

Armando Girotti

## DIALOGO INTERCULTURALE: IDENTITÀ, ALTERITÀ, RELAZIONE <sup>1</sup>

### Introduzione

Il presente lavoro è la trasposizione della relazione tenuta a Thiene a seguito della richiesta commissionatami, cioè di motivare colleghi e studenti ad un ripensamento sul tema inerente il “dialogo interculturale”.

Non volendo restringere il mio intervento all'interno di coordinate sociologiche, politiche, religiose, o sul semplice confronto tra culture, preferendo invece spingermi a monte del tema, e cioè là dove il problema nasce, ho scelto di immergermi in questo mare rappresentato dai codici esistenziali che presuppongono, prima della risposta, un'analisi approfondita sull'io, sull'altro, e sullo stare assieme. Quindi ho cadenzato l'intervento su tre parole così determinabili, *identità*, *alterità*, *relazione*, tre termini che ci costringono a penetrare i problemi dell'io e dell'altro prima di mettere a tema, e quindi prima di giungere alla relazione tra i soggetti implicati nel dialogo interculturale; oggi più che mai necessaria questa analisi, considerando come l'incontro tra culture diverse quotidianamente ci pressi da vicino.

Non mi sono avviato a riflettere sulla differenza tra culture, dicevo, in quanto trovo che questa indagine possa risultare riduttiva rispetto alle problematiche che la precedono, o per lo meno che l'analisi della differenza tra culture possa interpretarsi come attività seconda, rispetto ad un primo, rappresentato da quei presupposti di tipo filosofico-esistenziale che vanno determinati a monte, là dove si colloca il proprio **modello di razionalità**.

Mi spiego meglio illustrando che cosa intendo con la locuzione modelli di razionalità perché altrimenti le mie parole non assumono né un senso, cioè quel valore semantico che un elemento linguistico porta con sé (il contenuto di quel dato) né un significato, cioè il valore di informazione di quell'elemento linguistico (la sua comunicazione, ciò che il dato esprime). Ormai da più di vent'anni ho chiarito a me stesso (e Kant prima, Fichte poi, hanno operato in me la stessa luce prodotta da Hume) ho chiarito a me stesso, dicevo, che noi recepiamo, e quindi ragioniamo, in base ad un criterio che sta a monte. Gli stessi medievali avevano rilevato come esistesse una tripartizione nella discussione intorno alla definizione di che cosa sia l'universale, se cioè esso sia ontologicamente fondato nell'*ante rem*, se invece sia una realtà rilevabile nelle cose (*in re*), o se si riduca a semplice concetto *a posteriori* o addirittura ad un banale nome (*post rem*). Ora, queste tre vie, utili a definire il vero, potrebbero essere viste come tre luci che illuminano poi l'argomentazione (che sta a valle) con la quale si intenderebbe dimostrare la validità del proprio discorso.

Il mio intervento, perciò, in quella sede voleva risalire proprio alle luci che illuminano ogni inizio di dialogo, focalizzando l'attenzione sui soggetti che vi sono implicati.

Richiamando alla mente la noia dell'uditorio di fronte ad un relatore che legge il suo contributo, o che, pur parlando a braccio, non è così ficcante come potrebbe esserlo se utilizzasse anche altri strumenti che motivino l'attenzione, ho pensato che il metodo più agevole per la ricezione del messaggio fosse l'utilizzo di un apparato tecnologico oggi molto usato, le diapositive costruite in *power point* che, associate alla relazione verbale, avrebbero contribuito, attraverso la memoria visiva, al mantenimento del messaggio anche dopo l'incontro.

---

<sup>1</sup> Pubblicato in «Comunicazione filosofica» n.20.

Una premessa è d'obbligo, anche se pleonastica, che neppure io possiedo certezze che diano una risposta univoca al problema, anzi devo ammettere che ho piuttosto tante domande che, a dire il vero, non rassicurano in quanto ogni domanda lascia aperti spiragli sempre nuovi mentre ogni risposta chiuderebbe un percorso; ma questa è la filosofia, un eterno domandare, una riflessione continua che ci proietta oltre ogni risposta. Perciò la relazione non può essere intesa come una dichiarazione al di sopra delle parti sul comportamento da tenere di fronte al dialogo interculturale. Ogni soggetto in fondo cede alla sua esposizione a seconda del codice che ha dentro di sé per cui il suo dire è sempre di parte. Non esplicherò quindi le decisioni da prendere di fronte all'altro diverso dall'io, ma mi soffermerò a riflettere sui vari livelli che stanno a monte.

Il 2008 (Diapositiva n. 2) è stato proclamato dal Parlamento Europeo come "Anno del dialogo interculturale", dialogo peraltro già richiamato dal Governo italiano nel 1994 con la Circolare Ministeriale del 2 marzo n. 73 nella quale si invitavano le scuole a "raccordare iniziative ... per promuovere una riflessione ... che si estendesse alla complessità del confronto tra culture". Però (Diapositiva n. 3) un confronto tra culture può esistere o come "puro sapere" o come "attività pratica", il che significa, in quest'ultima accezione, la predisposizione per un'apertura, attraverso il sapere, verso una possibile modificazione del proprio io. Quest'ultimo procedimento è il più fecondo e lo si ritrova, ad esempio, anche quando si affronta la lettura della Bibbia o dei Vangeli, i quali vengono esaminati non tanto per arricchimento di conoscenza, quanto perché possano muovere il soggetto verso quella curiosità problematizzante che incita a percorrere vie nuove. La conoscenza è il primo passo che presuppone il secondo, cioè la messa in pratica dei principi che si presumono validi. In fondo, perché leggere nel quotidiano le programmazioni televisive della sera? Per poi poter agire, scegliendo. Posizione questa (Diapositiva n. 4) che ci rimanda col pensiero a Fichte per il quale la conoscenza assume un senso solo se poi si mette in pratica ciò che valorialmente è fondato per l'io. In altri termini (Diapositiva n. 5) l'io conosce il nonio per mostrare a se stesso di essere in grado di oltrepassare l'ostacolo posto dalla barriera che l'ignoranza gli prospetta dinanzi. Per fare un esempio che catturi l'attenzione dei giovani si potrebbe chiarire come ci si senta limitati quando non si conosce il prossimo che ci sta di fronte, sempre che questo soggetto ci incuriosisca. Nel momento in cui si decide di fare la sua conoscenza (Diapositiva n. 6), lo si avvicina, gli si parla, gli si fanno un sacco di richieste. Questa è la strada percorsa da Kant (Diapositiva n. 7) per il quale occorre intervenire con delle domande se si voleva conseguire una conoscenza del fenomeno. Utilizzando quel metodo, in base alle categorie che ci indicano le domande da porre, ognuno di noi presenta le proprie richieste e così acquisisce conoscenza. E più domande si fanno (Diapositiva n. 8) più risposte si ottengono; maggiore è il numero di risposte ottenute, migliore è l'accrescimento del sapere intorno al prossimo che da nonio, esterno all'io, si tramuta in oggetto di comprensione, interno all'io. Ebbene che cosa è successo? Che l'io si è posto un problema da risolvere, si è scontrato con le difficoltà inerenti la conoscenza dell'intero (non posso conoscerlo immediatamente in tutte le sue caratteristiche), per cui ha dovuto suddividere l'oggetto del conoscere in tante frazioni legate a una serie di domande; alla fine l'io si sentirà più gratificato, avendo incamerato tante risposte quante erano le domande, e si troverà libero dalla limitazione (di conoscenza) che precedentemente lo aveva dominato. Per usare le parole di Fichte (Diapositiva n. 9) diciamo che "l'io nell'io pone un nonio", cioè un problema da risolvere (anche se in termini logici precedentemente deve presupporre di esistere come lo "l'io pone se stesso"). Che l'io ponga se stesso è quindi un dato primario, in seconda battuta l'io porrà dentro di sé (nell'io) un nonio (cioè un problema da risolvere), e quindi lo suddividerà in tanti sottoproblemi quante sono le domande che riuscirà a porre (l'io nell'io divisibile pone dei nonio altrettanto frazionabili e lo può fare perché lui è scomponibile). Se il docente riesce a riferirsi a situazioni reali, legate alla quotidianità dello studente, la filosofia non si ridurrà a studio del pensiero altrui, ma diventerà anche strumento di lettura dei fatti della propria vita. Ora (Diapositiva n. 10), richiamando alla mente il pensiero di Fichte, che lega il desiderio di conoscere a quello di sentirsi liberi di decidere l'azione da intraprendere, un'ulteriore domanda potrebbe originarsi e cioè:

"Mettere a confronto le culture per sapere o per agire? Ma come se non per superare le barriere che ostinatamente si frappongono tra le diversità?"

Già con la domanda poniamo implicito un atteggiamento, voler superare le barriere, il che ci incita ad andare a monte della stessa domanda, là dove essa nasce, e cioè nel presupposto che esista una filosofia

di vita che inciti a quel salto. Il che significa tra i due termini, conservazione e rinnovamento, aver la forza di scegliere il secondo a svantaggio del primo. In fondo tutti noi abbiamo un Simplicio che ci tiene legati al passato a doppia mandata, perché la conservazione è certezza, sicurezza psicologica, ancora di salvezza; conservare è mantenere, avere un punto saldo; il rinnovamento, invece, presuppone una tensione verso la trasformazione di qualche cosa che va superato in quanto non più adeguato alle nuove esigenze.

A tal proposito (Diapositiva n. 11), mi sia permessa una digressione che chiarisca i termini del discorso, anche rifacendomi ad un volumetto di RUSSELL MCCORMMACH, *Pensieri notturni di un fisico classico* (Editori Riuniti). In quel saggio si parla di un certo Jakob, un fisico che sta vivendo una situazione abbastanza particolare: mentre la scienza sta attraversando un momento di crisi di certezza, egli resta ancorato allo schema mentale del fisico classico che non si dà ragione dei mutamenti né della fisica né delle altre discipline, letterarie o pittoriche che siano. Jakob è la raffigurazione dell'animo umano costretto a compiere una scelta: restare ancorati al passato, al certo, al già convalidato o accettare l'incertezza della nuova strada, l'insicurezza di un *domani in fieri*. Ma Jakob, che nella mente di McCormach è l'emblema di un'epoca al tramonto, non si era accorto che il periodo di cui egli era figlio ormai stava volgendo al termine e già esistevano le premesse per un radicale mutamento dei codici di lettura del mondo, sia nel campo specifico della fisica sia in quello della cultura e della filosofia; ma forse non sapeva neppure lui che cosa fosse la fisica classica. Jakob, "nato pochi mesi dopo le rivoluzioni del 1848", era cresciuto imbevendosi della cultura della sua epoca per cui "la rivoluzione era l'opposto di tutto ciò che apprezzava nella vita quotidiana"<sup>2</sup>. Era in lotta con se stesso perché da una parte lo tirava per la collottola Hegel quando asseriva che "la verità è l'accordo del pensiero con l'oggetto e, al fine di produrre questo accordo, bisogna che il pensiero si adatti e si acconci con l'oggetto"<sup>3</sup>, dall'altra lo affascinava Comte, per il quale esisteva un principio scientifico fondamentale che assoggettava "tutti i fenomeni, inorganici, organici, fisici [...] a leggi rigorosamente invariabili"<sup>4</sup>. Verità da una parte e leggi rigorosamente invariabili dall'altra dovevano essere stati i temi fondamentali nella sua formazione scolastica che, inevitabilmente, lo avevano condizionato. Come si vede anche i fisici, o gli scienziati in genere, si trovano di fronte al dilemma conservazione/innovazione, situazione nella quale ognuno di noi oggi si trova se solo si mette a creare il problema intorno al "dialogo interculturale

Per poter determinare il comportamento da tenere (Diapositiva n. 12) mi immergerò in questo mare rappresentato dalla scelta dei codici esistenziali che presuppongono, prima della risposta, un'analisi approfondita sull'io, sull'altro, e sullo stare assieme, cioè su tre termini *identità, alterità, relazione*, che ci costringono a penetrare i problemi dell'io e dell'altro prima di metterli a confronto.

Il tema potrebbe indurci a fermare l'attenzione (Diapositiva n. 13), e questo purtroppo succede in moltissimi discorsi, soprattutto sulla convivenza con lo 'straniero', ponendo il *focus* prevalentemente su problemi **giuridicopolitici** o su altri **economicosociali**, spingendoci quindi a trovare un *modus vivendi* fondato sul Noi, sottostimando magari la soggettività dell'io e del Tu. Temo che tale attenzione, pur ponendo questioni di rilevante interesse, possa restringere il problema ad una discussione **sociologicopolitica**, oppure che, pur addentrandosi nella già dibattuta questione sulla scientificità dell'economia e sul suo rapporto con la natura, cui diede voce Lionel Charles Robbins col saggio del 1932 *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*<sup>5</sup>, rinfocoli la controversia tra separazione o inclusione dell'etica nel discorso economico. Il mio ragionamento non vuole addentrarsi in questi meandri, peraltro già approfonditi da pensatori che godono di provata stima, come è il caso di Amartya Sen (*Utilitarianism and beyond, Inequality Reexamined*) al quale è stata riconosciuta addirittura la testimonianza di un Nobel in economia. Il mio ragionamento (pur accettando in linea di principio le considerazioni di Sen, che, rievocando Aristotele, invita a ripensare al ruolo dell'economia all'interno di una «filosofia politica» e quindi all'interno di un'economia del benessere) vorrebbe andare a monte del disaccordo tra scuole di

---

<sup>2</sup> RUSSELL MC CORMMACH, *Pensieri notturni di un fisico classico*, Editori Riuniti, p. 11.

<sup>3</sup> F.W.HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1968, p. 30.

<sup>4</sup> A. COMTE, *Discorso sullo spirito positivo*, Laterza, Bari 1985, p. 16.

<sup>5</sup> 4 Ripubblicato nell'84 con prefazione di Baumol, *Essay on the Nature and significance of Economic Science*, tradotto nel 1953 in italiano.

pensiero (Diapositiva n. 14), là dove si trova l'inizio del loro diverso pensare, cioè nei concetti basilari da cui poi scaturiscono i **modelli di razionalità** che inducono i contendenti ad argomentare, difendendo o dimostrando le proprie tesi, respingendo o confutando le altrui. In questo modo, mettendo in discussione i concetti che stanno alla base delle varie interpretazioni economiche, etiche, politiche, sociali, si potrebbe far risaltare quali siano le divergenze tra i vari modelli di razionalità, e quindi quali i fondamenti che non possono essere confutati né dall'uno, né dall'altro, perché sono degli *a priori* rispetto a quelle argomentazioni.

### *Intorno ai modelli di razionalità*

Mi spiego con un esempio ricavabile dalla storia del pensiero filosofico che rimanda al periodo in cui i medievali pensavano di definire gli universali. Prendiamo come esempio il concetto "verità".

Per Platone (Diapositiva n. 15) la verità stava in un sopramondo, nell'iperuranio, cioè esisteva prima dell'uomo che, formato dal demiurgo, veniva spedito sulla terra, luogo di passaggio, quest'ultima, per scoprire (nel vero senso del termine, scoperchiare), attraverso vari gradi del sapere, quella verità predefinita. Per Aristotele, invece, si arrivava a conoscere la verità attraverso un atto di astrazione della mente, a partire dalle cose; cioè se per Platone la verità era *ante rem*, per Aristotele era *in re*. Immaginando che questi due filosofi discutessero sul concetto di verità, io credo che non sarebbero arrivati ad accapigliarsi solo perché uno era il maestro dell'altro e perché si stimavano a vicenda, ma, se fossero stati degli sconosciuti, si sarebbero davvero dette delle cose forti, perché uno avrebbe sostenuto che la verità va cercata nelle idee, nell'al di là del mondo contingente, essendo quest'ultimo una fotocopia della realtà, l'altro avrebbe sostenuto che, no, il mondo aveva una sua validità reale e consistente; eravamo noi a trovarvi ciò che era sostanziale, separando ogni particolarità ed ogni contingenza. Se poi si fossero trovati a discutere con un terzo intruso, Roscellino, credo che si sarebbero davvero arrabbiati perché quest'ultimo avrebbe sostenuto che la verità non esiste, è solo una parola vuota di significato, è un *flatus vocis*; e da dove ricavava questa asserzione? Dal suo modello di verità che gli proponeva di leggere tutto con il criterio del *post rem*.

Allora tre filosofi, tre modelli di razionalità, tre risposte allo stesso problema. (Diapositiva n. 16) Se portassimo le loro discussioni all'interno del problema del dialogo interculturale, credo che si accapiglierebbero. Qualora incontrassero Lamberto Laudisi, il protagonista di *Così è se vi pare*, il quale scoppia in una sonora risata di fronte alla parola verità, potrebbero forse cogliere una diversa sfumatura, che occorre cioè cercare un accordo tra tutti i punti di vista per realizzare quella stabilità di cui gli uomini hanno bisogno, se vogliono evitare lo scontro; il che significa dunque per il pirandelliano Laudisi che la verità non esiste se non in termini di convenzione tra soggetti.

Una metafora (Diapositiva n. 17) potrebbe essere didatticamente utile per un chiarimento sugli esiti dei modelli di razionalità: si prenda ad esempio un fulmine che colpisca un albero (questo è il dato) e poi si chiedi a tre diverse persone, che abbiano modi disuguali di concepire il reale, che cosa sia accaduto (percezione del dato), si avranno spiegazioni dell'accadimento (interpretazione del dato) che denunceranno risposte disperate e cioè:

(Diapositiva n. 18) l'origine è da imputarsi a Zeus il quale, arrabbiato con gli uomini, ha scagliato un fulmine, un secondo potrebbe rispondere che il fulmine segue una legge di natura insita nelle cose quasi come una entità metafisica che appartiene alle cose come sua essenza, un terzo potrebbe rispondere che è una legge prodotta dal rapporto tra soggetto e oggetto, ma ricavabile dal pensiero dell'uomo.

Tre codici che, di fronte al dato, inducono a rispondere comtaneamente in modo differente (Diapositiva n. 19) a seconda dei codici, religioso, metafisico, scientifico.

Ma immaginando di proseguire con l'analisi dei codici e di avventurarsi all'interno della legge di gravitazione universale (Diapositiva n. 20), troveremmo altrettante risposte diverse; il primo soggetto interpellato potrebbe dire (Diapositiva n. 21) che è Dio che l'ha introdotta nella realtà, il secondo che, essendo parte della realtà del mondo, noi possiamo astrarla dalle contingenze, il terzo che siamo noi a produrla con la nostra mente, forse inventandola. Questo viaggio appassionante ci porterebbe forse sulle spiagge einsteiniane relative al punto di vista dell'osservatore (altra rivoluzione copernicana all'interno

della scienza), per cui è conveniente ora fermare l'attenzione sui termini *identità*, *alterità*, *relazione*, esaminandoli nelle loro caratteristiche per poi trarre delle conclusioni, personali, che non hanno nulla a che vedere con l'universalità della risposta.

### *Intorno al concetto identità/estraneità*

Prima di avventurarmi nell'analisi del tema-problema, vorrei proporre una chiave di lettura che reputo utile affinché la mia relazione sia più trasparente possibile. A tal riguardo voglio rifarmi a quanto dice un filosofo contemporaneo, Levinas, nell'affrontare il tema dell'io (Diapositiva n. 22); c'è un uomo disinteressato del mondo, incurante di sé, mancante di ogni iniziativa; egli vive una vita inautentica; ad un certo punto – non si sa come né perché – si accorge di sé ed intraprende un viaggio interiore per capire e spiegare il suo essere; è però un viaggio ontologico, non un itinerario antropologico. Era disinteressato e gli è nato un interesse, prima per le cose che riguardano il suo io poi per quelle che sono al di fuori di sé (Diapositiva n. 23); scopre però che il suo io non solo non è isolato, anzi che esso dipende da ciò che è *altro*; intuisce che, mentre ontologicamente si autopone, lo fa in quanto i due termini *io-altri* sono congiunti in una relazione così stretta da ipotizzare la scomparsa del primo termine della relazione se svanisce il secondo. Nel continuare il suo percorso di autoanalisi si accorge di moltissime altre questioni tra cui il problema riguardante la politica, l'etica, la sociologia, ecc... ma questo è un discorso che sarebbe tutto da condurre in altra sede.

Affrontando il problema dell'*identità*, ci si può trovare in difficoltà in quanto (Diapositiva n. 24) essa induce a riflettere sul sé nel momento in cui ci si accorge di essere dei soggetti. Andando al fondamento da cui l'io stesso trae la sua origine, una cosa è che l'io si consideri come esistente, altra è la riflessione che l'io può fare su se stesso, cioè una cosa è l'esperienza immediata che ogni essere ha di sé, altra è la consapevolezza del fondamento di tale istanza; è su quest'ultimo versante che occorre porre l'attenzione. Una cosa è accorgersi di esistere come io, altra è essere consapevoli di ciò che siamo e di come siamo. Ma questa riflessione sull'identità (Diapositiva n. 25) rimanda inesorabilmente al termine *altro da me* e cioè ci immette nel concetto di *alterità*, che però a sua volta ci induce ad una nuova complicazione: l'altro è separato da me, un diverso, un estraneo (nuovo concetto, quello di *estraneità*). Se si procedesse più a fondo, questi due termini implicherebbero altri concetti, prima quello di *relazione* e poi quello ben più significativo di *libertà*, ma è bene andare per gradi.

Anche se ci si rende conto che i due lemmi *identità*, *estraneità* potrebbero essere definiti separatamente uno dall'altro (Diapositiva n. 26), volutamente li pongo come monomio *identità/estraneità*, in quanto, mentre ci si accorge che il prossimo è per noi un estraneo, perché ad esempio non parla la nostra lingua, ha caratteristiche somatiche e culturali molto lontane dalle nostre, altrettanto succede per lui: si accorge che noi siamo a lui estranei per gli stessi motivi o per vari altri ancora. Ecco perché i due termini *identità/estraneità* li interpreto come monomio in quanto, più che pensare all'esperienza originaria ed immediata che l'io ha di sé, o al presupposto della propria esistenza che ogni soggetto ha di sé, si potrebbe considerare il fatto che ogni fondamento di identità richiama inevitabilmente l'alterità come estraneità. Se poi ci fermassimo (Diapositiva n. 27) ai motivi che ci rendono estranei uno all'altro alzando una barriera per difendere la nostra identità, solo a quel punto entreremmo in conflitto.

Non intendo qui mobilitare di nuovo Fichte (Diapositiva n. 28) che, per alcuni versi, potrebbe illuminarci quando ci invita a pensare al senso forte dell'io, situandolo nell'autoposizione o nell'autopossesso come principio della propria azione, la quale però, a suo dire, non può fermarsi all'interno dell'io conchiuso, ma deve necessariamente incontrarsi-scontrarsi con un nonio. Se non si vuol risalire fino alla cultura tedesca dell'Ottocento, si può restare più vicini a noi nel secolo appena conchiuso e rinvenire la medesima posizione in von Balthasar<sup>6</sup> per il quale l'inalienabile autopossesso del soggetto rinvia necessariamente ad altro/altri, con ciò, dunque, ponendo l'io, già fin dalla sua fondazione, inseparabilmente legato ad una relazione che implica l'altro-da-sé. Da quanto affermano i due pensatori succitati, dunque, si evince che la capacità di identità, e quindi di autodeterminazione, passa all'interno di

---

<sup>6</sup> H.U. BALTHASAR, *Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, in *Opere*, a cura di E. Guerriero, vol II *Teodrammatica*, Jaka Book, Mi. 1982 pp. 203204.

un contesto che obbligatoriamente prevede il concetto di estraneità. O spiegandomi meglio, l'io non può esistere neppure ontologicamente come io se non davanti alla presenza di un tu, o più specificamente di un altro dall'io che non è ancora riconosciuto come un tu, ma come un 'nonsonoio'.

Ora (e questo vale sia per coloro che difendono l'inclusione dell'etica nell'economia sia per coloro che la avversano, come ricordavo all'inizio richiamandomi agli studi di Amartya Sen e di Lionel Charles Robbins), se il concetto di *identità* non può darsi se non in rapporto ad un concetto di *alterità*, è necessario porre in questione la relazione tra *identità* ed *estraneità* intendendole come due facce della stessa medaglia. L'oscillazione dialettica è necessaria e viene a fondarsi nel momento stesso in cui l'identità dell'io cerca la sua definizione.

### *Tra relazione e scelta; chiusura/apertura*

Solo dopo aver convenuto su ciò è possibile aprire la discussione (Diapositiva n. 29) sul concetto di *relazione* chiusa/aperta che da quella viene implicato. Insomma, si può parlare di relazione chiusa o di relazione aperta tra un io e un 'altrodall'io' solo dopo che si saranno definiti i termini, così come sono stati posti: l'io chiama a testimonianza della sua esistenza anche il nonio, cioè l'altro da me.

In effetti se l'io, posto in se stesso come autosufficiente, si concepisce all'interno dell'identità, l'io, posto in rapporto con un nonio (mi sia concessa questa denominazione anche al di là del pensiero fichtiano), si presenta in veste di estraneità, cioè è un estraneo nei confronti di questo altro da sé. Solo a questo punto può darsi l'estraneità come possibilità di scelta determinata da chiusura o da apertura.

Se ripensassimo a come siamo nel momento in cui incontriamo un altro che non conosciamo, forse tradurremmo per gli studenti in forma migliore un discorso che sembra astratto. Ogni *io* pensa all'*ego* come individualità che possiede una certa identità; ogni *altro*, poi, lo si rapporta a questa identità, connotandone le diversità. Ci si accorge della diversità solo nel momento in cui ci si presenta dinanzi un altro da noi; prima di questo incontro si era ben chiusi nella propria individualità, nel proprio guscio, nella conservazione di se stessi e nulla si parava dinanzi all'io che lo scombinasse. Ora, andando a considerare ciò che rende diverso o uguale l'altro da sé, l'io si imbatte in un soggetto che limita la sua autonomia; è su questo limite che la discussione va posta, se esso sia da considerarsi nell'accezione **negativa** di perdita di autonomia dell'io o in quella **positiva** di transito tra differenze che accrescono l'io.

Richiamando alla mente Hobbes (Diapositiva n. 30), ci si può accorgere come l'io, nello stato di natura fosse, o si credesse, o si ponesse come dominatore di tutto ciò che gli si parava dinanzi, era padrone assoluto di ogni cosa; ad un certo punto scopre l'altro da sé e allora sente che questo altro da sé lo limita; ne nasce una guerra, la guerra di uno contro l'altro che poi diventa *bellum omnium contra omnes*. L'ho resa un po' elementare la posizione hobbesiana, anche se si sarebbe dovuto parlare in termini logici e non in termini cronologici, ma credo che agli studenti questi riferimenti mostrino come la filosofia serva per delineare anche concetti che possono essere calati nella nostra vita quotidiana.

Ora il problema si può colorare diversamente a seconda che (Diapositiva n. 31), escludendo l'opzione hobbesiana, si intenda l'estraneo o come soggetto da assimilare alla propria identità o come altro che va lasciato nella sua indifferente estraneità oppure, terza possibilità, come straniero con cui relazionarsi attraverso legami di riconoscimento che non escludano né l'identità dell'io, né quella dell'altro, cioè che non appiattiscano le differenze, anzi che le valorizzino. Tre posizioni alquanto diverse tra loro.

È su questo fronte che si gioca il concetto di *libertà* (Diapositiva n. 32), nella scelta tra apertura/chiusura<sup>7</sup> che ancora una volta potrebbero essere due concetti posti in oscillazione dialettica tra loro.

---

<sup>7</sup> Bonhoeffer, nel sostenere che il soggetto corre il rischio di chiudersi in un individualismo atomistico qualora non si ponga in relazione con l'altro, interpreta la scelta di chiusura/apertura in modo simbiotico: al concetto di chiusura va legato quello di apertura. In effetti, ritornando all'unità personale, se essa si sostiene all'interno di un'autocoscienza e di un'autodeterminazione, tali autocoscienza ed autodeterminazione si danno solo nel momento in cui l'io, in relazione con l'altro da sé, si scopre diverso/uguale. D.BONHOEFFER, *Sanctorum communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa*, Queriniana, Bs. 94, p. 44.

Qui si innesta il discorso della scelta che è condizionata da quello che può essere denominato modello di razionalità, di un modello che presuppone l'io come determinante l'altro o l'io aperto alla dimensione dell'altro.

### *Al di là dei modelli di razionalità?*

E se si andasse ancor prima del modello di razionalità (Diapositiva n. 33)? Se cioè si seguisse la strada proposta da Kant quando cercava di riandare al fondamento trascendentale, cioè rendere universale la possibilità di scelta? Questo è un problema forse insormontabile in quanto ogni ricerca trascendentale ricadrebbe all'interno di un modello di razionalità.

Qui non si tratta di scegliere tra egoismo od altruismo, cioè tra prevalenza dell'io sull'altro o apertura all'altro, qui si tratta di fondare l'esistenza stessa dell'io sul piano universale e non su quello soggettivo che parzializzerebbe il discorso. Occorre cioè riandare al fondamento trascendentale del concetto apertura/chiusura, là dove si scova il fondamento dell'identità dell'io, la sua apertura intenzionale all'essere che non è limitato da qualcosa di determinato, ma anzi è in relazione ad ogni altro da sé. Nella storia del pensiero che cosa troviamo? Due proposte di interpretazione dell'altro.

Sia Aristotele<sup>8</sup> sia Tommaso<sup>9</sup>, lettore di Aristotele (Diapositiva n. 34), già avevano suggerito di pensare all'essere secondo la formula «*aliud in alio*», come ricorda Ventimiglia<sup>10</sup>, e non secondo la formula platonica «*idem in alio*»; nel primo caso si ammetterebbe l'originarietà strutturale del diverso, e quindi la possibilità dell'altro diversificato dall'io, nel secondo, ammettendo l'uno e la diade come contraddittori, verrebbe esclusa l'originarietà strutturale del diverso; l'altro non ha una sua connotazione personale che lo diversifichi e lo renda autonomo.

Da questa ricerca del fondamento trascendentale scopriamo ancora una volta che non si riesce ad oltrepassare il modello di razionalità di riferimento, mentre si pronuncia una qualsivoglia posizione, anzi ci si accorge che questo modello determina la propria concezione dell'altro o come soggetto con una sua connotazione personale o come copia dell'idea residente nell'iperuranio.

### *Una riflessione sulla concezione del limite*

Ancor prima della precedentemente ricordata scelta tripartita (Diapositiva n. 35) (che richiamo brevemente: l'estraneo è un soggetto da assimilare alla nostra identità, o è un altro che va lasciato nella sua indifferente estraneità, oppure, è uno straniero con cui relazionarsi attraverso legami di riconoscimento) sta dunque la fondazione dell'altro nell'io, anche se l'altro sembra diventare, nel momento del suo riconoscimento, un limite. Ma come va concepito questo limite, come *limes* o come *limen*?

Nel primo caso il *limes* (Diapositiva n. 36) sarebbe il solco invalicabile che divide, nel secondo (Diapositiva n. 37), come *limen*, sarebbe un valico che permetterebbe una penetrazione tra l'io e l'altro da sé.

Roma nacque dal solco tracciato da un aratro (Ritornare alla diapositiva n. 36) o da un segno (*limes*) delineato per terra indicante una barriera invalicabile per qualsiasi straniero; le città nacquero all'interno di una cinta muraria come fortezze entro cui chiudere la propria autonoma individualità. Questo spazio custodito, se analizzato, al di là della sua nascita storica, nella sua forma concettuale, include comunque l'altro. La separazione è atto secondo rispetto al riconoscimento dell'altro; è una *scelta* che, solo dopo aver riconosciuto o inteso l'altro in qualità di nemico, lo si considera come separato; primaria è la *relazione* e la consapevolezza dell'altro come incluso nell'identità del sé. Non sarebbe nato nessun *limes* senza l'identificazione dell'altro da cui prendere le distanze. Il *limen* o il *limes* nascono come concezione spaziale

---

<sup>8</sup> *De Anima*, III, 431b, 21.

<sup>9</sup> *Gent.*, III, 12.

<sup>10</sup> O l'*idem* – dice Ventimiglia – è nello stesso tempo originariamente *aliud*, oppure non c'è modo di differenziarlo in forza di un *aliud* esterno ad esso. In altre parole o l'*idem* si differenzia non per qualcos'altro ma per se stesso, ovvero, alla fine, non potrà differenziarsi. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e pensiero, Mi 1997, p. 149.

una volta riconosciuto il sé e l'altro da sé, e solo dopo questo atto si è indotti a definire il problema all'interno del concetto di confine dove c'è un dentro e un fuori.

E se invece si pensasse (Diapositiva n. 38) di abbandonare la logica binaria che invita a pensare ad una dialettica tra chiusura-apertura, *out-in*, e, come suggerisce Gomarasca<sup>11</sup>, ci si richiamasse alle proprietà topologiche, ad esempio a quelle del nastro di Möbius<sup>12</sup>, che cosa accadrebbe?

Che non essendoci un dentro/fuori (Diapositiva n. 39), la relazione con l'altro sarebbe posta in maniera diversa, senza limiti.

Si immagini (Diapositiva n. 40) un anello; ci sono due mondi, quello dentro e quello fuori; se invece di chiudere l'anello con una separazione, lo concepissimo aperto, che cosa succederebbe? Osserviamo le formiche che lo percorrono e proviamo a pensare al dialogo che potrebbe instaurarsi tra due di loro nei due mondi, in quello chiuso, rappresentato da un anello classico, e in quello aperto rappresentato dall'anello di Möbius. Le formiche del primo mondo sarebbero diverse, difformi, differenti per quanto atterrebbe usi e costumi, nonché consuetudini, (si pensi alla progressione del giorno e della notte, ad esempio, immaginando di porre al di sopra dell'anello una luce, ecc...). Il loro dialogo sarebbe improntato a diversità e ad estraneità. Se invece pensassimo a formiche che abitassero nel mondo di Möbius, allora lì si giocherebbe una uniformità, dove le differenze si appiattirebbero, dove il dialogo verrebbe ad instaurarsi perché i mondi non sarebbero due, ma uno solo. Se questo spazio non lo pensassimo come originario, ma come unificato dopo che le formiche avessero conosciuto un proprio mondo, diverso da quello nel quale ora si trovano, che cosa succederebbe?

Forse si cadrebbe in una concezione (Diapositiva n. 41) dove lo spazio unificato o, peggio ancora, unificante, ci indurrebbe ad una globalizzazione nella quale, cancellata l'idea di confine, si introdurrebbe l'idea di uno spazio libero (?!?!?) nel quale l'io e l'altro vagherebbero senza relazione, in una nebulizzazione anarchica in quanto, mancando il confine nel quale riconoscersi, si vivrebbe al di là della normatività che ogni confine fonda.

Il problema, dunque, è di natura filosofico-esistenziale (Diapositiva n. 42), cioè se restare immobili di fronte a questa situazione (Diapositiva n. 43) che ammette l'esistenza di più modelli di razionalità che dividono o se aprirsi al cominciamento, cioè all'azione nei confronti dell'altro, se rimanere nell'eternità muta del proprio io o allentare i lacci, assumendo un'inquietudine dell'esistere piuttosto che crogiolarsi nell'appagamento del proprio essere, in altre parole se accettare il dialogo o rifiutarlo. Io non ho risposte per tutti (Diapositiva n. 44), non ne ho nemmeno una universale, ma ho la mia che mi invita a vivere l'essere come perenne movimento, come tensione, come ricerca che non significa appiattimento, ma modificazione del mio essere. La scelta dunque è se rimanere ancorati a Parmenide o staccarvisi. Per il filosofo greco l'Essere è "imperituro, ingenerato, non fu e non sarà, è tutto intero, uno e continuo, omogeneo, sferico, completamente pieno, immobile". Da ciò si arguisce che non esiste possibilità per un divenire, rappresentato dal passaggio dell'essere all'altro da sé.

Se intendessimo il nostro essere, come ben sottolinea Derrida ne *La scrittura e la differenza* (Diapositiva n. 45), come verbo con funzione di copula (*esse* come *essentia*) o come indicatore di una esistenza (*esse* come *existentia*), nel primo caso si resterebbe chiusi nella nostra essenza, nel secondo ci si aprirebbe alla esistenza.

---

<sup>11</sup> P. GOMARASCA, *I confini dell'altro*, Vita e Pensiero, Mi. 2004, p. 54

<sup>12</sup> August Ferdinand Möbius (1790-1868) matematico sassone. Studiò all'Università di Leipzig e poi di Gottinga dove Gauss fu suo docente di astronomia. Già in giovane età, aveva mostrato un grande talento per la matematica ed infatti astronomia e matematica furono al centro di tutte le sue ricerche e pubblicazioni. Oggi il suo nome è legato a vari oggetti matematici curiosi come la funzione di Möbius, o il più noto nastro di Möbius, (illustrato in un lavoro per la Accademia delle Scienze nel 1858). Sembra tuttavia che la scoperta di questa superficie sia da attribuire ad un altro matematico, il cecoslovacco Johann Benedict Listino la cui notorietà resta legata ai suoi contributi alla meteorologia, magnetismo terrestre e agli studi sulle urine dei diabetici oltre che all'aver introdotto molti termini ancora correnti quali topologia e micron.



Allora un modo per dialogare quale potrebbe essere (Diapositiva n. 46)? Trovare uno sfondo comune di comprensione ed è su questo sfondo comune che occorre lavorare per trovare il dialogo.

La relazione potrebbe concludersi qui, ma, credendo che (Diapositiva n. 47) uno spunto pratico per lo studente e per il docente possa diventare didatticamente utile, allego dei suggerimenti schematici da cui partire per lavorare laboratorialmente sul tema.

### *Per gli studenti: spunti di riflessione.*

1. tensione: da una parte, la rivendicazione di un'identità culturale in nome del rispetto della differenza; dall'altra, l'estrapolazione di una cultura comune a tutti gli uomini.
2. identità culturale (etnia, nazione, civiltà, tradizione) VS valori universali (ragione, libertà, diritti umani, umanità).
3. individuo/comunità.
4. l'universalismo cosmopolita dell'identico VS la particolarità irriducibile del diverso.
5. identità e differenza sono due astratti di un concreto antropologico, oppure significati indipendenti l'uno dall'altro?
6. inclusione o esclusione?
7. l'enfasi sull'identità cosmopolitica a che cosa porta?
8. l'assolutizzazione della differenza a che cosa porta?
9. contrapposizione tra *neoliberali* e *neo-comunitari*.
10. due pericoli: *neoliberali* (si rischia l'irrigidimento inclusivo dei confini "verso l'interno"); *neo-comunitari* (può accadere l'irrigidimento espulsivo dei confini "verso l'esterno"; nomadismo anarchico, senza più enfasi identitarie).
11. fortificare i confini a che cosa porta? se ogni luogo si definisce per esclusione da un altro luogo, rimanere immuni può diventare prigionia per chi vi risiede.
12. fuori dalle categorie di dentro/fuori, allora "W il nomadismo" (Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989) dove il "chi", unico e irripetibile, vuole rischiare la sua fragilità di fronte ad altri.

### Concetti:

1. Altro, straniero, nemico;
2. confine (*cumfinis*) (*adfinitas*); il confine implica l'altro nella sua stessa essenza.
3. frontiera;
4. estraneità;
5. incontro;
6. scontro;
7. comunità (*communitas*) in cui l'altro non sta fuori di me, ma mi riguarda in maniera costitutiva;
8. nomadismo: *limen* senza *limes*
9. individualismo "idiota"<sup>13</sup>: *limes* senza *limen*

---

<sup>13</sup> *Idiotés* è l'"uomo privato", che non partecipa alla vita pubblica. Dunque, un sistema di pensiero "idiota" è la tentazione moderna, individualistica, di "far fuori" l'altro, concependo la differenza come qualcosa cui "va posto rimedio".

10. società civile porta in sé una “logica comunitaria”;
11. società civile, dunque, come spazio pubblico (*limes*, forma) in cui il riconoscimento universalistico dell’altro (*limen*, soglia) diventa condizione di legami sociali degni dell’umano.

Linee di orientamento:

1. Passare da un concetto di cittadinanza passiva, tradizionalmente intesa come status ascritto agli individui dal sistema, a un concetto di cittadinanza attiva: partecipare all’impresa comune di dar vita ad uno spazio pubblico dove l’esperienza del riconoscimento sia per tutti possibile (SEQUERI, P., *L’umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002)( DONATI, P.P., *La cittadinanza societaria*, Laterza, Bari 2000).
2. “società civile globale” (MAGATTI, M., *Il potere istituyente della società civile*, Laterza, Bari 2005) come proposta di **universale concreto**.

#### STUDI INTRODUTTIVI

CESAREO, V., *Società multiethniche e multiculturalismi*, Vita&Pensiero, Milano 2002.

GOMARASCA, P., *Identità e differenza nelle politiche multiculturali*, in V. Cesareo (a cura di), *L’Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita&Pensiero, Milano 2004. pp. 3145.

VIGNA, C. ZAMAGNI, S. (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita&Pensiero, Milano.

#### BIBLIOGRAFIA

ALEXANDER, J.C., *Democracy and Civil Society*, Mimeo, Ucla, 1992.

ARENDT, H., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989.

BAUMAN, Z., *Voglia di comunità*, Laterza, Bari 2001.

BOTTURI, F., *Pluralismo e libertà*, in VIGNA C. (a cura di), *Libertà giustizia e bene*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 87104.

CACCIARI, M., *Nomi di luogo: confine*, in «Aut Aut», 299300, 2000, pp. 7379.

DAL LAGO, A., *Nonpersone. Il limbo degli stranieri*, in «Aut Aut», 275, 5, 1996, pp. 4370.

DONATI, P.P., *La cittadinanza societaria*, Laterza, Bari 2000.

ESPOSITO, R., *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002.

FERRARA, A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000.

HABERMAS, J., *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998.

HONIG, B., *Political theory and the displacement of politics*, Cornell U. P. Ithaca (NY) 1993.

KYMLICKA, W., *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1996.

MAGATTI, M., *Il potere istituyente della società civile*, Laterza, Bari 2005.

MARCUSE, H., *La tolleranza repressiva*, in AA. VV., *Critica della tolleranza*, Einaudi, Torino 1982, pp. 77105.

SEQUERI, P., *L’umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

ZAMAGNI, S. *Migrazioni, multiculturalità e politiche dell’identità*, in VIGNA, C. – ZAMAGNI, S. (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita&Pensiero, Milano 2002, pp. 221261.