

Elena Maria Fabrizio

A PARTIRE DAL PLURALISMO:
IDENTITÀ E CULTURE

Il processo storico di progressiva affermazione dell'eguaglianza tra diversi, nel quale la pluralità come fatto umano e il pluralismo si sono fecondamente intrecciati, costringe di volta in volta le società a ripensarsi, a fluidificare il consolidato entro una ricerca che assume come criterio direttivo la critica di sé (personale, sociale, culturale), senza la quale altre esistenze non si renderebbero visibili e riconoscibili.

La pluralità, innanzi tutto, quale fatto antropologico ed etico che attraversa tutte le forme di espressione umana, si realizza sempre all'interno di legami e interazioni; riguarda il singolo come individuo e il suo apparire e mostrarsi nell'esperienza umana. L'apporto creativo e il rivelarsi della singolarità specifica di ognuno dipende interamente dalla costante presenza di altri, affinché la persona possa esprimere se stessa nella comunicazione e nell'azione, nel vivere insieme, nella relazione¹. La pluralità, come ha fatto notare Hannah Arendt, tende quindi a evidenziare la nostra non identità e diversità, l'unicità del singolo e il suo formarsi nella relazione tra diversi, come fatto universale che si manifesta nella sua intangibilità. Siamo *tutti* uguali perciò stesso che siamo *tutti* diversi, oggi ieri domani, in ogni luogo della terra: la pluralità ha bisogno dell'eguaglianza come suo correlato – almeno inizial-

¹ Cfr., H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana* (1958), introduzione di A. Dal Lago, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994, pp. 8 ss., pp. 127 ss.

mente come sua base ontologica –, e dell'universale come sua estensione. La *condizione* umana può emergere nei termini di una pluralità tra eguali, se si rinuncia ad una definizione astratta di uomo, dalla quale si otterrebbe sempre un particolare (o singolare) generalizzato come universale; mentre è nella condizione umana che la singolarità si manifesta, nella relazione tra umani, nell'unità dell'essere divenire esperire di ogni persona.

Tra la molteplicità numerica e quella qualitativa, tra il piano descrittivo e quello normativo vi è perciò anche tensione, e in certo senso identificazione, nella misura in cui si realizzi il passaggio che va dalla pluralità *come condizione*, alla pluralità come ciò *che condiziona* gli umani, il loro agire e lasciar agire, il loro esistere e lasciar esistere. Poiché è nell'azione e nella storia, che la pluralità trova la sua verità, nel senso in cui queste hanno il potere tanto di affermarla quanto di negarla, essa ha bisogno della relazione tra esseri umani che assumono l'eguaglianza anche come *vincolo morale*, perché chi esiste potrebbe non lasciar esistere, chi agisce potrebbe non lasciar agire. Per conservare la pluralità come fatto è stato necessario acquisire principi ed equivalenti capaci d'incrementarla, che hanno trasformato quel *fatto*, in ciò che vale e dovrebbe valere, in quanto riguarda tutti, universalmente. Il pluralismo promuove, estende e amplifica la diversità e varietà umana, la quale caratterizzando la condizione umana, si presenta come il *fatto che importa*, col suo senso orientativo e normativo. In un senso cioè che dall'esercizio delle libertà individuali (personale, di coscienza, pensiero, espressione, azione, religione, associazione), si è esteso all'acquisizione sempre più universale dei diritti politici e sociali (salute, istruzione, lavoro), alla possibilità per ciascuno di vivere la vita che aspira a vivere che il diritto deve tutelare offrendo eguali opportunità, alle lotte che in termini di parità di diritti si sono andate sempre più affermando in nome dell'eguaglianza tra diversi, in sesso, razza, etnia, religione, e che hanno storicamente contribuito ad intrecciare il pluralismo con la questione dell'*altro*, della sua valorizzazione in termini di identità e cultura.

Certo questo processo non è privo di conflitti laceranti e di contraddizioni dei quali occorre essere sempre consapevoli affinché sia ogni volta messa alla prova la *coerenza morale* dell'universalismo egualitario, la sua capacità di non coltivare o incentivare prassi che ne sono la negazione. Vi è innanzi tutto la consapevolezza della contraddittorietà in cui si è trovata la civiltà occidentale nel suo essere veicolo di plurali-

tà, se assumiamo nell'accezione letterale, e pur con qualche riserva, il più vasto fenomeno storico entro il quale s'innesta l'occidentalismo come «l'insieme dei valori politici, economici e culturali che accompagnano il processo di controllo ed egemonia dell'Occidente sul mondo intero». Processo che mentre conosce momenti diversi di supremazia ed egemonia, è stato accompagnato in «ogni fase della sua avanzata con un discorso autocritico», che, contemporaneo o successivo agli avvenimenti, è entrato nel senso comune e si è diffuso nella coscienza².

Il discorso autocritico rimarca le ambiguità, le contraddizioni, i fattori di coercizione e sopraffazione che hanno spesso accompagnato la tensione universalistica della modernità, nei suoi approcci con l'altro e il diverso, a volte decisamente paradossali. Tutto un sistema di errori, conflitti, guerre, dominio, ha infatti sostenuto la conoscenza dei mondi altri, e la sua genesi storica nel pregiudizio dell'inferiorità del diverso, perpetuando e generando schiavitù, sfruttamento, segregazione, discriminazione, espropriazione, eliminazione. Paradossale è questo fenomeno storico nella misura in cui raggiunge il suo massimo sviluppo disumano proprio nel mentre si andavano affermando le libertà e i diritti fondamentali di coloro che, affrancando se stessi dal dispotismo politico ed economico, esercitavano poi questo stesso dispotismo sugli schiavi, gli indigeni, i nativi, in un intreccio di libertà e oppressione, discriminazione razziale e schiavitù, eguaglianza e disuguaglianza³. L'eguaglianza, concepita come libertà tra identici in religione, colore della pelle, status socio-economico, costume, razza, cultura, è ristretta ad una parte dell'umanità e a una parte di questa parte, contro la quale stanno tutti coloro che, in quanto diversi, sono diseguali e perciò esclusi dagli standard di civiltà stabiliti di volta in volta. O inclusi sotto l'egida dell'ideologia dell'incivilimento dell'altro considerato primitivo, inferiore per natura, poi per cultura, incapace di organizzarsi in forme socio-politiche autentiche o autonome. Pregiudizio quasi mai innocente o ingenuo, ma sostenuto da teorie filosofiche ed etico-politiche fortemente avanzate, moderne e liberal-borghesi, che rispecchiavano gli interessi e le dinamiche economiche dei ceti dominanti; sostenuto da sociologie

² M. FLORES, *Il secolo mondo. Storia del Novecento I. 1900-1945, II. 1945-2000*, il Mulino, Bologna 2002, I, p. 50 nota, p. 46, pp. 39-51; II, pp. 371-380, pp. 559-568. Cfr. anche, A. TOYNBEE, *Il mondo e l'Occidente* (1953), a cura di L. Canfora, tr. it. di G. Cambon, Sellerio, Palermo 1993².

³ Cfr. D. LOSURDO, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 37 ss.

di stampo evolucionistico e positivistico, che hanno ispirato anche i primi passi di una scienza come l'etno-antropologia, che veniva così a suggellare e a contrapporre con sostegni empirici il nesso ideologico tra civiltà, cultura e razza superiore da una parte, natura, barbarie e razze inferiori dall'altra⁴. Le importanti critiche e autocritiche contemporanee (di illuministi, teologi, socialisti, marxisti) a questo vasto e irreversibile fenomeno storico di soggezione, per certi versi controcorrente ma allo stesso tempo anticipatrici di ciò che sarà comunque acquisito dalla coscienza storica, non hanno tuttavia inciso nel complesso del fenomeno in termini di costi umani, violenza, crudeltà. Dalla conquista dell'America, che istaura il rapporto con l'altro sotto il segno della schiavitù, soggezione, assimilazione per riportare il diverso, quand'anche vengano le migliori intenzioni e costi quel che costi, nell'eguale, si assiste ad una catena di eventi che sembrano appartenere a un'altra storia. La tratta degli schiavi, l'occupazione e spartizione di interi continenti, la colonizzazione stabile con le sue varie forme e configurazioni⁵, tali eventi rimangono motivati, pur nella complessità della loro dinamica storica, da un'ideologia razziale, evolucionistica, spregiativa che giunge alla creazione di categorie politiche e scientifiche di sottoumanità, e dunque

⁴ Dal confronto con l'immagine artificiale che la letteratura illuministica ha impresso al diverso, come esotico o «nobile selvaggio», essa doveva far emergere l'idea globale di civiltà, in un tentativo che invece di capire le società altre attraverso le loro pratiche, tendeva a evidenziare insieme alla purezza naturale che queste società sembravano conservare, la loro assenza di civiltà. Sebbene non sia identificabile con l'ideologia dell'inferiorità razziale, che troverà il suo sostegno in quel mix che va dal pensiero classificatorio delle razze umane del XVIII secolo alle teorie pseudoscientifiche di ispirazione darwiniana del XIX secolo, questa fase di apertura alla diversità rimane condizionata dall'ambiguità e contraddizione tra l'idea illuministica di un soggetto umano universale e la colonizzazione e schiavitù. Cfr. D. OUTRAM, *L'illuminismo* (1995), tr. it. di G. Arganese, il Mulino, Bologna 1997, in particolare il capitolo *L'illuminismo e l'esotico*, pp. 85-104. Cfr. anche P.-A. TAGUIEFF, *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti* (1997), tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, 1999, pp. 22-26. J.-L. AMSELLE, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture* (2001), tr. it., di M. Aime, Boringhieri, Torino 2001, pp. 199 ss. Sull'immagine falsa e fuorviante che la tradizione epistemologica occidentale ha creato nei confronti dell'Oriente, in termini di carattere, mentalità, spiritualità, etica, costume rimane ancora insuperata la nota ricerca di E. W. SAID, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* (1978), tr. it. di S. Galli, Feltrinelli, Milano 2004³.

⁵ W. REINHARD, *Storia del colonialismo* (1996), tr. it. di E. Broseghini, il Mulino, Bologna 2002; M. CARMAGNANI, *L'altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Einaudi, Torino 2003.

alla messa in questione dell'unità del genere umano, in aperta contraddizione con i principi etici, le libertà, i diritti civili e politici dichiarati universali sulla base della comune umanità⁶.

La storia recente, a partire dalla seconda metà del 900, avanza, come è noto, in un cammino costante e costruttivo di autocorrezione, di riconoscimento di torti ed errori, un'opera di smascheramento dei «propri universali come particolarità indebitamente ammantate di universalismo»⁷, a cui non si è giunti per così dire solo spontaneamente, bensì attraverso le lotte per il riconoscimento e per la pari dignità che i diversi hanno fatto in prima persona e in più luoghi della terra, restituendo all'oppressore di turno (bianco, uomo, occidentale) l'immagine del suo inganno. Un processo che è stato tanto etico-politico quanto teorico, ha investito tutte le forme del sapere, costringendo le scienze umane a rinunciare al modello positivistic ed evolucionistico di cultura, per contribuire a superare la dicotomia tra civiltà e cultura (cioè, tra civiltà e culture primitive), a liberarsi dai pregiudizi di eurocentrismo ed etnocentrismo, a riconoscere «valore obiettivo e significato morale» a costumi e credenze a cui prima si concedeva «derisione, o tutt'al più una curiosità condiscendente», a riconoscere le pluralità delle culture e la loro eguaglianza di valore⁸. Riconoscimento non estrinseco, indicatore di un progresso morale raggiunto, che ha finito per sciogliere il nesso di ambiguità e contraddizione tra progresso tecnico-scientifico e arroganza culturale, tra universalismo morale e soggezione dell'altro al codice interpretativo della giusta prassi, assunto come l'unico.

L'antropologia sociale e culturale ha avuto, in questo processo teorico, il duplice ruolo di salvaguardare la pluralità culturale dalla tendenza a uniformare messa in atto dal processo di occidentalizzazione, e di operare un'autocritica riflessiva della cultura occidentale per la sua stessa crescita, per «ottenere conoscenze più adeguate per tutte» le culture⁹. La conoscenza delle altre culture ha allargato la nostra immaginazione

⁶ P.-A. TAGUIEFF, *op. cit.*, p. 12, pp. 17-40.

⁷ Á. HELLER, F. FEHÈR, *The Political Postmodern Condition*, Columbia University Press, New York 1988, p. 8.

⁸ C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e cultura* (1971), in *Lo sguardo da lontano. Antropologia, cultura e scienza a confronto* (1983), tr. it. di P. Levi, Einaudi, Torino 1984, p. 10. Cfr. l'introduzione di P. ROSSI all'antologia da lui curata, *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Torino 1970.

⁹ Cfr. G. E. MARCUS, M.M.J. FISCHER, *Antropologia come critica culturale* (1986), tr. it. di L. Capelli e M. Della Lena, Meltemi, Roma 1998, pp. 32-33, 39 ss., 65-66.

nel campo delle possibilità umane; ha favorito una percezione della differenza che assume metodologicamente il superamento di ciò che Wittgenstein denunciava come incapacità di conferire valore di verità agli altri significati¹⁰. Una denuncia con la quale si attaccava l'atteggiamento teorico che, interpretando un altro sistema di significati con un *proprio* sistema di significati, conduce la nostra esigenza di spiegazione a descrivere come *errore* ciò che non si adegua al nostro sistema. Ora, se l'errore era invece in quella pretesa di verità definitoria e nei suoi effetti etico-politici (il sistema significativo dell'altro non è solo errato, ma va anche corretto), ce ne si può liberare senza optare necessariamente per il paradigma dell'incommensurabilità delle culture tra loro che sarebbe implicito nel loro relativismo, cioè nel loro essere espressione di storie e contesti ogni volta diversi. Il paradigma dell'incommensurabilità di matrice wittgensteiniana, reso noto dallo strutturalismo di Lévi-Strauss e ampiamente valorizzato sul versante del postmoderno filosofico (Lyotard e Rorty), sebbene abbia una sua connotazione epistemologica, porta con sé effetti perversi tutte le volte che viene tradotto in incommensurabilità morale. Quando, cioè, finisce per essere un paradigma «impaziente», perché interpretando la non appartenenza ai rispettivi mondi come limite della loro traduzione, preclude in anticipo la comunicazione morale, la permeabilità del possibile, la formazione di nuovi riconoscimenti e vincoli¹¹.

Pluralismo e diritti culturali

Alla capacità di autocorreggersi va anche ricondotto il cammino che il pluralismo culturale ha intrapreso sulla base dei diritti sanciti dalla Dichiarazione universale¹² e dei suoi sviluppi in direzione dei diritti culturali fino al riconoscimento di una propria carta, qual è la *Dichiarazione*

¹⁰ Cfr. L. WITTGENSTEIN *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer* (1931), tr. it. di S. de Waal, Adelphi, Milano 1990⁴, p. 17.

¹¹ Cfr. S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (2002), tr. it. di A.R. Dicuonzo, il Mulino, Bologna 2005, pp. 52-55, pp. 179-182.

¹² Articolo 27: «1. Ogni individuo ha diritto di prendere parte liberamente alla vita culturale della comunità, di godere delle arti e di partecipare al processo scientifico ed ai suoi benefici. 2. Ogni individuo ha diritto alla protezione degli interessi morali derivanti da ogni produzione scientifica, letteraria e artistica di cui sia autore».

zione universale dell'UNESCO sulla diversità culturale¹³. La quale ispirandosi anche alla *Convenzione Internazionale relativa ai diritti economici sociali e culturali*¹⁴ enuncia importantissimi principi. Che la diversità culturale è patrimonio dell'umanità e che, incarnando l'unicità e la pluralità delle identità di gruppi e società, «è necessaria per l'umanità quanto la biodiversità lo è per la natura». Che la diversità culturale, in quanto indissociabile dalla democrazia, trova nel pluralismo culturale il canale privilegiato atto a favorire il suo accrescimento e lo scambio culturale nella vita pubblica. Essendo inoltre fonte di sviluppo non solo economico, bensì anche personale, morale, emotivo e spirituale viene ribadita la necessità di una sua specifica difesa: «La difesa della diversità culturale è un imperativo etico, inseparabile dal rispetto della dignità umana», cui nessuno può appellarsi per ledere questa dignità e i suoi diritti. A fronte di tali principi, si enunciano anche le linee di azione che dovrebbero realizzarli e porsi l'obiettivo di approfondire il dibattito internazionale sulla diversità culturale e di considerare l'opportunità di uno strumento legale internazionale; di incoraggiare lo scambio di conoscenze a sostegno del pluralismo culturale per facilitare l'inclusione e la partecipazione di persone e gruppi diversi; di salvaguardare e incoraggiare la diversità linguistica; di rispettare e proteggere la conoscenza tradizionale, in particolare delle popolazioni indigene. Obiettivo primario rimane, comunque, quello di diffondere la consapevolezza che l'esercizio dei diritti culturali sia assunto come parte integrante dei diritti umani, che sembra implicitamente rimarcare l'esigenza di intendere i diritti culturali come *conseguenti* a quelli umani e non ad essi *alternativi*. Una segnalazione necessaria, se si pensa che la pervasiva e costante attenzione delle teorie politiche contemporanee alla sfera dei diritti culturali, dipende forse anche da quello che può essere considerato un atteggiamento riparatore rispetto ai torti storici che sono stati inflitti a tutti coloro ai quali non è stata riconosciuta da subito, e in nome della comune umanità, pari dignità. Tenere uniti i diritti umani e culturali, insistere sempre sul loro rapporto vincolante significa allora evitare po-

¹³ Parigi, 2 novembre 2001.

¹⁴ New York, 16 dicembre 1966, entrata in vigore il 23 marzo 1976, che ribadisce e rimarca negli articoli 13 e 15 i diritti d'istruzione e partecipazione alla vita culturale. Cfr. anche il *Patto internazionale sui diritti civili e politici*, art. 26, dove si evidenzia il diritto delle minoranze etniche, religiose o linguistiche, di avere una vita culturale propria, di praticare e professare la propria religione o di usare la propria lingua.

litiche di riconoscimento delle culture, che in nome di quella riparazione e riconciliazione, producano situazioni di non libertà.

L'Unesco poi, ribadisce e specifica, nella *Convenzione sulla protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali*¹⁵, che «la diversità culturale è una caratteristica innata dell'umanità» e che perciò proteggerla e promuoverla implica tanto «il riconoscimento della pari dignità e del rispetto di tutte le culture, comprese quelle delle persone appartenenti a minoranze e quelle dei popoli autoctoni», quanto l'opportunità di garantire scambi culturali, sviluppo, rispetto interculturale, armonia tra i popoli, solidarietà, pace. La comunità internazionale cerca dunque di rispondere attivamente all'esigenza di rendere sempre più esplicita e specifica la varietà di contenuti e significati implicata nell'espressione diritti umani e di misurarla alle dinamiche storiche. Il diritto alla cultura è sempre più interpretato non solo in riferimento all'istruzione di una cultura per la necessaria formazione spirituale e morale, bensì nel senso del diritto alla *propria* cultura d'origine, alla conservazione della propria identità culturale, spesso minacciata, tanto nelle aree più deboli del pianeta, quanto in quelle dove esse rappresentano una minoranza, dai processi di globalizzazione e si propone di attivarsi per il riconoscimento al livello internazionale della specificità culturali mediante strumenti giuridici vincolanti.

L'autocritica della ragione filosofica

Rispetto a questa storia, forse ancora troppo dialettica, di pluralismi sempre prima negati e solo dopo riconosciuti e, a volte, non sempre pienamente e definitivamente, il pensiero filosofico non si è immunizzato, facendosi contaminare dalla contraddittorietà, dalle lacerazioni, dagli eventi. Esso ha reagito a questa dialettica innanzi tutto ripensando criticamente la propria tradizione, affinché emergesse un'attenzione alla pluralità e alle sue varie forme: diversità, differenza, alterità, identità personale e culturale. Si può dire che quest'attenzione pervasiva, costante, progressiva sia il portato non solo del livello di consapevolezza raggiunto dalla coscienza moderna in termini di principi e vincoli dell'agire, di diritti e di bisogni da estendersi sul piano universale, che

¹⁵ Parigi, ottobre 2005, poi approvata dal Consiglio dei Ministri della Comunità Europea (Bruxelles, dicembre 2005).

spinge alla valorizzazione della differenza personale e culturale; bensì anche della critica finalizzata a dissolvere la tendenza soggettivistica e autoreferenziale di una cultura e della sua peculiare antropologia, che spesso distorcono il senso di quei princìpi e vincoli. A partire dal principio della soggettività moderna, questa critica puntuale e opportuna vede qui efficacemente sintetizzato l'atteggiamento di una ricerca che a partire da sé e dai criteri oggettivi che si è data, raggiunge le sue certezze, il suo sapere e i suoi criteri di validità universali, con effetti che si fanno dipendere almeno da due fattori teorici e dal loro problematico intreccio. Da una parte, la riduzione dell'uomo a soggetto, «come all'ambito in cui si decide ogni misura»¹⁶, sposta su questa misura soggettiva quell'autosufficienza che prima era proprietà degli enti, fa cadere sotto il suo dominio ciò che può essere rappresentato, espresso, fondato e lascia fuori dal rappresentare tutto quanto si sottrae alla determinazione concettuale. Dall'altra, i motivi del logos occidentale con la sua pretesa di identificare, di inglobare la realtà nel concetto, produce effetti riduttivi sia nel rapporto uomo-natura che nel rapporto tra gli uomini¹⁷. La logica che riduce l'altro da sé, la cosa, alla forma dell'ente, si riproduce anche nel rapporto con l'altro io, nella sua reificazione e riduzione a oggetto comprensibile e riconoscibile nella forma della rappresentazione, che è sempre una forma di appropriazione del diverso allo stesso, del non identico all'identico: «il soggetto bramoso non è in condizione di amare l'estraneo, il diverso; con l'avidità di incorporare e perseguire»¹⁸.

Producendo una soggettività autoreferenziale che riconosce l'altro solo se si presenta come identico e assimila il diverso nell'universalità di questo sé concepito come eguale (identico) per tutti, ragione e soggettività finiscono per fondare la verità e la giustizia in una dimensione che travalica le situazioni particolari, storiche, individuali. Todorov ha evidenziato come questa logica abbia potuto condizionare e subordinare il rapporto tra colonizzatore e colonizzato a due forme elementari di alterità, entrambe fondate sull'egocentrismo e sull'identificazione del proprio *io* con l'universo. Una prima forma considera l'altro-straniero

¹⁶ M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva* (1950), tr. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002, pp. 91-136.

¹⁷ M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo* (1944, 1969), tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997⁴.

¹⁸ TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa* (1966), tr. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 156.

come *identico* (e non come *differente*), come essere umano completo con gli stessi diritti, un'identità alla quale deve essere assimilato in virtù del suo essere eguale; una seconda forma lo considera come *differente* (e non come uguale) e traduce questa differenza in inferiorità. Come si vede, in entrambi i casi, l'altro non è percepito come *eguale* e nello stesso tempo come *differente*¹⁹. La logica deduttiva dell'identità, aspira all'universale partendo dal proprio particolare e lo assume come modello da generalizzare, assume cioè la parte di umanità più vicina e prossima a criterio di valutazione di tutte le altre parti di umanità: l'universalismo si confonde con l'etnocentrismo. Perciò, da quando l'ideologia coloniale ha perso ogni legittimazione culturale, economica e politica, e l'etnocentrismo è stato per così dire smascherato, l'universalismo dovrebbe cercare di «combinare quel che sembra abbiano di meglio i due termini dell'alternativa»: l'uguaglianza tra diversi (senza identità), la differenza tra eguali (senza superiorità/inferiorità)²⁰.

L'autocritica filosofica è certamente più complessa di quanto, per ragioni di sintesi, si è dovuto ridurre ai minimi termini, soprattutto in ragione dei discorsi che apre e degli snodi teorici che ha impresso al pensiero contemporaneo sul versante della differenza, alterità, pluralità. Per questa sua intrinseca potenzialità essa si presta ad essere letta retrospettivamente anche per quello che *non è*, non come analisi di fallimenti o di processi irreversibili. Esprimendo l'esigenza riflessiva della ragione pratica, che «esige, come ai tempi di Kant, la critica della ragione per mezzo di questa, non la sua messa al bando o la sua abolizione», può ripercuotersi sulla tradizione, sul costume e sulla società, sul futuro, se è possibile scorgervi la finalità precisa di trovare vie per affrancare uomini e donne da condizioni di illibertà: «L'autocritica della ragione è la sua vera morale»²¹. Essa invita ad assumere teoreticamente nel pensiero, ciò che questo ha escluso, ad assumerlo, come diceva Adorno, aggiungendo all'imperativo kantiano un elemento extralogico, che è quello dell'orrore per la sofferenza che si reca ad un essere umano. Orrore che è possibile grazie all'identificazione con la sua realtà corporea, fisica e psichica con cui si giustifica l'esigenza di una vita giusta e non

¹⁹ T. TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»* (1982), tr. it. di A. Serafini, Einaudi, Torino 1992², p. 51.

²⁰ *Ivi*, p. 302. Cfr. anche Id., *Le morali della storia* (1991), tr. it. di F. Sessi, Einaudi, Torino 1995, pp. 23-133.

²¹ TH.W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* (1951), intr. di L. Ceppa, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994³, aforisma 81.

violenta²². Il richiamo adorniano a portare avanti il processo di demitizzazione avviato dall'illuminismo, a rinunciare alle categorie di identità e assimilazione, che lo hanno in qualche modo condizionato e deviato, a impegnarsi in un pensiero che riesca «a dare la parola a ciò che altrimenti non la trova», può consentire di non espellere l'altro, il diverso, il non identico, di avvicinarlo senza assimilarlo²³.

Certo in quelle critiche va denunciata la loro pretesa di rappresentare l'autentica genealogia di una civiltà, nella misura in cui rispetto agli esiti cui giungono, vale in parte quello che Habermas ha a più riprese sottolineato come la loro *unilateralità*, quella cioè di «non prendere sul serio» o «sottovalutare», le tradizioni democratiche dello stato di diritto²⁴. Di essersi troppo limitate ai problemi della soggettività epistemologica, al soggetto della conoscenza, all'atteggiamento oggettivante che ingloba tutto, finendo per trascurare, forse per contingenze storiche che

²² TH. W. ADORNO, *Metafisica. Concetto e problemi*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di S. Petrucciani, tr. it. di L. Garzone, Einaudi, Torino 2006, pp. 139-141; *Dialettica negativa*, cit., pp. 203-206.

²³ Questa sarebbe la cercata «condizione conciliata», la «bella estraneità», che invece di annettere l'estraneo «all'imperialismo filosofico» lo lascerebbe diverso «oltre l'eterogeneo e il proprio»: TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 172. In questa prospettiva è da condividere, ma poi anche da sviluppare, quanto Adorno ha lasciato, come «messaggio nella bottiglia» ad un pensiero critico che, nell'epoca della globalizzazione, voglia sostenere una qualche idea universale di giustizia, cfr. Z. BAUMAN, *Adorno e la globalizzazione*, "Micromega", 5, 2003, pp. 62-81. Come è stato recentemente ribadito da Galli, la *Dialettica dell'illuminismo* non voleva essere una critica irrazionalistica della ragione, bensì un'autocritica della ragione che intendeva «inquietare» la ragione senza rinunciare ai suoi impulsi progressivi di libertà, eguaglianza, giustizia. In questo senso essa è assai diversa dalla critica complementare, ma senza vie d'uscita, che Heidegger fa al logos occidentale e all'umanesimo metafisico (C. GALLI, «Dialettica dell'illuminismo», in AA. VV., *Antasofia. Viaggio nella modernità*, cit., pp. 41-51). Perciò qui non si intende affatto seguire il rigetto del pensare concettuale o della ragione quale «più accanita avversaria del pensiero», che solo può udire «il grido dell'essere» che la metafisica occidentale, il logos, ha obliato esponendosi così al nichilismo (M. HEIDEGGER, *La parola di Nietzsche «Dio è morto»*, in *Holzwege*, cit., p. 316). Infatti, seppure il rigetto si riferisca all'universo storico della tecnoscienza, che Heidegger non si preoccupa di distinguere da quello della polis, quest'ultimo cade inevitabilmente con quello e alla ragione, ridotta alla sola funzione rappresentativa, è preclusa ogni chance etico-politica di ricomporre una relazione col diverso.

²⁴ J. HABERMAS, *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. Agazzi, Unicopli, Milano pp. 225-227. Sull'affermazione di unilateralità dei discorsi filosofici della modernità e sui suoi mancati sbocchi risolutivi cfr. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni* (1988), tr. it. di Emilio e Elena Agazzi, Roma-Bari, Laterza 1987.

hanno reso possibile solo una critica negativa, quella tradizione di emancipazione e le sue future maturazioni. Se dunque, sotto questo aspetto, il loro potenziale interpretativo, quando vuole presentarsi come esclusivo, può dirsi in parte esaurito, esse danno testimonianza di alcune tendenze contraddittorie che caratterizzano la visione del mondo occidentale e che sono penetrate anche nel suo processo storico.

Una di queste si riferisce alla concezione «atomistica» dell'uomo come individuo libero, indipendente, autosufficiente e autointeressato che domina nel paradigma teorico della filosofia moderna. Il suo punto d'appoggio sta in quella modernità che, segnata dalla ragione cartesiana distaccata e deterministica, tende a privilegiare la concezione dell'uomo come essere che, in quanto essenzialmente autoorientato al solo bisogno di provvedere al proprio benessere, considera l'altro come potenziale aggressore e sviluppa nei suoi confronti una diffidenza che si carica di un'instirpabile reciproca estraneità²⁵. Il difetto di questo modello è la sua carenza di socialità originaria, preoccupandosi, come ha sostenuto Todorov, più del posto che l'individuo occupa nella società, che non quello che la società occupa nell'individuo. Di conseguenza la socialità è interpretata tendenzialmente come una conquista che dipende o dalla virtù o dal dovere, in definitiva dalla cultura cui ci si eleva rispetto a una società conflittuale. Nel polarizzare l'attenzione sul carattere conflittuale della relazione originaria tra uomo e uomo, sull'istinto di autoconservazione, sul desiderio di soddisfare il proprio interesse o le proprie pulsioni, questo modello assume un carattere che può essere mitico o ideologico. Esso cioè, da una parte, non può essere né confutato né confermato, mentre dall'altra preferisce concentrarsi sull'origine dell'individuo o delle specie al di fuori della relazione, come se questa fosse successiva e non costitutiva, invece di partire dall'*osservazione* della socialità nella quale ogni persona nasce e cresce²⁶.

²⁵ Cfr. CH. TAYLOR, *Atomism*, in Id., *Philosophical Papers II: Philosophy and Human Sciences*, Cambridge 1985, pp. 187-210, dove l'autore discute e critica la visione atomistica che ispira le teorie politiche a partire da Hobbes e Locke. Sulla riduzione dell'uomo a soggetto astratto e sugli effetti spersonalizzanti di quest'astrazione, cfr. P. BARCELLONA, *Diritto senza società. Dal disincanto all'indifferenza*, Dedalo, Bari 2003.

²⁶ T. TODOROV, *La vita in comune. L'uomo è un essere sociale* (1995), tr. it. di C. Dongiovanni, Pratiche Editrice, Milano 1998, pp. 9 ss., 24-65.

Concentrandosi troppo sull'individuo e troppo poco sulla socialità questa tradizione ha ridotto l'universale umano a questa antropologia²⁷, a un modo insieme particolare e astratto d'intendere l'umano, e ha provocato il rigetto di quell'astrazione, riduttiva dell'umanità e della pluralità. Con tale rigetto, infatti, si rovescia quell'astrazione e se ne evidenziano le costanti rimosse: che uomini e donne nascono in contesti di socialità, sia nel senso dell'affettività, cura, attenzione, sia in quello dei modelli comportamentali, normativi, valoriali che interiorizzano; che questa costante ne genera una seconda, che esistono cioè una pluralità di modelli. Ma se l'idea astratta di uomo deve cadere in funzione della particolarità umana, con essa non sembra dover cadere necessariamente l'universalità che la sostiene. L'attenzione e valorizzazione delle culture altre risponde all'esigenza di attualizzare ad un livello più congruo, coerente e corrispondente la dignità dell'individuo, che da principio ontologico e aspecifico si vuole riferito e diretto alla persona nella sua storicità e concretezza: la differenza culturale diventa la forma specifica di una *dignità situata*. Si comprende così perché l'identità culturale assuma una forte connotazione etica e perché la cultura sia diventata «sinonimo ricorrente di identità, un indicatore e un differenziatore di identità»²⁸.

Libertà e identità culturale

Tenendo presente la complessa dialettica di autocritica e progresso morale, socialità costitutiva e dignità situata, va innanzi tutto precisato che la differenza prende consistenza nella pratica della libertà, sia nel senso dell'*autonomia*, della capacità di non essere diretti da principi e norme che non siano anche il prodotto della propria cosciente volontà; sia in quello del riconoscimento che si deve all'umano, in virtù dell'eguale esser differente e delle differenze specifiche tra un umano e l'altro. Accanto all'autonomia, cioè, vi è la libertà dell'*esistenza*, l'auto-realizzazione della persona, a cui la riflessione etica contemporanea ha

²⁷ La quale, sebbene considerata la dominante soprattutto per le occasioni storiche che ne hanno favorito l'intreccio con il modello economico-capitalistico, trova uno suo controbilanciamento significativo in quella tradizione di pensiero che faceva dell'antropologia della socialità costitutiva, a partire da Feuerbach, un presupposto della filosofia dell'avvenire.

²⁸ S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., p. 17.

conferito una specifica rilevanza morale. Quali che ne siano le matrici teoriche o i modelli di riferimento²⁹, il principio del «poter essere se stessi», sembra ricevere una connotazione morale più precisa se rimane vincolato alla formulazione kantiana della dignità personale. Se cioè si interpreta «il Sé di quel “fine in sé” che si deve sempre rispettare nell’altro», come qualcosa che «si esprime soprattutto nella possibilità di essere considerato l’autore di una condotta di vita orientata su pretese proprie»³⁰. Il poter essere se stessi si riferisce alla pretesa di ogni persona di *distanziarsi e differenziarsi* dall’oggettività data e di costruire una propria identità. Il progetto di vita, la domanda sulla propria identità dipendono da quanto si interiorizza selettivamente e criticamente la forma di vita del proprio collettivo e dagli apporti creativi e individuali che ciascuno conferisce alla propria autocomprensione esistenziale, in un processo riflessivo e relazionale (di sé con gli altri e di sé con sé) che si alimenta del riconoscimento reciproco. In questo rapporto l’altro è corrisposto e non opposto; è l’altro di se stessi, colui dal quale si dipende sul piano cognitivo, normativo esistenziale; ed è l’altro da se stessi, colui dal quale ci si rende autonomi per essere se stessi. L’altro non è dunque una soggettività separata, ma un’*alterità costitutiva* che favorisce il rapporto di reciproca implicazione tra socializzazione e individualizzazione. La consapevolezza di sé, il sentirsi e sapersi identici a sé, si esprime nella forma dell’*autoaccertamento etico* di chi è riconosciuto. Mentre l’identità si forma in un progetto autonomo di vita, il suo mantenimento, la sua stabilità, rimangono dipendenti dal bisogno della con-

²⁹ Rinviamo per tale questione a CH.TAYLOR, *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna* (1989), tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, *La topografia morale del sé* (1988), a cura di A. Pirni, ETS, Pisa 2004 e J. HABERMAS, *Teoria dell’agire comunicativo* (1981), a cura di G.E. Rusconi, tr. it. di P. Rinaudo, il Mulino, Bologna 1986, 2 voll., II, cap. V, *Il pensiero post-metafisico* (1988), tr. it. a cura di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991, cap. 8, *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2001, cap. 4, *Il futuro della natura umana. I rischi di un’eugenetica liberale*, tr. it. a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002, cap. 1. Taylor individua due modelli di identità moderna, quello distaccato del controllo riflessivo di sé (Descartes, Locke, Kant) e quello partecipativo dell’esplorazione del sé (Montaigne), mentre Habermas recupera la riflessione esistenzialistica di Kierkegaard in chiave kantiano-comunicativa. Sul rapporto tra autorealizzazione (autenticità) e riconoscimento in Taylor, cfr., oltre ai già citati, *Il disagio della modernità* (1991), tr. it., Laterza, Roma-Bari 2002. Sul rapporto tra poter essere se stessi e dignità morale in Habermas, cfr. ancora *Il futuro della natura umana*, cit., pp. 19 ss.

³⁰ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, cit., p. 57.

valida da parte di altri³¹. Senza quest'ancoramento a rapporti di riconoscimento intersoggettivo, l'identità rischia di mancare se stessa, di essere minacciata nella sua sicurezza. Questo «fatto clinico» dipende dalla circostanza che nessuno può disporre di se stesso «come possesso», nessuno può mantenersi con le sue sole forze³². Ispirandosi alla libertà nel senso detto, la *libertà culturale* si riferisce anche all'autorealizzazione personale che avviene in contesti di imprescindibile socialità.

Tuttavia va anche aggiunto, come ha notato Sen, che la libertà culturale emerge dal *concorso* della diversità culturale e della libertà come principio generale, fattori che interagendo tendono a porre l'attenzione *sulle* libertà di persone diverse, che possiamo interpretare nell'accezione habermasiana dell'etica del poter essere se stessi. In questa prospettiva, però, potenziare la diversità di valori o di culture viene considerata non preziosa in sé ma a partire dal principio della libertà che la ispira come pratica individuale. Secondo Sen la diversità culturale può essere difesa solo sulla base della libertà in generale, e perciò deve essere salvaguardata quando deriva dall'esercizio di tale libertà; deve essere agevolata se dà a tutte le persone possibilità di godere di più scelte culturali, anche se ciò comporta una riduzione della diversità culturale. Poiché si riferisce all'autorealizzazione personale, la libertà è *eticamente prioritaria* rispetto alla diversità, ed è perciò anche il limite che le tradizioni, nel tentativo di conservarsi in nome dell'identità culturale, non dovrebbero superare per non trasformarsi in limiti della libertà³³.

Va cioè rimarcato che per riconoscere la differenza, o una persona come *diversa*, come *questo* essere umano, come un *chi* che esprime il suo bisogno di diventare se stesso nella sua unicità e singolarità; per legittimare questo bisogno universale non è necessario concedere

³¹ J. HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 202-203.

³² *Ivi*, p. 205.

³³ A. SEN, "Libertà culturale e sviluppo umano", in *Lo sviluppo umano. Rapporto 2004. La libertà culturale in un mondo di diversità*, tr. it., Rosenberg & Sellier, Torino 2004, pp. 31-43. Un limite che, né il modello formale comunicativo di Habermas, né quello dell'autenticità di Taylor, riescono a definire o individuare. Anche se va detto che, mentre per Habermas i modelli di identità e autorealizzazione devono essere sempre compatibili con criteri di moralità universalmente accettati, in Taylor l'identificazione tra l'identità come fonte di esperienza morale e il riconoscimento che a questa si deve anche sul piano politico, non offre criteri sufficienti di giudizio. Né per distinguere il riconoscimento verso l'identità individuale da quello verso l'identità collettiva, né per stabilire i limiti che un'identità collettiva non deve superare per non ledere la dignità e il diritto all'autodeterminazione esistenziale di un'identità individuale.

all'identità culturale un' enfasi eccessiva. Occorre fare attenzione a non ideologizzarla o ipostatizzarla in una sostanza, definita nella sua autosufficienza data dall'identificazione di origine, appartenenza, confine. Sembra, infatti, che per essere differente occorra di nuovo *definire chi sono, chi siamo*, elaborare un'identità e articolarla a sua volta nell'imprescindibile intreccio che la lega alla tradizione, al contesto sociale e culturale, fino alla richiesta di un diritto politico alla differenza come legittimazione e conservazione del proprio patrimonio culturale. In questa direzione, l'ampio dibattito etico-politico impegnato a potenziare le risorse della tradizione democratica verso un ampliamento dei diritti di libertà ed eguaglianza, a progettare forme più aperte e fluide di cittadinanza o politiche sociali di riconoscimento della diversità, sembra aver conferito al multiculturalismo una forte battuta d'arresto teorica. Esso, infatti, sembra incapace di generare politiche che assumono come principio imprescindibile e prioritario «la libertà di ragionamento e di decisione» delle persone interessate, la loro autonomia morale, la tutela dei diritti dei soggetti più deboli (donne e minori *in primis*). Tali politiche, promuovendo la diversità culturale come valore in sé, finiscono per sfociare, come afferma Sen, in un «monoculturalismo plurale» che porta a dare esclusiva e prioritaria importanza «ai dettami della cultura tradizionale»³⁴. O, come afferma Seyla Benhabib, in un multiculturalismo a mosaico, dove le culture «coesistono come tessere musive» essendo trattate come entità circoscrivibili e descrivibili dai confini stabili³⁵. Quando la norma implicita al pluralismo culturale che si esprime nel preservare la diversità culturale diventa *incondizionata* sembra contribuire a creare o a ricreare, in nome del diritto alla differenza, forme di esclusivismo di tipo discriminatorio o xenofobo³⁶.

³⁴ A. SEN, *Identità e violenza*, tr. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 151-167.

³⁵ S. BENHABIB, *op. cit.*, p. 27.

³⁶ Cfr. la critica di Taguieff al modello differenzialista espresso dal relativismo antropologico di Lévi-Strauss, in *Il razzismo*, cit., pp. 42-45. Il culturalismo e differenzialismo (caratterizzati dal privilegiare le differenze tra gruppi e identità collettive, relativismo e incommensurabilità, da etiche e politiche che implicano un diverso trattamento degli individui in funzione delle loro appartenenze) possono generare forme di «razzismo mascherato e simbolico» che sostituiscono l'argomento dell'ineguaglianza biologica delle razze con quello dell'assolutizzazione della differenza tra le culture (*Ivi*, pp. 49-59, 112). Per una critica delle più recenti posizioni del multiculturalismo cfr. M.L. LANZILLO, «Noi o gli altri? Multiculturalismo, democrazia, riconoscimento», in C.

Prima di diventare questione politica, di legittimarsi in nuovi diritti o divieti, il pluralismo non dovrebbe slittare in situazioni incoerenti, che potremmo definire di desoggettivazione o spersonalizzazione, e che farebbero retrocedere l'identità al di qua della nozione di soggettività individuata di cui essa vorrebbe essere portatrice. La legittimazione e delegittimazione giuridica potrebbero provocare effetti di irrigidimento di una realtà che è invece fluida, o al contrario effetti che invece di facilitare, ostacolano lo scambio e l'integrazione³⁷. Ed è invece quello che sembra accadere quando non si tengono distinti due aspetti dell'identità, quello personale e quello sociale-culturale. Se l'identità personale si forma in una cultura – una cultura non si sceglie, in una cultura si nasce –, quest'ultima non è l'ultima istanza che la possa definire; l'identità culturale è solo un aspetto dell'identità personale, perché la cultura come forma di educazione serve ad accrescere e non a limitare la libertà³⁸. Affermare che l'individuo si identifica completamente con la sua cultura, e perciò con i suoi standard e criteri di valutazione e comportamento, implicherebbe rendere quest'individuo soggetto di un determinismo culturale: la cultura, espressione della comunità, sarebbe l'unica risorsa a fornire un'identità dominante al di fuori della quale non vi sarebbero altre possibilità. Quest'impostazione conduce ad una conseguenza decisamente aporetica: mentre vorrebbe mostrare, attraverso il veicolo comunità-cultura, la socialità costitutiva quale fonte di formazione personale, circoscrive poi questa socialità all'interno di un macrosoggetto talmente autoreferenziale da limitare la possibilità di esplorare altri sensi e di renderli significativi per la propria identità. Al rovescio del determinismo culturale corrisponderebbe, così, quello del destino personale a cui, in questo caso, si cede per un eccesso di socialità. Un tale esito trascura che il processo di *identificazione* non avviene solo tra soggetti di una stessa cultura ma anche con altri culturali che possono contribuire (o ostacolare) la formazione dell'immagine e del sentimento di sé. Trascura, inoltre, che il processo di socializzazione è sempre anche un processo di *individualizzazione*, nel corso del quale diventare

GALLI (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 81-108.

³⁷ Su questi aspetti di reazione e irrigidimento, oltre al già citato testo di Benhabib, che esamina una serie di casi di cronaca, cfr. anche R. GENOVESE, *Convivenze difficili. L'Occidente tra declino e utopia*, Feltrinelli, Milano 2005.

³⁸ E. BENCIVENGA, *Parole che contano. Da Amicizia a Volontà, piccolo dizionario politico-filosofico*, Mondadori, Milano 2004, p. 119.

individui comporta interiorizzare, selezionare e anche *modificare* creativamente le forme simboliche della collettività. Insomma, è vero che la socializzazione ci identifica e individualizza, ma queste costanti non possono contribuire di per sé a delimitare la socializzazione e a farne fonte di nuovi etnocentrismi.

Nella critica che ha valorizzato la libertà culturale come fonte di soggettivazione e individuazione, è insito, come si è detto, il tentativo di liberarla da una visione astratta dell'umano, un obiettivo che tuttavia rischia di non essere raggiunto qualora si dovesse rinunciare a portare avanti quell'atteggiamento moderno che, come afferma Bauman, «nel promettere di liberare gli individui dalla loro identità ereditata [...], si impegnava a trasformare l'identità da problema di *ascrizione* a processo di *acquisizione*, facendola perciò diventare compito e responsabilità individuale»³⁹. Il compito di acquisire la propria identità si accompagna anche a quello di liberarsi da eventuali identità che ci vengono ascritte o per un automatismo culturale o per un blocco imposto alla possibilità di essere se stessi. Si accompagna inoltre alla possibilità di aderire a più aspetti identitari, che possono coesistere in forme di equilibrio o contrastare tra loro, ma che attestano in ogni caso una pluralità di affiliazioni. Queste più che inficiare l'idea di un'identità stabile, coerente, duratura, caratteristiche irrinunciabili dell'identità e del sentimento di sé, ne fanno emergere il carattere fluido, la capacità di adattarsi di volta in volta ad un contesto sociale specifico e di attivare il ragionamento riguardo alla priorità da attribuire ai suoi diversi aspetti in situazioni di scelta⁴⁰.

Il difetto delle analisi teoriche che vorrebbero evitare queste conclusioni può essere forse ricondotto anche ad un'errata percezione del fenomeno cultura.

Quale cultura? Ricognizione di significati

Gli studi dell'etno-antropologia hanno certamente favorito e reso opportuno il riconoscimento della pluralità e creatività dei modi che i gruppi umani hanno scelto al fine di organizzare la propria esistenza, secondo conoscenze e credenze, abiti sociali, comportamenti, costumi,

³⁹ Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, tr. it., il Mulino, Bologna 1999, p. 59.

⁴⁰ A. SEN, *Identità e violenza*, cit., pp. 20-41. Cfr. anche la metafora dei migranti in A. DAL LAGO, *Esistono davvero i conflitti tra le culture? Una riflessione storico-metodologica*, in C. GALLI (a cura di), *Multiculturalismo*, cit., pp. 45-79, pp. 77-79.

sistemi di valori, religioni, pratiche, leggi, artefatti. Hanno contribuito a farci capire, anche grazie all'influsso dello studio delle visioni del mondo, che la cultura esprime sempre e solo un contesto di parzialità dell'umano, nel senso che una cultura non può mai pretendere di universalizzarsi, di «considerare il suo angolo come se fosse il mondo»⁴¹. Tale disciplina, inoltre, tende sempre più a rigettare una concezione delle culture come essenze assolutamente diverse e non confrontabili, e a riconoscere un'*interconnessione storica* delle culture tra loro e a sostenere come più efficace una posizione non esclusivistica della cultura⁴². Ci sono aspetti del comportamento umano che possono essere meglio compresi se osservati e spiegati attraverso la cultura, senza che quest'ultima possa fornire una «spiegazione completa» di tale comportamento. Le linee di demarcazione tra una cultura e un'altra appartengono, inoltre, ad un livello di astrazione che è utile all'analisi, mentre una cultura, in quanto prodotta e modificata in concreto dagli individui, non resta legata per tutto il tempo ad una determinata società e comunità e questo per il semplice fatto che sono *le persone e non le culture* che interagiscono nel mondo concreto⁴³.

⁴¹ W. DILTHEY, *La dottrina delle visioni del mondo* (1931, 1962³), tr. it. a cura di G. Magnano San Lio, Guida, Napoli 1998, p. 318. Per l'apporto di Dilthey in direzione di un'epistemologia della pluralizzazione, relativizzazione e relazione delle visioni del mondo, cfr. anche *I tipi di visione del mondo e la loro formazione nei sistemi metafisici*, in *Scritti filosofici (1905-1911)*, tr. it. a cura di Pietro Rossi, UTET, Torino 2004.

⁴² Il concetto di cultura, com'è noto, ha seguito nell'antropologia una vicenda complessa che va dall'approccio evoluzionistico unilineare che fa uso del metodo comparativo (Tylor, Frazer, Lévy-Bruhl), a quello post-positivistico, storico e antiriduzionistico che fa uso del metodo etnografico e della ricerca sul campo. Il diffusionismo di Boas, il superorganico di Kroeber, il funzionalismo di Malinowski, il relativismo culturale di Herskovits e Benedict, sono solo alcune tappe teoriche di una disciplina che giunge, dalla seconda metà del 900 in poi, a mettere in discussione concetti e metodologie di ricerca per adeguarle al processo di trasformazione culturale e sociale dei popoli extra-europei dovuto all'impatto coloniale. In questa direzione essa ha in parte perso quell'autonomia epistemologica che l'ha sin dall'inizio caratterizzata per aprirsi ad approcci inter- e multidisciplinari capaci anche di affrancare le culture, comunque le si voglia definire, da metodologie che le fissavano in modelli statici e chiusi di società.

⁴³ Dopo aver fatto un bilancio della storia e delle principali definizioni del concetto di cultura, Kluckhohn e Kroeber auspicavano, negli anni 50, vie di ricerca che, pur muovendosi all'interno di un quadro descrittivo, sistematico e coerente del fenomeno cultura, fossero più attente a questi aspetti. Cfr. C. KLUCKHOHN, A.L. KROEBER, *Il concetto di cultura* (1952, 1963), tr. it. di E. Calzavara, il Mulino, Bologna 1972, pp. 358-379.

La prospettiva dell'interconnessione storica sembra offrire un quadro più articolato, complesso e aperto delle culture e dei loro rapporti, soprattutto da quando l'interconnessione di cui si parla non si riferisce più solo all'impatto che la cultura occidentale ha avuto sull'organizzazione sociale dei popoli extraeuropei, modificandone il sistema di valori e credenze. Questo riferimento ha, infatti, fornito implicito sostegno al postulato secondo il quale *prima* della colonizzazione, e poi della globalizzazione contemporanea, le culture vivevano in una sostanziale staticità e astoricità. Come ci fa notare Amselle, l'idea che tali impatti hanno trasformato le società altre costringendole ad uno snaturamento dei propri valori e costumi di vita, trascura l'altra prospettiva secondo la quale oggetto di studio dell'antropologia è sempre stato un «oggetto misto», già contaminato da altro, nel senso di «prodotto di entità già mescolate, che rinviano all'infinito l'idea di una purezza originaria»⁴⁴. Essendo specifico della cultura, e di un gruppo, quello di essere «attraversato da una pluralità di reti – ecologiche, economiche, linguistiche, parentali, politiche» talmente ampie da consentire alle diverse identità e differenze di essere tali per la loro capacità di connettersi a significanti planetari, di modificarsi e di «partecipare al forum internazionale delle identità»⁴⁵. L'autore si riferisce in particolar modo al ruolo che le religioni e le lingue come sistemi ampi di riferimento hanno avuto nel conferire identità a particolarismi locali, nel rappresentare significanti planetari che un'identità traduce e converte nel proprio contesto. Ciò consente all'antropologo di fornire un postulato generale di espressione dell'identità secondo il quale l'opera di traduzione e conversione, essendo «un essere per gli altri», si estende anche a quella di «significati propri in un significante planetario al fine di manifestare la propria singolarità»⁴⁶. Non riconoscendo questi aspetti, si finisce per interpretare ogni tipo di contaminazione tra culture solo in termini di acculturazione, soggezione, assimilazione o di indebolimento dell'una a scapito dell'altra, in un movimento che si postula riduttivamente da occidente verso oriente.

Una tendenza interpretativa che la stessa antropologia ha favorito, ma di cui si è resa consapevole nel tentativo di autocorreggersi, quando ha riconosciuto i limiti metodologici di una ricerca che privilegiando lo

⁴⁴ J.-L. AMSELLE, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁵ *Ivi*, p. 24.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 46 ss., p. 56.

studio sul campo quale luogo chiuso – sulla base del presupposto secondo il quale la cultura oggetto di studio potesse essere colta nelle sue specifiche caratteristiche precedenti la colonizzazione, come se essa prima di tale fenomeno non fosse stata dipendente da alcuna alterità fuori di essa –, finiva per accordare priorità all'analisi sincronica e per appiattare la ricerca sulle relazioni interne, parentali e locali della società scelta, a scapito della loro storicità, dinamicità e politicità⁴⁷. Un'interpretazione delle culture che privilegia compattezza, staticità e omogeneità interna riduce e limita la dinamicità che invece caratterizza il rapporto interno (ed esterno) tra identità, culture, ethos, e finisce per riservare all'interconnessione storica e sempre in atto dei significati culturali risultati quanto meno sterili. Le *differenze interne* alle culture hanno invece consentito sviluppi paralleli di una stessa idea o valore attraverso risorse proprie e reciproche influenze, in modo da connettersi a differenze interne di altre culture. Queste connessioni possono dipendere sia da reciproche influenze e contaminazioni, perciò dalla possibilità di capirsi, sia dalla valorizzazione di aspetti del proprio ethos⁴⁸.

L'antropologia, insomma, ha cercato di affinare il proprio registro interpretativo, rispetto alla mutata situazione che caratterizza l'attuale fase storica, la quale accorciando le distanze e facendo prevalere il tempo sullo spazio, rende discutibile il rapporto tra cultura e territorio, e anche l'assunto secondo il quale portatore della cultura sia un popolo, e che perciò l'incontro o lo scontro tra culture è una finzione concettuale, un'astrazione, spesso ideologica⁴⁹. L'identità culturale viene spesso evocata per questioni di potere o da chi è al potere, con il rischio di reiterare dispositivi di potere e di dominio che classificano gli

⁴⁷ *Ivi*, pp. 24-29 ss. Il riferimento critico è al metodo intensivo e localizzato, funzionalistico, di Malinowski adottato dall'antropologia postmoderna della globalizzazione, il cui difetto principale consiste nel non riconoscere la sostanziale storicità, anche precoloniale, delle società studiate e dunque nell'interpretare il contatto tra le culture dell'attuale fase della globalizzazione prevalentemente in termini di omogeneizzazione e passività.

⁴⁸ Cfr. A. SEN, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, tr. it. di A. Piccato, Mondadori, Milano 2004, in particolare pp. 5-29 66-80.

⁴⁹ Anche se non va trascurato, come afferma Sen, che «teorie colte» propongono classificazioni univoche e semplicistiche della varietà culturale che, pur astraendo dal contesto storico e non avendo alcun riscontro fenomenico, «possono contribuire a rafforzare rudimentali intolleranze» (*Identità e violenza*, cit., pp. 42-48). Negli stessi termini si esprime anche M. AIME, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004, pp. 9-57.

individui in categorie, per assoggettarli al controllo e alla dipendenza, per fissarli alla propria identità⁵⁰. Non è un caso, dunque, se, a partire da metodologie e punti di vista diversi, le scienze umane sostengono posizioni che convergono nell'evidenziare il carattere dinamico delle culture⁵¹.

In una prospettiva di interazione globale, dove si cerca di dimostrare come «la globalizzazione non sia la storia dell'omogeneizzazione culturale», Appadurai ritiene necessario distinguere il sostantivo cultura e dall'aggettivo culturale. Mentre il primo è pregiudizialmente limitato dalla sua connotazione sostanziale, che emerge dal privilegiare la razza o la condivisione a scapito dei dislivelli di conoscenza e ruolo, l'aggettivo culturale mette in campo le differenze e i contrasti, e comprende la cultura non come una sostanza, bensì come «una dimensione di fenomeni, [...] che si accompagna alla differenza situata e incarnata». In quanto dimensione della differenza, la cultura offre quell'insieme di differenze potenzialmente infinite che si presentano come materiale d'archivio che viene consapevolmente assunto e selezionato per il mantenimento dell'identità di un gruppo o per la sua mobilitazione⁵².

Qualsiasi approccio che voglia trattare la cultura come un'essenza o un'unità coerente, al suo interno compatta e omogenea, che può essere descritta e oggettivata in maniera incontrovertibile da un osservatore esterno, secondo una corrispondenza tra cultura e territorio, non può che rivelarsi riduttivo, anche dal punto di vista politico. Seyla Benhabib a questo proposito pone sul tappeto una questione cruciale per collocare nella giusta dimensione le rivendicazioni culturali. Per promuovere il modello democratico deliberativo e dibattimentale, l'autrice ritiene più coerente sostenere una prospettiva di costruttivismo sociologico che

⁵⁰ Tecniche di potere, le chiamerebbe Foucault: M. FOUCAULT, *Il soggetto e il potere*, in H. L. DREYFUS, P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, tr. it. di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Ponte delle Grazie, Firenze 1989, pp. 239-241.

⁵¹ Cfr. J. CLIFFORD, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del XX secolo* (1997), tr. it. di M. Sampaolo e G. Lomazzi, Bollati Boringhieri, Torino 1999. Dinamicità non significa necessariamente ibridazione o creolizzazione, bensì capacità di ogni cultura di relazionarsi e modificarsi sulla base del presupposto che ogni cultura è già da sempre compenetrata da altro (cfr. sempre J.-L. AMSELLE, *op. cit.*, p. 51).

⁵² A. APPADURAI, *Modernità in polvere* (1996), tr. it. di P. Vereni, Meltemi, Roma 2001, pp. 27-32.

consente di trattare le culture come «descrizioni narrative» di coloro che esperiscono storie, tradizioni, rituali, simboli, condizioni materiali; come creazioni o «ricreazioni e negoziazioni ininterrotte degli immaginari confini tra “noi” e l’“altro”». Con ciò s’introduce un legame opportuno tra visione filosoficamente adeguata delle culture e prassi politiche che le dovrebbero legittimare. Una tale visione dovrebbe innanzi tutto smontare assunti epistemologici erronei (essenzialismo, incommensurabilità, impermeabilità, olismo), e anteporre al riconoscimento giuridico delle culture in quanto tali, la sedimentazione dei dialoghi culturali nella sfera pubblica, porre l’accento sul ruolo che questi dialoghi possono avere sulla formazione, mobilità, permeabilità delle culture e favorire il riconoscimento delle identità culturali in modi che non rinneghino la propria mobilità⁵³.

Prendere atto del doppio differenziale, interno ed esterno, delle culture, significa quindi evidenziarne la dinamicità e coglierne la complessità, il che dovrebbe condurci a fare della rinuncia alla stereotipizzazione o esaltazione delle differenze in categorie troppo nette e fuorvianti, come quelle tra identità occidentale e identità orientale, valori occidentali e valori asiatici, libertà e comunità, una scelta di metodo. Due presupposti metodologici andrebbero qui accuratamente evitati: la tesi della «disarmonia culturale», per la quale persone con culture diverse non si capiscono o non possano ragionare insieme; quella del «confine naturale» che tende a limitare alcuni principi etici come tolleranza, libertà, rispetto per l’individuo, democrazia, alla specificità culturale dell’Occidente⁵⁴. Ci si sbaglia per esempio quando si giudica come esclusivo del-

⁵³ S. BENHABIB, *La rivendicazione dell’identità culturale*, cit., pp. 22-23, 27 ss., 104-116, 145-192, 231-239. Il primo assunto da confutare è quello dell’intraducibilità e incommensurabilità dei regimi frasali teorizzata da Lyotard, il quale sarebbe infondato e incoerente, perché non consentirebbe processi di identificazione e definizione di significanti comuni. Sul piano della discussione democratica, inoltre, secondo l’autrice, il dialogo non avviene tra incommensurabili, ma tra prospettive divergenti e/o convergenti che possono riconoscersi tali solo in una situazione di dialogo e comunicazione avviata, e non prima.

⁵⁴ Com’è noto Sen ha supportato l’insostenibilità di simili approcci cercando per esempio di mostrare quanto ricco e variegato sia lo scenario culturale indiano, e in particolare come una delle specificità della cultura indiana sia la tradizione argomentativa e dibattimentale, scettica e razionalistica, contro la rappresentazione che hanno dato tanto l’immaginario occidentale, quanto l’autocomprensione di forti élite locali, che ne hanno privilegiato la componente religiosa e dogmatica. Cfr. di A. SEN, *L’altra India. La tradizione razionalistica e scettica alle radici della cultura indiana* (2005), tr. it. di

la società occidentale un principio come quello che valorizza l'individuo, che invece sembra apprezzato in tutte le società⁵⁵. Questo giudizio soffre di un difetto di generalizzazione: esso identifica quelle istituzioni antidemocratiche che non consentono a questo principio di manifestarsi con le idee delle persone che subiscono quelle istituzioni.

Ci si può allora chiedere se nella nostra attualità il dibattito sulla differenza culturale non sia forse troppo condizionato da fattori di ordine geopolitico perché ci si possa trovare nelle condizioni di non cadere in stereotipi che livellano tutte le culture non occidentali a valori ad essa estranei o ostili, o se non siano questi stessi fattori a condizionare e formare un'ideologia del conflitto culturale tra la tradizione occidentale con le sue pretese di autoriflessività, critica, ragione, libertà, democrazia e le altre culture identificate in termini di arretratezza economica, civile e politica, se non addirittura di refrattarietà alla ragione. Il dubbio che sia forse questa situazione a generare regressioni etnocentriche e ideologiche, e non invece la «sensibilità collettiva», appare legittimo per due ragioni. Da una parte, in ragione del fatto che quella sensibilità collettiva dà ampia testimonianza di acquisizioni assiologiche irreversibili, quali dignità, libertà, uguaglianza, giustizia distributiva, coesistenza pacifica, solidarietà internazionale, senso critico e soprattutto tolleranza crescente verso le diversità culturali, etniche, religiose assunte responsabilmente e che non siano dannose per la dignità altrui⁵⁶. Dall'altra, perché l'idea di cultura come «metarealtà unificata», coerente e organica, trascurando i fattori di problematicità e contraddittorietà, non sembra poter descrivere completamente il comportamento degli in-

G. Rigamonti, Mondadori, Milano 2005, pp. 280-281; *Laicismo indiano* (1993-1997), a cura di A. Massarenti, tr. it. C. Somajni, M. Stazione e S. Coyaud, Feltrinelli, Milano 1999²; *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità* (1991, 1994, 1997, 1999), tr. it. di A. Balestrino, B. Ingraio, G.M. Mazzanti, il Mulino, Bologna 2000, in particolare il cap. 1: *La ragione prima dell'identità*.

⁵⁵ Cfr. R. BOUDON, *Declino dei valori? Declino della morale?* (2002), tr. it. di D. Piana, il Mulino, Bologna 2003, p. 79.

⁵⁶ Cfr. R. BOUDON, *Sentimenti di giustizia*, tr. it. D. Piana, il Mulino, Bologna 2002, pp. 133-167 e *Declino della morale*, cit., pp. 54-64. Quest'ultima è un'importante indagine sociologica che oltre a mostrare, con supporti empirici, l'acquisizione diffusa di principi e vincoli etici, il riconoscimento della loro intrinseca oggettività, vuole anche cercare «di distinguere l'opinione reale dall'opinione pubblica immaginaria che i media possono dare l'impressione di riflettere quando invece, in molti casi, riflettono soprattutto l'opinione di minoranze molto attive» (p. 63).

dividui⁵⁷. Si può quindi condividere il timore avanzato dagli studiosi delle culture verso quelle posizioni che, favorendo la conservazione della tradizione a scapito di una visione «interattiva», «dialogica» e costruttivistica del rapporto tra le diverse culture, finiscono per generare per così dire l'effetto indesiderato, «di rinchiudere ogni gruppo in una sorta di essenzialismo culturale con il risultato di incoraggiare il sorgere di conflitti tra le culture»⁵⁸.

Quale identità? Aperture possibili

Queste considerazioni si ripercuotono inevitabilmente sulla questione dell'identità che torna così ad essere nuovamente riproblematizzata. Se la cultura è un sistema in costruzione, internamente differenziato, fatto di condivisioni, ma anche di dissensi e scarti differenziali; se la sua dinamicità è anche filtrata dalle spinte dovute all'interconnessione storica, allora l'identità potrebbe essere esposta alla stessa dialettica della cultura, e perciò per nulla circoscritta entro i margini della tradizione o forma di vita come suoi correlati.

Com'è noto, la ricerca costante dell'antropologia culturale di promuovere metodologie di approccio alla conoscenza della diversità culturale, aveva anche come suo obiettivo polemico la critica di un paradigma filosofico: liberare il concetto di identità dal modello della soggettività trascendentale e universale che non poteva rendere ragione di identità culturali diverse. In questa prospettiva, all'esigenza di riflettere sulla nozione di identità l'antropologia ha unito il compito di *criticare* qualsiasi nozione che non soddisfa la fenomenologia o la modalità che accompagnano il suo farsi. Come afferma Lévi-Strauss, a proposito dell'identità, essa non sta «tanto nel fatto di postularla o nel fatto di affermarla quanto nel fatto di rifarla, di ricostruirla, e che qualsiasi utilizzazione della nozione stessa di identità cominci da una *critica* della nozione stessa»⁵⁹.

La vuota e formale tautologia dell'identità del soggetto, che sta alla base del tentativo di perseguire una presunta unità metafisica dell'uomo caratterizzata da invarianze permanenti più che da varianti in continua

⁵⁷ Cfr. A. DAL LAGO, *Esistono davvero i conflitti tra culture?* cit., pp. 45-79.

⁵⁸ J.-L. AMSELLE, *op. cit.*, p. 214.

⁵⁹ C. LÉVI-STRAUSS (a cura di), *L'identità* (1977), tr. it., Sellerio, Palermo 1996³, p. 309.

trasformazione, perde, in questa ricerca, ogni sostegno fenomenico in ragione del fatto che l'ambiente storico-sociale, quale fattore costitutivo per la formazione dell'identità di un individuo, interviene nel processo identitario conferendogli una dinamica peculiare irriducibile ad un'altra⁶⁰. Poiché la dipendenza da questo fattore attesterebbe varianti che si è nell'impossibilità teorica di definire una volta per tutte la nozione di identità si trova ad essere ridotta, quando si tratta di ricercarne la fonte, a due fattori essenziali: «la restituzione di un continuo» e l'urgenza di «situarla su un piano puramente relazionale». Per Lévi-Strauss, più che ad un sostanzialismo dinamico, l'identità appare simile ad una sorta di «focolare virtuale», ad una possibilità teorica: «l'esistenza di un limite cui non corrisponde in realtà nessuna esperienza»⁶¹. Il fatto, poi, che l'identità sia un dato tutt'altro che sicuro e acquisito una volta per tutte, può essere assunto come indicatore della capacità di ogni gruppo umano di uscire, in questa ricerca, dal proprio etnocentrismo. Con ciò potrebbe essere ridimensionato il rapporto di continuità tra relativismo ed etnocentrismo, che lo strutturalismo collocava tra i caratteri naturali di ogni cultura⁶².

Sembra così che la definizione relativistica dell'uomo come «animale incompleto e non finito» che ha bisogno di completarsi e perfezionarsi attraverso la cultura particolare nella quale si trova a vivere, possa essere sostenuta e oltrepassata ad un tempo. In questa prospettiva vanno recepiti con qualche riserva i risultati della ricerca antropologica, in particolare quando con Geertz sostiene che «diventare umani è diventa-

⁶⁰ J.-M. BENOIST, "Sfaccettature dell'identità", in *L'identità*, cit., pp. 15-24.

⁶¹ C. LÉVI-STRAUSS, *L'identità*, cit., pp. 310-311.

⁶² Si potrebbe cioè cercare di rileggere ciò che Lévi-Strauss, seppur problematicamente e non senza oscillazioni, tendeva a distinguere, vale a dire il principio del relativismo culturale e quello dell'etnocentrismo. Da una parte, infatti, Lévi-Strauss afferma che la diversità «è funzione non tanto dell'isolamento dei gruppi quanto delle relazioni che li uniscono» e questo è il presupposto per affermare che «per progredire occorre che gli uomini collaborino». Dall'altra, che le culture sono «come treni che circolano più o meno in fretta, ognuno sul suo binario e tutte su direzioni diverse», la loro diversità è autoreferenziale e funzionale al mantenimento della loro particolarità, dipende dal desiderio di distinguersi, con la conseguenza che ogni cultura tende a conservarsi grazie al proprio etnocentrismo; un atteggiamento che può causare indifferenza, rifiuto e negazione di altri valori. (Cfr. *Razza e storia*, (1952), nella tr. it. di P. Caruso, edita in *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 5-49 e *Razza e cultura* (1971), in *Lo sguardo da lontano*, cit., pp. 5-31 e la *Prefazione* dove l'autore chiarisce i termini di questa oscillazione).

re individui», che per diventare individui occorrono modelli culturali e di significato storicamente creati, i quali non sono mai generali, ma specifici, e che perciò la concezione dell'essere umano non può ridursi più a ciò che esso è, ma deve allargarsi a ciò che è diventato, diventa e può diventare, a come ogni individuo e gruppo ha trasformato le sue potenzialità generiche innate, in comportamenti specifici, in una propria concezione dell'umano⁶³. Essendo animale incompleto e non finito, ci si può chiedere, tuttavia, quale possa essere *il punto* nel quale si arresterebbe il processo di formazione dell'essere umano o se questo punto esiste. Se l'identità non è una sostanza ma un mutevole sistema di relazioni, non è iscritto in queste relazioni che esse rimangano solo interne al sistema culturale, che pure le ha generate. Se è vero, cioè, che la cultura non può essere concepita come un blocco monolitico, come un'entità in sé differente, ma come un orizzonte duttile e mobile del quale l'individuo può spostare i confini, il divenire di un individuo è implicato in questo processo, proprio in virtù dello stretto rapporto che si pone tra uomo e cultura. Il divenire della cultura, la sua capacità di dimenticare o di esplorare nuovi sensi, di porsi in quell'*interconnessione storica* dalla quale può detrarsi solo al prezzo di limitare la sua storia e esperienza, coinvolge l'individuo, la sua identità e la sua cultura in un intreccio nello stesso tempo più complesso e aperto.

L'antropologia antro-poietica sostenuta da Remotti e dalla sua scuola contribuisce a dare a questa prospettiva ulteriore sostegno. Intense e feconde ricerche sul campo attesterebbero, innanzi tutto, che all'identità sarebbero estranee categorie come rigidità, compattezza, costruzione; mentre essa si coniuga tanto con la particolarità quanto con l'*esposizione all'alterità*, dalla quale è attraversata come ciò che ne costituisce la genesi. Costruire l'identità non significa solo selezionare e delimitare un campo di alternative, ma anche *inglobare alterità*⁶⁴. Più che di un equilibrio raggiunto, cui si riferisce il modello di un'identità costruita, stabile, inattaccabile, Remotti propone di impiegare l'immagine del «bilico», che permette di cogliere i fattori d'instabilità, flusso, mutamento: l'identità si forma per mantenersi e per aprirsi all'alterità e alla trasformazione di sé. Se, infatti, è costruita su una selezione di possibilità alternative, che ne fa un'identità particolare e perciò culturale

⁶³ C. GEERTZ, *Interpretazione delle culture* (1973), tr. it. E. Bona, il Mulino, Bologna 1998², pp. 63-68.

⁶⁴ F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 63-64.

(modello di Geertz), d'altra parte essa è anche esposta ad un «flusso continuo», dove l'alterità assume un ruolo *formativo* e non solo aggiuntivo o oppositivo.

L'esposizione all'alterità, che la prospettiva antropologica assume come costitutiva per la formazione dell'identità, ci può interessare nella misura in cui tende a rimarcare il carattere fluido di *ogni* identità, e a spostare il rapporto tra le culture su un registro né spontaneamente conflittuale, né caratterizzato dall'incommensurabilità. Il ruolo giocato dall'alterità costringe questa ricerca a ripensare l'incompletezza in un processo più complesso di quello lineare che si compie e si conclude in un percorso che va dalle carenze biologiche alla formazione di cultura⁶⁵. L'organizzazione biologica, di per sé lacunosa e insufficiente conduce gli uomini a fare cultura, a creare forme diverse di umanità con le quali essi rispondono alla domanda di «quale forma dare all'umanità» (antropo-poiesi). Le creazioni culturali sono, però, il risultato di un complesso sistema di atteggiamenti. Si assume innanzi tutto un *atteggiamento critico* nei confronti della forma assunta dalla propria cultura, che è percepita come una costruzione umana del tutto particolare, come «una possibilità tra le tante»⁶⁶. Il che è reso possibile dal fatto che ogni ambiente sociale distingue tra «possibilità date», che esso fornisce in termini di tradizione, costumi, valori morali, comportamenti, modelli attraverso i quali si diventa uomini e donne e sui quali si fonda l'identità, e «possibilità date in altre società» che realizzano altre forme di umanità, con le quali si viene a contatto o di cui si sente parlare. Ora, se è vero che tutte le società sono coinvolte in processi antropo-poietici elaborati entro possibilità date, processi tranquilli, impercettibili, fluidi, gradualmente assimilati e interiorizzati, è anche vero che accanto a questi sussistono processi antropo-poietici che fanno ricorso alle possibilità date degli altri⁶⁷. L'obiettivo è quello di spezzare l'assimilazione, posta dalle possibilità date, di sovvertirne la naturalità. A prescindere da come vengono giudicate o assimilate, le possibilità che si riconoscono negli altri ricadono sugli individui generando un atteggiamento *di distacco e di scelta* che inserisce le possibilità date in un contesto più ampio di possibilità e alternative. Ciò consente la formazione di un atteggiamento che potremmo definire di *consapevolezza e riflessività*: l'identi-

⁶⁵ F. REMOTTI (a cura di), *Forme di umanità*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

⁶⁶ F. REMOTTI, "Introduzione", in *Forme di umanità*, cit., pp. 1-31, p. 6.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 6-7.

ficazione con le proprie forme di umanità passa dalla presa di distanza da se stessi, dalla propria forma culturale come *una tra le altre* e dalla *scelta* di un'altra forma di possibilità data. In quest'ultimo caso, gli individui non riproducono semplicemente la loro cultura, ma si rendono conto di una pluralità di alternative, selezionano e combinano elementi altrui e rendono possibile una forma di antropo-poiesi in cui lo spazio della discussione e decisione è più aperto.

A rendere più dinamico e complesso questo processo, interviene poi anche un altro livello di antropo-poiesi, che si realizza nell'invenzione di forme e umanità nuove, nel processo del quale «si diventa uomini introiettando e facendo propri non soltanto forme di umanità, né soltanto la coscienza della pluralità delle forme [...], bensì anche il *sapere relativo al fare umanità*». Adozione-assimilazione e scelta-combinazione cedono il passo al «cosa fare e come fare» per ottenere uomini, a «possibilità create» che rendono ancora più profonda la consapevolezza dell'incompletezza della propria forma di umanità, del suo bisogno di alterità. Le forme con le quali ci si identifica non sono mai così interiorizzate e assodate da non essere sottoposte al rischio della crisi, non ci sono modelli di umanità precostituiti a cui dare una risposta globale e definitiva⁶⁸.

Nella prospettiva euristica dell'antropo-poiesi, le società e le culture sono «processi generativi» continui, costruzioni sempre incomplete e aperte, da costruire. «Cantiere perenne e sempre aperto», a questo tipo di società non sembrano più adeguate categorie come edificio e struttura. E sebbene anche il cantiere tenda a trasformarsi in edificio, in un ordine, voluto soprattutto da chi decide e ha il potere, è la consapevolezza dell'incompletezza ad essere la costante, con i suoi ampi margini di libertà, possibilità di scelta, creatività⁶⁹. L'incompletezza accompagna tutto il processo, dall'inizio biologico al prodotto culturale, e *non lo conclude*: «l'incompletezza è una condizione culturalmente acquisita» che «tiene costantemente aperti i cantieri dell'umanità, favorendo in questo modo la possibilità di comunicazione, di scambio, di trasformazione, di integrazione». Condannati sempre a costruire, gli uomini godono di un certo «grado di libertà che si oppone tanto ai determinismi biologici quanto a quelli culturali», e che dispone la cultura ad essere

⁶⁸ *Ivi*, p. 10.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 24-27. Cfr. anche A. FAVOLE, «Cosmo-poiesi», *Ivi*, pp. 148-166, pp. 148-157.

una costruzione continua e non il prodotto di invenzioni statiche e definitive⁷⁰.

Identità e riconoscimento

Come si vede, il discorso sull'identità può acquisire connotazioni diverse che condizionano, secondo il modello teorico di riferimento, i suoi margini di fluidità e irrigidimento. A questo punto potrebbe anche essere più chiaro l'obiettivo del discorso e gli sviluppi a cui vorrebbero condurre gli interrogativi posti. Va da sé che affiancando a un modello relazionale per così dire *interno*, primario e potenzialmente chiuso, un modello relazionale potenzialmente *aperto verso l'esterno*, si modificano e ridimensionano i limiti posti dal paradigma dell'incompletezza biologica, o della completezza culturale, quale suo rovescio. Le potenzialità della relazione possono non esaurirsi all'interno del gruppo culturale primario che lo rende particolare nella sua opera di completamento e di scelta tra alternative, dal momento che il processo di forma-

⁷⁰ *Ivi*, p. 30. La prospettiva antropo-poietica cerca pure, in una prospettiva interdisciplinare, di riformulare il rapporto tra incompletezza biologica e cultura riconnettendo le sue ipotesi ai più recenti sviluppi delle neuroscienze. Le culture traggono alimento vitale e sono condizionate dal terreno della natura biologico-neuronale, il quale assorbe nutrimento dalla cultura in termini di rinforzo, progressiva specificazione e stabilizzazione selettiva di combinazione neuronali e di sinapsi. Questa duplice interazione bidirezionale tra cervello e ambiente, tra natura e cultura, permette di superare tanto il determinismo biologico, in quanto l'uomo si completa biologicamente interagendo con l'ambiente fisico e culturale; tanto il determinismo culturale, dal momento che anche la cultura è incompleta, costretta com'è a interagire sempre con la base biologica di ogni individuo. La prospettiva ontogenetica, che qui si privilegia rispetto a quella filogenetica, avrebbe poi l'opportunità di mostrare come la plasticità del cervello riguardi ogni individuo, e come il suo sviluppo vari da individuo a individuo in funzione dell'influenza esercitata dall'ambiente. Tanto l'ambiente fisico e culturale, quanto la dotazione genetica contribuiscono al processo di costruzione biologica dell'essere umano, nella misura in cui l'esperienza agisce sulla materia celebrale e sui geni con un'attività di sfrondamento, selezione, scelta, che favorisce alcune connessioni neuronali a scapito di altre. Questa disponibilità dell'apparato neurologico a interagire con l'ambiente, lo rende un'organizzazione non solo plastica ma anche flessibile nel lungo periodo. Plasticità/ incompletezza biologica e incompletezza/fluidità culturale sono «i fattori che consentono di sfuggire, almeno in parte, alle gabbie che con le loro "sculture cerebrali" gli uomini di volta in volta si creano, ai vincoli delle tradizioni che vengono a depositarsi nel cervello umano» (A. FAVOLE, S. ALLOVIO, "Platicità e incompletezza tra etnografie e neuroscienze", *Ivi*, pp. 167-205).

zione dell'identità sembra sia vissuto anche come un processo di *trasformazione*, e perciò sempre *in fieri*, che ha per sua natura bisogno dell'alterità.

Prima ancora di essere espressa o tutelata in categorie giuridico-politiche, la pluralità umana assume significato tra persone che esprimono la loro differenza, contribuendo così ad affermarla, e tra esseri sociali che hanno bisogno dell'alterità. La natura di tale bisogno, in che misura sia necessario, quali aspetti dell'esistenza coinvolge, sono temi e problemi che la riflessione filosofica contemporanea ha cercato di chiarire investendo sul concetto di *riconoscimento*, che ha certamente il vantaggio, rispetto alla varietà dei modelli teorici che tematizzano la relazione tra identità e alterità, di proporre e nello stesso tempo presupporre un'antropologia generale (o filosofica) della socialità costitutiva, formativa e sempre in atto. Paradigma complesso e al contempo fortunato, per la sua capacità di adattarsi a interpretazioni multidisciplinari (antropologiche, psicologiche, psicoanalitiche, etiche e politiche), il riconoscimento vorrebbe innanzi tutto spiegare la fenomenologia di una socialità che, attraversando tutte le fasi dell'esistenza, dovrebbe contribuire a intensificare e completare una libertà vincolata⁷¹. Si comprende così perché esso assorba *categorie* molteplici (identità/alterità, correlazione originaria sé/altro, sollecitazione reciproca, asimmetria/simmetria, flessibilità, fluidità), implichi l'assunzione di diversi *atteggiamenti* (critico-riflessivo, psico-affettivo, cognitivo; astrazione, decentramento, disintreccio, reciprocità, reversibilità delle prospettive o scambio dei ruoli; ma anche empatia, identificazione, solidarietà) e investa su graduali *livelli di applicazione* (antropologico, esistenziale, morale, politico, oblativo).

Consapevoli dei limiti e dei problemi che esso pone, anche quando è chiamato in causa per risolverli, si pensi soprattutto alla sfera delle rivendicazioni culturali, o di quelle economico-sociali che con le prime tendono a confondersi, rimane un efficace strumento di analisi. In società pluralistiche in cui all'appartenenza a culture degli uni corrisponde la non appartenenza degli altri, può essere una risorsa capace di trasformare la non appartenenza al mondo dell'altro *da limite a condizione* della relazione; da condizione ultima a condizione prima. Essendo complementare e non sostitutivo al principio della dignità, esso è anche storicamente più adatto a interpretare la condizione umana della plurali-

⁷¹ T. TODOROV, *La vita comune*, cit., pp. 176-177.

tà e a rendere più articolato e complesso il rapporto tra democrazia e pluralismo. Inoltre, dal punto di vista della riflessione filosofica, esso rappresenta il paradigma che questa riflessione, per vie concettuali proprie, ha incontrato e riattualizzato per pensare una singolarità fuori del soggetto e delle sue astrazioni, per indicare le condizioni universali, comuni a tutti, entro le quali si rende possibile la comunicazione e l'interazione tra diversi.