

Armando Girotti

## PER UN APPROCCIO DIDATTICO AL DIALOGO INTERCULTURALE<sup>1</sup>

### Sapere e agire

Il 2008 era stato proclamato dal Parlamento Europeo “Anno del dialogo interculturale”, dialogo peraltro già scomodato dal Governo italiano nel 1994 quando con la Circolare Ministeriale del 2 marzo n. 73 invitava le scuole a “raccordare iniziative [...] per promuovere una riflessione [...] che si estendesse alla complessità del confronto tra culture”. Un quesito sorge: “perché fissare l’attenzione solo sul confronto fra culture e non spingersi a monte, là dove il problema nasce, nei codici che presuppongono, prima della risposta, un’analisi approfondita sull’io, sull’altro, sullo stare assieme e sul modo di concepire tali nozioni?” Circoscrivere lo studio sulla differenza tra culture significa indagare forse riduttivamente la questione, mettendo così da parte le problematiche che la precedono. Tale analisi non dico non debba essere svolta, ma potrebbe essere concepita come attività seconda, rispetto ad un primo, rappresentato da quei presupposti di tipo filosofico-esistenziale che andrebbero affrontati con la messa in discussione dei **modelli di razionalità** che precedono ogni argomentazione.

Perché questa affermazione non resti oscura, occorre dare un senso al valore semantico che l’elemento linguistico “modelli di razionalità” porta con sé, assegnandone anche un significato. Risalendo all’epoca medievale si può già rinvenire uno spunto didattico nella tripartita discussione intorno alla definizione dell’universale, se cioè esso sia ontologicamente fondato nell’*ante rem*, oppure sia una realtà rilevabile nelle cose (*in re*), o non si riduca, invece, a semplice concetto *a posteriori*, se non addirittura alla stregua di banale nome (*post rem*). Ora, queste tre vie, considerate come tre luci che stanno a monte di ogni successiva argomentazione, potrebbero per l’appunto servire metodologicamente al docente per precisare il discorso. È chiaro che ogni intervento difficilmente può sciogliersi da questo nodo ed è assodato che nessun discorso può dichiararsi verità al di sopra delle parti per cui, intendendo restare all’interno della ricerca teorica, occorrerà mostrare come sia più consona alla filosofia motivare delle domande anziché dare responsi definitivi. Peraltro la filosofia è un eterno domandare dove ogni risposta che intendesse presentarsi come verità chiuderebbe ogni possibilità di dialogo; l’eterno domandare, che si fonda sulla domanda, lascia invece aperta la via della ricerca, capace di proiettare ogni responso al di là di se stesso, verso un altro interrogativo. Ed è ciò che il docente attento potrebbe fare avviando un discorso sull’io, sull’altro, sulla loro *relazione* e sui codici che vi stanno a monte.

Ritornando alla Circolare Ministeriale precedentemente richiamata, un confronto tra culture è necessario, ma presenta due volti, quello del puro sapere (*attività teoretica*) e quello del fare (*attività pratica*), il che significherebbe, nel primo caso rischio di erudizione, nel secondo, occasione per mettere in questione la sicurezza del proprio io. Quest’ultimo procedimento, nel mettere in crisi l’io, mentre lo arricchisce cognitivamente, nello stesso tempo lo invita a muoversi verso quella curiosità problematizzante che induce a percepire la certezza di abitudini da mettere in mora. La conoscenza è sì il primo passo, che però presuppone il secondo, cioè la pratica dei principi che si presumono validi. In fondo, perché conoscere se non per agire, scegliendo? Posizione questa che rimanda a Fichte (filosofo che entra di diritto nel programma scolastico) per il quale la conoscenza assume senso nel momento in cui cede il passo all’attività pratica, attuando ciò che valorialmente è fondato per l’io. In altri termini l’io conosce il non-io per mostrare a se stesso di essere in grado di oltrepassare l’ostacolo posto dalla barriera che l’ignoranza gli parava innanzi. Ed è ciò che accade quando un soggetto si sente limitato in presenza del prossimo che non conosce, sempre che questi diventi oggetto di curiosità. Nel momento in cui l’io decidesse di fare la sua conoscenza, lo avvicinerebbe, gli parlerebbe, gli porrebbe dei quesiti. Questa è la strada percorsa da Kant per il quale occorre intervenire con delle domande se si intendeva conquistare una conoscenza del fenomeno. Utilizzando quel metodo, si avvia un dialogo, e così si acquisisce quella conoscenza che poi

---

<sup>1</sup> in F. Coniglione (cur.), *Interpretare, vivere, con-filosofare*, Bonanno ed., Roma 2010, pp. 91-101.

permetterà al soggetto di agire. E più domande si fanno più risposte si ottengono; maggiore è il numero di risposte ottenute, maggiore è l'accrescimento del sapere intorno al prossimo che da non-io, da *esterno all'io*, si tramuta in un *interno all'io*, cioè in oggetto di comprensione. Ebbene se il docente riesce a trasferire ciò che in filosofia viene studiato come pensiero altrui (o peggio come sistema da mandare a memoria) in alcune situazioni reali, legate alla quotidianità (è il caso legato al dialogo con l'altro), la filosofia non si ridurrà a studio di sistemi, ma diventerà anche strumento di lettura del proprio esistere. Ora, legando il desiderio di conoscere all'attività pratica, un'ulteriore domanda potrebbe originarsi:

“Posto che si mettono a confronto le culture non solo per sapere ma soprattutto per agire, come occorrerà intendere quest'ultimo?”

Già con la domanda pone implicito un atteggiamento che incita ad andare a monte della stessa questione, là dove essa nasce, e cioè nel presupposto che esista una filosofia di vita che incoraggi a quel salto. Il che significa porre in gioco due termini tra loro inconciliabili, *conservazione* e *rinnovamento*. In fondo in ogni uomo si agita un Simplicio che lo tiene legato a doppia mandata al passato, perché la conservazione è certezza, sicurezza psicologica, àncora di salvezza; conservare è mantenere, possibilità di ricorrere sempre ad un punto saldo; il rinnovamento, invece, presuppone una tensione verso la trasformazione di qualche cosa che va superato in quanto percepito come non più adeguato alle nuove esigenze. E ciò non accade solo all'interno dei problemi cosiddetti filosofici, ma anche quando è in gioco la scelta tra le novità scientifiche, come è stato ben delineato da Russell McCormmach nel saggio *Pensieri notturni di un fisico classico*. In quello scritto Jakob, un fisico, vive una situazione abbastanza particolare: mentre la scienza sta attraversando il suo momento di crisi intorno alla certezza del dato, egli resta ancorato allo schema mentale del fisico classico; 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 McCormmach 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 con l'asserzione 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 può intuire, Jakob può diventare una figura emblematica che potrebbe spingere gli studenti a riflettere sul proprio modo di essere di fronte alle novità di un mondo che sta cambiando perché porrebbe loro una nuova richiesta: prender posizione nei confronti dell'altro, dello straniero, dell'estraneo, dell'extracomunitario, tema oggi molto pressante.

### **Circa i modelli di razionalità**

Il tema potrebbe indurci, come si sosteneva in precedenza, a fermare l'attenzione, e questo purtroppo succede in moltissimi casi, solo sulla convivenza con lo 'straniero', come citava la Circolare Ministeriale del 1973, col rischio di portare l'analisi su un *focus* prevalentemente fatto di problemi giuridico-politici o economico-sociali, spingendo quindi il ricercatore a trovare un *modus vivendi* fondato sul Tu, sottostimando magari la soggettività dell'Io e la complessità del Noi. Tale attenzione, pur ponendo questioni di rilevante interesse, potrebbe però restringere il problema intorno ad una discussione sociologico-politica, oppure economico-etica. Se invece si andasse a monte del disaccordo tra scuole di pensiero, là dove nasce il diverso pensare, cioè nei concetti basilari su cui si innestano i modelli di

<sup>2</sup> R. 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.

razionalità, si potrebbe superare l'incaglio nel quale ci si impiglia quando l'analisi si ferma sul procedimento argomentativo senza considerare, invece, che ogni argomentazione segue uno sviluppo già stabilito dal proprio abito mentale, per cui, nel difendere o nel dimostrare le proprie tesi, si respingono e si confutano le altrui considerandole poco attendibili in base al proprio modello di riferimento. In questo modo, ponendo a dibattito 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 più che fra i vari argomenti sostenuti e difesi; la discussione si avvierebbe dunque verso un metadiscorso sui fondamenti che fungono da *a priori* rispetto ad ogni argomentazione invece di fissare l'attenzione esclusivamente sul procedimento argomentativo.

Immaginando di prendere lo spunto dal concetto "verità", e pensando di prendere didatticamente a prestito lo schema prodotto dai medievali intorno alla definizione degli universali, vi si potrebbe allacciare il tema del "dialogo interculturale". Se per Platone la verità, collocata in un sopramondo, in un iperuranio, esisteva prima dell'uomo, per cui il viaggio di quest'ultimo doveva avvenire attraversando vari gradi del sapere — accoglimento, quindi, di una oggettività pre-definita — per Aristotele la verità si conquistava per altra via; vi si giungeva con un atto di astrazione della mente, a partire dalle cose; se per Platone, dunque, la verità era un *ante rem*, per Aristotele si potrebbe dire fosse un *in re*. Immaginando una loro discussione sul concetto "verità", il primo avrebbe sostenuto che essa va cercata al di là del mondo contingente, essendo quest'ultimo una fotocopia di una realtà già data, il secondo avrebbe invece caldeggiato la validità del reale. Se poi si fossero trovati a discutere con un terzo intruso, Roscellino ad esempio, ne sarebbe nata di certo una diatribe, sostenendo quest'ultimo che la verità non esiste, che è solo una parola vuota di significato, un *flatus vocis*; e da dove ricavava questa asserzione? Dal suo modello aprioristico legato al criterio del *post rem*.

Allora tre filosofi, tre risposte allo stesso rompicapo, letto attraverso tre modelli di razionalità. Se portassimo le loro discussioni all'interno del problema inerente il "dialogo interculturale", credo che non ne uscirebbe un'unica soluzione, proprio perché affrontato da tre punti di vista molto lontani tra di loro; e questi condizionerebbero ogni ulteriore argomentazione. Quale soluzione operare, allora, di fronte a tre modelli di razionalità? La ricerca di un accordo tra tutti i punti di vista? Ma questa, realizzando quella stabilità di cui gli uomini hanno bisogno, significherebbe un avvicinamento alla tesi pirandelliana espressa da Laudisi, il protagonista di *Così è se vi pare*, il quale scoppiò in una sonora risata di fronte alla parola "verità", per il quale la verità non esiste se non in termini di accordo convenzionale tra soggetti. È un viaggio appassionante che può ben essere portato in classe ponendo come oggetto di analisi tre termini, *identità*, *alterità*, *relazione*, cioè riflessione sull'io, sull'altro, sulla loro interdipendenza o, se si vuole, sull'io, sul Tu, sul Noi; e così facendo probabilmente si reperirebbe, da un punto di vista metodologico, un aiuto per problematizzare la questione intorno al dialogo interculturale.

### **Intorno al concetto identità**

Ponendo a base del discorso didattico una chiave di lettura presa a prestito da Levinas, si usufruirebbe di un'indicazione abbastanza utile per una penetrazione, e non solo teorica, del tema. 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 storico-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; scopre però che il suo io non solo non è isolato, anzi dipende da qualche cosa che è *altro* da sé; intuisce che la sua "auto posizione" gli è consentita in quanto c'è qualche cosa di esterno a lui; i due termini *io-altri* formano una congiunzione tale da creare una relazione così stretta da ipotizzare la scomparsa del primo se svanisse il secondo. Ancora Fichte, per alcuni versi, potrebbe illuminare il discorso didattico quando invitava 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 concluso, ma deve necessariamente incontrarsi/scontrarsi con un non-io. Se non si vuol risalire fino alla cultura tedesca dell'Ottocento, si può restare più vicini, nel secolo appena concluso, e rinvenire una analoga posizione in von Balthasar<sup>5</sup> per il quale l'inalienabile autopossesso del soggetto rinvia necessariamente ad

---

<sup>5</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.

altro/altri, con ciò, dunque, ponendo l'io, già fin dalla sua fondazione, inseparabilmente legato ad una relazione che implica l'altro-da-sé. L'io, dunque, sembra non poter esistere neppure ontologicamente come io se non davanti alla presenza di un tu, o, per meglio dire, di un "altro dall'io" che non è ancora riconosciuto come un tu, ma come un "non-sono-io". Nel continuare il suo percorso di autoanalisi l'io si accorge di moltissime altre questioni tra le quali il problema riguardante la politica, l'etica, la sociologia, ecc... ma questo è un discorso che sarebbe didatticamente tutto da condurre in un secondo tempo; cosa fondamentale è, invece, che il problema dell'*identità* mette in difficoltà un soggetto che la pensasse slegata dall'*altro-da-sé*. Questa riflessione sull'identità, che rimanda inesorabilmente all'*altro da sé*, introducendo così il soggetto all'interno del concetto di *alterità*, provoca una nuova complicazione in quanto l'altro, sentito come separato, diverso, estraneo, suscita nuove nozioni, quella di *relazione* e quella ben più significativa di *libertà*. Ora, pur presupponendo che i due lemmi *identità estraneità*, possano essere definiti separatamente uno dall'altro, posto che vengano esaminati astrattamente, si presentano invece, da un punto di vista pratico, nella forma di monomio, come *identità-estranità*. In effetti l'identità, che non si dà senza secondo termine di paragone, sorge nel momento in cui nasce il confronto, e così il prossimo diventa un estraneo per l'io, perché non parla la stessa lingua, ha caratteristiche somatiche e culturali molto lontane, ma altrettanto accade anche all'altro dall'io: si accorge egli stesso che chi gli sta di fronte è uno straniero per gli stessi motivi e per vari altri ancora. Solo nel momento in cui l'io si fermasse a considerare i motivi che rendono estraneo l'altro nascerebbe la duplice possibilità, o l'innalzamento di una barriera per difendere la propria identità, o l'apertura verso l'altro.

### **Nella relazione, la scelta**

In seconda battuta, andando al fondamento da cui l'io trae la sua origine, una cosa è che esso si consideri in qualità di "esistente", altra è la riflessione che l'io può fare su se stesso come "essente", cioè una cosa è l'esperienza immediata che ogni essere ha di sé, altra è la consapevolezza del fondamento di tale istanza; non è perdita di tempo se si pone l'attenzione su quest'ultimo versante perché una cosa è accorgersi di esistere come io, altra è essere consapevoli di ciò che si è e di come si è. In effetti l'io, non concependosi più all'interno dell'identità astratta come essente e quindi come autosufficiente, così come sarebbe avvenuto se avesse avuto la possibilità di pensarsi in qualità di sussistente chiuso in se stesso, l'io, postosi esistenzialmente in connessione con un non-io, non potrà che sentirsi "vincolato" da questa estraneità, per cui sentirà levarsi in sé indiscutibilmente un obbligo, quello della scelta. Questa potrà determinarsi come chiusura o come apertura solo dopo il percorso di riconoscimento del tu posto dall'io, dalla cui relazione nascerà il Noi. Prima di questo incontro l'io, ben chiuso nel suo guscio si occupava della conservazione di se stesso perché nulla gli si parava dinanzi che lo mettesse in discussione, ma se si pensava ontologicamente reale e vivo, esistenzialmente che cosa era? Solo concependosi esistente si imbatte in un soggetto che lo limita nella sua autonomia, e così l'io è costretto a considerare la relazione con l'altro o come difformità o come somiglianza; su questo la discussione in classe va posta, se l'altro sia da considerarsi nell'accezione **negativa** di perdita di autonomia dell'io o in quella **positiva** di transito tra differenze che accrescono l'io. Dunque il valore negativo o positivo si esplicita nel momento del riconoscimento dell'altro come limitante; ma così si darebbe vita ad una nuova verifica: come vada concepito questo limite, se *limes* o, come ricorda Gomarasca<sup>6</sup>, *limen*. Nel primo caso il *limes* rappresenterebbe un solco invalicabile, cosa che dividerebbe l'io dall'altro, nel secondo, come *limen*, disegnerebbe un valico tale da permettere una penetrazione tra l'io e l'altro da sé. Roma nacque dal solco tracciato da un aratro, cioè da un segno (*limes*) tracciato 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 venisse scomposto, al di là della sua nascita storica, nella sua forma concettuale, mostrerebbe una questione fondamentale: l'inclusione dell'altro già nel concetto stesso di limite. La separazione o il legame sono "atto secondo" rispetto al riconoscimento dell'altro; è una *scelta* che può essere compiuta solo dopo aver riconosciuto o inteso la qualità dell'altro come nemico o amico; 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 *limes* o il *limen* si originano come concezione spaziale una volta che sia stato riconosciuto il sé e l'altro da sé, e quindi il concetto di confine che prevede un dentro e un fuori viene a crearsi solo in un secondo momento, in

---

<sup>6</sup> P. GOMARASCA, *I confini dell'altro*, Vita e Pensiero, Mi. 2004, p. 54

quello della relazione. Insomma i tre concetti di identità, alterità e relazione non possono vivere se non legati assieme e la scelta di apertura e chiusura è atto posteriore. Di fronte alla dialettica chiusura/apertura, *out/in*, la domanda è se sia possibile abbandonare la logica binaria e pensare ad un mondo con le proprietà topologiche simili a quelle del nastro di Möbius<sup>7</sup>. In questo caso, non essendoci un dentro/fuori, la relazione con l'altro sarebbe posta senza limiti. Immaginando didatticamente dunque due mondi, raffigurati da due anelli, il primo con due percorsi, uno dentro e uno fuori, e l'altro, quello di Möbius, senza dentro/fuori, gli spazi sarebbero diversi. Il dialogo che potrebbe instaurarsi tra due persone nei due mondi sarebbe molto diverso per quanto attiene ad esempio i valori. Tra due persone che abitassero una all'interno e una all'esterno del primo anello, usi, costumi e consuetudini risulterebbero diversi, differenti, difformi. Il loro dialogo sarebbe improntato a diversificazione ed estraneità. Le persone che abitassero nel mondo di Möbius presenterebbero invece al loro interno uniformità di vedute perché le differenze si sarebbero già appiattite nel corso del tempo, e il dialogo interculturale non avrebbe senso in quanto i mondi non sarebbero due, ma uno solo. Lo spazio unificato cancellerebbe l'idea di confine e così l'io e l'altro peregrinerebbero senza relazione dinamica, cosa che accade oggi nelle comunità che si riconoscono nei valori dei propri padri. Mancando il confine nel quale riconoscersi, vivrebbero al di là di un qualsiasi desiderio di norma alternativa, avendo costoro abbracciato quella nata precisamente all'interno del proprio luogo, che non fonda diversità in quanto i punti di riferimento sono gli stessi per ognuno. Se però questo spazio rappresentato dall'anello di Möbius lo ponessimo a delle persone che precedentemente avessero vissuto un'esperienza nel supposto anello con un dentro e fuori, allora l'incontro tra due mondi diversi porrebbe il problema del dialogo interculturale, ed è ciò che accade oggi quando ci si imbatte nello "straniero".

A questo punto l'io potrebbe porre sé come termine di paragone per ogni *altro*, col rischio di connotare l'altro come soggetto privo di autonomia e quindi come oggetto da inglobare o con cui lottare. Richiamando didatticamente il pensiero di Hobbes, si può immaginarlo come metafora didattica dove l'io, nello stato di natura era, o si credeva, o si poneva come dominatore di tutto l'esistente, padrone assoluto di ogni cosa; ad un certo punto però, accortosi della presenza di un *altro-da-sé* ne sente la limitazione dalla quale può scaturire una guerra, la guerra di uno contro l'altro che diventa poi *bellum omnium contra omnes*. Pur resa alquanto elementare la posizione hobbesiana — si sarebbe dovuto parlare in termini logici e non certo in termini cronologici — essa potrebbe metodologicamente servire per comprendere se l'estraneo vada considerato come altro che può essere soggetto da assimilare alla propria identità (prima ipotesi), o individuo che va lasciato nella sua indifferente estraneità (seconda ipotesi) oppure, terza possibilità, uno straniero con cui relazionarsi attraverso legami di riconoscimento che però 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*, sulla scelta tra apertura/chiusura<sup>8</sup>, concetti che potrebbero essere posti anch'essi in oscillazione dialettica. Ma questa scelta rimanda a ciò che si è in quanto soggetti, alla luce che già illumina la propria interpretazione, ancor prima di iniziare il percorso, a quello che si può denominare un proprio modello di razionalità.

E se si andasse ancor prima del modello di razionalità? Se cioè si seguisse la strada proposta da Kant quando cercava il fondamento trascendentale; se si cercasse cioè di rendere universale la possibilità di scelta? 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 di ogni io sul piano universale e non su quello soggettivo che parzializzerebbe il discorso. Occorre cioè riandare al fondamento trascendentale del

---

<sup>7</sup> August Ferdinand Möbius (1790-1868) matematico sassone, il cui 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 contributi sulla meteorologia e sul magnetismo terrestre.

<sup>8</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.

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 che anzi è in relazione con ogni altro da sé. Sia Aristotele<sup>9</sup> sia Tommaso<sup>10</sup> avevano già suggerito di pensare all'altro secondo un riferimento universale, ma poi hanno concepito l'essere secondo la formula «*aliud in alio*», come ricorda Ventimiglia<sup>11</sup>, scostandosi da quella platonica «*idem in alio*». La loro posizione ha comportato l'ammissione di una originarietà strutturale del diverso, cioè la possibilità di un altro diversificato dall'io, mentre in Platone, venendo asseriti l'uno e la diade come contraddittori, veniva esclusa ogni originarietà strutturale del diverso, ogni connotazione personale che lo diversificasse e lo rendesse autonomo. Nel ricercare un punto universale da cui partire o, per usare le parole di Kant, il fondamento trascendentale, né Aristotele né Tommaso sono riusciti a porsi al di là di un proprio modello di razionalità; forse allora è necessario accettare la limitatezza della ragione che non è in grado di oltrepassare un modello perché, mentre si pronuncia una qualsivoglia posizione, si rientra in un vicolo cieco stabilito dalla propria concezione.

Il problema, allora, assume una colorazione eminentemente di natura esistenziale, cioè se restare immobili ed aggrapparsi ad un proprio modello di razionalità, cosa che dividerebbe, 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. Non ci sono risposte univoche che accomodino le differenti opinioni, né una risoluzione universale alla quale rifarsi, ma ognuno ha la propria che invita a vivere l'essere o come staticità, o come perenne movimento; solo in questo secondo caso nasce la tensione, ricerca che non significa appiattimento del proprio essere, ma possibilità di modificazione. La scelta dunque è se rimanere ancorati a Parmenide o staccarvisi; se porre l'Essere "imperituro, ingenerato, che non fu e non sarà, che è tutto intero, uno e continuo, omogeneo, sferico, completamente pieno, immobile", e quindi non ammettere la possibilità del divenire, rappresentato dal passaggio dell'essere all'altro da sé, e con ciò annullare ogni possibilità di dialogo, ancor prima che essa venga posta, oppure rifiutare questa staticità. Derrida stesso ne *La scrittura e la differenza* pone queste due facce della medaglia relativa alla scelta quando parla di essere inteso alla stregua di verbo, con funzione di copula (*esse* come *essentia*), oppure essere come indicatore di esistenza (*esse* come *existentia*). Accettando la prima si cadrebbe nella staticità parmenidea, abbracciando la seconda il soggetto sarebbe costretto ad aprirsi alla esistenza anche dell'altro, come essere autonomo dal sé.

Allora un modo per dialogare quale potrebbe darsi? Rintracciare uno sfondo comune di comprensione ed è su questo sfondo comune che l'azione didattica può lavorare per concretizzare il dialogo, invitando a lasciare da parte il proprio modello di razionalità come riferimento veritativo al quale abbeverarsi.

---

<sup>9</sup> *De Anima*, III, 431b, 21.

<sup>10</sup> *Gent.*, III, 12.

<sup>11</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.