

GIUSEPPE CACCIATORE

## IMMAGINAZIONE, IDENTITÀ E INTERCULTURALITÀ

### 1. *Immaginazione ed etica*

Forse è bene chiarire, preliminarmente, in che senso si possa parlare di una relazione tra etica e immaginazione, ma anche tra etica e immagini. E questa esigenza è ancor più evidente dinanzi a ciò che, da più parti, dalla filosofia come dalla sociologia, dall'antropologia come dalla letteratura, dalla psicologia come dall'estetica e dalla storia dell'arte, viene definita, descritta ed analizzata come ipertrofia delle immagini e della stessa facoltà immaginativa, come uso ed abuso, fino quasi alla consumazione istantanea, delle immagini e, analogamente, di ogni produzione che sia riconducibile ad una attività immaginativa<sup>1</sup>. Sembrerebbe, dunque, che oggi alla riflessione filosofica sia, per così dire, assegnato un compito che non è specificamente suo, ma tutt'al più della sociologia dell'arte e della conoscenza e, fors'anche, di alcuni ambiti disciplinari raggruppati nel contesto dei cosiddetti *Cultural Studies*; o ancora un ulteriore ambito, che, più che riferirsi all'analisi filosofica, appartiene piuttosto alle scienze biologiche e neurobiologiche quando studiano le attività cerebrali connesse ai fenomeni ottici e alle percezioni visive. Tuttavia, vi è uno spazio residuo per un discorso filosofico sulle immagini e sulla immaginazione, purché esso riprenda ad utilizzare alcuni paradigmi concettuali che appartengono a momenti emblematici della tradizione filosofica classica. Si potrebbe partire dalla ricerca platonica del «terzo genere», individuato nei prodotti della *phantasia* e posto a mediare tra

<sup>1</sup> Valga per tutti l'importante libro di S. Gruzinski, *La guerra delle immagini: da Cristoforo Colombo a "Blade Runner"* (1492-2019), Sugarco, Milano 1991.

le idee e le cose reali<sup>2</sup>, per passare poi al perfezionamento aristotelico di questa indicazione, rinvenibile nella distinzione dell'immaginazione sia dall'opinione che dalla sensazione e alla sua funzione di anticipazione di possibili contenuti futuri dell'anima. Ma, come è ben noto, è con alcuni grandi filosofi della modernità, da Bacone a Cartesio, da Spinoza a Vico, che l'immaginazione diviene una delle facoltà fondamentali, da collocare accanto alla ragione, fino alle impre-scindibili teorie kantiane sulla distinzione tra immaginazione produttiva e riproduttiva. Ma qui, naturalmente non intendo fare una storia in sedicesimo dell'immaginazione. E, tuttavia, utilizzo un pezzo della storia del concetto e del termine immaginazione (con i correlati concetti di fantasia e ingegno), cioè le idee di Giambattista Vico, per avvalorare un'ipotesi di riflessione critica sull'etica contemporanea basata sull'immaginazione e sulla ragione poetico-narrativa.

Ho già in altre occasioni e in altri luoghi sostenuto<sup>3</sup> che il pieno maturarsi e dispiegarsi della filosofia moderna non è individuabile solo a partire dalla fondazione cartesiana della soggettività, epistemicamente ed ontologicamente intesa, né solo nell'etica spinoziana o nella *mathesis* leibniziana. Ciò che introduce alla modernità e ne segna, anzi, uno dei decisivi passaggi, è anche la straordinaria riflessione di Giambattista Vico, al tempo stesso, storico-ricostruttiva e filosofico-concettuale, sull'ingegno e sulla fantasia. Non si tratta solo, come ormai concordemente ammettono gli studiosi di Vico, della centralità assunta dalla fantasia nella sfera specifica della poesia e delle attività umane legate all'immaginazione. L'ingegno è concepito come l'insieme di quelle forme mentali e, al tempo stesso, di quelle condotte pratiche e atti volontari che appartengono anch'essi alla generale struttura della conoscenza umana. In tal modo, anzi, l'ingegno accresce di gran lunga la sua presa sull'esperienza dell'uomo. È, infatti, a partire dalle produzioni della fantasia, dai suoi procedimenti

<sup>2</sup> Ecco alcune essenziali informazioni bibliografiche: G. Carchia, *Estetica ed erotica. Saggio sull'immaginazione*, Celuc, Milano 1981; E. T. H. Brann, *The World of Imagination*, Rowman-Littlefield, London 1991; M. Ferraris, *L'immaginazione*, Il Mulino, Bologna 1996. Per quanto riguarda il tema specifico delle immagini, cfr. J. J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, trad. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 1999.

<sup>3</sup> Mi permetto di segnalare alcuni miei studi: G. Cacciatore, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Berlin Akademie Verlag, Berlin 2002 (si veda in particolare il capitolo "Poesie und Geschichte", pp. 109 e sgg.); Id., *Simbolo e segno in Vico. La storia tra fantasia e razionalità*, in «Il Pensiero», 1, 2002, pp. 77-89; Id., "Vico: narrazione storica e narrazione fantastica", in G. Cacciatore-V. Gessa Kurotschka-E. Nuzzo-M. Sanna (a cura di), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Guida, Napoli 2004, pp. 117-39; Id., *La ingegnosa ratio de Vico entre sabiduria y prudencia*, in «Cuadernos sobre Vico», 17-18, 2004-2005, pp. 37-45; Id., *Forme e figure dell'ingegno in Cervantes e Vico*, di prossima pubblicazione.

immaginativi e narrativi, ad esempio, dalla sua capacità di sintesi attraverso simboli, immagini, icone, metafore, miti e massime, che l'uomo appare in grado di riconoscere ed esprimere (quasi con un atto di originaria ermeneutica ontologica) i segni dei linguaggi e i sensi delle cose. L'immaginazione, in questo senso, non è solo, per così dire, materia di rappresentazione fantastica, ma è anche, da un punto di vista ontogenetico, la forma espressiva originaria che sta a fondamento dell'agire storico e morale dell'individuo.

Il riferimento alla filosofia di Vico è, per così dire, di tipo strumentale, giacché, come tutti ben sanno, l'atto del vedere e l'esperienza dell'immagine si trovano alle origini della cultura dell'uomo e delle sue formazioni, quand'anche primitive e materiali. Il riferimento alla dimensione "culturale" è a maglie larghe, tanto da legittimare il nesso *immaginazione-etica* (ma si potrebbe dire anche *immaginazione-politica*, *immaginazione-arte*, *immaginazione-linguaggio*, ecc.). Ciò che sta prima di ogni operazione cognitiva, ma anche di ogni valutazione morale e di ogni deliberazione politica, e che fonda, si potrebbe dire, la possibilità stessa dei diversi saperi sull'uomo, è l'immagine che un uomo ha dell'altro, che un popolo o una etnia hanno di altri popoli e altre etnie. È a partire da questa impronta di tipo fenomenologico che alcune delle più grandi riflessioni contemporanee hanno ricollocato al centro il tema dell'immagine: dall'intenzionalità husserliana alla reinterpretazione heideggeriana dell'immaginazione trascendentale di Kant, dall'idea sartriana di immagine come condizione della coscienza al concetto di traccia in Derrida come indistinzione tra rappresentazione reale e rappresentazione fittizia<sup>4</sup>.

Ancora di recente e, non a caso, un libro sull'etica<sup>5</sup>, una riflessione filosofica sui nessi tra immaginazione poetica e vita umana, assume, tra gli altri, proprio il modello vichiano come uno dei luoghi teorici che rendono possibile la riconsiderazione di alcuni profili dell'etica contemporanea a partire dal problema della fantasia e della creatività. È il percorso, ad esempio, che, già da qualche anno ha tracciato una delle più interessanti e originali filosofie contemporanee dell'etica e della politica, come Martha Nussbaum. In lei troviamo uno dei più convincenti argomenti filosofici a sostegno della relazione non soltanto tra immaginazione ed etica, ma anche del rapporto

<sup>4</sup> Una utile sintesi, ricca di molteplici spunti interpretativi, di questi esiti contemporanei di una filosofia e un'estetica dell'immaginazione è quella di M. Ferraris, *L'immaginazione*, cit., pp. 135 e sgg.

<sup>5</sup> Mi riferisco a V. Gessa Kurotschka, *Etica*, Guida, Napoli 2006, pp. 192 e sgg.

tra immaginazione e interculturalità, vero centro di questo mio intervento. Nussbaum non cade nella fin troppo scoperta trappola dell'astratta (e a volte ideologica) contrapposizione tra sfera dell'immaginario e del creativo e sfera del reale e del normativo. Ciò che resta in posizione dominante è una idea ben visibile e coerente di razionalità pubblica, della quale, però, parte fondamentale e ineludibile è l'immaginazione<sup>6</sup>.

Si risponde, così, in modo decisamente negativo all'antico e continuamente ricorrente quesito filosofico: bisogna sempre ricondurre i valori morali e gli strumenti pratici della loro attuazione a strategie unicamente razionali? In un libro utile e interessante sulla filosofia delle immagini, *Philosophie des images*<sup>7</sup> vi è una importante ricognizione del ruolo dell'immagine nella vita morale. In essa si ricostruisce e si analizza non solo la consistente schiera di filosofi e filosofie che, in nome dell'immaginazione, hanno contestato il ruolo predominante della ragione, ma anche il posto non secondario che essa ha in filosofi idealisti, normativisti e formalisti (con Platone e Kant in testa). Tra l'altro, proprio ai fini della costituzione del giudizio morale, la rappresentazione immaginativa e simbolica del bene e del male diventa essenziale: un significativo esempio addotto è quello di Ricoeur che parla dell'inesplicabilità del male a livello razionale e della sua necessaria forma di riduzione ad una ermeneutica mitica<sup>8</sup>. «L'immagine interviene nella vita morale – scrive Wunenburger – quando si tratta di definire le attitudini morali più compiute e di facilitare la pratica delle buone azioni. Parecchie concezioni filosofiche hanno pertanto descritto modelli di vita morale a cui l'immaginazio-

<sup>6</sup> Una interessante posizione che tenta il recupero – nella filosofia politica come nell'etica, nell'ermeneutica come nell'estetica e nella storia dell'arte – dell'immaginazione intesa come “altra razionalità” è stata sviluppata in anni recenti da alcuni filosofi messicani che hanno dato vita a un progetto di ripensamento teorico e storiografico del barocco. Il problema filosofico è quello di «uscire dal circuito della razionalità formale, strumentale, e recuperare le possibilità ermeneutiche, simboliche, analogiche, poetiche soggiacenti ai valori del meticcio culturale latinoamericano. Contro lo spirito serio, neopositivista, analitico, neoliberale, crediamo che è indispensabile ripensare la filosofia del barocco come altra razionalità, cioè come una filosofia del gioco, dell'immaginazione creatrice e della libertà»; cfr. S. Arriarán-M. Beuchot, *Introducción a Id., Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, Editorial Itaca, Colonia del mar 1999, p. 11.

<sup>7</sup> Cfr. J. J. Wunenburger, *Philosophie des images*, cit., pp. 366 e sgg. Qui l'immaginazione sembra «trovare un posto nuovo quando si tratta di fondare, nell'età contemporanea, un senso della responsabilità che impegna la specie nella sua interezza». Occorre a questo fine una straordinaria e vigile capacità immaginativa delle conseguenze future dei comportamenti attuali dell'umanità. «Cosicché la vita morale non potrà mai essere ristretta alla sola sfera della razionalità, dal momento che la buona azione necessita dei sostegni e delle mediazioni che passano inevitabilmente attraverso le immagini».

<sup>8</sup> Il testo di riferimento è P. Ricoeur, *Finitudine e colpa II. La simbolica del male*, Introduzione di V. Melchiorre, trad. it. di M. Girardet, Il Mulino, Bologna 1971.

ne ispira un dinamismo, uno slancio, un'efficacia che nessuna precettistica verbale potrebbe ispirare»<sup>9</sup>. Un altro riferimento importante e pertinente, nelle analisi storiografiche di Wunenburger, portato a esempio di riflessione etico-filosofica che mette in relazione significativa l'azione morale e l'immaginazione, è quello a Jonas<sup>10</sup>. Qui l'immaginazione sembra «trovare un posto nuovo quando si tratta di fondare, nell'età contemporanea, un senso della responsabilità che impegna la specie nella sua interezza». Occorre a questo fine una straordinaria e vigile capacità immaginativa delle conseguenze future dei comportamenti attuali dell'umanità. «Cosicché la vita morale non potrà mai essere ristretta alla sola sfera della razionalità, dal momento che la buona azione necessita dei sostegni e delle mediazioni che passano inevitabilmente attraverso le immagini»<sup>11</sup>.

Ma torniamo a uno dei più interessanti e originali tentativi contemporanei di far giocare in modo anche concettualmente innovativo la relazione tra regole morali e immaginazione. Quest'ultima in modo particolare quella letteraria, è, come scrive Nussbaum, una «componente essenziale di una posizione etica che ci chiede di preoccuparci del bene di altre persone le cui vite sono lontane dalla nostra»<sup>12</sup>. Naturalmente, non può non porsi per ognuno di noi, o almeno per quelli che vogliono filosoficamente e criticamente misurarsi con il mondo a partire da una ragione e da un'etica poetica e immaginativa, lo stesso inquietante quesito da cui muove la filosofa nordamericana e cioè se abbia senso e se abbia utilità “raccontare storie” al cospetto di una vita quotidiana sempre più segnata da drammatiche forme di esclusione e oppressione. Certo, se si volesse porre riparo ai guasti della società contemporanea, alle storture della politica e dell'economia, ai danni del razzismo e del fondamentalismo solo con l'arma della fantasia, si finirebbe col contribuire ad una schiacciante vittoria della realistica durezza del mondo sui sentimenti di partecipazione e solidarietà. E, tuttavia, non si tratta di mettere da parte l'immaginazione, ma solo di praticarla maggiormente e con convinzione. Non bisogna «sostituire all'immaginazione strutture istituzionali impersonali, ma costruire istituzioni e attori istituzionali che diano forma più concreta, e offrano la protezione della stabilità istituzionale alle intui-

<sup>9</sup> Cfr. J. J. Wunenburger, *Philosophie des images*, cit., p. 372.

<sup>10</sup> La citazione d'obbligo è naturalmente quella del H. Jonas, *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. P. Portinaro, trad. it. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino 1993.

<sup>11</sup> Cfr. J. J. Wunenburger, *Philosophie des images*, cit., p. 374.

<sup>12</sup> Cfr. M. C. Nussbaum, *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile*, trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1996, p. 16.

zioni dell'immaginazione compassionevole [...] Se non coltiviamo l'immaginazione in questo modo, perdiamo, credo, un collegamento essenziale con la giustizia sociale. Se rinunciamo alla "fantasia", rinunciamo a noi stessi»<sup>13</sup>.

Riprendiamo, dunque, il discorso su Vico. È specialmente nella sua opera maggiore che diventa plausibile una relazione tra etica ed estetica, tra immaginazione ed epistemologia, tra topica e critica (per usare i termini vichiani) che restituisca centralità alla *inventio rationis*, non solo e non tanto come via alternativa al deduttivismo razionalista, ma anche come ampliamento di esso grazie alla funzione che può essere svolta, sul piano speculativo come su quello storico e letterario, dagli inediti strumenti categoriali e metodologici del *verosimile*, del senso comune e della narrazione. La ragione storica si fa poetica e narrativa sulla base del convincimento, che era di Vico e che ricompare, come già si è detto, anche in alcune etiche filosofiche contemporanee più note e problematicamente discusse, secondo il quale «la narrazione e l'immaginazione letteraria non siano l'opposto dell'argomentazione razionale, bensì possano costituirne delle componenti essenziali»<sup>14</sup>.

Ho già avvertito, in altre pagine<sup>15</sup>, che il tentativo di utilizzare filosoficamente Vico nell'attuale discussione sui problemi dell'etica e, in generale, della filosofia, può dare alle argomentazioni che si intendono proporre una dimensione generica e pericolosamente avulsa dalle reali connessioni storiche e temporali. La possibilità di utilizzare il pensiero di Vico per comprendere fondamentali questioni che riguardano la struttura della soggettività contemporanea, è legata al convincimento che, dinanzi al radicale modificarsi delle sue stesse basi biologiche e psicologiche, etiche e epistemologiche, l'umanità di buona volontà e di ragionevole pensiero, non può smarrire l'obiettivo di un nuovo progetto di integrazione di ragione, vita e storia. Lo storicismo critico non può accontentarsi di fissare le coordinate storiche e vitali del pensiero, ma tenta di delinearne una nuova dimensione problematica, a partire dall'individuazione e dall'uso di inedite categorie tese a ridefinire la nuova consistenza dell'individualità, dispersa e plurale, frantumata negli specchi infiniti della sua essenza biologica e psicologica, articolata e disarticolata nella pluralità delle forme

<sup>13</sup> Ivi, p. 18.

<sup>14</sup> Ivi, p. 13.

<sup>15</sup> Cfr. G. Cacciatore, *La filosofia dello storicismo come narrazione della storia pensata e della storia vissuta*, di prossima pubblicazione.

discorsive del suo stare nel mondo della vita. La nuova problematicità della ragione storica non è più pensabile soltanto come costitutiva apertura del pensiero al mondo, cioè come mero disporsi problematico della *ratio* all'infinita e multiversa realtà del tempo storico. Né la definizione di problematicità può esaurirsi nel pur obbligato punto di partenza dell'antisostanzialismo e dell'antitotalismo. È, piuttosto, divenuto necessario un modello di ragione che si affida a un paradigma di diretta comprensione delle sue stesse produzioni. Da questo punto di vista, allora, la ragione problematica della storia non può che essere "narrativa" e dunque anche immaginativa.

In un tale ambito di riflessioni, si può sostenere – senza che ciò costituisca una forzata e infondata attualizzazione – come abbia ancora un ruolo significativo l'ipotesi storico-narrativa di Vico, tesa sostanzialmente a liberare la storia (l'esperienza storica dell'uomo) sia dalla cosalità data dell'evento e dei suoi effetti, sia dagli schemi aprioristici del pensiero. In questo senso la mia analisi esibisce punti di convergenza con quella di Vanna Gessa Kurotschka<sup>16</sup>, la cui critica al logocentrismo non sfocia nell'esaltazione della pura fantasia immaginativa, ma in una idea complessa e articolata di pratica della vita che non mette in ombra il concorso della conoscenza e della progettualità. Qui sembra risuonare il motivo di preoccupazione espresso da Nussbaum, ma anche di Vico, sul pericolo che l'immaginazione produca pericolose e illusorie chimere. Innestandosi su una tradizione di pensiero che dalla relazione vichiana corpo-mente giunge sino all'idea diltheyana di *ganzer Mensch* (inestricabile intreccio di razionalità, sensibilità e volontà), questa interpretazione della capacità etica di immaginare la vita si basa su un esplicito tentativo di tenere insieme, grazie a una idea della vita umana come oggetto complesso ad un tempo fisico, ideale e sociale, principi ontologici e immaginazione. Insomma qualsiasi tipo di riduzionismo (fisico, idealistico, ideologico, metafisico, biologico e persino culturalistico, ecc.) è incapace «di dare conto della specificità della *vita umana* nella quale invece il *fisico*, l'*ideale* e il *sociale* si complicano in una *ontolo-*

<sup>16</sup> Cfr. V. Gessa Kurotschka, *La capacità di immaginare la vita e i vincoli del suo buon esercizio. Il corpo, la mente, le culture*, in questo numero di «Post-filosofie», pp. 135-55. Sulla centralità delle categorie filosofiche vichiane per la riflessione etica contemporanea si veda anche: Ead., "La morale poetica. Vico, Aristotele e le qualità sensibili della mente", in G. Cacciatore-V. Gessa Kurotschka-M. Sanna-A. Scognamiglio (a cura di), *Il corpo e le sue facoltà. Giambattista Vico*, (pubblicato sul sito internet dell' "Istituto per lo Studio del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno" del CNR); e Ead., *Il carattere singolare e comune della facoltà di immaginare. Giambattista Vico*, in «Psiche», 1, 2005, pp. 189-201.

gia» in cui l'immaginazione in quanto capacità fisica, mentale e sociale, ha una funzione costitutiva<sup>17</sup>.

Ancora una volta il richiamo a Vico non è improprio. L'elemento creativo-fantastico e la storicità del mondo, colta a partire dalle infinite storie degli infiniti Sé individuali, costituiscono il vero punto di mediazione tra l'ontologia del pensiero e la vita storica, tra le strutture della mente e le realtà determinate contenute nelle biografie degli individui e dei popoli.

Appare ora, almeno credo, del tutto chiaro perché, per Vico, la teoria degli universali fantastici non metta capo solo a una filosofia della ragione fantastica, ma anche a una filosofia del linguaggio fantastico. Ed ambedue concorrono – nel grande disegno vichiano della nuova scienza – alla fondazione di un metodo e di una teoria che non si applichino dall'esterno, come schemi conoscitivi o come strutture concettuali predefinite, al mondo reale, ma nascano e restino sul terreno della infinita e irriducibile molteplicità dell'empiria. Così, la ricerca di una sintesi semantica ed ermeneutica affidata alle «allegorie poetiche» lascia nella loro singolare autonomia i dati particolari e si affida a un linguaggio che è costitutivamente un «*diversiloquium*», un parlare, cioè, che riesce a riassumere, senza alterarne la specificità individuale, «in un general concetto diverse spezie di uomini o fatti o cose»<sup>18</sup>.

Parafrasando ancora Nussbaum, che elabora sulla scia di Whitman e della sua filosofia democratica un'idea di *giustizia poetica*, si potrebbe pensare a un tentativo di riflessione e rielaborazione concettuale dell'immaginazione come elemento costitutivo (anche se non l'unico per non ricadere in una forma di riduzionismo) di un'etica poetica che non si affidi alla sola, sia pur importante, creatività e infinita producibilità della fantasia. La capacità di immaginare una vita buona, una vita soddisfacente per tutti, una vita che alla primordiale e necessaria sopravvivenza affianchi sempre la massima possibilità di rispetto ed espansione delle capacità di ogni individuo, ha bisogno non solo di immaginazione, ma anche di conoscenze tecniche, di conoscenze storiche e giuridiche. Nussbaum si riferisce ai giudici, ma ben si può estendere la sua argomentazione agli esseri umani come attori e produttori di giudizio morale (ma anche e soprattutto di azione politica). «Per essere pienamente razionali, i giudici devono anche essere capaci di fantasia e di simpatia. Devono migliorare non solo le loro capacità tecniche, ma anche la loro capacità di essere umani [...]. Se man-

<sup>17</sup> Ivi, p. 140.

<sup>18</sup> Cfr. G. Vico, *Scienza nuova* (1744), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, 2 voll., Mondadori, Milano 1990, p. 514.

ca questa capacità, le voci “a lungo silenti” che cercano di farsi sentire per mezzo della loro giustizia rimarranno silenti e l’“alba” del giudizio democratico rimarrà velata. Se manca questa capacità, l’“interminabile generazione di prigionieri e di schiavi” continuerà a soffrire intorno a noi e avrà minori speranze di libertà»<sup>19</sup>.

## 2. *Immaginazione, identità e interculturalità*

Ho sostenuto in un saggio recente<sup>20</sup> che riportare al centro del capolavoro cervantino l’immaginazione e la fantasia significa inserire anche Cervantes nel solco di una tradizione di scrittori che hanno contribuito a modificare radicalmente (specialmente nella prospettiva di lungo periodo della rilevante funzione assunta dal romanzo nella costituzione del moderno) il rapporto di subordinazione, prima metafisica poi anche logica e gnoseologica, della realtà (di tutta la realtà, anche quella segnata dal fantastico e dal verosimile) rispetto al pensiero. Vi è, dunque, in Cervantes, come in Vico, una *ingeniosa ratio* che non rinuncia tuttavia al riconoscimento e alla comprensione dell’universale conoscitivo e, ancor più, di quello storico e poetico, solo che al suo attingimento non concorrono l’astrazione intellettuale e la riflessione, bensì le procedure della narrazione e dell’espressione immaginativa, le metafore e le favole, i miti e i racconti, attivando in tal modo non identità e coerenze logico-razionali, ma analogie e comparazioni, differenze e relazioni.

Siamo ancora, dunque, in un ambito problematico che ancora una volta consente, alla luce di uno dei passaggi fondamentali della modernità non solo filosofica, ma anche letteraria, di ripensare a una diversa fondazione etica tanto delle individualità, quanto delle identità e delle differenze culturali. Mi piace utilizzare, provocatoriamente, un’espressione che appartiene alla teoria della storia come logica narrativa, cioè all’esito di una posizione che, sia pur autonomamente, si colloca nella scia delle filosofie analitiche. Mi riferisco alla «*radica-*

<sup>19</sup> Cfr. M. C. Nussbaum, *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile*, cit., p. 143. La fortissima intenzionalità etica che Nussbaum esprime nella sua idea di immaginazione è visibile anche nel voluminoso libro sull’intelligenza delle emozioni. L’immaginazione diventa elemento fondamentale nell’intelligenza delle emozioni. Nell’amore e nella compassione, ad esempio, l’immaginazione sembra «aiutarci a portare un individuo lontano entro la sfera dei nostri scopi e progetti, umanizzando la persona e creando la possibilità di un legame [...]»; l’immaginazione è il ponte che permette all’altro di divenire oggetto della nostra compassione»; cfr. M. C. Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni*, trad. it. di R. Scognamiglio, ed. it. a cura di G. Giorgini, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 91-92.

<sup>20</sup> G. Cacciatore, *Forme e figure dell’ingegno in Cervantes e Vico*, di prossima pubblicazione.

*lizzazione dello storicismo»* di cui parla Ankersmit che non è quella forma di storicismo assoluto e “antistorico” perché sovrastorico (alla Hegel, per intenderci) o di uno storicismo che resta positivisticamente attaccato ai fatti di una realtà statica e apparentemente indipendente, ma uno storicismo che, appunto, accetta la radicale storicizzazione dei punti di osservazione<sup>21</sup>, che non è ovviamente da confondersi con il piatto relativismo, ma è da intendere, piuttosto come capacità di dislocare la prospettiva storicistica anche sul piano etico-pratico, il piano dello sforzo di comprensione e narrazione delle differenze e delle eterogeneità. Come ha opportunamente sostenuto Benhabib è proprio la struttura narrativa del Sé che ci consente di vedere e riconoscere la rete di interlocuzioni entro cui si danno e si articolano le narrazioni familiari, quelle di genere, quelle linguistiche e culturali. La possibilità stessa – come si dirà meglio più innanzi – del paradigma interculturale è data dal fatto che la consapevolezza della propria identità culturale (al di fuori comunque della rigida opposizione tra relativismo e universalismo) costituisce la condizione dell’interlocuzione, cioè della pratica interculturale. Cito Benhabib perché il suo mi sembra uno dei più seri tentativi di declinare un’idea di interculturalità che sappia tenere insieme una principialità offerta dal nucleo forte dell’identità del singolo, o anche del gruppo, e una storicità relativa esibita dai processi di socializzazione culturale. «Proprio come le regole grammaticali di una lingua, una volta apprese, non esauriscono la nostra capacità di formare in quella lingua un numero infinito di frasi ben costruite, così la socializzazione e l’acculturazione non decidono della biografia di un individuo o della sua capacità di intraprendere nuove azioni e di formulare nuove frasi in una conversazione»<sup>22</sup>. L’eccesso di socializzazione o, all’opposto, quello del particolarismo individualistico, non consente di costruire un modello dinamico di «negoziamento dei dialoghi culturali», che è tra l’altro il «nostro stesso destino»<sup>23</sup>, pena la vittoria della frammentazione relativistica e dei fondamentalismi religiosi ed etnocentrici. Il parametro narrativo-immaginario, da questo punto di vista, insieme naturalmente a opzioni di tipo politico imperniate su un modello di democrazia deliberativa e partecipativa, permette di considerare le fenomenologie culturali, pur rispettandone le genealogie identitarie, come «complesse pratiche umane di significa-

<sup>21</sup> Cfr. F. R. Ankersmit, *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, University of California Press, Berkeley 1994, pp. 220 e sgg.

<sup>22</sup> Cfr. S. Benhabib, *La rivendicazione dell’identità culturale. Eguaglianza e diversità nell’era globale*, trad. it. di A. R. Dicuonzo, Il Mulino, Bologna 2005, p. 37.

<sup>23</sup> Ivi, p. 239.

zione e rappresentazione, organizzazione e attribuzione, frazionate al proprio interno da narrazioni in conflitto. Le culture si costituiscono attraverso complessi dialoghi con altre culture e, nella maggior parte di quelle che sono pervenute a un certo grado di differenziazione interna, il dialogo con l'altro è intrinseco piuttosto che estrinseco alla cultura stessa»<sup>24</sup>. Insomma, la centralità dell'elemento narrativo (le culture come narrazioni in conflitto e competizione) non deve entrare in opposizione con paradigmi etico-politici di tipo democratico-pluralista, né con le norme e i principi di una plausibile legislazione cosmopolitica dei diritti di ogni identità culturale.

Questa rivalutazione, in termini etici e politico-filosofici, dell'elemento biografico e narrativo delle culture, si ritrova in modi abbastanza simili in alcune formulazioni contemporanee della filosofia dell'interculturalità. «Nelle culture – ha scritto Fernet-Betancourt – per quanto coerenti possano presentarsi, c'è sempre uno *spazio pratico* per sviluppare quello che normalmente chiamiamo *biografia* personale quale storia di una vita irripetibile e irrappresentabile, che è alla ricerca della sua realizzazione»<sup>25</sup>. Il ricorso alle forme narrative e immaginative, dunque, non è certo, almeno in questa versione, un espediente retorico-ideologico, ma può fungere da possibile ausilio in una operazione di smantellamento dell'immagine ricorrente dello scontro e del conflitto delle culture. Narrare, ma anche immaginare, le storie di vita degli appartenenti a differenti culture in una situazione di apertura al dialogo e alla comunicazione, può contribuire a riconoscere le diversità delle matrici culturali, senza che il giusto riconoscimento dell'autonomia di ognuna si traduca in un mondo chiuso e impenetrabile alla prassi delle culture altre.

Non sono certo totalmente dissolti – almeno a parere di chi come me è poco disposto a revisionismi ignoranti e radicalmente dissolventi – i modelli teorici e forse anche ideologici, di comprensione, analisi e soluzione dei conflitti sociali ed economici della contemporaneità. Essi, nell'epoca del post-moderno, si sono forse trasfigurati, assumendo configurazioni frammentarie, sempre più occultate da nuove forme di conflitto, che al luogo classico del campo e della fabbrica, hanno aggiunto e/o sostituito quelli dell'identità culturale, della comunicazione, dell'ambiente, della manipolazione e mercificazione del corpo e delle sue parti, dell'economia virtuale, dei diritti e delle capacità individuali. È una situazione radicalmente mutata rispetto al passato,

<sup>24</sup> Ivi, p. 9.

<sup>25</sup> Cfr. R. Fernet-Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, trad. it. a cura e con una presentazione di G. Coccolini, Dehoniana, Bologna 2006, p. 92.

tanto da far dire a Bhabha, dinanzi al difficile raccordo tra la ricerca dell'identità e la possibilità di spazi interculturali, che oggi la dimora dell'uomo è da ricercare più che nei classici spazi della territorialità della politica, piuttosto in quelli del segno e della sua comunicabilità<sup>26</sup> (e tra questi naturalmente assumono un valore rilevante i prodotti dell'immaginazione e i luoghi della loro creazione e fruizione). Si tratta, così, di una rivalutazione non retorica (e neanche archeologica) del dialogo, della comunità del dialogo, che ora coinvolge, insieme alle individualità singolari, quei complessi fenomeni che sono le culture. Ed è significativo che uno dei tratti distintivi della filosofia dell'interculturalità<sup>27</sup> sia proprio quello della ricerca (e della lotta) di libere forme di narrazione delle storie e delle *Weltanschauungen* di ogni cultura. La narrazione, da questo punto di vista, non è più solo discorso o genere letterario e neanche è più solo una delle possibili forme della storiografia. Essa può divenire forma di azione etico-politica, giacché induce alla reciproca conoscenza delle proprie storie, al reciproco racconto delle proprie autobiografie.

Il discorso filosofico, qualsiasi discorso per quanto convincente possa sembrare, corre il rischio di trasformarsi in vana enunciazione di principi intenzionati dall'ottimismo della volontà buona, drammaticamente destinati ad infrangersi dinanzi, direbbe Vico, alla barbarie sempre ritornante delle guerre, delle violenze e delle oppressioni. Ma questo non deve distogliere il filosofo, che oggi voglia riformulare le categorie di diritto e riconoscimento, alterità e interculturalità, tolleranza e identità, dal tentativo di ripensare la possibilità del dialogo, prima ancora di ogni fatalistico confidare (e affidarsi) nel progetto e nel fare sociologico e politico, utilizzando, insieme agli altri possibili strumenti dell'analisi linguistica e della decostruzione concettuale, dell'analogia e della comparazione, anche quello della narrazione, con

<sup>26</sup> Cfr. H. K. Bhabha, "Il diritto alla scrittura", in N. Chomsky-V. Shiva-J. E. Stiglitz e altri, *La debolezza del più forte. Globalizzazione e diritti umani*, a cura di M. J. Gibney, trad. it. di G. Amadasi, Mondadori, Milano 2004, p. 204.

<sup>27</sup> Rimando ancora ai miei saggi citati alla nota 3. Ad essi mi permetto di aggiungere G. Cacciatore, "Capire il racconto degli altri", in «Reset», 97, settembre-ottobre 2006, pp. 16-19. Qui ho tracciato un ben determinato profilo teorico ed epistemologico dell'etica interculturale. Esso «si fonda sul convincimento che nessun dialogo tra le culture e le civiltà (ammesso che oggi si possa parlare di esse e specialmente delle seconde come di compatti ed olistici insieme) può oltrepassare la soglia della buona intenzione se non si affida, al tempo stesso, almeno a tre concomitanti processi, lo storico-narrativo, il filosofico e il politico: 1) quello della tecnica e del metodo della narrazione (la narrazione si rivela come il percorso più adatto ad una reciproca conoscenza storica che non sia inficiata da pregiudizi ideologici e da premesse dogmatiche); 2) quello di una ermeneutica pluralistica capace di comprendere, ascoltare e dialogare; 3) quello infine di una politica che non riduca il suo fare alla "potenza", ma finalizzi i suoi contenuti alla effettività dei diritti umani e alla realizzazione di una nuova cittadinanza di individui e popoli».

la consapevolezza che proprio a partire dalla discontinuità narrativa<sup>28</sup> di storie e realtà pratiche, si possono attivare quei necessari meccanismi di disoccultamento e affermazione di differenze oppresse e misconosciute, di individualità singolari, come di comunità culturali, dei loro bisogni materiali e dei loro stili di vita. Avere consapevolezza del ruolo che le narrazioni (nel loro lato positivo come in quello negativo) hanno nella formazione delle immagini e dei simboli della politica, significa, ad esempio, penetrare, molto di più di quanto possa consentire l'uso di tradizionali paradigmi delle scienze sociali e antropologiche, nella costitutiva ambiguità dei fenomeni contemporanei, solo apparentemente contraddittori, della deterritorializzazione e del nuovo nazionalismo. «Se l'immagine ambivalente della nazione trae origine dalla sua storia in continua transizione, dal suo oscillare tra differenti vocabolari, è importante capire quale ne sia l'effetto sulle narrazioni e sui discorsi che esprimono un senso di "nazionalità": sulle *heimlich* gioie del cuore e sul terrore *unheimlich* che ci suscita lo spazio o la razza dell'Altro; sulla sicurezza dell'appartenenza sociale e sui latenti scontri di classe; sulle pratiche del gusto e sui poteri dell'affiliazione politica; sul senso di ordine sociale e sull'espressione della sessualità; sulla cecità della burocrazia e sull'acuta intuitività delle istituzioni; sulla bontà della giustizia e sulla comune sensazione di ingiustizia; sulla *langue* della legge e sulla *parole* del popolo»<sup>29</sup>. In questa direzione possono dare un contributo importante i *Cultural Studies*<sup>30</sup>, per gli strumenti di indagine e di comprensione che riescono ad approntare per affrontare la non facile complessità dei simboli, dei significati e delle immagini prodotte dai luoghi contemporanei della politica e delle culture. Anche lo stesso concetto (e le pratiche conseguenti) di ideologia ha ricevuto, nell'ambito degli studi culturali, una torsione, per così dire, «discorsiva». Ancora Bhabha, richiamandosi agli studi e alle ricerche di Stuart Hall<sup>31</sup>, ha sostenuto, non infondatamente, che una delle forme forse più concettualizzanti dell'immaginazione, cioè

<sup>28</sup> Anche a tal proposito cfr. H. K. Bhabha, *I luoghi della cultura*, trad. it. di A. Perri, Meltemi, Roma 2001, pp. 16 e sgg.

<sup>29</sup> Cfr. H. K. Bhabha (a cura di), *Nazione e narrazione*, Introduzione all'ed. it. di M. Pandolfi, trad. it. di A. Perri, Meltemi, Roma 1997, p. 35.

<sup>30</sup> Un importante strumento di sintesi storiografica e di ricognizione problematica degli aspetti teorici, conoscitivi e metodologici degli studi culturali è ora disponibile grazie a M. Cometa, *Dizionario degli studi culturali*, a cura di R. Cogliatore e F. Mazzara, Meltemi, Roma 2004.

<sup>31</sup> Di Stuart Hall, uno dei più noti rappresentanti inglesi dei *Cultural Studies* è ora uscita in italiano un'antologia di testi: cfr. Id., *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, Introduzione e cura di G. Leghis, Il Saggiatore, Milano 2006. Ma tra le fonti di Bhabha bisogna certamente citare Gramsci e Said. Di quest'ultimo si veda Id., *The World. The Text and The Critic*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1983.

la costruzione di paradigmi ideologici, può, grazie ai metodi degli studi culturali, essere reinterpretata nella sua costitutiva ambivalenza e nella plurale articolazione dei significati e delle direzioni del processo di mutamento storico. Tutto questo, ovviamente, ha un'evidente ricaduta non soltanto in termini di riscrittura dei modelli etici e degli stessi principi morali, ma anche di rielaborazione di teorie e pratiche politiche. Il passaggio dal «letterale» al «metaforico», l'uso sempre più ampio del comparativismo e del giudizio estetico, hanno messo in discussione alcuni parametri tradizionali del nazionalismo culturale e hanno offerto materia e metodi alla filosofia, alla sociologia e all'etica interculturale. «Le grandi narrazioni connettive del capitalismo o delle classi ancora alla guida del motore della riproduzione sociale non sono più in grado in sé di accogliere un contesto che fondi quelle modalità di identificazione culturale e di affiliazione politica formatesi attorno a problemi come la sessualità, la razza, il femminismo, il mondo dei rifugiati o dei migranti o il destino sociale prodotto dall'AIDS. I miei esempi – scrive Bhabha – testimoniano una revisione radicale del concetto stesso di comunità umana: questo spazio geopolitico infatti, come realtà locale o transnazionale, può soltanto essere interrogato per suscitare un suo nuovo inizio»<sup>32</sup>. Ma tutto questo non certo per riaffermare o conquistare univocità e assolutismi antagonisti a quelli imposti dalla storia del mondo, dalle sue storiografie partigiane e dalle sue filosofie assolutizzanti, ma per liberare visioni della vita, immagini appunto, capacità del fare e bisogni che hanno reclamato e continuano a reclamare un uguale diritto al dialogo, alla ricerca di comunanze e, più di ogni altra cosa, al loro possibile realizzarsi, dunque, al loro futuro.

Faccio, in conclusione, ancora ricorso a un convincente argomento di Nussbaum: «Un'etica del rispetto imparziale per la dignità umana non riuscirebbe a coinvolgere gli esseri umani reali se non mettendoli in grado di entrare con l'immaginazione nelle vite di persone lontane e di provare emozioni connesse con tale partecipazione»<sup>33</sup>. Da questo punto di vista si comprende ciò che Nussbaum intende dire parlando di immaginazione «sovversiva». Grazie ad essa, infatti, specialmente quando si esprime attraverso la letteratura e il romanzo, si possono limitare alcuni eccessi di riduzionismo manifestati dall'economia politica e dalla sociologia contemporanee e si può persino dare consistenza di realtà (questo è il senso del sovversivismo dell'immagina-

<sup>32</sup> Cfr. H. K. Bhabha, *I luoghi della cultura*, cit., p. 17.

<sup>33</sup> Cfr. M. C. Nussbaum, *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile*, cit., p. 16.

zione) alle «attività non economiche del fantasticare e del sentire». Come la letteratura – allargo in tal modo la prospettiva di Nussbaum – così anche l’immaginazione può arrivare ad esprimere «un senso normativo della vita, può indicare percorsi e suggerire scelte, attivare emozioni e provocare atteggiamenti mentali. La filosofa americana fonda il suo ragionamento su una rilettura di *Tempi difficili* di Dickens. Nel racconto il signor Gradgrind, economista e politico, appare molto preoccupato per l’improvvisa sovrabbondanza di fantasia e immaginazione di cui, da qualche tempo, sono “affetti” i figli. Vuoi vedere, è il primo pensiero che viene in mente a Gradgrind, che qualche «sciocco libro di racconti» è stato fraudolentemente introdotto in casa? Ma se i prodotti dell’immaginazione riescono a difendere la loro causa, è il commento di Nussbaum, può darsi che abbiamo «ragioni convincenti per invitarli a rimanere non solo nelle nostre case e scuole, a foggiare le percezioni dei nostri figli, ma anche nelle nostre facoltà economiche e politiche, nei nostri ministeri e nei nostri tribunali, e anche nelle nostre facoltà di legge – ovunque l’immaginazione pubblica venga foggiata e nutrita – in quanto parte essenziale di un’educazione alla razionalità pubblica»<sup>34</sup>.

Non desti, allora, meraviglia che io concluda queste riflessioni con una citazione di un grande romanziere contemporaneo: Carlos Fuentes. In un saggio su Cervantes egli scrive che a dare il senso e il segno alla modernità non basta la scoperta della terra (Colombo), né quella degli astri (Copernico) e neanche quella della stampa (Gutenberg). A questi momenti e a questi eventi bisogna aggiungerne un altro, altrettanto essenziale, «che è l’immaginazione della modernità, poiché – come ci dice il grande scrittore cubano Josè Lezama Lima – se una cultura non riesce a dar vita ad un’immaginazione del mondo, risulterà storicamente indecifrabile»<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Ivi, p. 20.

<sup>35</sup> Cfr. C. Fuentes, *L’ingegnoso Don Chisciotte. Cervantes o la critica della lettura*, a cura di M. R. Alfani, Donzelli, Roma 2005, p. 5. La citazione è tratta dall’Introduzione di Fuentes all’edizione italiana: *Lo spazio di una nuova lettura, il tempo di un nuovo lettore*. Più avanti così prosegue lo scrittore messicano: «Come scrittore latinoamericano, non posso concepire la scoperta dell’America senza l’immaginazione dell’America. Ma come scrittore puro e semplice non posso concepire la modernità senza l’immaginazione della modernità».