

MARGALIT SUL TRADIMENTO

PIERPAOLO MARRONE

Università di Trieste
Dipartimento di Studi Umanistici
marrone@units.it

ABSTRACT

Margalit believes that betrayal and its complex phenomenology offer a strong case for reshaping the difference between ethics and morals. Ethics would concern strong relationships and moral those weak. Betrayal would be the breaking of the strong bonds present in ethics. My criticism is that strong bonds is neither objective nor interpersonal, but is perceived as such only by those who feel betrayed. The only exception is represented by emotional and sexual betrayal.

KEYWORDS

Betrayal, Avishai Margalit, trust.

Guardo alla parete la riproduzione di un dipinto di Jack Vettriano, l'artista scozzese di origini italiane, l'artista che ha introdotto il genere noir nella propria immaginazione pittorica e anche nella nostra attraverso una inquietudine erotica trattenuta, che sembra il preludio di una tragedia o di un losco affare. Il titolo di questo dipinto è *Contemplation of a Betrayal*.

Questo artista è stato talvolta accusato di dipingere delle cartoline che sollecitano l'immaginario soprattutto maschile per le numerose scene cariche di presagi di erotismo. Non sono un critico d'arte e non ho le competenze per addentrarmi in una analisi pittorica della sua produzione. Però questo dipinto è tutt'altro che scontato e mostra una coerenza di intenti molto precisa. Vi sono raffigurati un uomo e una donna. L'uomo è alla nostra destra e la donna alla nostra sinistra (e quindi alla sua destra). Entrambi sono vestiti elegantemente. La donna ha in mano un calice di vino. Si intravede una vetrata sullo sfondo. Si immagina che siano a una festa e siano circondati da altre persone. L'uomo è chino verso di lei e le dice qualcosa all'orecchio. Lei ha il viso leggermente inclinato alla propria destra. La parte del volto che entrambi mostrano è quella sinistra. Quella destra è completamente invisibile per l'uomo e per la donna è celata dai capelli che le cadono in avanti. Si tratta forse di un indizio importante.

È noto, oramai al di là della cerchia degli specialisti, che il nostro cervello è asimmetrico. La parte sinistra è deputata ad alcuni compiti e quella destra ad altri,

sebbene la plasticità cerebrale possa supplire efficacemente a carenze in uno dei due emisferi cerebrali. Questa asimmetria ha delle ricadute notevoli anche per le modalità attraverso le quali noi interpretiamo gli indici corporei dei nostri interlocutori per scoprirne le emozioni. Esistono esperimenti nei quali vengono presentate a dei soggetti le due metà di due volti accostate l'una all'altra, uno con un'espressione triste e una con un'espressione sorridente. Sono volti che sono nel medesimo tempo tristi (sinistra) e felici (destra) oppure felici (sinistra) e tristi (destra). Per la maggior parte degli osservatori le emozioni dominanti sono quelle espresse dalla parte sinistra del volto, perché il loro riconoscimento è governato dalla parte destra del cervello che presiede all'interpretazione delle emozioni e al riconoscimento dei volti. Una maggioranza dei ritratti presenti nei musei occidentali presenta un orientamento dei volti verso sinistra e in generale il lato sinistro è considerato quello maggiormente espressivo. Nelle scene della crocifissione del Cristo il suo volto è sbilanciato verso sinistra circa il 90% delle volte. Se la scelta fosse casuale, lo sarebbe circa il 30% delle rappresentazioni. Anche le eccezioni sono però rivelatrici. I ritratti degli scienziati che sono esposti nella sede londinese della Royal Society hanno quasi tutti il volto esposto a destra, forse per rispondere inconsciamente allo stereotipo che vuole lo scienziato non dominato dalle emozioni.

In questo dipinto di Vettriano non a caso, io credo, la parte destra dei due volti non è rappresentata ed è occultata. I due soggetti stanno pianificando un tradimento, forse a danno dei propri partner – questa è la prima cosa che ci verrebbe in mente, penso – ma forse il loro tradimento è di altro genere. Forse sono delle spie e stanno trasmettendosi innominabili segreti tradendo il loro paese. Forse stanno pianificando uno spionaggio industriale oppure si stanno trasmettendo dei segreti militari. La loro razionalità deve essere occultata e per raggiungere i loro obiettivi non essere manifestata a chi certamente è là attorno. Ciò che li rende liberi non è la manifestazione pubblica della verità, ma la condivisione tra pochi di una verità che non può essere pronunciata. Noi viviamo in un mondo completamente secolarizzato. Alle nostre orecchie le parole del Cristo (“Se rimanete nella mia parola, siete realmente miei discepoli, e conoscerete la verità, e la verità vi renderà liberi”, Giovanni 8:31, 32) non hanno molto significato a meno che non abbiamo fede. In questo caso, l'apostasia potrebbe essere considerata affine al tradimento, ma nessuno o quasi sollevarebbe questa accusa pubblicamente oramai, perché la verità della fede, anche per chi la ritiene tale, ha una dimensione privata e non più pubblica.

Si potrebbe sostenere che proprio nel nostro mondo secolarizzato la stessa distinzione che è fatta propria dalla quasi totalità dei filosofi politici, ossia quella tra società civile e Stato, ha la funzione di rendere pubblica la ricerca della verità, attraverso il confronto delle diverse opinioni espresse dalle libere forme associative dei cittadini, che lo Stato deve proteggere e promuovere. Questa pubblicità della verità è qualcosa di affine alla virtù, almeno nella presunzione della sua proclamazione da parte della quasi totalità dei politici. Nella retorica politica, la

verità deve essere detta e non essere occultata. Anche Antonio Gramsci pensava, apparentemente, che la verità dovesse essere detta. “Dire la verità, arrivare insieme alla verità, è compiere azione comunista e rivoluzionaria.” Nelle sue parole risuona un’incompletezza, quella del rivoluzionario di professione che sa benissimo che operare nella menzogna può essere una necessità persistente per raggiungere il potere. Questo è quanto io credo sia celato nell’idea che si arriva assieme alla verità, che per lui era nient’altro che la verità della storia che si compie nella vittoria rivoluzionaria del proletariato. Questa vittoria, liberando il proletariato, avrebbe liberato assieme anche l’essere umano e manifestato la parzialità di ogni verità contenuta nelle epoche antecedenti. Perché è chiaro che per Gramsci la verità non è tanto una proprietà degli enunciati, ma qualcosa che si compie nella storia della lotta di classe. Questo noi fatichiamo ad accettarlo oramai, perché quella prospettiva filosofica e politica (che certamente non a caso aveva tanto a cuore Machiavelli) ci appare molto distante e figlia di un’altra epoca.

Fatichiamo però anche ad accettare oramai che la verità possa manifestarsi nel confronto pubblico. Al contrario, la menzogna ci appare come molto più comprensiva e diffusa sia rispetto a una presunta verità rivoluzionaria che si svelerà alla fine dei tempi e alla quale quasi nessuno crede più sia anche rispetto all’idea che la verità emerge dal confronto di posizioni contrastanti liberamente espresse. La menzogna è tanto più comprensiva e diffusa quanto più appare chiaro che noi viviamo nell’epoca del cinismo di massa. In questa epoca del disincanto diffuso nessuno si attende che venga detta la verità nell’arena della competizione politica, che è il luogo di esercizio di ambizioni di potere. Nelle relazioni affettive, poi, il minimo che si possa dire è che le occasioni per esercitare la menzogna sono state esponenzialmente moltiplicate dalle occasioni offerte dalla diffusione dei social. La stessa competizione sociale, alla quale ci viene detto non esserci alternativa, la impone all’ordine del giorno.

C’è un legame analitico tra menzogna e tradimento, nel senso che non pare essere possibile tradire senza una qualche manifestazione menzognera che non rende manifesto quanto abbiamo intenzione di fare. Tuttavia, al tradimento non è stata dedicata dai filosofi una attenzione specifica e particolare, almeno sinora. Avishai Margalit, *Sul tradimento* (d’ora in poi citato come *ST*) cerca di fornire alcuni strumenti di concettualizzazione con un’opera dotta e piena di numerosi spunti di discussioni e di excursus storici, come altrimenti non potrebbe essere per indagare un tema così presente nelle nostre vite. Avevo detto che nel dipinto di Vettriano è rappresentato l’occultamento della razionalità di chi mente, dal momento che la menzogna medesima è occultamento. Tuttavia, non bisogna nascondersi che desiderare avere accesso a tutta la verità disponibile per circostanze per noi rilevanti potrebbe non essere razionale. Noi siamo vittime del pregiudizio che una maggiore quantità di verità sia meglio di una quantità minore. “Ma è necessario chiedersi: l’assunto razionale è giusto? Volete sapere, per esempio, se avete ereditato una

mutazione genetica che vi espone maggiormente al rischio di sviluppare una brutta malattia incurabile, senza possibilità di remissione temporanea né di un rallentamento del decorso? Non mi pare ci sia nulla di irrazionale nel non voler conoscere questa informazione terribile che non offre via di scampo.”(*ST*, p. 113). E per quanto riguarda il tradimento sentimentale, che è la prima fattispecie che forse a ciascuno di noi viene in mente, quando pensiamo alla rottura del vincolo fiduciario, non è forse vero che spesso riconosciamo dei segnali che nella loro ambiguità trasmettono la possibilità del tradimento, ma scegliamo di non tenerne conto? Preferisci pensarlo come una malattia stagionale e non come una malattia terminale. Potresti avere ragione.

Il tradimento potrebbe contribuire a farci ridisegnare le nostre consuete categorie di interpretazione dell'azione pur essendo un comportamento con il quale abbiamo familiarità? Il tradimento ferisce che cosa innanzitutto? È la rottura di un legame, certamente, o almeno la possibilità che questo legame si rompa. Ma i legami che noi stabiliamo, i legami di cui noi siamo fatti sono di diverso genere. Si pensi al motto della rivoluzione francese, che Robespierre pensava dovesse essere cucito sulla bandiera “liberté, égalité, fraternité”. La fraternité è il lato debole di questo triangolo per noi che viviamo nelle società liberal-democratiche. Pensiamo che sia sufficiente il nostro accordo sulle regole della convivenza civile che tutela il maggior sistema totale di libertà compatibilmente con il godimento di un eguale sistema per ciascun altro cittadino. Pensiamo che questo accordo basti a garantirci la tranquillità e la pace e a tutelare la nostra individualità. Questa individualità potrebbe essere parte dell'idea stessa di eguaglianza in un certo senso, poiché se la libertà tutela la nostra individualità, allora saremo egualmente liberi. L'eguaglianza è, cioè, da noi concepita come un eguale accesso ad opportunità *grosso modo* simili.

Ma bastano queste virtù politiche fredde per consolidare la nostra convivenza nelle società liberal-democratiche? Sono sufficienti gli accordi sulle procedure da rispettare per mantenere la coesione in una situazione dove la liquidità – ossia l'instabilità – dei legami sociali pare essere la nostra cifra attuale? Margalit è convinto di no. In questa convinzione è solidale con le critiche che da parecchi decenni vengono mosse al modello liberal-democratico dalle filosofie comunitarie, ad esempio da MacIntyre e Charles Taylor. Ci sarebbe qualcuno disposto a morire per la negoziazione procedurale descritta da Rawls nel suo esperimento di pensiero? Per questo Margalit propone di introdurre il terzo termine che mai è stato cucito sulla bandiera francese come un termine di paragone per comprendere la portata teorica del tradimento. Senza la fratellanza la motivazione necessaria per costruire libertà e eguaglianza sarebbe estremamente scarsa. Le nostre battaglie politiche, quelle poche che ancora in questo momento ha forse un senso combattere, sono esperienze di condivisione. Questa condivisione non si esaurisce nel risultato, ma continua come un processo che ha una precisa funzione di coesione. “Solo una società dotata di un solido spirito di fratellanza ha le potenzialità per instaurare la giustizia. In questa mia

ultima affermazione non vi è nulla di scontato. Io qui la pronuncio con i tratti del dogma perché il mio libro non si occupa direttamente di fratellanza, ma di tradimento. L'idea non è quella di affrontare la fratellanza in modo diretto, bensì di giungere a essa tramite la sua patologia, che è il tradimento.” (*ST*, p. 4)

Quest'ultima idea ha una sua attrattività, perché ci fa immaginare una situazione sociale dove i rapporti di giustizia siano anche rapporti solidaristici, ma l'equivoco è in agguato, a mio parere. Questo equivoco è ritenere che le situazioni di giustizia siano una situazione di tutto o niente al modo dei rapporti modellati sulla fratellanza. La fratellanza è infatti un rapporto di tutto o niente. Con il fratello e con l'amico, che può essere una sorta di fratello, puoi litigare, ma sin tanto che non si giunge a una definitiva rottura (che può essere tanto dolorosa quanto la rottura di coinvolgenti rapporti di altro genere) il fratello rimane sempre tale. Non è un caso che le amicizie più coinvolgenti vengono da noi spesso descritte come amicizie fraterne, a voler sottolineare un legame profondo che si avvicina ai rapporti di sangue. La giustizia non è una questione di tutto o niente, a meno che non implichi un coinvolgimento nella comunanza di valori che descrivono un significato condiviso attribuito all'esistenza umana. Questa prospettiva è però quasi sempre legata alla religione e alle utopie rivoluzionarie e millenaristiche, e quindi, non può essere accettabile per società laiche, che presuppongono invece un pluralismo dei significati attribuibili all'esistenza da ciascuno dei suoi cittadini. La giustizia riguarda più gli atti giusti che una prospettiva completa. Alcuni atti possono essere solo parzialmente giusti, ad esempio le azioni compensative. Se ti viene proposto un risarcimento per quello che un tribunale ritiene un ingiusto licenziamento, il compenso realmente sana i danni che hai subito, ad esempio lo stress di trovarti senza lavoro, la perdita della tua professionalità, la fatica di cercare di rientrare nel mercato del lavoro? Potrebbe essere che tu non riesca a vedere le cose in questo modo, perché il tempo che è stato sottratto al tuo benessere non è recuperabile dal passato. Ma la situazione sarebbe identica se non ti fosse stato riconosciuto un risarcimento? Naturalmente no, ma questo risarcimento si avvicina realmente a un atto di fratellanza? Io ne dubito. Ciò che è stato colpito dal tuo ingiusto licenziamento ha recato un danno, magari grave e profondo, alle tue prospettive esistenziali, ma non rappresenta di solito una rottura di vincoli di fratellanza.

Allora dove collocare la giustizia? Qui il discorso di Margalit si complica, perché il tradimento aiuta a ridisegnare ambiti diversi del comportamento cooperativo dotato di uno spessore etico. Margalit infatti distingue tra etica e morale. Si tratta di una distinzione che ha già avuto corso nella storia del pensiero e di solito viene spiegata dicendo che la morale riguarda i comportamenti privati e l'etica ha a che fare invece con i comportamenti pubblici. È una prima approssimazione, perché è realmente difficile esemplificare degli atti che non abbiano potenzialmente una dimensione pubblica. Margalit ridisegna questa distinzione nei termini dell'idea secondo cui il tradimento rientra prevalentemente nell'etica, e solo in seconda battuta nella morale.

La distinzione fra etica e morale si basa sulla distinzione fra rapporti umani forti e deboli. Tradimento significa tradimento di rapporti forti.” (*ST*, p. 41). Quali sono questi rapporti forti? Le esemplificazioni sono numerose. I rapporti che si intrattengono con i propri familiari, con la cerchia più stretta dei propri amici, con il proprio paese, con la propria fede politica ne sono degli esempi.

33In alcune situazioni, poiché le relazioni forti possono essere molteplici, questi insiemi di rapporti forti possono entrare in conflitto tra di loro. Si prenda il film del 1984 *Another country*, che drammatizza e si ispira alla vicenda di Guy Burgess, uno dei Cinque di Cambridge, il gruppo di spie doppiogiochiste britanniche che tradì a favore dell’Unione Sovietica. Nel film ad un certo punto viene chiesto al protagonista, impersonato da Rupert Everett, oramai rifugiatosi in Unione Sovietica, se quanto ha fatto sia stato giusto. La risposta è “giusto o sbagliato: che importa?”. Ci sono almeno due interpretazioni possibili di questa risposta. La prima la vede come la cinica risposta di un uomo anziano oramai posseduto dal disincanto sul finire della propria vita. La seconda, secondo me più interessante, è una risposta giustificativa della propria attività spionistica e di quanto agli altri è sembrato un tradimento, ma non lo è stato per lui. Il giusto e lo sbagliato devono essere interpretati all’interno di un sistema di vincoli deboli, ossia dentro a quanto Margalit chiama morale. Questi vincoli per il protagonista riguardano anche le relazioni con la propria nazione, che sono meno forti delle relazioni con la classe progressiva, rappresentata per il protagonista dall’Unione Sovietica. Non si può non pensare che se le parole del protagonista rispecchiano convinzioni profonde, allora il suo non può essere considerato un tradimento, dal suo punto di vista e relativamente ai legami forti, che rientrano per Margalit nell’etica.

Il tradimento deve essere sempre considerato come qualcosa che può essere qualificato come tale da parte di colui che lo compie? La questione è complessa e ci sono casi nei quali il tradimento mi pare emergere con dei connotati di oggettività, per così dire. Un esempio è ricordato dallo stesso Margalit. Si tratta del massacro compiuto da polacchi su istigazione dei nazisti a Jedwabne un piccolo paese di 2500 abitanti. Metà della popolazione maschile polacca partecipò al rastrellamento e alla cattura degli ebrei che vivevano nel paese. Riuniti in un fienile, vennero arsi vivi nel luglio del 1941. La vicenda è narrata in un volume di Jan Gross che ha un titolo significativo sia in polacco (*Sąsiedzi* “i vicini di casa”) sia in italiano (*I carnefici della porta accanto*). Che cosa è stato tradito in questa orribile vicenda? I polacchi avrebbero potuto dire che hanno solo liberato il loro paese dall’infezione giudaica, mentre introiettavano la propaganda nazista, secondo la quale loro stessi erano dei subumani. Ma questa spiegazione non ha nessuna forza presso di noi, che continuiamo a ritenere il crimine dei polacchi orrendo anche per il tradimento dei propri vicini di casa. Il vincolo che è stato spezzato a Jedwabne è quello della prossimità spaziale.

I vicini di Giobbe lo raggiungono da lontano per condividere la sua sofferenza e consolarlo nella prossimità. Quando si vuole sottolineare una condivisione emotiva con un amico o un'amica si dice che li si sente vicini. Il vicino è il prossimo. Per questo in certe circostanze appare perfettamente sensato il precetto di amare il prossimo come se stessi. Ma chi è il nostro prossimo? Come è noto la parabola del buon samaritano offre una risposta. Un uomo è derubato e picchiato e viene soccorso da un estraneo. Il "il samaritano e l'ebreo derubato e percosso non si conoscevano ma, una volta incontratisi, la prossimità diretta sancì una rivendicazione morale diretta. Il samaritano non era un vicino, ma era prossimo, molto prossimo, in virtù di un mero incontro casuale." (*ST*, p. 52) La prossimità può essere tanto beata, come nella parabola del buon samaritano, quando minacciosa, quando lo sciovinismo si amplifica e si moltiplica, con la sua enorme forza regressiva, dall'odio per le altre nazioni al fastidio per chi abita un'altra regione del proprio paese o a chi viene percepito come diverso nel nostro piccolo borgo. La prossimità può cominciare e finire a casa. La casa e la patria (*homeland*) sono "simboli sostitutivi dei nostri rapporti forti con gli abitanti di casa nostra o della nostra patria, oppure se casa e patria siano associati all'abitare stesso. Se agiscono da simboli sostitutivi, allora tradire la propria casa e la propria patria (per esempio disertando) non è altro che un modo indiretto per tradire la propria famiglia, il proprio popolo." (*ST*, p. 53). Manca all'espressione inglese "*homeland*", quel connotato irriducibile, almeno finora, alle espressioni burocratiche (espressioni come '*homeland security*', sicurezza interna), che si trova in altri termini come '*Heimat*' e '*patria*', i quali hanno connotazioni semantiche fortemente emotive legate alla prossimità e alla familiarità. L'*heimlich* è, infatti, il familiare e l'*unheimlich*, quello che Freud analizza come '*perturbante*' è quanto familiare non è.

Si tradisce, allora, solo quello che è prossimo e familiare nel vincolo fiduciario? Da un certo punto di vista è così, a vedere le cose dalla prospettiva di colui o di coloro che si sentono traditi, ed effettivamente si può sostenere che chi con le sue azioni scioglie il vincolo forte della fiducia e della prossimità (che non sono certo la stessa cosa) tradisce. Tuttavia, a vedere le cose dalla prospettiva di chi non ritiene più questo vincolo fondante una parte della sua dimensione etica si deve concludere in maniera diversa. La nostra comprensione intuitiva del tradimento si complica e si rivela inadeguata quando guardiamo le questioni in maniera più dettagliata e non è detto che chi si sente tradito provi l'esperienza di una semplice sottrazione di fiducia³³, poiché potrebbe sperimentare piuttosto un mancato riconoscimento che riteneva invece naturale. Questo accade nel cosiddetto tradimento di classe. Margalit ne distingue due generi, quello dall'alto e quello dal basso. Nel primo caso, "il tradimento dall'alto compromette la legittimità della pretesa delle classi alte di governare. Le classi alte si considerano i regnanti naturali, nati per governare, scevri dalla natura capricciosa tipica delle masse. Difendono la continuità (il '*retaggio*'), la stabilità, l'esperienza inveterata: in sostanza difendono la tradizione, l'assodata

saggezza delle generazioni passate.” (*ST*, p. 217). Nel tradimento dal basso, per Margalit si tradisce l’idea stessa di giustizia e l’idea di una società retta da principi solidaristici di mutuo riconoscimento. Per questo tradire la giustizia significa tradire la totalità delle relazioni umane. A illustrazione di queste due modalità, Margalit cita due aneddoti su Zhou Enlai. “Uno narra che il rozzo Nikita Chruščëv, invidioso del fatto che Zhou fosse un uomo di mondo, cercò di provocarlo dicendo: ‘È interessante, no? Io sono di origine operaia, mentre tu sei nato in una famiglia di proprietari terrieri’. Al che Zhou rispose a tono: ‘È vero, ed entrambi abbiamo tradito la nostra classe’. L’altro aneddoto racconta di quando chiesero a Zhou se la Rivoluzione francese fosse una buona cosa, e lui rispose con una frase rimasta storica: ‘È troppo presto per dirlo’”. (*ST*, p. 218)

Questi due aneddoti non parlano però di giustizia, come crede Margalit, bensì piuttosto di potere. Ci dicono che la prospettiva della giustizia è uno sguardo lontano dalla lotta, che questa lotta è fatta di compromessi e errori che possono anche apparire fatali nel presente, ma che riveleranno la loro natura quando coloro che commisero quelle azioni che magari ora ci appaiono ingiuste e censurabili non ci saranno più. È questa una prospettiva assolutoria? In fondo, dire che tutto deve essere osservato in prospettiva, non equivale a dire che tutto deve essere giustificato in una prospettiva più ampia? “*Tout comprendre c’est tout pardonner.*” secondo la sentenza attribuita a Madame de Staël. Ma dobbiamo attendere così a lungo come ironicamente indicava Zhou? Di fatto lui non aveva atteso, perché si era dotato della filosofia della storia marxista-leninista e già sapeva che nella rivoluzione francese e in quello che ad altri era apparso come il suo tradimento di classe semplicemente si palesava la razionalità della storia nel primo caso e il suo collocarsi accanto alla classe progressiva, come Marx chiamava il proletariato, nel secondo. Insomma il suo tradimento per lui non era affatto tale, come non lo era per i Cinque di Cambridge, come non lo è per chi chiamiamo apostata, ma che semplicemente si vede come un credente migliore di noi.

Il tentativo di Margalit di ridisegnare il confine tra etica e morale sulla base di una fenomenologia rappresentativa di casi esemplari, allora deve ritenersi fallimentare o incompiuto? La mia opinione è che in gran parte lo sia, ma non lo sia totalmente. Penso anche che non si tratti di incompiutezza. Anche se aggiungiamo nuovi esempi non credo affatto che migliorerà la persuasività della proposta di Margalit di pensare il tradimento come, in generale, qualcosa di oggettivo, che si appalesa nello scioglimento di vincoli forti, perché chi si allontana da questi vincoli mostra semplicemente di non ritenerli tali. Questo potrebbe essere il motivo per cui, come segnala Margalit stesso, si parla molto poco oramai di casi di ‘alto tradimento’. Vi è però un caso paradigmatico di tradimento, ed è quello sentimentale. Molto spesso in quel caso l’idea del tradimento è effettivamente condivisa. Chi tradisce pensa effettivamente che lo sta facendo (e forse parte dell’eccitazione e del piacere di questo gioco deriva proprio da questo). Sa che sta mettendo a rischio un legame forte che

magari non intende sciogliere. Ma condivide qualcosa, a me sembra, con gli altri esempi della fenomenologia esibita da Margalit ed è quanto sottolineava il personaggio, oramai anziano, interpretato da Rupert Everett: “Giusto o sbagliato: che importa?”.