

ANTONIO DE SIMONE

IDENTITÀ, ALTERITÀ, RICONOSCIMENTO.
TRAGITTI FILOSOFICI, SCENARI DELLA
COMPLESSITÀ SOCIALE E DIRAMAZIONI
DELLA VITA GLOBALE*

Anche nell'Altro e nel Diverso noi possiamo in qualche modo incontrare noi stessi. Ma più pressante che mai è oggi il dovere di riconoscere nell'Altro e nel Diverso quel che vi è di comune.

Hans-Georg Gadamer

1. Icone del presente. La questione dell'identità

Nei nostri sguardi minimi sulla quotidianità, intenti a cercare di penetrare la superficie delle cose, ci stiamo accorgendo, nelle diverse aree del mondo della vita quotidiana¹, che sta sensibilmente mutando il nostro sguardo su di noi, su “chi siamo”, sull'enigmatico rapporto che si stabilisce tra *Je, nous et les autres*.² Nel fluire del tempo, la *contemporaneità* ha preso il sopravvento: comprenderla significa vivere un'*esperienza ermeneutica* ed un'*emergenza critica* in grado di decifrare la complessità del nostro *tempo* storico di-segnato da uno scenario in cui domina la continua *frammentazione* che sempre più caratterizza l'indeterminazione di ciò che è singolare, l'indecisiona-

* L'esercizio di pensiero praticato in questo contributo presuppone le acquisizioni già sviluppate e anticipate dall'Autore nel volume di F. D'Andrea, A. De Simone, A. Pirri (a cura di), *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2004.

¹ Cfr. A. De Simone, “Senso ed enigma della vita quotidiana. Uno sguardo filosofico e sociologico”, in G. Gasparini (a cura di), *Le piccole cose. Interstizi e teoria della vita quotidiana*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 31-51; M. A. Toscano, *L'ovvio quotidiano. Memorie del senso compiuto*, Guida, Napoli 2004 e A. De Simone (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, QuattroVenti, Urbino 2005.

² Cfr. P. Malizia (a cura di), *Noi, gli altri, noi versus gli altri*, Effatà, Cantalupa 2001 e V. Cesareo (a cura di), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

lità del senso e la non-riconciliabilità dei punti di vista differenti. Il nostro presente non è un tempo storico qualsiasi: è un’“epoca agitata”, di “incertezza identitaria” e di “perdita dell’identità” e nel contempo di “inflazione identitaria”.³ I “campi di battaglia” e le nuove e diversificate forme del conflitto sociale e politico contemporaneo segnano la sua tragicità. Tutto ciò rende sempre più difficile il modo, la strategia, le opportunità, le motivazioni e gli stili di costruzione dell’esperienza quotidiana, personale e collettiva, e pone in uno “scandalo permanente” sia il *pensiero critico* che voglia comprenderla e interpretarla, sia la *prassi politica* trasformatrice che intenda di volta in volta progettarla o cambiarla. Oggi⁴, vivere la temporalità della propria forma di vita, essere nella storia, nella durezza quotidiana dello scontro con le sue ingiustizie e violenze significa anche essere interpreti attivi e critici delle sue molteplici contingenze e non soltanto spettatori passivi delle sue vittime. L’esperire sensibile nella fluidità contemporanea di-mostra che abbiamo sempre più bisogno di praticare il sentimento della vergogna di fronte alla vita “offesa” e la forza del dissenso e di un pensiero critico di resistenza nei confronti di ciò che di inaccettabile accade nel mondo mentre noi lo abitiamo. In un’epoca dove domina l’incertezza, tutti i confini dell’esistenza si vanno ridisegnando. Ogni punto di riferimento viene quotidianamente rimesso in discussione, modificando di conseguenza anche a dismisura il significato possibile di che cosa significa “orientarsi nel pensiero”. Nuove dinamiche della socialità si vanno delineando in relazione ai mutamenti strutturali che caratterizzano la contemporaneità⁵ a partire significativamente dalla profonda ristrutturazione delle varie forme dell’esperienza soggettiva e dei processi di individualizzazione nel mondo globalizzato sempre più caratterizzato dallo *ius migrandi*⁶: ecco perché, in questo scenario, il migrante – sospeso tra due culture, incerto sulla propria identità – costituisce «l’icona del tempo presente».⁷

³ Cfr. F. Laplantine, *Identità e métissage. Umani al di là delle appartenenze*, trad. it. di C. Milani, Eleuthera, Milano 2004, pp. 7 e sgg.

⁴ Sul significato e consumo categoriale della parola “oggi” nello “scrivere di filosofia”, cfr. F. Papi, “Il tempo della scrittura filosofica”, in *Figure del tempo*, Mimesis, Milano 2002, pp. 9 e sgg.

⁵ Un piccolo lessico di “sociologia della contemporaneità” è offerto da P. Malizia (a cura di), *Il linguaggio della società*, Angeli, Milano 2004.

⁶ Sull’argomento, cfr. E. Vitale, *Ius migrandi. Figure di erranti al di qua della cosmopoli*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

⁷ Cfr. C. Giaccardi - M. Magatti, *L’Io globale. Dinamiche della socialità contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 214; degli stessi autori cfr. inoltre *La globalizzazione non è un destino. Mutamenti strutturali ed esperienze soggettive nell’età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2001. Sulla globalizzazione, cfr. tra gli altri i contributi recenti di R. Guolo, *La società mondiale*.

Se per capire ciò che ci aspetta occorre esplorare e chiarire i meccanismi che presiedono alla costruzione sociale e alla formazione delle identità individuali e collettive in una fase, come la nostra, di profondo mutamento, è altresì necessario, per comprendere la trama temporale del nostro presente, interrogarsi altrettanto criticamente sul rapporto tra identità ed epoca storica, proprio all'interno di una temporalità nella quale sembrerebbe affermarsi un presente (*Jetztzeit*) irrelato, assoluto, che pretenderebbe di assorbire «in sé ogni tempo, per essere quindi *senza tempo*»⁸, proprio nel momento in cui c'è chi ha tentato di dare, senza però riuscirvi plausibilmente, massima espansione ai discorsi sulla presunta “fine della storia e delle ideologie”, invece di chiedersi – sotto gli effetti di replica indotti inevitabilmente dalla “durezza del reale” – *dove* esse siano «andate a finire», cioè quali sono oggi le nuove modalità e figure della *prassi*.

Nell'attuale società della conoscenza e della comunicazione, nelle pratiche quotidiane dell'esistenza si sta ridisegnando il processo di costituzione dell'identità attraverso il progressivo affermarsi di una «modalità relazionale con gli oggetti, le persone, le informazioni, le conoscenze, il lavoro, dove alla costanza, alla durata, alla continuità, subentra l'istantaneità, la discontinuità, l'episodicità puntuale, la precarietà»⁹: ovvero, la frammentazione. Quest'ultima, tra l'altro, ha anche a che vedere, relativamente ai diversi poli relazionali dell'esistenza, con «la disarticolazione della linearità tra passato, presente e futuro».¹⁰ In una tale temporalità, in cui pare predominare la “fine” della relazione continuativa nel fare esperienza con il “mondo” e le sue possibili province di senso, che assicurano la funzionalità della nostra inclusione (e/o esclusione) in esso, si registra anche un considerevole effetto di obsolescenza delle tradizioni, compresi i loro quadri d'azione prescrittivi. Di fatto, «la riduzione dell'influsso delle tradizioni rimette indubbiamente in questione l'identità, poiché

Sociologia e globalizzazione, Guerini e Associati, Milano 2003; G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; D. Zolo, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari 2004 e V. Cotesta, *Sociologia del mondo globale*, Laterza, Roma-Bari 2004. Per un'analisi critica dei modelli interpretativi adeguati al nuovo assetto del capitalismo contemporaneo e sul rapporto tra *capitalismo della conoscenza e conoscenza del capitalismo*, cfr. L. Cillario - R. Finelli (a cura di), *Capitalismo e conoscenza. L'astrazione del lavoro nell'era telematica*, manifestolibri, Roma 1998. Per un quadro interpretativo interdisciplinare e critico sul tema del globalismo, della cittadinanza plurale e dei diritti umani, cfr. R. Finelli, F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani, P. Di Vittorio (a cura di), *Globalizzazione e diritti futuri*, manifestolibri, Roma 2004.

⁸ F. Merlini, *La comunicazione interrotta. Etica e politica nel tempo della “rete”*, Dedalo, Bari 2004, p. 8.

⁹ Ivi, p. 15.

¹⁰ *Ibid.*

una identità, per così dire non-tradizionale deve continuamente rinegoziare, fuori dalle coordinate ereditate, i propri contenuti lungo un processo in cui l'irrompere aleatorio di congiunture sempre diverse vanifica, appunto, la possibilità di agganciare in modo efficace i nuovi stili di vita alla continuità di un quadro di riferimento stabile e, soprattutto, reinterpretabile con successo». ¹¹ Benché la maggioranza delle azioni della vita quotidiana risentano praticamente il senso della tradizione, quando però il mutamento che tocca la nostra esperienza del mondo si fa così veloce, allora anche il passato rischia di perdere la sua autorità, pertanto «l'orizzonte delle aspettative non si può più basare su ciò che si era imparato a conoscere in condizioni che, ogni volta, non sono più le stesse». ¹² A partire dall'esperienza dell'*inquietudine* contemporanea, come sostiene Laplantine, «oggi la conoscenza può essere solamente frammentaria e incompiuta». ¹³

Per diversi motivi, quindi, la posta in gioco è sempre ancora l'*identità*: il suo contenuto, i suoi limiti, la sua stessa possibilità. Sebbene l'*identità*, a parere di Laplantine, sia una nozione di grande efficacia ideologica che si esprime non solamente con l'inflazione del verbo *essere*, ma anche del verbo *avere* – attraverso cioè una logica ed una sintassi in definitiva del potere nelle sue differenti forme che non vuol sapere nulla dell'esperienza della perdita, della mancanza e dell'assenza –, eppure in agenda, oggi, c'è il processo problematico della sua costruzione, decostruzione e ricostruzione. Un processo particolarmente connesso alla nostra possibilità «di rapportarci agli oggetti di consumo, di accedere all'informazione, di disporre delle conoscenze, di esperire i legami sociali» ¹⁴: quattro dimensioni (consumo, informazione, conoscenza e comunicazione) che riaffermano la necessità di una nuova *ermeneutica della (inter)soggettività* e dei processi di soggettivazione, che nel concreto ridisegnano la prassi odierna e che collocano l'esistenza all'interno di logiche temporali caratterizzate da alcuni peculiari tratti comuni, quali le trasformazioni dell'esperienza ¹⁵, la frammentazione della linearità, la contrazione della durata, l'accelerazione del divenire. ¹⁶

¹¹ Ivi, p. 16.

¹² P. Jedlowski, "Le trasformazioni dell'esperienza", in C. Leccardi (a cura di), *Limiti della modernità. Trasformazioni del mondo e della conoscenza*, Carocci, Roma 1999, p. 147.

¹³ F. Laplantine, *Identità e métissage*, cit., p. 9.

¹⁴ F. Merlini, *La comunicazione interrotta*, cit., p. 16.

¹⁵ Cfr. F. Dubet, *Sociologie de l'expérience*, Seuil, Paris 1994; P. Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza*, Il Saggiatore, Milano 1994 e Id., "Le trasformazioni dell'esperienza", cit., pp. 147-78.

¹⁶ Cfr. F. Merlini, *La comunicazione interrotta*, cit., p. 17.

La *frammentazione della linearità* è «un fenomeno che interessa le nostre vite a vari livelli: cognitivo e affettivo, pubblico e privato, collettivo e individuale». ¹⁷ Attraverso di essa si mette complessivamente in gioco e in discussione la stessa possibilità di vivere la propria biografia come costruzione narrativa dell'identità o, *al contrario*, continuare a pensare l'identità soltanto secondo il principio della narrazione lineare. La *contrazione della durata* fa del tempo «una struttura puntiforme, il che non equivale alla scomparsa del tempo, ma piuttosto all'esperienza di una volatilità che istituisce su altre basi temporali il rapporto con il mondo e con se stessi». ¹⁸ L'*accelerazione del divenire*, vissuta quotidianamente nella forma dell'urgenza, «trasforma la successione temporale in una serie di punti irrelati che si affermano indipendente-mente l'uno dall'altro, secondo quella logica dell'istante e dell'immediatezza che oggi siamo soliti chiamare “tempo reale”». ¹⁹ Nelle figure del tempo che caratterizzano la quotidianità contemporanea ²⁰, l'asse predominante al livello delle trasformazioni dell'esperienza soggettiva è la *discontinuità*. I termini e le espressioni di queste trasformazioni «appartengono ormai alla vulgata comune, oltre che (in modo talora drammatico) all'esperienza di molti, e sono: incertezza, flessibilità, frammentazione, rete, erosione delle tradizioni, *reengineering* (ristruttura-zione) – con l'inevitabile corollario del *downsizing* (riduzione dei posti di lavoro). Da qualsiasi punto si guardi – sia esso l'esperienza del lavoro, il fenomeno della produzione, l'apparizione delle merci, la struttura dei legami sociali, il senso di appartenenza o le forme della comunicazione –, si presenta ogni volta il medesimo quadro, quello di una percezione degli oggetti, del proprio sé e del suo rapporto con gli altri sé, che frammenta il tempo narrativo, rendendo sempre meno necessario il ricorso alla continuità biografica, come costruzione di una linea della memoria coerente e, in ultima analisi, unitaria». ²¹ Dunque, il rapporto tra temporalità e identità del soggetto dice non soltanto che la qualità del tempo muta completamente la qualità dell'esperienza, ma modifica anche la quotidianità dei nostri rapporti interpersonali.

Definendo il nostro tempo come «l'età dell'identità» piena di «urla e furore», Zygmunt Bauman ha affermato che «la ricerca dell'iden-

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ivi*, p. 18.

¹⁹ *Ivi*, p. 19.

²⁰ Sull'argomento del tempo come modalità simbolica del vissuto, dal punto di vista filosofico, cfr. F. Papi, *Figure del tempo*, cit.; sul senso del tempo nella società contemporanea, dal punto di vista sociologico, cfr. G. Gasparini, *Tempo e vita quotidiana*, Laterza, Roma-Bari 2001.

²¹ F. Merlini, *La comunicazione interrotta*, cit., pp. 20-21.

tità divide e separa, e tuttavia la precarietà dell'impresa solitaria di costruzione dell'identità spinge coloro che la intraprendono a cercare appigli ai quali appendere tutte insieme le paure e le ansie individuali e a svolgere riti esorcistici in compagnia di altri individui altrettanto intimoriti e ansiosi». ²² Bauman non ha dubbi né incertezze: per la meditazione filosofica come per l'indagine sociologica, l'identità è «la questione all'ordine del giorno» sia «come problema» che «come compito». ²³ Nello specifico, egli sostiene che, soprattutto oggi,

l'identità [...] è un "concetto fortemente contrastato". Ogni volta che senti questa parola, puoi star certo che c'è un battaglia in corso. Il campo di battaglia è l'habitat naturale per l'identità. L'identità nasce solo nel tumulto della battaglia, e cade addormentata e tace non appena il rumore della battaglia si estingue. È dunque inevitabile che abbia una natura a doppio taglio. La si può forse [...] estromettere dal *desiderio*, ma non la si può estromettere dal *pensiero*, e men che mai estromettere dalla *pratica* umana. L'"identità" è una lotta al tempo stesso contro la dissoluzione e contro la frammentazione: intenzione di divorare e allo stesso tempo risoluto rifiuto di essere divorati. ²⁴

Le profonde e continue trasformazioni di fare esperienza del mondo e della vita quotidiana ci obbligano a ripensare nell'insieme della società complessa contemporanea ²⁵ – che è anche una società di differenze, ricca di potenzialità quanto di incertezza e di rischi ²⁶ sempre più globali – la lettura e l'interpretazione delle metamorfosi dell'individualità e dell'identità contemporanea, in generale, e di cosa significhi *diventare persone ed imparare ad esistere*, in particolare ²⁷, in contesti «in cui le risorse simboliche e materiali per il processo di individuazione si fanno sempre più ricche, ma dove crescono anche, con un movimento parallelo, le disuguaglianze legate alla produzione

²² Z. Bauman, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, trad. it. di G. Arganese, il Mulino, Bologna 2002, p. 191.

²³ Cfr. Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, trad. it. di F. Galimberti, a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 15-17.

²⁴ Ivi, p. 75.

²⁵ Cfr. D. Ungaro, *Capire la società contemporanea*, Carocci, Roma 2000.

²⁶ Sulla sociologia del rischio e sul concetto di società del rischio e dell'incertezza, cfr. A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, trad. it. di M. Guani, il Mulino, Bologna 1994; N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, trad. it. di G. Corsi, Mondadori, Milano 1996; Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, trad. it. di R. Marchisio e S. Neirrotti, il Mulino, Bologna 1999; U. Beck, *La società del rischio*, a cura di W. Privitera, trad. it. di G. Brioschi e M. Mascarino, Carocci, Roma 1999.

²⁷ Cfr. A. Melucci, "Diventare persone. Nuove frontiere per l'identità e la cittadinanza in una società planetaria", in C. Leccardi (a cura di), *Limiti della modernità*, cit., pp. 123-45 e F. Crespi, *Imparare ad esistere*, Donzelli, Roma 1994.

e alla distribuzione di tali risorse». ²⁸ *Perché l'identità?* Rimasto per lungo tempo patrimonio del linguaggio e del sapere specialistico dei filosofi e dei sociologi ²⁹ (oltre che degli psicologi), oggi il tema dell'identità diventa non soltanto un interesse di massa, entrando nelle pratiche quotidiane e nel mercato dei media, ma coinvolge progressivamente sia il linguaggio del senso comune quanto il campo d'indagine specifico delle discipline (neuro)scientifiche le quali s'interrogano sul *destino dell'io*. ³⁰ L'identità come *problema* e la discussione sull'io (conoscenza di sé, identità personale, storia dell'io, rapporto io/altri, rapporto io/mondo, struttura dell'io, persona, coscienza) sono il sintomo di una preoccupazione per la soggettività e i processi di soggettivazione che pervadono l'agire umano e i sistemi complessi caratteristici delle società contemporanee in cui, tra l'altro, si vivono le profonde ambivalenze della dimensione spazio-temporale che strutturano la fenomenologia dell'esperienza. ³¹ In particolare, alcuni dei processi e talune dinamiche della socialità che caratterizzano l'*Io globale* dell'uomo contemporaneo ³² – a cui solitamente ci riferiamo quando parliamo di crisi di identità, sia individuali che collettive, nelle *società complesse* – sono la *differenziazione* dei sistemi e dei sotto-sistemi sociali, le tendenze alla *globalizzazione*, la variabilità, l'eccedenza di possibilità d'azione, nonché l'intensificazione dei rapporti tra individui appartenenti a culture diverse che portano alla conseguente diffusione dei principi del *multiculturalismo*. ³³

²⁸ C. Leccardi, Introduzione a Id. (a cura di), *Limiti della modernità*, cit., p. 19.

²⁹ Per una ricostruzione critica delle posizioni moderne e post-moderne, filosofiche e sociologiche, che hanno messo in discussione l'idea tradizionale di *identità*, cfr. F. Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2004; cfr. inoltre I. Bartholini, *Uno e nessuno. L'identità negata nella società globale*, Prefazione di V. Cesareo, Angeli, Milano 2003.

³⁰ Cfr. D. Sparti, *Identità e coscienza*, il Mulino, Bologna 2000; dello stesso autore, si veda inoltre *Soggetti al tempo. Identità personale tra analisi filosofica e costruzione sociale*, Feltrinelli, Milano 1996.

³¹ Cfr. G. Mandich, "Ambivalenze dello spazio-tempo", in C. Leccardi (a cura di), *Limiti della modernità*, cit., pp. 179-99.

³² Cfr. E. Pulcini, "L'Io globale: crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà", in D. D'Andrea - E. Pulcini (a cura di), *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa 2001 e C. Giaccardi - M. Magatti, *L'io globale*, cit.

³³ Sull'argomento, tra gli altri, si veda: Ch. Taylor (a cura di), *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, trad. it. di G. Rigamonti, Anabasi, Milano 1993; A. Gutmann (a cura di), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994; F. Crespi - R. Segatori (a cura di), *Multiculturalismo e democrazia*, Donzelli, Roma 1996; J. Habermas - Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1998; A. Semprini, *Il multiculturalismo. La sfida delle diversità nelle società contemporanee*, Angeli, Milano 2000; U. Hannerz, *La diversità culturale*, trad. it. di R. Falcioni, il Mulino, Bologna 2001; E. Colombo, *Le società multiculturali*, Carocci, Roma 2002; C. Vigna - S. Zamagni (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano 2002; D. di Iasio, *L'io e l'Altro. La relazione interculturale nella società dei migranti*, Milella, Lecce 2003.

Nei paesaggi sociali, l'incertezza «diventa una componente costitutiva e permanente dei sistemi contemporanei perché non è possibile muoversi da un contesto all'altro usando ciò che è stato acquisito altrove: non si può passare da un tempo all'altro trasferendo direttamente ciò che è stato esperito in precedenza; non si può agire senza far svanire nell'irreale tutti i possibili corsi d'azione meno uno, quello che viene effettivamente realizza-to». ³⁴ Di fatto, anche per l'identità, *l'esperienza dell'incertezza* è segnata dal paradosso di trovarsi sempre più nelle condizioni in cui «è impossibile non scegliere»:

Poiché anche il non decidere è una scelta, questa non è più solo espressione di una libera volontà ma di una nuova forma di destino. Siamo destinati a scegliere e a decidere e poiché decidere vuol dire letteralmente “tagliare”, la perdita entra a far parte dell'orizzonte quotidiano come esperienza culturale generalizzata che corre parallelamente con la percezione di avere un'infinità di possibilità a disposizione, un'infinità di tempi e di spazi per l'azione. ³⁵

Noi, oggi, in quanto attori (e personaggi) sociali viviamo nella *società complessa* il cui tempo-spazio è contraddi-stinto dalla *pluralità*. Comprendere e interpretare quanto sia importante questa *pluralità* e come sia ancora possibile continuare ad essere ad un tempo uguali, diseguali, distinti, differenti, altri e diversi è un problema ineludibile, strategicamente centrale ed inquietante in questo nostro tempo caratterizzato dal gioco, dalla costruzione, dalla distruzione, dal conflitto continuo di in-finite, precarie, con-fuse, multiformi e disseminate identità, differenze e diversità. Tutti percorsi che indicano dei possibili transiti tra zone di confine e di frontiera, tragitti, spostamenti, tracce, itinerari che impongono all'*occhio* e alla *mente* del soggetto contemporaneo di procedere necessariamente in uno scenario declinato *al plurale*. Percorsi di confine, sentieri che borgesianamente si biforcano all'infinito, che generano continuamente incertezze, che vivono di ambivalenze, contingenze e/o di progettualità: queste sono le condizioni individuali e collettive che all'ermeneutica dell'osservatore contemporaneo descrivono il carattere polimorfo, disseminato, frammentario, paradossale ed inquietante dell'identità contemporanea, della sua crisi che per taluni costituisce il nuovo *mal du siècle*. Nel nostro tempo, partire da sé, dalla propria identità, dalle proprie appartenenze è sempre più alla base delle attuali scelte individuali e collettive, della formazione dei criteri di giudizio, dei comportamenti

³⁴ A. Melucci, “Identità”, in Id. (a cura di), *Parole chiave*, Carocci, Roma 2000, p. 119.

³⁵ *Ibid.*

e degli stili di vita. L'identità diviene così non solo il luogo dell'affermazione della propria soggettività, della *riflessività* dell'attore sociale, ma anche conseguentemente il luogo di tutti i conflitti, il punto di partenza per differenziarsi e spesso opporsi a tutti coloro che non sono ascrivibili sotto lo stesso segno identitario. Da questa centralità dell'identità si dipartono due diversi percorsi: uno indirizzato alla affermazione solo di se stessi e di coloro che con-dividono gli stessi tratti "naturali", geografici, etnici, razziali o di genere e che porta al particolarismo, all'egoismo e alle più recenti teorie comunitariste. L'altro percorso possibile è invece indirizzato alla condivisione delle proprie esperienze e, pur partendo dall'*amor proprio*, coniuga i propri interessi ed i propri desideri con il riconoscimento dell'altro come soggetto portatore di diritti e di passioni: questo percorso conduce a nuove forme di solidarietà.³⁶

È sempre più difficile oggi teorizzare, rappresentare, interpretare e diagnosticare l'identità, l'alterità e la diversità, ovvero la galassia della *pluralità*. È arduo per l'osservatore far rientrare il complesso e polimorfo *multiversum* della pluralità entro i limiti (e i confini perimetrali) della *teoria*. Per molti aspetti la teoria è incapace di "ridurre la complessità" interna ed esterna della pluralità, della intera "dialettica del vivente" intesa come processo dinamico sincronico e diacronico altamente differenziato. Le situazioni tragiche esistono: la teoria non può eliminarle! La pluralità, ovvero le varieguate forme e manifestazioni esperienziali di identità dell'io, di alterità e di (vecchie e nuove) diversità, si può soltanto *vivere* praticamente nell'atto singolo e/o collettivo della propria e altrui *universale singolarità*, come accadimento fenomenologico dell'io, del tu e del noi. La pluralità vissuta, irrepresentabile, non si apprende e non si insegna né per teoria né per empatia, ma la si accoglie o la si rifiuta. Per comprendere la pluralità occorre sostituire la visione bipolare e dicotomica della realtà con quella multifocale, multiculturale, che contempla al suo interno la moltiplicazione delle parti in campo e che comprende la totalità differenziata e processuale delle relazioni e delle identificazioni. Qui però la *teoria* della pluralità è giustificata perché, retroagendo circolarmente sulla *pratica* della pluralità, può e deve aiutarci a procedere analiticamente e criticamente per *scomposizioni prismatiche* a parlare insieme dell'identità, dell'alterità, della differenza, della diversità: cioè della *pluralità*. Nelle pagine che seguono cercherò di sondare alcune delle possibili (e

³⁶ Cfr. G. Turnaturi, "Le nuove basi della solidarietà: amor proprio e stima di sé?", in F. Crespi - S. Moscovici (a cura di), *Solidarietà in questione*, cit., p. 100.

plausibili) risposte che la riflessione speculativa e il dibattito culturale contemporaneo hanno cercato di dare – attraversando alcuni “percorsi” – alla complessa e problematica questione dell’*identità*, dell’*alterità* e del *riconoscimento*. In particolare ho scelto di soffermarmi (1) sull’*antropologia filosofica della pluralità e della intersoggettività* e (2) sull’*ermeneutica del riconoscimento*³⁷ che il pensiero filosofico, sociale, politico ed ermeneutico del Novecento ha tracciato nell’affrontare il tema qui dibattuto. Trasversalmente, nel contempo, affronterò – senza alcuna pretesa di esaustività – le tematiche (di altri autori) che fanno specularmene riferimento a tali importanti questioni.

2. *Filosofia dell’apparenza e pluralità umana (tragitti da H. Arendt)*

Hannah Arendt, una delle intelligenze critiche più alte del Novecento, studiosa di filosofia e politica, nella sua ultima ed incompiuta opera *The Life of the Mind*³⁸ ha affermato che «*la pluralità è la legge della terra*». Secondo la Arendt, «non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno *spettatore*. In altre parole, nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è è fatto per essere percepito da qualcuno. Non l’Uomo, ma uomini abitano questo pianeta».³⁹ Per tutto ciò, dunque, la pluralità, come si diceva, è “la legge della terra”.

Al centro della ricostruzione arendtiana della teoria dell’*agire* – già avviata in precedenza nella sua principale e più nota opera *Vita activa*⁴⁰ – e del *pensare* vi è il tentativo di mostrare come

³⁷ Per una ricostruzione mirata della *teoria critica della solidarietà tra estranei* (Habermas) e del *riconoscimento* (Honneth), rinvio il lettore a A. De Simone, “Identità, alterità e dialettica del riconoscimento. Filosofia europea contemporanea e mondo globale”, in F. D’Andrea, A. De Simone, A. Pirmi (a cura di), *L’Io ulteriore*, cit., pp. 165 e sgg. (ivi bibliografia).

³⁸ New York 1978; ed. it. *La vita della mente*, introduzione e cura di A. Dal Lago, trad. it. di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 1987. Sui fondamenti antropologici, politici ed ontologici del pensiero della Arendt, cfr. tra gli altri F. Restaino, “Hannah Arendt: «vita activa» e «vita contemplativa»”, in *Storia della filosofia* fondata da N. Abbagnano, vol. IV, *La filosofia contemporanea*, t. 2 di G. Fornero, F. Restaino e D. Antiseri, UTET, Torino 1994, pp. 63-76; R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1987 (che comprende anche il saggio di D. Losurdo, “Hannah Arendt e l’analisi delle rivoluzioni”); S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Angeli, Milano 1994; L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995; F. Collin, *L’homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, Odile Jacob, Paris 1999; S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999; R. Giusti, *Antropologia della libertà. La comunità delle singolarità in Hannah Arendt*, Cittadella, Assisi 1999; AA.VV., *Hannah Arendt*, in «Fenomenologia e società», n. 3, 2001; D. Losurdo, “Per una critica della categoria del totalitarismo”, in M. Ceretta (a cura di), *Bonapartismo, cesarismo e crisi della società*, Olschki, Firenze 2003, pp. 167-96; F. Fistetti, *I filosofi e la polis. La scoperta del principio di ragione insufficiente*, Pensa Multimedia, Lecce 2004 (sulla Arendt: pp. 33-157).

³⁹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 99.

⁴⁰ Ed. ted. Stuttgart 1960; ed. it. *Vita activa*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1964.

la *sfera dell'apparenza* riesca a render conto del rapporto tra corpo, emozioni, differenza, singolarità (rapporto caratterizzato dall'ombra e dall'oscurità della vita interiore e della sfera privata) e apparizione nel contesto della pluralità, nella vera e propria realtà del mondo comune. La reciprocità e la forza di incorporazione dell'esperienza percettiva, che fa sì che gli esseri viventi siano soggetti e oggetti, percipienti e percepiti, trova il suo spazio nella sfera dell'apparenza, della relazione, della pluralità. Il fatto di vivere in un mondo in cui gli esseri senzienti sono apparenze destinate e insieme atte ad apparire, a vedere e a essere viste, a toccare e a essere toccate, fonda la "fede percettiva" che per la Arendt poggia sulla certezza secondo cui ciò che si percepisce possiede un'esistenza indipendente dall'atto del percepire. Da un lato, viviamo in un mondo in cui ognuno vede da prospettive molto diverse rispetto a quelle dei suoi simili, prospettive plurali, infinite, diverse, eccentriche; dall'altro, ciò che ognuno vede e sente è sempre un unico mondo, il mondo reale. Il "riconoscimento tacito da parte degli altri" della realtà del mondo nel suo apparire, ovvero il fatto che non siamo soli a vedere e a sentire, ma gli altri intersecano la nostra attività percettiva, la integrano così come la ostacolano, ripropone con forza la tesi della Arendt, secondo la quale, come abbiamo già osservato, "la pluralità è la legge della terra".

L'apparenza si costituisce nei movimenti della percezione, che coinvolgono la presenza delle cose così come degli altri esseri umani e non può essere derivata dall'attività di un soggetto singolo che si rivolge verso se stesso e si forma un'immagine del mondo. Questa esperienza non è primaria, è derivata e costruita e come tale è il prototipo dell'attività mentale. Originaria è l'esistenza del mondo e di esseri che sono *del* mondo prima ancora che *nel* mondo. L'apparizione di un essere vivente – innanzitutto come autoesibizione, far vedere, sentire la propria presenza e successivamente come autopresentazione, scelta deliberata, attiva e consapevole di come apparire – è dunque il momento inaugurale dell'esperienza intesa come coinvolgimento in un tessuto di relazioni e scambi tra il percepire e l'essere percepiti, l'esplorazione soggettiva e gli aspetti del mondo oggettivo.

Tra luce ed oscurità, tra emozioni, riflessi, ombre, variazioni, rifugi, fughe, derive o prospettive, tra natalità⁴¹, esistenze vissute e morti, l'io agisce e patisce, in quanto è corpo ed anima, ha perduto

⁴¹ Sul tema della natalità nella riflessione di Hannah Arendt, cfr. M. Durst, "La forza della fragilità. La nascita in Hannah Arendt", in AA.VV., *Hannah Arendt*, cit., pp. 23-50.

il mito del rifugio dell'interiorità, ma ha guadagnato l'ancoramento nella realtà delle relazioni con altri corpi e con le cose. In questa realtà è accompagnato da un coscienza silenziosa dell'io-sono-io, che unifica le sue esperienze, anche quando è totalmente dimentico di se stesso, a partire dal "sentirsi" fisico-corporeo. Questa coscienza tacita si trasformerà poi nella rivelazione agli altri del *chi*, di un'identità costruita attraverso gli atti di una vita: la biografia.

Secondo la Arendt, «l'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità». Non esiste azione solitaria in quanto tale, e l'agire, all'opposto del «lavorare» e più ancora dell'«operare», si coniuga sempre al plurale. La pluralità umana, condizione fondamentale sia del discorso che dell'azione, ha "il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione". Che cosa significa? Innanzitutto, il fatto che questa eguaglianza proceda insieme alla "distinzione" significa che essa non va intesa come riduzione all'identico e all'invariabile, ma come parità fondamentale che autorizza la possibilità di azioni e parole "rivelatrici" che ci distinguono dagli altri manifestando la nostra identità più peculiare. Infatti non esisterebbe uno spazio pubblico senza questo fragile equilibrio della prossimità e della distanza tra l'io, il tu e il noi. Il senso di questa eguaglianza propone il riconoscimento nella pluralità (e non nell'uniformità) delle differenze.

Nella *filosofia dell'apparenza* abbozzata dalla Arendt l'immagine del mondo come "scena" è immersa in una luce greca: agire è soprattutto dar da vedere e la visione è appunto l'attitudine umana fondamentale non solo al livello della teoria, ma anche al livello dell'esistenza mondana. La parola "rivelante" e il discorso libero e comunicativo costituiscono i modi fondamentali dell'azione. L'attore sociale ha come testimoni coloro insieme ai quali agisce, perché l'azione richiama gli sguardi su di lui o lo espone agli occhi di tutti: agire è scoprirsi. Ecco perché, come si diceva poc'anzi, "non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno *spettatore*". La relazione soggetto-oggetto si schiude su di una circolarità nella quale l'essere "vero" non si trova né da una parte né dall'altra perché il soggetto esige un mondo che di per se stesso è invito allo sguardo, al dialogo reciproco tra l'io, il tu e il noi. Il mondo è dunque essere per il soggetto e l'uomo è essere al mondo e *per* il mondo. Nell'azione, l'apparenza non è in se stessa travestimento ingannevole, maschera di una persona, perché la realtà si concede a noi nei suoi vari aspetti come delimitata dal visibile o dall'evidenza nella distinzione tra sembianti autentici e

sembianti inautentici. L'azione ci inserisce nel mondo permettendoci di "acquisire e sostenere la nostra identità personale e di iniziare qualcosa di completamente nuovo". L'azione, in quanto inizio perenne, è la trama della storia da cui emerge il senso dell'identità e che fa parlare la pluralità *nel* e *del* mondo. Hannah Arendt ha discusso criticamente il modello della *polis* greca, cifra emblematica della libertà degli antichi, confrontandolo con il modello di sfera pubblica espressione dilemmatica della libertà dei moderni⁴²: ci ha offerto un'analisi critica della *condizione umana e della pluralità* tale che ci protegga dall'illusione di vivere in un mondo privo di orientamento, un mondo dove le trasformazioni scientifiche, l'esplosione delle tecnologie informatiche, l'internazionalizzazione dell'economia e la crisi della socializzazione sono ormai fenomeni strutturanti la vita quotidiana degli uomini.

3. *Identità, alterità, riconoscimento: scenari della complessità sociale e diramazioni della vita globale*

Oggi viviamo in una società caratterizzata, tra l'altro, da un simultaneo processo di globalizzazione della vita economico-finanziaria, dei processi comunicativi, nonché in alcuni casi degli stili di vita, e dall'accentuazione dei particolarismi – culturali, etnici, religiosi – che sembrano rendere impossibile un concetto universalistico di solidarietà⁴³, una società, dunque, altamente complessa, interdipendente, che pervade la vita pubblica e privata di noi tutti. Una società dove identico e diverso, normale, deviante e patologico, permesso e proibito diventano sempre più indistinti. La *globalizzazione* con gli squilibri degli scambi economici e finanziari, il contatto di culture diverse, il "conflitto" (presunto e/o tale) tra diverse civiltà⁴⁴, la conseguente mancanza di senso di appartenenza, la crisi dell'identità, gli sconvolgimenti ecologici, i conflitti interetnici e religiosi, le guerre terroristiche, il male d'infinito diffuso socialmente, caratterizzano pervasivamente ogni ambito della società, relegando sempre più l'orizzonte delle aspettative verso il futuro turbato al mondo del possibile e/o del contingente oppure al tempo dell'attesa e dell'aldilà religioso.⁴⁵ Questo scenario appena descritto è sufficiente per dire che apparteniamo (anche in Europa) alla stessa

⁴² Sull'argomento, cfr. E. Antonini, *Hannah Arendt: nostalgia della "polis" o modernismo politico?*, Jouvence, Roma 2002.

⁴³ Cfr. F. Crespi - S. Moscovici, *Solidarietà in questione*, cit.

⁴⁴ Cfr. S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, trad. it. di S. Minucci, Garzanti, Milano 1997.

⁴⁵ Cfr. R. Bodei, *Libro della memoria e della speranza*, il Mulino, Bologna 1995; cfr. inoltre F. D'Andrea, *L'uomo mediano. Religiosità e "Bildung" nella cultura occidentale*, Angeli, Milano 2005.

società e alla stessa cultura? Di fatto, nella *società complessa*, quando siamo tutti insieme non abbiamo quasi niente in comune, non riusciamo a comunicare, mentre quando condividiamo una stessa comunità di appartenenza, una lingua comune, una tradizione e una storia, una reciproca identità, rifiutiamo l'altro e chi è diverso da noi. Anche l'*agire educativo* e la sua vocazione autenticamente formativa e civile si rende più difficile in un mondo diviso che rifiuta la diversità. Sulla terra, dove la legge è la pluralità, possiamo vivere insieme soltanto se *paradossalmente* perdiamo la nostra identità. Quella che va colta, compresa e interpretata non è tanto la progressiva ed accelerata mutazione dei comportamenti individuali provocata dal mercato globale, ma la crescente, ineffabile frammentazione dell'esperienza individuale, cioè dell'esperienza di individui che appartengono simultaneamente a diverse situazioni ecologiche e sociali. Il soggetto, come dice Charles Taylor – in *Radici dell'io*⁴⁶ – è diventato un flusso di esperienze. Se nella società moderna «siamo consapevoli del mondo attraverso un “noi” prima che attraverso un “io”», è altrettanto vero che nella società complessa la continua mobilità richiede la tematizzazione della propria *identità*. L'io, dunque, ha perso la sua unità, il suo centro, è diventato multiplo e acentrico. Nella nostra epoca, l'affermazione della propria identità si è andata sempre più caratterizzando come l'attestazione della propria differenza. Si è arrivati così molto spesso all'essenzializzazione di quei tratti che distinguono il sé dagli altri o un gruppo da un altro e alla contrapposizione fra differenze. Le politiche identitarie divengono politiche della contrapposizione di una differenza all'altra, della essenzializzazione delle differenze che sempre più divengono vincolanti per l'azione individuale e collettiva. Inoltre questa essenzializzazione che accomuna alcuni e che li contrappone ad altri finisce con l'azzerare l'individualità nella sua complessità. Attraverso le politiche identitarie, pur partite dalle problematiche dell'identità, si arriva alla semplificazione dell'identità stessa. L'essenzializzazione di un tratto identitario, sia esso un'etnia, la razza o il genere, finisce paradossalmente per negare quella differenza che si voleva affermare, annullando tutte le altre componenti che costituiscono l'identità di ciascun soggetto.⁴⁷

⁴⁶ Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costituzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1996. Sul pensiero di Taylor, cfr. P. Costa, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001; A. Pirni, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2002; N. Genghini, *Identità, comunità, trascendenza. La prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Studium, Roma 2004.

⁴⁷ Cfr. G. Turnaturi, *Le nuove basi della solidarietà: amor proprio e stima di sé?*, cit., p. 101.

Ma, come si può vivere insieme se il nostro mondo “in frammenti”, come direbbe Geertz⁴⁸, è diviso? Nella “disuguaglianza” reale che pervade drammaticamente la condizione umana contemporanea, come si può comunicare con gli altri e vivere insieme quando l’esperienza quotidiana ci mostra una crescente *dissociazione* tra il mondo dell’oggettività e lo spazio della soggettività, tra la verità del cuore e la verità della ragione? Come si possono coniugare reciprocamente le nostre identità e diversità con l’unità molteplice e differenziata di una vita vissuta al plurale? Per vivere insieme nel rispetto, nella tolleranza, nell’accoglienza e cura reciproche delle nostre identità plurime, pur essendo diversi, dobbiamo rispettare determinati codici di buona condotta, le regole del gioco sociale e della democrazia procedurale e sostanziale nel rispetto delle libertà personali e collettive, senza violarne le differenze logiche. Dobbiamo educarci ed educare ad un nuovo universalismo sensibile alle differenze, in cui, come dice Jürgen Habermas, l’*inclusione dell’altro* non significa accaparramento assimilatore e strumentale né chiusura verso il *diverso*, ma apertura verso gli altri che tali vogliono rimanere.⁴⁹ Oppure, realizzare un progetto ottimisticamente eco-politico a scala mondiale che, come sostiene Morin, mira a superare barriere nazionali e pregiudizi etnici, cioè un «nazionalismo planetario» che a Franco Ferrarotti⁵⁰ appare più una «scommessa cosmica» e una «promessa profetica» che un progetto razionale in grado di valutare le realtà effettuali del mondo contemporaneo. Di fatto, la tolleranza può soltanto tutelare una difficile coesistenza, ma non assicura né garantisce la libera comunicazione tra identità, alterità e diversità: è qui che si apre lo spazio

⁴⁸ Cfr. C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, trad. it. di A. Michler e M. Santoro, il Mulino, Bologna 1999. Su Geertz, cfr. F. Inglis, *Clifford Geertz. Culture, Custom and Ethics*, Polity Press, Oxford 2000; C. Malighetti, *Il filosofo e il confessore. Antropologia e ermeneutica nel pensiero di Clifford Geertz*, Unicopli, Milano 1991; A. De Simone, “Tra Gadamer e Geertz. Ermeneutica, antropologia e filosofia”, in M. Gardini e G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 245-74 e A. Pirmi, “Politica, antropologia ed ethos della cultura in Clifford Geertz”, in *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, pp. 81-115.

⁴⁹ Cfr. J. Habermas, *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998. Sul pensiero di Habermas rinvio il lettore a A. De Simone, *Tradizione e modernità. Ermeneutica, filosofia pratica e teoria politica nel primo Habermas*, QuattroVenti, Urbino 1993, e A. De Simone, *Habermas. Le metamorfosi della razionalità e il paradosso della razionalizzazione*, Milella, Lecce 1999; cfr. inoltre S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000; S. Haber, *Jürgen Habermas, une introduction*, La Découverte, Paris 2001; M. Beck Matušítk, *Jürgen Habermas. A Philosophical-Political Profile*, Rowman & Littlefield, Lanham 2001 e R. Wiggershaus, *Jürgen Habermas*, Rohowolt Taschenbuch, Reinbek 2004.

⁵⁰ Cfr. F. Ferrarotti, *La patria planetaria del candido Morin*, «Il sole-24 ore», 5-9-1993, p. 25. Sul pensiero di Morin, cfr. S. De Siena, *La sfida globale di Edgar Morin*, Besa, Lecce 2002 e C. Pasqualini, “Complessità e identità umana. L’uomo Morin-l’uomo di Morin”, in A. De Simone (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, cit., pp. 249-84.

d'intervento dell'agire politico, educativo e formativo. Essere, vivere ed esistere non sono la stessa cosa. Di fatto, la complessità dell'identità non è riconducibile ad un unico tratto e le appartenenze non sono mai naturali, ma piuttosto sono il risultato di scelte consapevoli del soggetto, che può continuamente scegliere fra più appartenenze ed essere sul confine di più identità e più differenze. Ciò che fa di un uomo un uomo – scriveva Montesquieu – è la sua capacità di sottrarsi al determinismo della propria nascita. L'identità e le appartenenze sono allora frutto di scelte, possono essere ritrovate più che nell'appartenenza ad un luogo o ad un gruppo, in uno *spazio retorico* scelto, costruito e condiviso insieme agli altri. Le identità e le appartenenze divengono così il risultato di azioni intersoggettive basate sulla vita quotidiana e sull'esistenza. Ciò che di comune costruiamo insieme agli altri è dunque il luogo della reciproca comprensione e del reciproco riconoscimento. Ciò porta a ripensare identità e differenze non come qualcosa di dato una volta per tutte, ma come fragili, storicamente e socialmente costruite. Solo basandosi sull'identità e la differenza così ridefinite possiamo affrontare la contraddizione fra la nostra appartenenza ad una comunità e l'appartenenza a noi stessi, arrivando ad una declinazione identitaria che non sia necessariamente contro l'altro.⁵¹

Il bisogno di esistere non può mai essere colmato definitivamente, nessuna coesistenza già vissuta ci libera dalla ricerca di nuove coesistenze. Il *riconoscimento* della nostra esistenza, che è la condizione preliminare di qualsiasi coesistenza, è l'ossigeno dell'anima. La mancanza di riconoscimento è la solitudine. Una pluralità di solitudini non crea una società. L'io sociale di un uomo è il riconoscimento che egli ottiene per parte dei suoi simili. La possibilità e la certezza di essere riconoscibili e riconosciuti è un elemento fondamentale per la costruzione dell'identità e della stima di sé. È la posizione dell'estraneo, dello straniero⁵², dell'emarginato, dell'escluso, del diverso che ci permette di conoscere questa situazione. Il paesaggio della vita sociale contemporanea, dall'alba alle tenebre della notte, è solcato da continui sconvolgimenti. Le risposte del passato sono diventate o inattuali o incomprensibili per spiegare la complessa dialettica tra

⁵¹ Sulla nozione critica di identità, ivi compresi i suoi paradossi e i suoi aspetti contraddittori in rapporto a quella di alterità, cfr. F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 2001. Sulle strategie narrative e rappresentative dell'identità e dell'alterità che le società mettono in atto a livello antropologico-culturale, cfr. J. Clifford, *Ai margini dell'antropologia*, Meltemi, Roma 2005.

⁵² Cfr. V. Cotesta, *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'Altro nella società globale*, Laterza, Roma-Bari 2002.

identità, alterità e riconoscimento. Il tempo del mutamento ha sostituito quello dell'ordine. Il "disagio della modernità", le sue conseguenze e la dissociazione tra economia, cultura, istituzioni, hanno reso sempre più difficile "vivere insieme" e comunicare con gli altri, con chi è diverso.

Nella nostra esperienza contemporanea, il mondo che abitiamo, e nel quale, come dice Heidegger, siamo "deietti", è degradato. Il nostro pianeta è saturo di rifiuti e di «esseri umani di scarto»: i reietti, i rifugiati, gli sfollati, i richiedenti asilo sono i "rifiuti" della linea non controllata di produzione della globalizzazione nella società «liquido-moderna».⁵³ I nostri *destini personali*⁵⁴ e i nostri *mondi vitali* sono sempre più "colonizzati" (Habermas). L'io non ha più una dimora stabile, è sempre più un io *nomade*.⁵⁵ Non sappiamo più con certezza *dove ci sentiamo a casa*.⁵⁶ "Ognuno va dovunque". Nel fluire incessante di contatti reali o virtuali, nei continui spostamenti di informazioni, di conoscenze, di uomini, di donne, di merci e di valori che caratterizza la nostra epoca, l'aderenza al territorio di un individuo e di un gruppo perde la sua unilateralità e diviene sempre più ambigua e discussa: in molte situazioni sociali e in diversi contesti culturali, il rapporto fra territorio e gruppo, tra individuo e casa diviene sempre più evanescente e problematico. Questo processo che oggi ha raggiunto livelli avanzatissimi viene definito come *deteritorializzazione: l'umanità è sempre più nomade*. Esaurito ed esaurato il radicamento nel territorio circoscritto della propria comunità di appartenenza, oggi il nomadismo mentale e fisico a cui siamo destinati in modo crescente impone di trovare modalità di relazione con la pluralità, con la molteplicità degli incontri, con la diversità, con la dinamicità delle situazioni umane e degli eventi. Gli scenari nuovi sono descritti da milioni di individui che nella loro *vita quotidiana* erano fino a pochi decenni ignoti gli uni agli altri, mentre oggi sono posti gli uni di fronte agli altri in un "mondo che è dappertutto ma da nessuna parte", in un mondo dove "ognuno va dovunque" finché i flussi

⁵³ Cfr. Z. Bauman, *Vite di scarto*, trad. it. di M. Astrologo, Laterza, Roma-Bari 2005.

⁵⁴ Cfr. R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002.

⁵⁵ Sul nomadismo contemporaneo e la strutturazione di una «sociologia dell'erranza» fra analisi politica, riflessione sul quotidiano e sull'immaginario sociale, cfr. M. Maffesoli, *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, trad. it. di R. Vitali e A. Toscani, Prefazione di L. Mazzoli, Nota introduttiva di G. Boccia Artieri, Angeli, Milano 2002. Su Maffesoli, cfr. F. D'Andrea, "Genius loci. I luoghi del quotidiano attraverso Maffesoli", in A. De Simone (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, cit., pp. 285-329.

⁵⁶ Cfr. A. Heller, *Dove siamo a casa*, trad. it. e cura di D. Spini, prefazione di M. A. Toscano, Angeli, Milano 1999.

dei capitali internazionali, la produzione tecnologica e il mercato dei consumi, come i mutamenti negli scenari geo-politici, determineranno le nostre vite e i nostri destini. Tutto ciò richiede anche un nuovo sforzo ermeneutico per rappresentare e descrivere l'alterità, per interpretarla, conoscerla e viverla nella trasversalità dinamica che agita e anima le realtà fenomenologiche, simboliche e virtuali del tempo presente-futuro. Tutto ciò anche in funzione della necessità che abbiamo di progettare e realizzare processi educativi che nel dinamismo culturale siano capaci di formare nuove identità del sé, di far fronte a nuovi rapporti tra le configurazioni intersoggettive, affinché ognuna di esse possa conservare un certo grado di significatività e di auto-conservazione biografica, simbolica e comunicativa. Il luogo in cui viviamo, probabilmente, non sarà quello in cui moriremo. I giardini in cui abbiamo giocato da bambini si sono trasformati in qualcos'altro. Vi è una crisi *anche* nell'architettura sociale dello *spazio* umano. L'uomo europeo è ormai senza casa: in ciò risiede nel contempo il suo dramma e la sua possibilità di riscatto. La globalizzazione degli scambi economici fa del mondo una realtà differenziata con-divisa soltanto sotto il segno del *denaro*, che è sempre più al centro dei bisogni e dei desideri dell'uomo, che determina i suoi comportamenti, i suoi ritmi lavorativi e vitali: il denaro come "cifra relativa dell'essere"⁵⁷, simbolo del valore relativo e scambiabile di tutte le cose, dove alla qualità dell'essere si impone la quantità dell'avere, simbolo ambivalente di relazione tra l'io e l'altro. La razionalità strumentale, gli interessi del calcolo, il flusso freddo del denaro e del potere non si fronteggiano semplicemente con il flusso caldo delle identità e delle differenze, ma cercano di rapportarvisi funzionalmente.

Nei processi complementari di *deterritorializzazione*, *deistituzionalizzazione* e *desocializzazione* che connotano ampiamente la nostra esperienza umana contemporanea, l'*individuo* si riduce sempre più ad un *mosaico* di comportamenti diversificati, differenti, multipli: un continuo *scambio di ruoli* caratterizza la struttura della persona. Dell'io, dei suoi sentimenti, dei suoi valori è rimasta soltanto l'*ombra di se stesso*. In questa scissione che divide in uguali e diversi, in inclusi ed esclusi, la dualizzazione tra identità e alterità, differenza e diversità, separa il mondo della *parola* dell'io, che è quello della

⁵⁷ Cfr. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, UTET, Torino 1984. Sul pensiero di Simmel rinvio il lettore a A. De Simone, *Georg Simmel. I problemi dell'individualità moderna*, QuattroVenti, Urbino 2002; A. De Simone, *Filosofia dell'arte. Lettura di Simmel*, Milella, Lecce 2002; A. De Simone (a cura di), *Leggere Simmel. Itinerari filosofici, sociologici ed estetici*, QuattroVenti, Urbino 2004 e M. C. Federici - F. D'Andrea (a cura di), *Lo sguardo obliquo. Dettagli e totalità nel pensiero di Georg Simmel*, Morlacchi, Perugia 2004.

comunicazione e del *dialogo* con il tu e con il noi, da quello del *sangue*, cioè il mondo dell'esclusione, della solitudine, della marginalità, del deficit, della sofferenza, della violenza, della repressione, della morte. Si può vivere insieme uguali e diversi? Possiamo vivere *con* e *nelle* nostre differenze? Possiamo imparare ad esistere *con* e *nelle* nostre diversità? L'enigma dell'identità e l'inquietudine del vivere insieme nelle diversità permangono sino a quando non riusciremo a gettare un ponte tra identità, alterità, differenza e diversità: un ponte su quel grande "abisso" oltre il quale l'uomo intravede la possibilità per una vita libera e giusta.

Ma, se non sappiamo più con certezza "chi siamo", è difficile vivere insieme nelle differenze e nelle diversità. Cause naturali, sociali, culturali, economiche e anche (geo)politiche si intrecciano nella *scissione identitaria* contemporanea del soggetto e tra soggetti. La scissione, la rottura del filo della vita dell'io, del tu, del noi ormai c'è. Ne abbiamo non solo i sintomi e gli indici empirici, ma anche gli indicatori sociali e le concrete e drammatiche testimonianze reali. Nell'agenda politica contemporanea si chiede urgentemente di invertire la tendenza: occorre perseguire concretamente strategie d'intervento che assumano democraticamente le "lotte per il riconoscimento" come punto di partenza qualificante l'educazione all'alterità, alla differenza, alla valorizzazione della diversità in tutte le sue complesse costellazioni. Un salto di qualità ci attende perché nessuno può salvarsi da solo.

Come dicevamo, però, la nostra società è sempre più con-fusa. L'attore sociale nel *theatrum publicum*, nella scena contemporanea della vita sociale, è sempre più "un personaggio in cerca d'autore". L'io è sempre più *consistente* e non più autentico e coerente con se stesso. L'«unità» del personaggio si riduce sempre più a quella di un'esperienza contemporaneamente di compresenza e assenza nei confronti del proprio sé. L'io, pur cercando un centro di gravità permanente, ri-trova semplicemente e soltanto uno spazio acentrico di gravità mobile, incapace di comunicare con l'altro e con il diverso. Lo scenario sociale è disegnatore da un acentrico polimorfismo delle identità imperfette e delle nuove diversità. Il soggetto affabulato e deumanizzato dalla *metafisica da supermercato*⁵⁸, seppur formalmente libero, ricerca figure speculari del proprio sé, cercando di riconoscerle un principio di ordine e di salvezza. Tuttavia, il soggetto non ha altro contenuto che il *bricolage* in cui tentare di ricomporre vita,

⁵⁸ Cfr. M. A. Toscano, *L'ovvio quotidiano*, cit., pp. 85-88.

lavoro, economia, mercato, cultura, sentimenti, identità, differenza, diversità, per cercare di dare un senso alla propria esperienza in un mondo disincantato, politeista e plurale come diceva Weber⁵⁹, in cui edonismo ed individualismo estremi si fronteggiano con forme di *multiculturalismo* radicali. In un mondo “secolarizzato” dove – à la Nietzsche – “Dio è stato ucciso”, per cui se ne può fare a meno dell’ipotesi, tutto è permesso!⁶⁰

4. Identità, ermeneutica del sé e polisemia dell’alterità (tragitti da P. Ricœur)

Nel nostro tempo la teoria e la prassi devono accettare la sfida dell’altro e della diversità. Ma in situazioni di meticcio culturale sempre più complesse, di commistioni e contaminazioni multiple, di mosaici di identità plurali, il pensiero è “realmente” capace di pensare l’altro, la differenza, la diversità? Il pensiero filosofico contemporaneo è capace di pensare oltre ad un’*ermeneutica del sé* ed un’*ermeneutica della finitudine* intesa a chiarire «i limiti di un ente finito (l’uomo) e a fondare le possibilità che lo costituiscono in proprio»⁶¹, anche ad un’*ermeneutica dell’altro*, un’*ermeneutica del riconoscimento*?⁶² È qui possiamo incontrare sia Ricœur che Lévinas (v. *infra* § 5) e dialogare con il loro sforzo ermeneutico di comprendere l’alterità. Nella scena filosofica contemporanea l’opera di Paul Ricœur⁶³ *Soi-même comme un autre*⁶⁴ ha cercato di offrire alcune risposte a questo interrogativo. La crisi di autocertezza delle filosofie soggettivistiche o idealistiche del *cogito* costituisce il quadro problematico entro il quale Ricœur rielabora la tematica dell’*identità per-*

⁵⁹ Al riguardo, cfr. A. De Simone, *Senso e razionalità. Max Weber e il nostro tempo*, QuattroVenti, Urbino 1999.

⁶⁰ Sul rapporto tra modernità, globalizzazione e secolarizzazione e sulla nozione di società *postsecolare*, cfr. J. Habermas, “Fede e sapere”, in *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it. e cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002, pp. 99-112. Sul rapporto tra solidarietà comunicativa, religione e modernità nella teoria critica di Habermas, cfr. M. Rosati, *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 76-112. In generale sul tema della secolarizzazione, cfr. P. Grassi, *Figure della religione nella modernità*, QuattroVenti, Urbino 2001. Su Nietzsche, cfr. D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

⁶¹ Cfr. N. Abbagnano, *Le origini storiche dell’esistenzialismo*, Presentazione di G. Fornero, in «Micromega. Almanacco di Filosofia», 5, 2001, p. 299.

⁶² Cfr. P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Paris 2004.

⁶³ Per un breve ritratto intellettuale di Ricœur, cfr. A. De Simone, “Ricœur”, in G. Fornero, S. Tassinari, *Le filosofie del Novecento*, Mondadori, Milano 2002, pp. 1039-54; cfr. inoltre D. Jervolino, *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003.

⁶⁴ Seuil, Paris 1990; trad. it. P. Ricœur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

sonale del soggetto come problema dell'*ipseità* e della dialettica del *sé* e dell'*altro da sé*.

Chi è il soggetto? In quanto soggetto, “chi parla?, chi agisce?, chi si racconta?”. Rispondere a questi interro-gativi significa per Ricœur riconoscere l'impossibilità per il soggetto di possedersi immediatamente secondo l'illusione delle filosofie soggettivistiche dell'io. Scegliendo la via di un'*ermeneutica del sé*, l'idea di fondo di Ricœur è che se nessuno è dato a se stesso semplicemente e immediatamente *come io*, ciascuno ha da *interpretarsi da parlante* e da *agente come un sé*. La questione: “*chi parla?*” si intreccia con la questione: “*chi agisce?*”, questo perché gli atti del discorso sono considerati a loro volta come azioni. Ricœur sostiene che *dire sé non è dire io. L'io si pone – o è deposto. Il sé è implicato a titolo riflesso in operazioni la cui analisi precede il ritorno verso di sé*. Se l'io si installava nella certezza incrollabile del *cogito* cartesiano, che gli permetteva di imporsi come fondamento di un sapere ultimo e autofondato, il *sé* può pretendere soltanto alla certezza vulnerabile dell'*attestazione*, che corrisponde al modo indiretto e frammentario di ogni ritorno a sé. *Frammentazione* non significa dispersione, contingenza irriducibile, ma pluralità degli atteggiamenti e degli sguardi sul mondo, umile riconoscimento della nostra situazione, impegno responsabile che si concretizza nell'azione, quale nucleo unitario di una vita autenticamente vissuta. L'attestazione di sé – ricordiamo che per l'italiano «sé» designa un pronome riflessivo della terza persona – è, secondo Ricœur, confidenza nel potere di dire, nel potere di fare, nel potere di riconoscersi come personaggio del racconto che costruisce l'*identità narrativa* di ciascuno. Infine, essa è confidenza nel potere di assumersi la propria responsabilità morale, di rispondere «eccomi!» all'appello che mi viene dall'*altro*, secondo una tematica cara soprattutto a Lévinas. L'*attestazione* – conclude Ricœur – *si può definire come l'assicurazione di essere se stesso agendo e soffrendo: l'attestazione è l'assicurazione di esistere nel modo dell'ipseità*. Questo significa che l'*ipseità* è attestata da un lato nella sua differenza dall'*identità* o medesimezza cosale, ma dall'altro *nel suo rapporto dialettico con l'alterità*. Quest'ultimo tema, cioè quello dell'*alterità*, che Ricœur guadagna da Heidegger e da Lévinas, marca in modo irreversibile il suo allontanamento dalle filosofie dell'io. All'auto-posizione assoluta dell'io, per Ricœur, si contrappone la relazione costitutiva del *sé* all'*alterità*, la quale non si sovrappone ad esso dall'esterno, ma si attesta come travaglio interno all'*ipseità* stessa, nella passività fondamentale dell'essere a quest'ultima. Ricœur si riferisce alla passività

del corpo proprio; poi a quella implicata dal rapporto con l'*estraneo* (l'altro da sé della relazione di intersoggettività), infine alla passività dissimulata del rapporto di sé a sé che si realizza come coscienza in senso morale. Per Ricœur occorre difendere la polisemia dell'alterità, in quanto essa non si lascia tradurre univocamente nella relazione del sé con un altro soggetto.

5. *Filosofia ed etica dell'alterità (tragitti da E. Lévinas)*

Da parte sua, Lévinas sostiene – nella sua *filosofia dell'altro* elaborata in molte sue opere, ma soprattutto nella sua *summa* filosofica intitolata *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*⁶⁵ – che il pensiero della totalità ha dominato lungamente la riflessione filosofica occidentale sull'essere, ingabbiando l'*alterità*, il molteplice e il diverso nell'ambito appunto di una "totalità" unitaria e soffocatrice di ogni alterità, di ogni differenza: la filosofia occidentale ha ridotto l'Altro al Medesimo. In altri termini, intendendo il conoscere alla stregua di una neutralizzazione sistematica del diverso, il pensiero occidentale della totalità ha ricondotto, con uno sforzo autocentrico, ogni cosa entro l'orizzonte ultimo dell'essere: «La possibilità di possedere, cioè di sospendere proprio l'alterità di ciò che è altro solo a prima vista e altro rispetto a me – è il mondo del Medesimo». Al pensiero della totalità Lévinas contrappone la tesi della rottura della totalità su basi etiche: questa rottura della totalità è soprattutto un'esperienza esistenziale che si realizza nell'incontro concreto con l'altro. Tale rottura non si ha in virtù di una rivolta egoistico-vitale dell'io (a sua volta fonte di assimilazione di ogni altro a se medesimo), bensì in virtù dell'appello etico che mi proviene dalla radicale altrui alterità: «L'Altro in quanto altro è Altri». In altre parole, l'incontro con l'Altro, lungi dal consumarsi nel cerchio magico dell'interiorità, implica uno squarcio dirompente sull'*esteriorità* e si configura come una *novità assoluta* irriducibile a qualsivoglia *dialettica dello Stesso*. Il concreto manifestarsi dell'assoluta alterità d'altri si manifesta e proviene dalla

⁶⁵ Nijhoff, La Haye 1961; trad. it. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980. Sul pensiero di Lévinas, tra gli altri, cfr. G. Fornero, "Lévinas: dal medesimo all'altro. L'etica come filosofia prima", in *Storia della filosofia*, vol. IV, *La filosofia contemporanea*, t. 2, cit., pp. 245-68; AA.VV., *L'"Altro" di Lévinas*, «aut-aut», pp. 273-74, 1996; A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in E. Lévinas*, Jaca Book, Milano 1995; G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996; F. Camera, "Lévinas. Ermeneutica e trascendenza", in *Ermeneutica tra Heidegger e Lévinas*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 145-264; F. Fistetti, *I filosofi e la polis*, cit. (su Lévinas: pp. 161-231); F. Polidori, "L'Altro infinito. Scene da Lévinas (e da Cartesio)", in P. A. Rovatti (a cura di), *Scenari dell'alterità*, Bompiani, Milano 2004, pp. 41-63.

alterità radicale del *volto* altrui, nell'incontro reciproco di faccia a faccia. Per «*volto*» Lévinas non intende le fattezze esteriori di altri, come tali riportabili nell'ambito delle mie possibilità conoscitive, bensì il suo rivolgersi a me nella sua «nudità». Il volto è autosignificante perché non è un segno che rinvia ad altro, ma una presenza viva che si auto-presenta e auto-impone «di per sé». L'altro in quanto volto si dà originariamente come *linguaggio* e *discorso*. La relazione al volto è immediatamente etica, del tutto esteriore all'io, che ribalta sia il mio atteggiamento conoscitivo sia il mio più profondo attaccamento egoistico all'essere, e che mi rende soggetto responsabile, non più accentrato su di sé, ma decentrato verso altri, in relazione etica con essi. La comprensione d'Altri è dunque un'ermeneutica.

La realtà dell'identità dell'io del soggetto non si costituisce unicamente come *egologia*, volta a ridurre l'esistente ad un tautologico gioco del Medesimo, ma si costituisce anche come *eterologia*, impegnata a fare del rapporto con l'altro la struttura stessa della realtà: «L'essere si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e in Altro. Questa è la sua struttura ultima. È società e, quindi, tempo». Il soggetto libero e consapevole è destinato, secondo Lévinas, a trovare il proprio *sensu* solo «con l'Altro e di fronte all'Altro», ossia nell'orizzonte *temporale* di un rapporto interumano che, al posto del dialogo silenzioso dell'anima con se stessa e del conflitto infernale degli egoismi, prevede l'esperienza dell'alterità d'altri. Per conferire senso alla sua esistenza il soggetto responsabile si espone ad altri, si fa suo prossimo, lo assume su di sé, giungendo a sostituirsi a lui nella sua stessa responsabilità. La vera identità del soggetto responsabile non si ha quindi nel suo essere, bensì nel “disinteresse”, nel suo atteggiamento di soggetto responsabile disponibile senza riserve nei confronti dell'altro.

6. La “*fragile identità*” e il “*principio di ragione insufficiente*”: *orientazioni critiche e intrecci euristici per le scienze umane*

La questione della “*fragile identità*”⁶⁶ espressa dagli interrogativi: “Chi sono io?”, “Chi siamo?”, “Cosa siamo, noi altri?” – collegata a quella del riconoscimento umano dell'*altro* e della convivenza con l'*altro* (ivi compresa quella relativa alla rappresentazione e alla percezione dell'*altro*, che includono anche la tematizzazione dei rapporti intersoggettivi che si instaurano tra *io* e *altro*) – spiega il

⁶⁶ Cfr. P. Ricoeur, *L'identità fragile. Rispetto dell'altro e identità culturale*, trad. it. di D. Jervolino, in «Alternative», 5, 2004, pp. 38-48.

percorso critico, storiografico ed ermeneutico intrapreso nelle pagine precedenti incentrate sull'analisi del rapporto tra *identità*, *alterità* e *riconoscimento*: esse riflettono e risentono specularmente della complessa atmosfera storico-culturale, politica e sociale che gli scenari antro-po-logici contemporanei esprimono tragicamente nella transizione che dalla seconda metà del Novecento conduce a questo muoversi incerto e drammatico d'inizio di nuovo secolo. Tale transizione attesta e registra problematizza l'odierna situazione nella quale si manifestano segni cospicui, in alcuni casi vistosi, di scomposizione e crisi del "razionalismo occidentale" e dimostra esplicitamente l'avvenuta consapevolezza di vivere in un mondo globale, in cui, come ha detto Lévinas, «siamo tutti ospiti» e dove il *pluralismo* è divenuto ormai un dato di fatto nella cultura e nei rapporti tra i popoli a livello planetario. Se è vero, come sostiene Francesco Fistetti, che la razionalità «non è composta da criteri metastorici e, quindi, immutabili né di canoni transculturali» in quanto «non esistono criteri invarianti a cui commisurare i nostri comportamenti né argomenti epistemologici rigorosi con cui valutare i nostri vocabolari sia scientifici che morali»⁶⁷, è altresì attendibile e verificabile il fatto che non disponiamo di nessun "*punto archimedeo*" su cui appoggiarci per tentare qualsivoglia riforma della razionalità (moderna)⁶⁸ «senza pretendere di ripartire da zero o di fare tabula rasa». Attraversando e ricostruendo alcune delle mappe teorico-critiche del Novecento filosofico-politico, sociologico ed antropologico, si può registrare nel clima culturale contemporaneo come si sia persuasivamente diffusa in molti interpreti ed agenti la coscienza della *finitezza* connaturata alla nostra razionalità tale che essa può essere espressa «come un vero e proprio principio epistemologico» definibile come «il *principio della ragione insufficiente*»⁶⁹, il quale specifica appunto che «la consapevolezza dell'insufficienza della razionalità moderna non nasce da un rifiuto pregiudiziale né da una critica romantica della scienza e della tecnica, ma soprattutto dalla presa d'atto che la boria scientifica dell'*homo faber* – l'esaltazione unilaterale della ragione strumentale come l'unica forma di ragione valida – ha prodotto effetti controintuitivi imprevedibili e imprevedibili che non sempre l'interven-

⁶⁷ F. Fistetti, Introduzione a *I filosofi e la polis*, cit., p. 14.

⁶⁸ Un'attenta ed accurata ricostruzione sul piano storico-filosofico del dibattito sulla razionalità sviluppatosi nell'epistemologia delle scienze umane e sociali a cavallo tra gli anni Settanta e Novanta del XX secolo, con particolare riferimento al ruolo svolto dal pensiero del filosofo inglese Peter Winch, si deve al recente volume di F. R. Recchia Luciani, *Filosofia, scienze umane e razionalità. Peter Winch e il relativismo culturale*, Pensa Multimedia, Lecce 2004.

⁶⁹ F. Fistetti, Introduzione a *I filosofi e la polis*, cit., p. 21.

to umano riesce a governare».⁷⁰ In estrema sintesi, secondo Fistetti, «dire “principio di ragione insufficiente” significa ammettere che la scienza non è il sostituto mondano del *punto di vista di Dio*, come molti avevano creduto secolarizzando così il requisito teologico dell’onnipotenza divina e l’ansia religiosa della salvezza. Quando un atteggiamento analogo di onnipotenza o di superiorità viene adottato nei confronti delle culture altre, possiamo parlare di imperialismo culturale».⁷¹ Se prendiamo sul serio il principio della ragione insufficiente, esso suggerisce, invece, di praticare nei confronti delle culture altre il riconoscimento di pari dignità ad ognuna di esse: «Le culture, per quanto tra loro diverse, sono reciprocamente confrontabili. C’è in ciò il rifiuto netto della tesi dell’incommensurabilità forte secondo cui le culture sono entità chiuse ed impermeabili».⁷² Da tutto ciò ne consegue che, nella contingenza attuale, a livello sia teorico sia storico che quotidiano, il «lavoro ermeneutico di confrontare la nostra cultura con se stessa in un processo interminabile di aggiustamento riflessivo e di critica immanente diviene di gran lunga più difficile e perfino doloroso quando entrano in gioco culture estranee alla cultura occidentale»⁷³, soprattutto a quell’Occidente contemporaneo sempre più *diviso*, su cui in particolare l’ultimo Habermas⁷⁴ ha riflettuto con analisi molto acute che rimettono ulteriormente in discussione il modo critico di pensare il nostro presente.

In questo contesto “il principio della ragione insufficiente”, proprio perché «esclude che si possa dare una fondazione metafisica assoluta delle nostre credenze, delle nostre conoscenze e dei nostri criteri di razionalità», conferisce urgenza ed attualità all’invito sempre più cogente di «rendere la nostra cultura sempre più aperta all’alterità, cioè capace di interpretare e di tradurre – senza violentarli o omologarli – altri idiomi e altre forme di vita, nella consapevolezza da parte nostra che vi è una pluralità di “manuali della traduzione” e che il lavoro interpretativo – tra saperi, culture, mondi simbolici – è per antonomasia trans-duttivo».⁷⁵ Emblematicamente, l’antica figura mitologica di Hermes può diventare così «il simbolo di questa nuova enciclopedia della comunicazione, della mediazione e traduzione

⁷⁰ Ivi, pp. 21-22.

⁷¹ Ivi, p. 22.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Ivi, p. 16.

⁷⁴ Cfr. J. Habermas, *L’Occidente diviso*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2005.

⁷⁵ F. Fistetti, Introduzione a *I filosofi e la polis*, cit., pp. 22-23.

di lingue e popoli differenti»⁷⁶, dal momento che «tutti interpretano perché sono traduttori, e viceversa». ⁷⁷ Fistetti dunque ci invita a considerare che la stessa comparazione eterotopica tra culture diverse dimostra come la possibile “conversazione” tra Occidente e Oriente non costituisca in assoluto un’endiadi indissociabile, bensì il terreno d’esistenza di diversificate forme di vita all’interno delle quali si dà una pluralità irriducibile di valori e di concezioni del mondo, nei cui confronti «occorre non solo decostruire il suprematismo delle nostre categorie e delle nostre forme di vita, a cominciare da quelle della sovranità statale e della razionalità utilitaristica del mercato, ma contemporaneamente lavorare anche perché dall’altra parte si affermino un atteggiamento di autocritica e un esercizio di autorelativizzazione delle proprie tradizioni». ⁷⁸

Per la pratica filosofica e per le scienze umane, nel mondo globale, si apre problematicamente la possibilità di svolgere criticamente un compito che da un lato sarà quello «di mantenere sempre vivo il confronto della nostra cultura con se stessa alla ricerca di un soddisfacente “equilibrio riflessivo”, e dall’altro di imparare dalle culture altre anche in termini di forme di vita, relativizzando l’universalismo dei nostri criteri di razionalità e dei nostri standard di comportamento o, ciò che è la stessa cosa, rendendolo sempre più aperto ed ospitale verso le differenze ed esponendolo ad un processo incessante di apprendimento cognitivo e pratico-morale». ⁷⁹ Contemporaneamente, «la ricerca di un “equilibrio riflessivo” va incoraggiata anche nelle culture diverse dalle nostra affinché si aprano al dialogo, alla traduzione e alla trasformazione delle proprie credenze e dei propri “criteri” di razionalità». ⁸⁰ Ovviamente un “equilibrio riflessivo e dinamico” non si traduce in una “politica di potenza”, ma si dichiara praticamente disponibile a «riconoscere nell’altro, al di là della sua appartenenza identitaria, il volto singolare dell’umano e preservare il pluralismo delle culture favorendo la loro traducibilità e la loro osmosi»⁸¹, ovvero il dialogo, l’ascolto e il riconoscimento reciproco.

La scena della vita quotidiana contemporanea tra ordinario e straordinario è afflitta dalla “fragilità del presente” che dilania l’*homo eligens*. Nel flusso impetuoso delle transitorie realizzazioni uma-

⁷⁶ Ivi, p. 23.

⁷⁷ *Ibid.* Al riguardo, parallelamente, cfr. anche R. Bodei, *Una scintilla di fuoco. Invito alla filosofia*, Zanichelli, Bologna 2005, pp. 32-33.

⁷⁸ F. Fistetti, Introduzione a *I filosofi e la polis*, cit., p. 25.

⁷⁹ Ivi, p. 26.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Ivi, p. 28.

ne, la vita, privata della fiducia perché rimpiazzata dal «sospetto universale», «è irta di antinomie e ambiguità, che non è in grado di risolvere» (Bauman). Nelle logiche e nelle pratiche del dominio politico del nostro tempo fondate sulla forza e sulla proprietà di *utere et abutere* (usare e abusare) della vulnerabilità e dell'incertezza umana, l'alternativa per l'immediato futuro non è soltanto quella fra cittadino e *homo sacer*, fra appartenenza ed esclusione, ma soprattutto quella che è in grado di praticare concretamente *il riconoscimento nella e della pluralità*, che è «la legge della terra».