arte di usare le parole*, Einaudi, Torino, 2021.
- Gianolla, C., “Il dialogo filosofico di Martin Buber come critica alla massificazione”, *Dialegethai* [rivista telematica], 2011.
- Ginocchietti, M., “La nozione di performatività: un confronto tra Judith Butler e John L. Austin”, *Esercizi Filosofici*, n. 7, 2012, pp. 65 – 77.
- Graffi, G., Scalise, S., *Le lingue e il linguaggio: introduzione alla linguistica*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- Grice, P., *Logica e conversazione. Saggi su intenzione, significato e comunicazione*, Il Mulino, Bologna, 1993.

- Gümüřay, K., *Lingua e essere*, Fandango Libri, Roma, 2021.
- Marchetto, M. (a cura di), *Martin Buber: la vita come dialogo*, La scuola, Brescia, 2013.
- Milan, G., *Educare all'incontro: la pedagogia di Martin Buber*, Città nuova, Roma, 1994.
- Milan, G., *A tu per tu con il mondo. Educarci al viaggiare interculturale nel tempo dei muri. Tracce per una sceneggiatura pedagogica*, Pensa Multimedia, Lecce, 2020.
- Mortari, L., *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano, 2015.
- Noddings, N., *Philosophy of education*, Westview Press, Boulder, 1995.
- Perfetti, S., “La filosofia dialogale di Ferdinand Ebner e Martin Buber. Riflessioni per una filosofia dell'esistenza”, *Educare.it*, vol. 19, n. 10, ottobre 2019, pp. 101 – 110.
- Petrilli, R., “La strategia pubblica dell'odio”, *Treccani – sezione Lingua Italiana*, 8 ottobre 2020, [https://www.treccani.it/magazine/lingua\\_italiana/speciali/Hate\\_speech/04\\_Petrilli.html](https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Hate_speech/04_Petrilli.html).
- Pititto, R., *Pensare, parlare, fare. Una introduzione alla filosofia del linguaggio*, Diogene Edizioni, Pomigliano d'Arco, 2012.
- Pollidori Castellani, O., *La lingua di plastica: vezzi e malvezzi dell'italiano contemporaneo*, Morano Editore, Napoli, 1995.
- Poma, A., *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Rosenberg & Seller, Torino, 1974.
- Pucci, R., *Linguaggio e interpretazione*, Libreria Scientifica Italiana, Napoli, 1966.
- Rovatti, P. A. (a cura di), *Aut Aut. Prendersi cura delle parole*, n. 388, dicembre 2020, Il Saggiatore, Milano.
- Stella, R., Riva, C., Scarcelli C. M., Drusian, M., *Sociologia dei new media*, UTET Università, Torino, 2018.
- Watzlawick, P., Beavin J. H., Jackson, D. D., *Pragmatica della comunicazione umana: studio dei modelli interattivi delle patologie e dei paradossi*, trad. it. a cura di M. Ferretti, Astrolabio, Roma, 1971.