

## MIGRARE COME CRITICA.

## RIFLESSIONI SUL MESSIANESIMO POLITICO DI ERICH UNGER.

DOI: 10.7413/18281567195

**di Ernesto C. Sferrazza Papa**

Universidad Católica de Chile

### **Migrating as critique. Reflexions on Erich Unger's political messianism.**

#### *Abstract*

The present article aims at analysing Erich Unger's *Politik und Metaphysik*, his main philosophical text. Even though this text, published in 1921, has been almost forgotten by philosophical literature, we suggest it can be reconsidered in its hidden potentiality, especially if we want to better understand contemporary migrant crisis. The paper is structured as follows: after a brief consideration on Walter Benjamin's uses of Unger's thesis, the essay investigates the messianic dimension of human movement discussed in *Politik und Metaphysik*, which is, at the end, an attempt to actualize the biblical imagine of the exodus. At the end, the paper suggests understanding human migration as a critique of the world.

**Keywords:** Erich Unger, Walter Benjamin, Biopolitics, Political messianism, Exodus, migration.

#### **Introduzione**

Non vi è dubbio che nel dibattito contemporaneo, sia esso di natura pubblica o strettamente accademica, la questione migratoria occupi un ruolo centrale e decisivo. I dati raccolti da agenzie governative e private mostrano ormai da anni un incremento costante dei flussi migratori, e ciò suggerisce una tendenza destinata a perdurare e accelerare. Il crescente squilibrio tra Paesi ricchi e Paesi poveri, la crescente invivibilità di alcune zone del mondo, ma anche il desiderio di migliori condizioni di vita sono fattori determinanti nello scenario politico globale che condiziona gli attuali

spostamenti di esseri umani<sup>1</sup>. Allo stesso tempo, l'aumento costante dei flussi migratori produce una serie di problemi a livello internazionale (la dicotomia tra diritto di emigrare e diritto d'immigrare, le prerogative sovrane degli Stati in un mondo sempre più interconnesso e globalizzato, la tensione tra legislazioni statali e diritto internazionale) che, nonostante sia costantemente presente nelle varie agende politiche, attende ancora una seria risoluzione, intrappolata com'è in un'asfissiante morsa tra l'utopico miraggio di un irenico *borderless world* e una *Realpolitik* che, di fronte al dramma umanitario dei fenomeni migratori, è sempre in procinto di scivolare nel cinismo politico, perorando le cause di un particolarismo sovrano sempre più chiuso e parrocchiale<sup>2</sup>.

Lo scopo di questo saggio è individuare nel fenomeno migratorio in quanto tale, vale a dire considerato unicamente come aspirazione a vivere in un altro luogo rispetto a quello d'origine, un momento di critica spontanea e irriflessa del presente. Per dettagliare la tesi della migrazione come critica imbroccheremo una via secondaria. Prenderemo in considerazione un testo pubblicato a Berlino nel 1921 dal filosofo tedesco Erich Unger, *Politik und Metaphysik*, di cui analizzeremo la struttura argomentativa senza mancare di sottolinearne la dimensione problematica relativa al tema migratorio. L'obiettivo non è solo di ricostruire la prospettiva di un autore assai poco battuto, ma anche, sviluppando e reinterpretando la sua linea argomentativa, di restituire al fenomeno migratorio un ruolo critico cercando, allo stesso tempo, di sottrarlo alla tendenza estetizzante cui va incontro in alcune proposte teorico-politiche radicali.

## **Benjamin e Unger**

La scarsa fortuna filosofica di Erich Unger, filosofo di origini ebraiche membro del *Philosophische Gruppe*, circolo berlinese animatore dell'Espressionismo tedesco e diretto dall'oscura figura di Oskar

---

<sup>1</sup> La fenomenologia delle migrazioni contemporanee è estremamente variegata, andando dai *sans-papiers* alle nuove élites economiche e culturali. Il fatto che le migrazioni interessino tutti gli strati sociali, etnici e di genere, non appiattisce il fenomeno, ma anzi ne fa lo specchio dell'attuale gerarchia globale. Come sottolinea la politologa Catherine Wihtol de Wenden, uno dei problemi morali sollevati dal diritto di migrare è proprio che esso "è uno dei diritti meno equamente distribuiti tra le diverse zone del mondo" (C. Wihtol de Wenden, *Il diritto di migrare* (2013), trad. it. E. Leopardi, Ediesse, Roma, 2015, p. 20).

<sup>2</sup> Cfr. W. Brown, *Stati murati, sovranità in declino* (2010), trad. it. S. Liberatore, Laterza, Roma-Bari, 2013.

Goldberg<sup>3</sup>, è controbilanciata da una serie di citazioni d'autore che invitano a una riconsiderazione maggiormente attenta del suo testo fondamentale. In particolare, è Walter Benjamin a richiamarsi a Unger in due luoghi importanti della sua opera, nonché occasionalmente nell'epistolario. La scarsità di riferimenti è inversamente proporzionale alla rilevanza della filosofia ungherese per Benjamin. In una lettera all'amico Gershom Scholem, Benjamin salutava il saggio di Unger *Politik und Metaphysik*, pubblicato nel 1921, come "lo scritto di politica più significativo di questo momento"<sup>4</sup>. Tanto basterebbe per certificare, nonostante la scarsa attenzione nei confronti dell'opera di Unger, la sua centralità per la riflessione benjaminiana degli Anni Venti, volta alla compilazione di una grandiosa *Politik*, di cui ci rimangono solo le intenzioni in forma di saggi e frammenti<sup>5</sup>.

Entrambi gli accenni di Benjamin a Unger si rintracciano in opere del 1921, vero e proprio anno spartiacque: in *Zur Kritik der Gewalt* e nel frammento *Kapitalismus als Religion* (per quanto la datazione esatta di questo testo sia tuttora incerta).

In *Zur Kritik der Gewalt* Unger è chiamato in causa a proposito della polemica di Benjamin con l'istituzione parlamentare, per certi versi affine alle critiche al *Parlamentarismus* che verranno mosse pochi anni dopo da Carl Schmitt<sup>6</sup>. In Schmitt il parlamento si configura come il braccio amministrativo di una più ampia metafisica liberale che esautora i corpi politici dalle loro prerogative

---

<sup>3</sup> Sulla figura di Goldberg e sul suo messianesimo da "setta ebraica" cfr. G. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, trad. it. S. Campanini, Einaudi, Torino, 2004, p. 167 ssg. È opportuno segnalare sin da subito che la prospettiva ungherese rimane esterna a qualsiasi sionismo politico.

<sup>4</sup> W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, a cura di C. Gödde e H. Lonitz, 6 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1995-2000, vol. II (1919-1924), p. 127. Ricostruisce in maniera esaustiva la presenza di Unger nell'epistolario di Benjamin G. Guerra, "Kapitalismus als Sozialismus? Walter Benjamin lettore di Gustav Landauer (e di Erich Unger e Georges Sorel)", in *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, a cura di D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2014, pp. 204-205.

<sup>5</sup> Una significativa raccolta in lingua italiana di questi tentativi è W. Benjamin, *Scritti politici*, a cura di M. Palma, Editori Riuniti, Roma, 2011, dalla quale citiamo. Sulle differenze tra Unger e Benjamin insiste M. Kohlenbach, "Religion, Experience, Politics: On Erich Unger and Walter Benjamin", in *The Early Frankfurt School and Religion*, edited by M. Kohlenbach and R. Guess, Palgrave Macmillan, New York, 2005, pp. 64-84. Non è da dimenticare che, a differenza del giudizio su *Politik und Metaphysik*, Benjamin è caustico su un altro testo di Unger che circolava in anni appena successivi (*Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis*), di cui parla in un'altra lettera a Scholem datata 15 agosto 1930: "sono assolutamente deluso: raramente in una trattazione filosofica ho trovato una tale combinazione di pesantezza e aridità. [...] Non c'è un istante in cui non si avverta quanto l'autore sia ansioso di passare, una volta concluse le formalità che con il libro sono connesse, alle stregonerie, riguadagnando alla meglio il tempo che con esse si è perduto" (W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, trad. it. A. Marietti e G. Backhaus, Einaudi, Torino, 1978, p. 187).

<sup>6</sup> C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, a cura di G. Stella, Giappichelli, Torino, 2004.

decidenti, e dunque rappresenta, per il *Kronjurist*, il massimo della spoliticizzazione; in Benjamin il parlamento assurge a figura irriflessa della “violenza che conserva il diritto”, la *verwaltete Gewalt*. Se in Schmitt la critica del parlamento è interna a una filosofia della decisione sovrana come momento fondante e legittimante il Politico, qui essa diventa un brano di filosofia della violenza. La logica parlamentare, che è votata al compromesso tra parti in conflitto, nasconderebbe infatti che il compromesso, avendo un carattere permanente coattivo che comporta l’obbligo delle parti a mediare, è in realtà, nelle parole di Unger, “conflitto aperto in forma latente; [...] violenza ritardata”, ossia “è l’accordo momentaneo tra due nemici dovuto all’insufficiente superiorità di uno dei due”<sup>8</sup>. La mediazione che domina il dibattito parlamentare, che Benjamin riprende *sine glossa* dal testo di Unger, è dunque in realtà un esercizio di conservazione della violenza originariamente posta, nel senso che “il potere che garantisce il contratto giuridico è a sua volta di origine violenta”<sup>9</sup>. Il compromesso parlamentare riveste dunque la funzione segretamente violenta di conservazione della violenza dimenticata dell’origine; questo mascheramento dell’uso della forza in ragione delle virtù delle mediazioni discorsive parlamentari è sintomo della “decadenza dei parlamenti”<sup>10</sup>, la quale “ha alienato all’ideale di una composizione non violenta dei conflitti politici forse altrettanti spiriti di quanti gliene abbia procurati la guerra”<sup>11</sup>.

Di maggior rilievo per il tema del presente saggio è il secondo riferimento a Unger, richiamato ulteriormente da Benjamin in chiusura del frammento sul capitalismo come religione. Qui Benjamin, dopo aver descritto la malta religiosa che vertebrata il capitalismo e che ne fa a tutti gli effetti “una pura religione culturale”<sup>12</sup>, accenna misteriosamente, senza offrire ulteriori specificazioni, all’idea di Unger di una *Überwindung des Kapitalismus durch Wanderung*: un “superamento del capitalismo

---

<sup>7</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 120.

<sup>8</sup> E. Unger, *Politica e metafisica* (1921), a cura di P. Primi, Cronopio, Napoli, 2009, p. 18. I corsivi delle citazioni di Unger sono tutti dell’autore.

<sup>9</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 105.

<sup>10</sup> Ivi, p. 106.

<sup>11</sup> *Ibidem*. Insiste esplicitamente sul rapporto tra Benjamin e Unger a partire dai richiami in *Zur Kritik der Gewalt* M. Rumpf, “Pathos und Parole. Walter Benjamin und Erich Unger”, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 71, 1997, pp. 647-667.

<sup>12</sup> W. Benjamin, *Capitalismo come religione* (ca. 1921), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 83.

attraverso la migrazione”<sup>13</sup>. In un’epoca come la nostra, dove all’onnicomprendività della logica capitalista si affianca la rilevanza evidente del fenomeno migratorio, questa prospettiva, richiamata da Benjamin in modalità cursoria, appare meritevole di un’analisi maggiormente dettagliata. Per comprendere il significato di questa *Überwindung*, in che modo essa si articoli teoreticamente e quale funzione possa avere per una riflessione critica, mediata dagli strumenti della filosofia, sul tempo presente, è necessario addentrarsi nelle pagine di Unger, ricostruendone la trama filosofica e vedendo se le sue linee guida sono, almeno in parte, proficuamente riattualizzabili.

### **Biopolitica e messianesimo**

Il centro nevralgico del testo di Unger è il “*nodus letalis*”<sup>14</sup> che connette la dimensione materiale a quella spirituale, la cui scissione, questa la tesi dominante di *Politik und Metaphysik*, produce ordinamenti umani catastrofici. Lo scopo del testo di Unger è proporre una via d’uscita reale che permetta di ricucire questa scissione dominante nelle politiche empiriche, siano esse di matrice capitalista, anarchica o comunista, in modo da dare forme a nuovi ordinamenti politici sottratti alla dimensione catastrofica, laddove per “catastrofe” va intesa l’impossibilità di restituire la pienezza della vita umana all’interno di associazioni collettive.

Questa possibilità si dà solo metafisicamente, laddove con “metafisica” non va intesa una dimensione astratta dalla pratica, bensì, al contrario, “il primo passo di ogni prassi”<sup>15</sup>. L’importanza teorica del testo ungeriano va dunque rintracciata, come suggerito da Roberto Esposito in uno dei più acuti commenti a *Politik und Metaphysik*, nel ribaltamento del nesso classico tra metafisica e politica, che mostra il “carattere originariamente politico della stessa metafisica”<sup>16</sup>: vale a dire, l’idea che la metafisica, intesa come presupposto della prassi, sia carica *ab origine* di una dimensione politica.

Forte di questa accezione larga di metafisica, Unger intende sostenere che “l’importanza del momento materiale e dell’interesse corporeo degli uomini”<sup>17</sup>, che è un assunto “metafisico” poiché concepisce

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 85.

<sup>14</sup> E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., p. 9.

<sup>15</sup> Ivi, p. 50.

<sup>16</sup> R. Esposito, “Metafisica e politica”, *Filosofia politica*, 3, 2013, p. 476.

<sup>17</sup> E. Unger, *Politica e metafisica*, p. 17.

l'essere umano come una totalità inscindibile, possa essere tutelata solo grazie a un “*pensiero della politica*”<sup>18</sup> che rifugga la tentazione di una politica autonomamente intesa. La politica intesa come gestione degli affari pubblici e privati, poiché non si riconnette a un principio più alto e trascendente che funga da presupposto metafisico del successivo dispiegamento politico, “non può che restare in eterno una politica della catastrofe”<sup>19</sup>. Una politica che pretenda una normatività implicita, ossia che si rintani in un ambito di senso e di azioni distinto dalla totalità spirituale e biologica dell'umano, è destinata a essere il surrogato di una dimensione amministrativa e burocratica che conduce a quel trionfo dell'economico sul politico che Unger, certo non unico in quegli anni, sostiene sia avvenuto: “*la politica è oggi essenzialmente economia*”<sup>20</sup>.

Il continuo rimando da parte di Unger nel suo testo alla dimensione biologica e corporea ha portato alcuni commentatori attenti<sup>21</sup> a sostenere che il suo lessico anticipi alcune intuizioni biopolitiche che segneranno il dibattito filosofico nella seconda metà del Novecento<sup>22</sup>. In particolare, è di matrice squisitamente biopolitica la tesi per cui “al posto dell'economia si colloca al centro dello Stato la vita, la vitalità e la morte”<sup>23</sup>, ossia che l'oggetto delle politiche statali sia ormai stabilmente la materialità biologica degli individui. L'aria di famiglia con il lessico più tardo di Foucault è effettivamente sorprendente. Per quanto Unger non tratti le unità collettive nelle modalità tipica del dibattito sulla biopolitica (ossia: non riconduce il popolo al concetto di popolazione come unità biologica di specie su cui insistono pratiche di governo<sup>24</sup>), ma piuttosto le ricollochi in una riflessione di matrice ebraica sul messianesimo politico, appare chiaro che un'attenzione al vocabolario “corporeo” di *Politik und Metaphysik* è necessaria per comprendere appieno il pensiero politico di Unger.

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 112.

<sup>19</sup> Ivi, p. 36.

<sup>20</sup> Ivi, p. 17.

<sup>21</sup> Cfr. P. Primi, “*Nodus letalis. Metafisica e (bio)politica in Erich Unger*”, postfazione a E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., pp. 115-142.

<sup>22</sup> Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I* (1976), trad. it. P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 2004. La letteratura sul tema è sterminata. Per una ricostruzione filologicamente attenta si veda almeno A. Cutro (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, ombrecorte, Verona, 2005.

<sup>23</sup> E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., p. 57.

<sup>24</sup> Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)* (2004), trad. it. P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2005.

Il politico si sottrae alla spoliticizzazione e al trionfo dell'economico solo attraverso "l'intreccio di biologico e spirituale"<sup>25</sup>, ed "è proprio al corpo vivente che Unger guarda come al luogo d'intensificazione dello spirituale"<sup>26</sup> necessario per uscire dallo stallo di un mondo irrigidito e degradante. È la carnalità offesa della vita dell'individuo a testimoniare la necessità di un ripensamento radicale dell'ordinamento politico che, opponendo alla scissione tra la dimensione psichica e quella fisica una forma inedita di spiritualizzazione della dimensione biologica dei soggetti, sia in grado di restituire una pienezza vitale. La dimensione *lato sensu* biopolitica del pensiero di Unger viene così a saldarsi con la dimensione trascendente dalla politica: "l'uomo non può *materialmente* sopravvivere se non iscrive tale materialità all'interno di quella tendenza complessiva, assegnandole una *collocazione precisa* a sua volta da determinare in termini esclusivamente universali e cioè metafisici"<sup>27</sup>. Trascurare, laddove si affrontino i problemi connessi alla dimensione corporea, carnale, "biologica" dell'umano, quella dimensione che eccede la pura vita, la *bloße Leben*, non fa altro che ricacciare l'individuo in una condizione esistenziale dove esso è nient'altro che vivente, e dove ciò che viene preso in carico dall'apparato statale è precisamente la sua nuda vita in quanto tale<sup>28</sup>.

Nonostante questa parziale aria di famiglia con la riflessione successiva sulla biopolitica, l'impianto imbastito da Unger, nel suo "espressionismo filosofico", impone una serie di *caveat*. Non solo perché, come già sosteneva Siegfried Kracauer nel suo saggio sul cinema tedesco, la storia dell'apertura tedesca al delirio nazista è segretamente intrecciata con una storia psicologica di cui l'espressionismo tedesco, di cui Unger come abbiamo visto era attivo sostenitore, è la testimonianza maggiormente manifesta<sup>29</sup>. Ma anche perché il vocabolario "biopolitico" di Unger rimane interno a una filosofia spiritualista del *Volk* che, proponendo tra le vie maestre per la fuoriuscita dal dispositivo opprimente

---

<sup>25</sup> R. Esposito, "Metafisica e politica", *Filosofia politica*, 3, 2013, p. 475.

<sup>26</sup> Ivi, p. 474.

<sup>27</sup> E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., p. 50.

<sup>28</sup> Il tentativo teoreticamente più radicale di riconsiderare biopoliticamente il concetto di "nuda vita" è quello di G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, che lo recupera da Benjamin.

<sup>29</sup> Cfr. S. Kracauer, *Da Caligari a Hitler. Una storia psicologica del cinema tedesco*, a cura di L. Quaresima, Lindau, Torino, 2001.

della nuda vita la nozione di “comunità di stirpe”<sup>30</sup>, suppone una implicita equivalenza tra *Volk* e gruppo biologico<sup>31</sup> e apre a una spiritualizzazione biologica che appare in ultima istanza possibile solo per via etnica. Il lessico biopolitico ungheriano conserva dunque un “margine di rischio implicito”<sup>32</sup> poiché, nonostante ideologicamente se ne discosti totalmente, concettualmente tange pericolosamente la galassia nazista.

Per sottrarlo a questa possibile curvatura, ci sembra opportuno, a differenza della letteratura che lo ha finora affrontato, insistere maggiormente sulla dimensione messianico-politica delle sue intuizioni<sup>33</sup>. È infatti proprio a partire dal lessico messianico-politico che si spiega sia la tesi della *Überwindung* del capitalismo, sia la possibile operatività critica del testo di Unger.

Unger si richiama, in un punto molto importante del testo, al “*principio dell’esodo*”<sup>34</sup>, e il riferimento all’impresa mosaica nel deserto è evidente. D’altro canto, lo stesso gruppo espressionista frequentato da Unger non era restio a riattualizzazioni politiche della storia biblica. Ciò che il pensiero filosofico e politico moderno non ha preso in considerazione, rileva Unger, è precisamente “*la migrazione di popoli e di intere collettività in quanto tali*”<sup>35</sup>: un nuovo esodo in grado di riallocare l’umanità e rompere la crosta irrigidita del mondo dato. Questa grande migrazione di popolo è senza ombra di dubbio una ripresa della migrazione biblica, e lo sfondo messianico del testo è preponderante rispetto a quello biopolitico. La via d’uscita dal capitalismo, come ripreso da Benjamin, consiste in un esodo che abbandoni le aree del mondo dominate dal capitalismo per ricostituire nuove unità politiche liberate dalla logica opprimente del capitale.

Ovviamente, come vedremo maggiormente nel dettaglio in seguito, questa via d’uscita dal capitalismo non può che essere fallimentare. Infatti, ciò che Unger non prende in seria considerazione

---

<sup>30</sup> E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., p. 60.

<sup>31</sup> Sul punto cfr. M. Kohlenbach, “Religion, Experience, Politics”, cit., p. 73.

<sup>32</sup> R. Esposito, “Metafisica e politica”, cit., p. 476.

<sup>33</sup> Una rivalutazione biopolitica di Unger è proposta da Andrea Cavalletti e Gianluca Solla, i quali suggeriscono che la *Wanderung* non deve essere pensata come il passaggio da un popolo a un altro, ma come la “mutazione di quest’ultimo in una unità irriducibile all’assetto biopolitico-statuale”: A. Cavalletti, G. Solla, “Per una filosofia delle migrazioni”, in *L’avanguardia dei nostri popoli. Per una filosofia della migrazione* (a cura di A. Cavalletti e G. Solla), Cronopio, Napoli, 2020, p. 9).

<sup>34</sup> E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., p. 87.

<sup>35</sup> Ivi, p. 86.

è che il capitalismo tende per sua stessa natura allo stesso tempo a intensificarsi ed espandersi globalmente, cosicché la via di fuga “spaziale” dal capitalismo non è altro che un passaggio interno allo stesso ordine capitalista. In questo senso, la spiegazione logica che Unger propone per giustificare la sua tesi è altamente problematica. “L’assalto contro il ‘sistema capitalistico’ – scrive – è condannato a essere vano nel *luogo della sua vigenza*”<sup>36</sup>; ne consegue che sia necessario uscire dal raggio d’azione del capitalismo per istituire una società a base non capitalista: “l’abbandono *spaziale* delle zone a dominio capitalista è dunque un imperativo inevitabile per tutte le sintesi che aspirano a conferire alla propria esistenza materiale lineamenti radicalmente mutati”<sup>37</sup>. Appare qui con ancora maggiore evidenza come la proposta ungeriana sia una ripresa schietta del tema biblico e messianico dell’esodo, quella fuga di massa dall’oppressione egiziana che “assicura al popolo di Israele in marcia per il mondo un luogo migliore dove vivere”<sup>38</sup>. L’affrancamento dal mondo capitalista irrigidito è anzitutto un allontanamento spaziale, una ripresa dell’esodo quale “prima descrizione della politica rivoluzionaria”<sup>39</sup>.

Ma per potersi empiricamente realizzare, questo rinnovato esodo presuppone l’esistenza reale di luoghi ove il capitalismo non eserciti la sua logica. Come vedremo a breve, questo è l’ostacolo insormontabile del testo ungeriano, la denuncia della sua irricevibilità. Tuttavia, è possibile rileggere sottotraccia alcuni passaggi di Unger in modo da riattivarne non la spinta utopica ma la potenzialità critica.

### **Uscire dal capitalismo: migrare come critica del presente**

La facile profezia di Thomas Nail, per cui “il XXI secolo sarà il secolo del migrante”<sup>40</sup>, si è con tutta evidenza già avverata. Nella nostra epoca le migrazioni sono al centro dell’agenda di qualsiasi attore politico statale, e la critica ha avuto buon gioco nell’insistere sull’elemento implicitamente destrutturante del fenomeno migratorio. La migrazione si configura, all’interno di un mondo ancora

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 87.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> M. Walzer, *Esodo e rivoluzione* (1985), trad. it. M. D’Alessandro, Feltrinelli, Milano, 2018, p. 20.

<sup>39</sup> Ivi, p. 89.

<sup>40</sup> T. Nail, *The Figure of the Migrant*, Stanford University Press, Stanford, 2015, p. 1.

interamente ripartito in unità statali, come una “sfida” e uno “smascheramento” dello Stato: una sfida, perché la migrazione è definita dal movimento laddove lo Stato si definisce a partire dalla rigida delimitazione dei suoi confini; uno smascheramento, perché implicito nel gesto del migrare vi è la denuncia della legittimità stessa dello Stato come monopolio della libera circolazione sul suo territorio, la sua pretesa prerogativa di decidere chi possa entrare e chi no. Per queste ragioni, “la migrazione porta con sé una carica sovversiva”<sup>41</sup> che mette in discussione la stessa legittimità dell’articolazione politica del mondo, giudicata incapace di sostenere, organizzata com’è sul particolarismo della forma-Stato, le sfide lanciate dall’universalismo implicito nelle dinamiche globali.

Anche Unger, come abbiamo visto, vede nel movimento un elemento potenzialmente destrutturante la rappresentazione del mondo. La critica tuttavia non è la soluzione, ed è anzi teoreticamente illegittimo e politicamente problematico scambiare la prima con la seconda. Se misurata con lo stato di cose del tempo presente, la prospettiva adombrata da Unger della migrazione come via di fuga dal capitalismo rivela una inutilizzabilità operativa. Com’è stato giustamente rilevato da Dario Gentili, “la via d’uscita dal capitalismo presentata [da Unger] ha un’evidente connotazione spaziale e geografica, che oggi, in epoca di globalizzazione, appare problematica”<sup>42</sup>. La potenza critica del fenomeno migratorio, che è radicale poiché contempla un immane sforzo energetico collettivo, non è, come pensava Unger, comparabile a una soluzione, a un’autentica via di fuga. La prospettiva ungheriana, laddove riattualizzata, corre il rischio di estetizzare il fenomeno migratorio e trasformare il migrante in un soggetto esotico da arruolare nel proprio campo ideologico, come in alcune prospettive teoriche che vedono nel migrante *sic et simpliciter* l’odierno esponente di una inedita classe rivoluzionaria d’importazione<sup>43</sup>. Così facendo, si ripropone acriticamente quello che Slavoj Žižek ha chiamato “il luogo comune dei rifugiati come proletari senza nulla perdere se non le

---

<sup>41</sup> D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017, p. 21.

<sup>42</sup> D. Gentili, “Vie d’uscita dal capitalismo”, in *Il culto del capitale*, cit., p. 64.

<sup>43</sup> Ad esempio, una delle tesi classiche di Michael Hardt e Antonio Negri è che la moltitudine migrante avrebbe in quanto tale un potenziale politico da opporre alle logiche capitalistiche imperiali. Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (2000), trad. it. A. Pandolfi, Rizzoli, Milano, 2013, pp. 364-382. In guisa simile, Alain Badiou ha proposto di vedere nei migranti il nuovo proletariato nomade capace di scatenare la scintilla rivoluzionaria in Occidente: cfr. A. Badiou, *Il nostro male viene da più lontano. Pensare i massacri del 13 novembre*, trad. it. S. Ricciardi, Einaudi, Torino, 2016.

catene<sup>44</sup>. O, specularmente, si tende a vedere nel migrante non il risultato di uno squilibrio globale nell'accesso ai diritti formali e materiali, ma una sorta di nuovo *flâneur* globale, il portavoce di quella che Paul Ricoeur chiamava "etica dell'erranza"<sup>45</sup>.

Il momento critico del fenomeno migratorio non risiede nell'ingenua idea ungheriana che sia possibile dislocarsi in zone del mondo sottratte all'ordine capitalista. Se ancora Benjamin poteva, nella sua lista di vie d'uscita dal capitalismo, inserire anche la grande migrazione di Unger, è perché la sua teologia economica lo portava a considerare il capitalismo come un fenomeno prettamente occidentale. Dal punto di vista filosofico-genealogico, il motivo di questa posizione va rintracciato nel fatto che lo sviluppo del capitalismo, per Benjamin, è "parassitario"<sup>46</sup> rispetto al Cristianesimo, e dunque ne condivide necessariamente il dispiegamento spaziale. Tuttavia, guardando anche ai risultati della geografia critica, questa posizione appare con tutta evidenza anacronistica e incapace di spiegare il dispiegamento globale a tutti i livelli spaziali della logica capitalista<sup>47</sup>. La collaborazione disciplinare tra riflessione filosofica sul capitalismo e geografia politico-economica ha mostrato, con argomenti assai convincenti, non solo che allo stadio attuale il capitalismo è pienamente dispiegato in tutto il globo – e dunque non vi è un *fuori*; ma anche, a completamento dell'indagine marxista, che nel *World-system*, per dirla con il linguaggio di Wallerstein, è necessario che l'estrazione di plusvalore viga anche nei rapporti interstatali Stati. Questo implica che tutti gli Stati sono necessariamente, *ab origine*, interni all'ordine capitalista – e dunque che non vi sono un *dentro* e un *fuori*, ma un *centro* e una *periferia* interdipendenti. Il sistema-mondo, che è la proiezione a livello degli Stati-Nazione del rapporto dialettico tra capitalisti e proletari, mostra l'inconsistenza di vie di fuga interne agite collettivamente. È per questo che, come sottolinea ancora Gentili, nel capitalismo

---

<sup>44</sup> S. Žižek, *La nuova lotta di classe. Rifugiati, terrorismo e altri problemi coi vicini*, trad. it. V. Ostuni, Ponte alle Grazie, Firenze, 2016, p. 70. Come nota Alberto Toscano commentando Mezioud Ouldamer: "l'immigrato-come-promessa, benché non così immediatamente tossica, non è una nozione più convincente di quella dell'immigrato-come-minaccia" (A. Toscano, "I nomi dell'Altro. Per una storia algerina della filosofia francese", in *L'avanguardia dei nostri popoli*, cit., p. 39).

<sup>45</sup> P. Ricoeur, "Molteplice estraneità" (2000), in Id., *Ermeneutica delle migrazioni. Saggi, discorsi, contributi*, a cura di R. Boccali, Mimesis, Milano-Udine, 2013, p. 75.

<sup>46</sup> W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 85.

<sup>47</sup> Cfr. D. Harvey, *Geografia del dominio. Capitalismo e produzione dello spazio* (2018), ombrecorte, Verona, 2019.

“ogni via d’uscita che si presenta al suo interno si converte nella coscienza e nella consapevolezza dell’assenza di vie d’uscita”<sup>48</sup>.

In ogni caso, quello che preme sottolineare è che la potenza critica della migrazione rimane presente sottotraccia anche nel testo ungheriano, per quanto non nel luogo classico richiamato da Benjamin. Per cogliere al meglio le possibilità di riattualizzazione del testo di Unger è necessario sottrarlo al suo ruolo di “piè di pagina”<sup>49</sup> di Benjamin. Come abbiamo visto, per Unger la possibilità di una politica non catastrofica deve anzitutto procedere dalla messa in discussione degli statuti ordinari della politica, i quali hanno per l’appunto come esito un ordinamento catastrofico – quell’ordinamento che in *Zur Kritik der Gewalt* è il frutto della “violenza mitica”, mentre nelle *Thesen* è la storia come “cumulo di rovine”<sup>50</sup>. Il piano “metafisico” diventa, a questo punto, il presupposto della critica dell’ordine vigente. Riportiamo per intero un intenso passaggio di Unger:

[d]avanti al tribunale della realtà vanno citate in giudizio, senza eccezione, *tutte* le unità politiche del mondo attuale – anche le più auguste, quelle ‘storiche’ e dotate di un intenso valore sentimentale. E di fronte al suo potere di decisione questo mondo va radicalmente disconosciuto: e ciò vale anche per le compagini culturali più venerande per età (le quali magari aspirano a espandere in futuro la loro sfera d’obbligazione verso pluralità ancora *più ampie*), vale a dire anche se tali unità storiche possiedono un carattere letteralmente allucinatorio.<sup>51</sup>

Il carattere allucinatorio delle unità storiche reali è da imputare alla presunta rigidità della disposizione attuale dello stato di cose, che maschera come seconda natura ciò che è frutto della contingenza storica, e che dunque, proprio in quanto risultato di processi storici, non può essere espunto dall’orizzonte della critica. Carattere allucinatorio che, assecondando il gergo della dipendenza degradante che la critica della religione di Marx aveva messo al centro della filosofia

---

<sup>48</sup> D. Gentili, “Vie d’uscita dal capitalismo”, cit., pp.64-65 (legg. mod.).

<sup>49</sup> P. Primi, “*Nodus letalis*”, cit., p. 115.

<sup>50</sup> W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1940), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 309.

<sup>51</sup> E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., p. 83.

politica occidentale, ha l'effetto di una droga rinfrancante ma pur sempre tossica, che atrofizza l'agire lasciando gli elementi regressivi del mondo liberi prosperare. La critica radicale, il "no" assoluto nei confronti del mondo di cui Unger si fa qui promotore<sup>52</sup>, è un gesto rivoltoso – nel senso etimologico già approfondito da Albert Camus: un dare le spalle al comando ritenuto inaccettabile<sup>53</sup> – nei confronti del mondo dato, di un'empiria trasformata in irrimediabile necessità. Il primo passo verso una politica non catastrofica è allora la presa di coscienza del fatto che "queste mostruose entità che affollano il mondo e ovunque imperano, nonostante la concretezza delle loro manifestazioni, nonostante la drasticità tangibile delle loro istituzioni, nonostante il fatto che da loro dipenda la morte e la conservazione di intere collettività, si rivelano in fondo meri simulacri"<sup>54</sup>.

La spiritualizzazione del biologico operata da Unger è dunque anzitutto una critica dell'appiattimento del politico sulla dimensione statale, una denuncia che l'unico orizzonte di senso per la vita politica sia lo Stato. La via di fuga fallimentare di Unger è nell'ordine della sottrazione, nel dislocamento spaziale di massa che, lasciandosi alle spalle il mondo denunciato come invivibile, riconfigura lo spazio globale del visibile. Ma è proprio quest'azione, questo voltare le spalle al luogo natio, a configurarsi come critica. Il "principio dell'esodo", unico possibile "presupposto dell'emergere di unità politiche reali"<sup>55</sup> diventa, riprendendo l'antico tema messianico-biblico della fuga dall'Egitto verso Canaan, un movimento empirico che è la critica del suo punto di partenza e del sistema oppressivo che quivi regna incontrastato. Solo l'esperienza dell'esodo come possibile "carta della salvezza"<sup>56</sup> apre il problema psicofisiologico a una soluzione collettiva, perché la "comunità di stirpe" è allo stesso tempo una "comunità di problemi"<sup>57</sup>, ossia una collettività che condivide una visione critica del mondo dato. L'esodo di massa in quanto riallocazione spaziale, scombussolamento materiale della trama del mondo, è una messa in stato d'accusa delle dinamiche naturalizzate

---

<sup>52</sup> Che il presupposto di qualsiasi critica sia "dire di no" è la tesi di E. Donaggio, *Direi di no. Esercizi di migliori libertà*, Feltrinelli, Milano, 2016.

<sup>53</sup> Cfr. A. Camus, *L'uomo in rivolta* (1951), in Id., *Opere. Romanzi, racconti, saggi*, a cura di R. Grenier, Bompiani, Milano, 1988, p. 663.

<sup>54</sup> E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., p. 67.

<sup>55</sup> Ivi, p. 87.

<sup>56</sup> P. Ricoeur, "«Migrazioni e erranze». Introduzione" (2000), in Id., *Ermeneutica delle migrazioni*, cit., p. 24.

<sup>57</sup> E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., p. 60 (legg. mod.).

dell'epoca capitalista, una riconfigurazione dell'ordine del visibile "finalizzata a costituire una nuova unità *territoriale* quale mezzo di risoluzione di quadri sociali politici e irrigiditi"<sup>58</sup>.

Se le grandi migrazioni, che sono all'ordine del giorno dell'agenda pubblica, politica e accademica, rappresentano una critica del presente, è perché sono la denuncia dell'invivibilità della propria posizione nel mondo. Migrare significa, innanzitutto, rifiutare la propria *Stellung in der Welt* e immaginare che si possa "costruire il proprio avvenire altrove"<sup>59</sup>. L'atto del migrare denuncia lo iato tra le proprie aspettative di vita e le possibilità materiali che la gettatezza storica a cui si è stati destinati impongono. Come l'Egitto della storia biblica, il "principio dell'esodo" che sta alla base di qualsiasi atto migratorio, sia esso individuale o collettivo, è la testimonianza che il luogo da cui si parte "non solo è lasciato alle spalle, è anche rifiutato, giudicato, condannato"<sup>60</sup>. Allo stesso tempo, l'arrivo faticoso, tormentato, tragico a Canaan può rappresentare, anche laddove sottratto alla simbologia propria dell'elezione del popolo, "il simbolo eloquente della condizione di possibilità di un'esistenza vissuta altrove rispetto all'ambiente familiare natio"<sup>61</sup>.

Un tentativo di leggere filosoficamente il fenomeno migratorio quale atto critico non è evidentemente in grado di restituirlo in tutta la sua complessità. Senza dubbio dettagliare un quadro articolato di richieste, che può andare dalla ricerca di una formazione internazionale propria delle *élites* globali, alla ricerca di condizioni materiali più soddisfacenti, sino alla migrazione per ragioni di vita o di morte, implicherebbe la necessità di dettagliare meglio anche le condizioni di vita nelle quali quelle richieste vengono avanzate. La fenomenologia delle motivazioni che spingono gli individui a migrare diventerebbe così un plausibile specchio degli squilibri che segnano il tempo presente. Una volta assunto il ruolo critico della migrazione in quanto tale, questo lavoro di articolazione di aspettative crescenti apparirebbe necessario altresì per fugare il rischio che abbiamo paventato in precedenza: estetizzare un fenomeno complesso, epocale, drammatico, riproponendo fuori tempo massimo la figura romantica del *flâneur* globale, del giramondo, dell'apolide, del senza patria. Il rischio di fare del migrante un contrappunto allo stesso tempo astratto ed esotico è reale, così come quello di

---

<sup>58</sup> Ivi, p. 86.

<sup>59</sup> C. Wihtol de Wenden, *Il diritto di migrare*, cit., p. 42.

<sup>60</sup> M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 21.

<sup>61</sup> P. Ricoeur, "Straniero, io stesso" (1998), in Id. *Ermeneutica delle migrazioni*, cit., p. 31

assoldarlo a membro di una moltitudine rivoluzionaria consapevole della propria funzione storica (sulla scia, evidentemente, della marxiana “coscienza di classe”). La filosofia, per evitarlo, una volta individuata la portata critica del fenomeno migratorio, deve cedere il campo ad altre discipline in grado di restituirne con maggiore sorveglianza scientifica la complessità e le molteplici sfaccettature. E tuttavia, nonostante tutte le cautele sociologiche, non si può non riconoscere nell’atto di abbandonare il luogo natio immaginando la propria vita altrove, nell’esperienza comune della lontananza dalla propria dimora, la denuncia, irriflessa e immediata, delle condizioni che rendono quell’abbandono, per quanto pericoloso, desiderabile quando non necessario. Quel desiderio di vivere altrove non ha allora nulla di rivoluzionario, ma è semplicemente “il desiderio di lasciarsi alle spalle un contesto devastato”<sup>62</sup>. Il che, senza rivestirlo di patine ideologiche, è sufficiente per assumerlo come una delle domande massimamente rilevanti per il nostro tempo e per la legittimazione dell’attuale società.

## Conclusioni

Ricapitoliamo le linee fondamentali del nostro contributo. Dopo una breve ricostruzione della presenza di Erich Unger nelle opere di Walter Benjamin, abbiamo analizzato il suo testo fondamentale, *Politik und Metaphysik*. Abbiamo analizzato il quadro filosofico del saggio di Unger e in particolare la presenza *ante litteram* di temi schiettamente biopolitici. Abbiamo quindi sottolineato la presenza preponderante del lessico messianico-politico, e analizzato all’interno di questo quadro la tesi delle grandi migrazioni come via d’uscita dal sistema capitalistico. Abbiamo quindi rilevato la problematicità empirica di questa tesi, mostrando però come essa possa essere ricompresa in una più ampia teoria non estetizzante della migrazione come contrappunto critico dello stato di cose presente.

A un secolo esatto di distanza dalla sua pubblicazione, e nonostante l’inutilizzabilità operativa delle sue linee teoriche fondamentali, il testo di Unger è ancora oggi un invito a storicizzare e mettere in radicale discussione disposizioni del mondo a tal punto sedimentate da essere ormai considerate naturali. Se il gesto critico ha da sempre la funzione di sottrarre i fenomeni all’ovvietà del loro darsi empirico, restituendo alla contingenza storica ciò che la tendenza naturalizzante le aveva sottratto,

---

<sup>62</sup> S. Žižek, *La nuova lotta di classe*, cit., p. 103.

*Politik und Metaphysik* rappresenta un episodio delle avventure della critica. Pur senza sovrastimarne la portata filosofica e politica, lo stesso Unger appare come un autore meritevole di essere riconsiderato al di là del ruolo, nel quale è stato a lungo confinato, di *livre de chevet* di Benjamin.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni  
Senago (MI)  
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.