



L'incontro e l'emergenza dell'umano

The meeting and the emergence of human

Carmine Di Martino*

Resumo

Il multiculturalismo è un modello culturale e politico-istituzionale per la gestione della diversità in una società multi-etnica, la cui base teorica viene dal relativismo culturale. Come nessuna cultura può pretendere una validità universale, il processo di storicizzazione della razionalità occidentale segna la fine della pretesa metafisica di dire la verità dell'uomo e del mondo, nonostante si crede che il fare della scienza è l'accadere della verità. Nel gestire la diversità e nell'assicurare la tolleranza risiede la «necessità» del multiculturalismo. Sua debolezza teorica risiede paradossalmente nell'incapacità di pensare la differenza. Universale non è la cultura, che è sempre particolare, ma l'*umano*. Solo l'affermazione di questa dimensione *universale* dell'esperienza può fondare il rispetto della *singularità* dell'altro, di sua infinita alterità e differenza. L'umano si dice sempre in una cultura determinata. La struttura universale dell'esperienza è al tempo stesso *in* e *al di là* di ogni cultura, insieme trascendente e immanente, *trans-immanente*. Questa *identità* strutturale è costitutivamente assegnata a una emergenza molteplice. In questo contesto, si può parlare di una ragione che, in nome di una fedeltà all'esperienza, si dispone a ripensare il problema dell'universalità, il rapporto tra il singolare e l'universale.

Palavras-chave: Multiculturalismo, relativismo culturale, cultura, Universale, singolare

Resumo

O multiculturalismo é um modelo cultural e político-institucional para a gestão da diversidade numa sociedade multiétnica, cuja base teórica procede do relativismo cultural. Como nenhuma cultura pode pretender uma validade universal, o processo de historicização da racionalidade ocidental marca o fim da pretensão metafísica de dizer a verdade do homem e do mundo, não obstante se acredite que fazer ciência já seja o acontecer da verdade. A necessidade do multiculturalismo reside no administrar a diversidade e no assegurar a tolerância. Sua fraqueza teórica se encontra paradoxalmente na incapacidade de pensar a própria diferença. Universal não é a cultura, que é sempre particular, mas o *humano*. Somente a afirmação desta dimensão universal da experiência pode fundar o respeito da singularidade do outro, de sua infinita alteridade e diferença. O humano se diz sempre numa cultura determinada. A estrutura universal da experiência está, ao mesmo tempo, *em* e *além* de cada cultura, ao mesmo tempo transcendente e imanente, *trans-imanente*. Esta identidade estrutural é constitutivamente assinalada a uma experiência múltipla. Nesse contexto, pode-se falar de uma razão que, em nome da fidelidade à experiência, dispõe-se a repensar o problema da universalidade, a relação entre o singular e o universal.

Palavras-chave: Multiculturalismo, relativismo cultural, cultura, Universal, singular

Abstract

Multiculturalism is a cultural and political-institutional framework for managing diversity in a multiethnic society, whose theoretical basis proceeds of cultural relativism. As no culture can claim to universal validity, the historicizing process of western rationality points out the end of metaphysical pretension of telling the truth about man and the world, although one believe that doing science is already the case for truth. The necessity of multiculturalism lies in managing diversity and in ensuring tolerance. Its theoretical weakness is paradoxically unable to think of difference itself. Culture always emerges as being the particular as the human appears as being the universal. Only the statement of this universal dimension of experience can establish the respect of other's uniqueness, of his infinite otherness and difference. The human is always understood within a specific culture. The universal structure of experience is at the same time, in and beyond each culture in particular, at the same time immanent and transcendent, there is to say, *trans-immanent*. This structural identity is constitutively marked by a multiple experience. In this context, one can speak of a reason that in the name of fidelity to experience is willing to rethink the problem of universality, the relationship between the singular and universal.

Key words: Multiculturalism, cultural relativism, culture, Universal, singular

Artigo recebido em 12 de março de 2010 e aprovado em 28 de maio de 2010.

* Dottore in Filosofia, Professore dell'Università degli Studi di Milano. País de origem: Itália. E-mail: carmine.dimartino@unimi.it

1 La necessità del multiculturalismo

Il termine «multiculturalismo» non indica, com'è noto, un dato di fatto, ma un modello culturale e politico-istituzionale volto alla gestione della diversità in una società multietnica come quella che si è venuta formando in Occidente negli ultimi decenni. Si è affermato dapprima in area anglosassone, a partire dagli anni Settanta, e si è in seguito variamente diffuso nei paesi occidentali. Esso si propone, sotto gli auspici della parificazione e della non discriminazione (*in primis* razziale) di individui e di gruppi, come riconoscimento della uguale dignità di tutti i cittadini e di tutte le etnie, indipendentemente dalla loro lingua, cultura, religione. Prefiggendosi di tutelare le diverse identità etnicoculturali presenti nello spazio sociale, il modello multiculturalista promuove e incentiva dunque iniziative assunte su base esplicitamente etnica. La sua parola d'ordine è: pari opportunità. Niente di più intonato, almeno in apparenza, al rispetto dell'identità dell'altro, a una perfetta laicità dello Stato e allo spirito democratico, di contro alla violenza assimilatrice di uno Stato militante e invasivo che imponga allo straniero o all'ospite la propria lingua, i propri valori, il proprio orizzonte culturale.

Attuandosi, tuttavia, il multiculturalismo ha mostrato un volto paradossalmente opposto a quello apparente. Non solo non ha fornito i risultati sperati, non ha cioè assicurato quegli effetti di tolleranza, di pacifica e ordinata convivenza, in cui le diversità etnicoculturali fossero tutelate e composte, per i quali era stato programmato, ma ha al contrario alimentato e approfondito i conflitti, esasperato le divisioni di partenza, provocato una maggiore segregazione, tanto quanto il modello antagonista, quello assimilazionista alla francese, per intenderci. Come osserva Donati, “dopo essere stato adottato come politica ufficiale in vari paesi, il multiculturalismo ha generato effetti più negativi che positivi. Ha creato frammentazione della società, separatezza delle minoranze, relativismo culturale nella sfera pubblica. Come dottrina politica appare sempre più difficile da praticare. Al suo posto si parla oggi di *interculturalità*” (DONATI, 2008, par. VI). In effetti, sotto un profilo pratico, Canada e Australia, che ne sono stati in qualche modo luoghi di realizzazione avanzata, stanno abbandonando il multiculturalismo, e Gran Bretagna e Stati Uniti lo stanno mettendo seriamente in questione.

Non intendiamo qui porci sul piano di una indagine sociologica o politica, bensì

interrogarci sul significato e sulle radici della prospettiva multiculturalista e sui motivi della sua insufficienza. Vorremmo mostrare in che senso la ragione di questa insufficienza risieda nelle sue premesse. Semplificando al massimo, il multiculturalismo reca in sé, più o meno esplicitamente, un duplice postulato teorico: a) risolve le individualità nelle identità collettive, etnico-culturali, immaginando le culture come un che di compatto, perfettamente definito e impenetrabile; b) afferma l'assoluta alterità e inconfontabilità delle culture¹, per cui ognuna di esse è unica e diversa da tutte le altre, intrinsecamente autoreferenziale, irriducibilmente idiomata; i valori, le norme morali e i costumi che le caratterizzano hanno una autarchica sensatezza, ma non sono valutabili mediante categorie attinte da universi culturali esterni. In tale ottica – che nasce anche in nome di una istanza (etica e gnoseologica insieme) di riconoscimento e di rispetto dell'altro, ossia delle culture non-occidentali, considerate a torto, da una vecchia antropologia esclusivista ed eurocentrica, come “non-culture” – i mondi storico-culturali non possono o non debbono comunicare fra di loro e non si può legittimamente porre la domanda sulla loro à maggiore o minore «verità»; già la categoria di verità, infatti, sconta la sua particolarità, la sua appartenenza a una provenienza determinata. Nella considerazione delle culture non vi deve essere il «più» e il «meno» (di verità, di valore), ma solo l'“uguale”, il che è un altro modo per dire, al di là degli intendimenti, che le loro differenze sono puramente indifferenti: esse hanno tutte lo stesso valore in quanto sono tutte in ultima istanza e allo stesso modo infondate, cioè prive di un valore che oltrepassi la loro pura fattualità. Se questi accenni colgono nel segno, non vi è da stupirsi che l'esito del modello multiculturalista sia una assolutizzazione delle differenze etniche e culturali. Esso non fa che realizzare quell'assorbimento dell'individuo nelle identità collettive e quella esterità e giustapposizione fra culture insiti nelle sue premesse teoriche: il suo ideale implicito è una mera coesistenza di irrelati, di estrinseci, ossia di sistemi perfettamente «equi-valenti» e inconfontabili tra loro, che non hanno nulla da comunicarsi e da scambiarsi, che non possono entrare in rapporto, ma solo in collisione². Il multiculturalismo risulta, perciò, alla

¹ Ci permettiamo al riguardo di rinviare a DI MARTINO, 2007, p. 491-506.

² Per una discussione dei temi accennati è d'obbligo un confronto ravvicinato con le posizioni di Habermas e Taylor, di cui una efficace sintesi è contenuta in PRADES, 2008, p. 102. Cf. HABERMAS; TAYLOR, 2002.

fine dei conti, in una solo apparente eterogenesi dei fini, un moltiplicatore di estraneità, livello inaugurale dell'ostilità e del conflitto.

Detto ciò, cerchiamo di scavare più a fondo. Il multiculturalismo – questa è la tesi – non è un modello interpretativo tra i tanti, non costituisce un episodio locale, ma rappresenta il punto d'arrivo e l'espressione in qualche modo coerente di un certo percorso, tutto interno all'Occidente, che ha subito una peculiare accelerazione nell'ultimo secolo e che ha messo capo a quello che, in sede antropologica, si è chiamato «relativismo culturale». In questo senso esso porta con sé una profonda necessità, che deve essere compresa.

Per tutto il XX secolo, nella cultura occidentale, filosofica e non, ci si è battuti a fondo contro la pretesa dell'Occidente di essere un «capo», un culmine, una entelechia dell'umanità e della ragione. Si è operata cioè – con delle motivazioni e a seguito di un lungo e determinato cammino, che è impossibile ricostruire qui – una radicale storicizzazione della nostra razionalità: noi, noi occidentali, non siamo altro che uno degli esempi possibili di razionalità, non abbiamo niente che ci consenta di definirci superiori a altre culture; le nostre evidenze, le nostre verità, pur essendosi sempre proposte come «universali», appartengono a un punto di vista essenzialmente «particolare» (come essenzialmente particolare è ogni altro punto di vista) e sono tutte da ricondurre all'interno dei confini di questa nostra prospettiva definita e interamente *storica*.

La filosofia del secolo appena trascorso ha soprattutto svolto questa funzione di ricontestualizzazione della cultura occidentale in genere e filosofica in specie, mettendo in questione ogni pretesa di “verità” e di “universalità”, a cominciare dalla propria. A dominare è stata l'affermazione del carattere prospettico di ogni sapere: non vi sono che prodotti di prospettive delimitate, finite, storiche; nessuna cultura – con i suoi contenuti – può pretendere a una validità universale, che travalichi il perimetro del mondo storico e delle pratiche di vita in cui nasce, si formula. Il prospettivismo nietzscheano è divenuto la nostra verità. Sulla scorta di Nietzsche e poi di Heidegger la produzione filosofica di un intero secolo – se guardiamo alla linea continentale, ma in una direzione simile si è mosso anche il pragmatismo americano – si è dedicata a una puntuale decostruzione della «metafisica», che è un altro nome della filosofia in quanto essa pretende di cogliere e dire

ciò che è in verità, la realtà così com'è, e perciò il principio, la causa, il fondamento dell'essente, identificandolo di volta in volta in modi diversi (dagli elementi primi di Talete fino alla volontà di potenza nietzscheana). La razionalità filosofica ha sempre cercato il fondamento, la spiegazione ultima, le condizioni di possibilità, e ha sempre inteso mettere capo a evidenze e verità universali, a prescindere dai risultati cui è pervenuta e dalle continue correzioni e smentite in cui è consistita. Essa nasce come ricerca della verità del mondo e dell'essente in generale e non è mai stata altro che questo. Ora, Il processo di storicizzazione della razionalità occidentale segna per così dire la fine della pretesa metafisica di dire la verità dell'uomo e del mondo.

Anche noi, tutti noi, in modo non professionale, siamo diventati o ci troviamo a essere – volenti o nolenti – dei fedeli discepoli di Nietzsche e di Heidegger, magari senza nemmeno sapere chi siano. Anche per noi la verità è stata assorbita dalla storia ed esistono soltanto dei punti di vista, delle prospettive, con le rispettive interpretazioni finite, e nient'altro oltre essi. Tutto questo è in qualche modo assodato, prima ancora di rifletterci. Abbiamo interiorizzato lo sguardo storico-ermeneutico e diffidiamo di ogni «realtà» che si proponga come universale, vale a dire come istanza strutturale sottratta allo storico (si pensi a esempio alla questione della differenza sessuale: nel suo «superamento» a vantaggio della classificazione di «genere» si gioca oggi, a livello umano, la supposta definitiva risoluzione dello strutturale nello storico; l'identità sessuale diviene essa stessa una interpretazione, un mero prodotto storico e sociale). Tutto ciò è ben visibile se ci riferiamo alle questioni etiche. A questo riguardo appare chiaro che il prospettivismo, lo storicismo, l'ermeneutica della equivalenza delle interpretazioni rappresentano un ovvio modo di procedere, uno stile di pensiero quasi obbligato: muoversi diversamente impegna in una sorta di resistenza, significa andare controcorrente. Gli interrogativi che ci interpellano in modo così scomodo nel nostro tempo (quelli riguardanti la vita e la morte, il senso e il non-senso dell'esistenza, dalla clonazione all'eutanasia, passando per la questione sessuale o la differenza uomo-animale ecc.) non possono né devono avere, perciò, risposte sul piano di una razionalità comune o universale. Un solo principio, da un punto di vista filosofico, è riconosciuto e tenuto fermo: l'equipollenza delle diverse interpretazioni e la libertà di sostenerle tutte. Ognuna di esse in ultima istanza si autocertifica, non dovendo più passare al vaglio di una

razionalità comune. Comune e condivisa è solo la razionalità tecno-scientifica, che di tutto ciò non si occupa.

Il processo di radicale storicizzazione avvenuto all'interno della cultura occidentale si è profondamente intrecciato al modo di concepire la relazione con le altre culture. Occorre dire di più: si è cominciato a vedere nella metafisica, nella razionalità filosofica stessa, la base dell'imperialismo occidentale. Da un certo momento in poi, nel nostro passato recente, si è imposto un discorso, perfino una retorica, sull'alleanza di logocentrismo ed etnocentrismo. La razionalità metafisica è salita sul banco degli imputati, rea di avere promosso, in un certo senso strutturalmente, per sua stessa natura, le varie forme di dominio sul mondo da parte dell'Occidente. Una buona parte degli sforzi dell'ermeneutica contemporanea si sono conseguentemente orientati a mostrare la "non-centralità" della cultura europea, a operarne una radicale relativizzazione. La critica della metafisica, del logocentrismo, dell'eurocentrismo, dell'etnocentrismo, è stata per alcuni decenni – e ancora è – la cifra della riflessione filosofica più accreditata, almeno in ambito continentale.

Il riflesso di una simile posizione sul rapporto con le altre culture è evidente: ogni tentativo di interrogare, comprendere, definire l'altra cultura a partire dai criteri immanenti alla nostra razionalità rappresenta una forma dissimulata di colonialismo. Chiedere conto all'altro, all'estraneo, della sensatezza delle sue pratiche, dei suoi valori, dei suoi costumi, invece che limitarsi a prenderne atto, costituisce il primo segno di una sciovinistica coscienza di superiorità e di una totalitaria volontà di omologazione. Le culture sono universi di senso comprensibili solo a chi vi appartiene e non sono suscettibili di essere giudicate con categorie a esse esterne (un certo modo di concepire e di trattare la donna, per esempio, sarà dunque discutibile o "non-vero" per noi, ma potrà essere vero e legittimo per altri e in ultima istanza ingiudicabile dalla nostra prospettiva: esso ha la *sua* verità, cioè la sua sensatezza storicamente condizionata, particolare, determinata, e tanto basta). Sotto questo profilo, il "relativismo culturale" rappresenta l'altra faccia o l'inevitabile risvolto del prospettivismo nietzscheano e della decostruzione della razionalità metafisica e fornisce – ecco quello che intendiamo mettere in luce – la base teorica al modello multiculturalista: con esso l'universalità, a qualunque livello, viene messa radicalmente in questione, diviene

per così dire infrequentabile (occorre non lasciarsi sfuggire, lo diciamo tra parentesi, che il “relativismo culturale” è ovviamente esso stesso una visione o una teoria tutta ed esclusivamente occidentale, che non può che proporsi come universale).

Questa è però solo metà della verità. Giacché ci troviamo ad avere a che fare, oggi, non soltanto con la finitezza delle interpretazioni, con un “mondo in frammenti, intento a dissolversi, delle identità instabili e dei rapporti allentati”³, ma con un altro universalismo, che s’impone ben al di là di tutte le considerazioni autocritiche della filosofia: quello della tele-tecno-scienza. Anche il più feroce antioccidentalismo parla il linguaggio dell’universalismo tecno-scientifico, pratica il *medium* tecnologico o intenderebbe farlo: si può essere occidentali o orientali, di questa o quella religione, ma bisogna avere internet e la bomba atomica, cioè, in poche parole, quella tecno-scienza che costituisce la frontiera più avanzata della razionalità occidentale. E, se ci limitiamo a gettare uno sguardo entro i nostri confini, ci accorgiamo che si può opinare su tutto, ma non su quello che la scienza fa: per ciò stesso che si pone, il suo fare è l’accadere della verità. Al di là di una pura retorica sui fini ultimi o penultimi e sui limiti etici, la pratica scientifica si propone ed è riconosciuta come apodittica.

2 Singolare e universale

Ricapitolando, dunque, il multiculturalismo non fa che condensare in sé un percorso che si è già consumato alle sue spalle. La sua dottrina rispecchia e mette in scena la tentata liquidazione della universalità e dell’istanza veritativa proprie della razionalità metafisica. In ciò risiede la sua “necessità”, il suo carattere tutt’altro che regionale o occasionale.

Tuttavia, come dicevamo, il multiculturalismo mostra la corda, non regge alla prova dei fatti, si rivela debole proprio là dove pensava di essere forte, ossia nel gestire la diversità e nell’assicurare la tolleranza grazie a una sistematica disattivazione del giudizio di valore. Invece di comporre i conflitti, esso, proprio in virtù dei suoi postulati, ne costituisce un fattore strutturale di alimentazione. Il multiculturalismo si propone infatti di governare lo spazio pubblico mediante un riconoscimento meramente procedurale (indifferente) delle differenze, astenendosi di principio da ogni questione di verità (divenuta

³ Cf. GEERTZ. 1999, p. 25.

teoreticamente *uncorrect*), immaginando che le identità etnico-culturali, con i loro contenuti e le loro pratiche di vita, possano crescere e coesistere senza entrare in contatto, senza reciprocamente giudicarsi e tendere ciascuna per sé a una influenza identitaria sempre maggiore, senza entrare in competizione in quanto caratterizzate da direzioni anche profondamente divergenti, sia tra esse, sia rispetto ai principi ispiratori dell'ordinamento giuridico e statutale (che, ovviamente, non ne è mai privo). Ma se l'ideale del multiculturalismo è costruire uno spazio sociale e politico popolato di universi paralleli, che dovrebbero restare tali, impermeabili e ingiudicabili, esso può avere successo solo a due paradossali condizioni: a) l'assoluto isolamento di ciascuna etniareligione- cultura (il che significa progettare la perfetta ghettizzazione dello spazio sociale); b) la sistematica sterilizzazione delle identità, una sorta di desertificazione delle religioni e delle culture. Non si fatica a comprendere che un simile modello sia costitutivamente foriero di insanabili tensioni e del tutto insufficiente a far fronte alla situazione vorticosamente incombente in cui ci troviamo.

Ora, per esprimerci rapidamente, proprio il fallimento del multiculturalismo costringe a rimettere in movimento schemi di pensiero che sembravano consolidati. Se è vero quanto detto sin qui, uscire dalla paralisi del multiculturalismo (e dalle secche del modello speculare, quello assimilazionista) significa rimettere in discussione il dogma relativistico della «inconfrontabilità delle culture» e porre in modo nuovo, non ingenuo, il problema dell'universalità, vale a dire di una dimensione o di una *struttura universale dell'esperienza umana*. Concepire lo spazio sociale come convivenza e interazione tra culture – l' "interculturalità" a cui oggi sempre più spesso si fa riferimento –, invece che come mera coabitazione senza rapporti e senza comunicazione, implica infatti necessariamente pensare la condizione di possibilità dell'*incontro* fra di esse.

Possiamo servirci allo scopo di una riflessione di Husserl sul rapporto tra «mondo familiare» e «mondo estraneo». Nell'imbattermi in una differente umanità storica, con la sua cultura e il suo sistema di valori, io posso sorprendere oggetti di cui mi è ignoto il significato d'uso, abitudini di cui mi sfuggono le originarie motivazioni e finalità, segni ed espressioni linguistiche che non intendo. Mi trovo dinanzi a un mondo storico-ambientale, con i suoi molteplici oggetti reali e ideali, le sue credenze e le sue certezze d'essere, del

tutto familiare agli individui che ne fanno parte, ma a me profondamente estraneo. «Non posso affatto comprendere le loro modalità di relazione con questo mondo e comprendere questo stesso mondo come essi lo comprendono e come questo mondo è per loro, come questi uomini sono l'uno per l'altro e così via. *E tuttavia li comprendo e ci comprendiamo gli uni gli altri in quanto uomini.* Nel nostro rapporto vitale abbiamo uno strato adeguato a tal fine»⁴. Tutto ciò che è ancora così estraneo, ancora così incomprensibile, ha dunque *un nucleo della comprensibilità*, senza del quale non potrebbe essere esperito affatto, neppure come estraneo. Vi è una soglia accomunante che permette di comprenderci “gli uni gli altri in quanto uomini”. Che cosa costringe ad ammettere tale nucleo comune? Il fatto incontrovertibile che, anche a partire da abissali distanze, la possibilità della comprensione è sempre aperta, ed è solo a partire da essa che si può rendere ragione dell'incomprensione, del misconoscimento, dell'equivoco. Come acutamente commenta Derrida, per Husserl “nessuna identità culturale si presenta come il corpo opaco di un idioma in traducibile, bensì, viceversa, sempre come l'insostituibile iscrizione dell'universale nel singolare, come la testimonianza unica dell'essenza umana e del proprio dell'uomo”. È come se nella prospettiva relativistico-multiculturalista si invertisse l'onere della prova: bisogna dimostrare *che c'è* una dimensione universale dell'esperienza, vale a dire una «esperienza elementare» comune a tutti gli individui (sottintendendo: essa è un puro mito, giacché non vi è alcuna universalità strutturale, nulla che non sia riconducibile alla contingenza storico-culturale di pratiche di vita, come direbbe Rorty). Ma l'onere della prova dovrebbe a rigore spettare alla posizione opposta: bisognerebbe impegnarsi a dimostrare che non c'è un piano di identità, che non esiste un nucleo comune, giacché l'esperienza attesta che la comprensione è già da sempre accaduta e accade. La traduzione è in corso, tra individui appartenenti a mondi storicoambientali diversi. E se c'è incontro, scambio, traduzione, c'è un punto comune. Anche quando parliamo di in traducibilità, lo facciamo necessariamente sullo sfondo di una traduzione già da sempre avvenuta e sempre da fare, allo stesso tempo possibile e impossibile, effettivamente possibile proprio in quanto impossibile in senso assoluto e perciò sempre aperta. La debolezza teorica del multiculturalismo – meglio, del «relativismo culturale» che ne costituisce la base, senza con ciò dimenticare gli apporti che quest'ultimo ha in ogni caso assicurato alla riflessione antropologica e filosofica – risiede

⁴ Cf. HUSSERL. 2003, p. 98.

paradossalmente proprio nell'incapacità di pensare la differenza: questa è tale, infatti, solo in riferimento all'identità; una differenza pura non è affatto differente dalla non-differenza. Pensare la diversità come *ab-soluta* significherebbe annullarla: la manifestazione e il riconoscimento della diversità dell'altro, della sua infinita alterità – come si direbbe nel lessico di una certa filosofia di derivazione lévinassiana –, per cui esso appare come “altro” da me, implica strutturalmente il rapporto a una originaria identità. Nei termini minimali del rapporto io-tu, ciò significa: occorre che l'altro possieda la forma dell' “ego”, che sia un ego come me, perché esso appaia come “alter” senza che la sua alterità si confonda con quella delle cose del mondo. Come osserva ancora Derrida, commentando Husserl, «se l'altro non fosse riconosciuto come ego, tutta la sua alterità svanirebbe»⁵. Sicché rendersi ciechi a questa ultima “identità” (che la si intenda in termini husserliani come la forma stessa dell' egoità o altrimenti) comporta l'impossibilità di rendere ragione di ciò che si dà: l'apparire della pluralità, della molteplicità, della differenza di individui, umanità e culture. Prima ancora di attribuirvi dei contenuti, possiamo comprendere tale identità come quella *possibilità* che l'*accadere* dell'incontro con l'altro, con l'altra cultura, rivela a posteriori come *ciò che era già là*, necessariamente all'opera. Detto nello stile asciutto di una formula: se l'incontro è accaduto, doveva essere possibile. Dunque, ogni volta che avviene l'incontro tra mondo familiare e mondo estraneo, tra soggetti di diverse culture, abbiamo una nuova attestazione della “universalità” di quella soglia che rende possibile l'incontro e la comprensione stessi. Essa è sempre all'opera, “funge anonimamente”, come direbbe Husserl, non attende la riflessione o l'argomentazione, il riconoscimento e la deliberazione dell'uomo, per attuarsi; può essere negata, ma non soppressa. Si tratta di una soglia minimale-universale dell'umano che dobbiamo presupporre per spiegare quello che già sempre accade.

Sottolineiamo il senso di quello che stiamo dicendo: universale non è la cultura, che è sempre particolare – sebbene ogni cultura abbia, anche quando non vi riflette, una intrinseca vocazione a porsi come universale –, ma l'*umano*. Vale a dire, ciò che

⁵ In un saggio dedicato al pensiero di Lévinas, *Violenza e metafisica*, Derrida mostra la necessità di seguire l'impostazione fenomenologica husserliana proprio per salvaguardare l'alterità dell'altro rivendicata da Lévinas: “Se l'altro non fosse riconosciuto come alter *ego* trascendentale, sarebbe per intero mondo e non, come me, origine del mondo. Rifiutare di vedere in lui un ego in questo senso è, nell'ordine etico, il gesto di ogni violenza. Se l'altro non fosse riconosciuto come ego, tutta la sua alterità svanirebbe” (Cf. DERRIDA, 1982, p. 159).

originariamente ed effettivamente abbiamo in comune con l’altro non è in primo luogo da ricercare sul piano delle concezioni del mondo, dei valori e delle norme, bensì di quella soglia indeducibile che si rivela precisamente a partire dall’incontro tra i diversi soggetti incarnati e storicamente determinati come sua condizione e che abbiamo chiamato l’“umano”. Possiamo parlare in proposito, nel nostro orizzonte culturale e nella nostra lingua, di un nucleo di *evidenze, esigenze e disposizioni originarie* per cui ogni uomo è uomo come noi e una comprensione reciproca è sempre di principio possibile. Si tratta qui, oltre che del richiamo a quella interrogante e comprendente apertura al mondo – come si direbbe in un linguaggio heideggeriano – che distingue l’essere dell’uomo e che presiede alla costituzione di ogni cultura, anche e soprattutto del riferimento alla dismisura di quelle esigenze di significato, di giustizia (una giustizia al di là del diritto), di pienezza (ciò che nei suoi termini Husserl indicava come l’“esser-direzionato all’infinito alla ‘perfezione’, alla vera autoconservazione”, ossia al “vero essere”⁶), di relazione all’altro e di condivisione, che caratterizzano l’umanità dell’uomo e dirigono la sua stessa apertura al mondo. Potrà forse stupire ritrovare in un autore come Jacques Derrida, da molti considerato come il paladino di una filosofia della differenza che condurrebbe a un nichilismo e a un relativismo radicali, un insistente riferimento, soprattutto nei testi degli ultimi anni, a una “dimensione universale dell’esperienza”⁷, il cui riconoscimento soltanto aprirebbe lo spazio di “una tolleranza che rispetterebbe la distanza dell’alterità infinita come singolarità”⁸. Contrariamente a un pregiudizio diffuso, solo l’affermazione di questa dimensione *universale* dell’esperienza può fondare il rispetto della *singolarità* dell’altro, della sua infinita alterità e differenza. Il suo misconoscimento costituisce al contrario il principio stesso di ogni violenza e non permette di distinguere l’*alterità* dell’altro da quella della cosa.

3 L’incontro e la ragione

Se universale non è innanzitutto questa o quella cultura, ma l’evento dell’umano, occorre aggiungere che quest’ultimo si dice però sempre in una cultura determinata. La

⁶ Cf. HUSSERL, 2001.

⁷ Cf. DERRIDA; STIEGLER, 1999, p. 23.

⁸ Cf. DERRIDA, 1995, p. 25.

struttura universale dell'esperienza è cioè al tempo stesso *in* e *al di là* di ogni cultura, insieme trascendente e immanente, *trans-immanente*, potremmo dire. Il «trans-culturale» non si dà mai come una generalità astratta, disincarnata, disponibile in una sorta di autonoma trasparenza. Come illustra la storiella che Heidegger prende a prestito da Hegel: “Um tale desidera comprare in un negozio della frutta. Egli chiede della frutta. Gli si porgono mele, pere; gli si porgono pesche, ciliegie, uva. Ma il compratore le rifiuta. Egli vuole a ogni costo *frutta*. Intanto ciò che ogni volta gli viene offerto è invero frutta e tuttavia si constata che frutta in vendita non ve n'è”⁹. Fuor di metafora ciò vuol dire: l'«umano» si dà sempre e soltanto in questa o in quella cultura, secondo questa o quella accezione storica. Qui ci troviamo in un campo indefinito di rivelazione, di espressione, e dunque di cammino, di modificazione. Questa *identità* strutturale ultima accade sempre, infatti, in figure e significazioni determinate, può dispiegarsi in modi diversissimi e apparentemente persino opposti. Ciò significa che essa è costitutivamente assegnata a una emergenza molteplice, incessante, sempre a venire, a un riconoscimento e a una traduzione di principio sempre aperti (il che vuol dire, al tempo stesso, la possibilità di un meglio e di un peggio, di un progresso e di un regresso).

Ma questo ci fornisce una chiave nella comprensione della interazione fra le culture (che, insieme allo scontro e alla eliminazione, è quanto nella storia degli uomini è sempre avvenuto). Se è vero che ogni cultura rappresenta un universo di significati, di valori, di modi di vivere il mondo, in cui trova espressione e si storicizza quella possibilità che abbiamo denominato l'“umano”, se ognuna di esse costituisce un modo di incarnare quelle esigenze e disposizioni originarie che ci permettono di riconoscerci reciprocamente come uomini, pur nella lontananza delle nostre provenienze, allora l'incontro tra culture, ognuna delle quali è a suo modo «la testimonianza unica dell'essenza e del proprio dell'uomo», può schiudere il varco a una nuova emergenza dell'identità originale. Non è forse agli incontri che dobbiamo, non solo lo sviluppo del nostro sé, ma anche l'introdursi di ogni novità nella vita? Nel rapporto tra culture questo significa: non soltanto, nell'incontro con l'altro, con l'altra cultura, con l'altra “iscrizione dell'universale nel singolare”, le esigenze e le disposizioni che costituiscono l'umano si rivelano come “le stesse”, come un “identico” nei suoi diversi modi di manifestazione e di apprensione, ma l'entrare in rapporto con i modi e

⁹ Cf. HEIDEGGER, 1967, p. 230).

le risposte dell'altro, con le sue figure di senso, può provocare una riconfigurazione della propria consapevolezza, può far accadere l'inaudito. L'incontro con l'altro (nei vari sensi della parola) modifica il senso della propria esperienza di mondo, proprio in quanto pone delle alternative. Anche il solo voler perseverare nella appartenenza alla propria cultura (che in un certo senso non è mai «propria», in quanto viene già sempre dall'altro) acquista perciò un significato diverso, poiché comporta pur implicitamente una opzione e un giudizio (il solo: “continuo a fare così” rappresenta un giudizio di valore). L'incontro apre una possibilità tanto di autocritica quanto di adesione più profonda alla propria tradizione. Parlare di “interazione” non significa allora progettare una sorta di sincretismo mondiale o di globalizzazione del senso, che finirebbe con il tradursi in una nuova forma di egemonia, di universalizzazione forzata, bensì *da una parte* affermare che l'emergenza dell'universale struttura dell'esperienza non avviene a spese delle culture particolari – come se si dovesse procedere per sottrazione, astraendo dalla loro concretezza –, ma grazie a esse, e *dall'altra* riconoscere che le culture e le religioni sono essenzialmente confrontabili. Se vi è interazione, vi è confrontabilità, perciò possibilità e anche dovere della critica, anche se ciò può non avvenire secondo canoni prestabiliti.

Ogni cultura, come ogni religione, è di principio suscettibile di essere giudicata da quella stessa disposizione originale dell'umano che presiede alla sua insorgenza e che caratterizza, secondo gradi diversi di consapevolezza, il volto profondo di ogni soggettività. È la struttura universale dell'esperienza, incessantemente emergente nell'incontro con l'altro, a fungere da vero e proprio principio critico di ogni cultura e delle sue figure, da istanza decostruttrice implicitamente operante all'interno di ogni sistema. Nel suo esperire gli altri e il mondo, ogni soggetto è tanto impregnato della propria cultura quanto ultimamente irriducibile a essa: non nel senso che esista qualcosa come un “uomo” isolabile dalla sua cultura, che possa cioè vivere fuori di una storia o di una cultura determinata, bensì nel senso che egli reca in sé la possibilità di una differenza, di un distanziamento, di una sottrazione rispetto a essa. Per questo, dopo averla necessariamente ereditata, può anche abbandonarla a favore di un'altra. L'uomo non è mai senza cultura, ma conserva verso di essa quel potere di “sfuggimento”¹⁰ cui – per altre ragioni – Merleau-Ponty alludeva in *Fenomenologia della percezione* per definire l'uomo e che si fonda,

¹⁰ MERLEAU-PONTY, 1965, p. 261.

secondo quanto abbiamo detto, sulla trans-immanente struttura dell'umano. Quest'ultima è a un tempo la continua scaturigine e la contestazione interna e non addomesticabile di ogni cultura, il principio critico che consente di dire "sì" e di dire "no", di far questione del meglio e del peggio, di identificarsi e di prendere congedo, in breve di essere critici, cioè aperti alla ulteriorità. È rispetto a questa soglia originale e indeducibile, al di là delle determinazioni in cui essa si presenta, che non tutto è equivalente e che vi può e vi deve essere in ultima istanza giudizio di valore, correzione, critica e autocritica, tensione all'avvenire, in questa o quella cultura e nel rapporto tra le culture.

Ciò riguarda, in un primo senso, l'interazione con orizzonti culturali diversi dal nostro. Di fronte all'imporsi di etiche e fedi religiose orientate in direzione antitetica a quei valori che consideriamo irrinunciabili, dobbiamo domandarci: in che senso potremmo chiamare i nostri valori "irrinunciabili"? Solo per un'inveterata quanto infondata abitudine? I nostri costumi, stili di vita, hanno ragioni o più ragioni di altri, o semplicemente vi siamo attaccati perché sono nostri, ci piacciono, e per questo li vogliamo difendere? Il problema è chiaro: si può parlare di "ragioni", e non solo di abitudini e di gusti, solo se è operabile un confronto fra questi stili e una struttura universale dell'umano che ne è la radice, comunque espressa. Se così non fosse, dovremmo considerare pienamente legittimo ogni sistema di valori a prescindere dai suoi contenuti e dalle sue conseguenze e, per estremizzare, dovremmo limitarci a prendere atto delle (passate o future) pratiche del cannibalismo e dei sacrifici umani in quanto costumi differenti, eterogenei ai nostri, giustificabili nei rispettivi contesti e non giudicabili in base alle nostre categorie culturali.

In un secondo senso, il problema riguarda anche e in primo luogo quello che avviene all'interno delle società occidentali. Oggi siamo interpellati, in vario modo, da un cospicuo numero di questioni: uso degli embrioni umani, clonazione, eutanasia, aborto come diritto umano fondamentale, classificazione delle identità di genere, pratica della pedofilia, dell'incesto, equiparazione uomoanimale, ecc. In nome di che cosa prenderemo questa o quella posizione? Potremo appellarci a qualcosa di più che ai sentimenti, alle personali inclinazioni e idiosincrasie o, detto in modo più attuale, al diritto inalienabile alla *privacy*, alla libertà individuale? Occorre notare di passaggio, infatti, che oggi è il «diritto alla *privacy*», come diritto alla libera scelta o alla autodeterminazione nelle vicende

personali, sessuali, familiari, di salute ecc., a porsi come unico principio guida per affrontare – su un piano giuridico e culturale – tutte le questioni cui abbiamo accennato.

In terzo luogo, il riferimento a una soglia minimale-universale dell’umano quale principio critico costituisce il punto nodale anche rispetto al tema così discusso dei «diritti umani» o “diritti fondamentali”. Essi, al di là del contesto e delle motivazioni storiche che ne hanno qualificato e accompagnato l’insorgenza¹¹, rappresentano oggi il filo conduttore di un tentativo di costruire un comune orizzonte di valori in cui popoli e culture possano riconoscersi per una pacifica convivenza. Ora, un simile tentativo di identificazione di alcuni valori e diritti fondamentali da promuovere e tutelare universalmente contiene un impulso nobile ed è certamente necessario, ma, in quanto espressione e prodotto di una cultura determinata, non può semplicemente autocertificarsi o autogiustificarsi. È esso stesso in discussione, proprio a partire da quella struttura dell’umano cui ci siamo richiamati. Occorre, cioè, a ogni costo mantenere e mettere al lavoro la distinzione tra l’universalismo dei diritti e l’universalità dell’umano, evitare il corto circuito tra la lista dei diritti fondamentali e la struttura universale dell’esperienza. È necessario che l’irriducibilità di quest’ultima, continuamente ricercata e riconosciuta dalla ragione in un indomabile attenzione all’esperienza, determini una vigilanza critica anche nei confronti dei diritti cosiddetti universali. Nel contesto attuale, infatti, la tentazione, come si evince da un elenco di diritti che è in costante e mirata evoluzione, è quella di proporre-imporre come universali posizioni che sono elaborate in ambiti determinati (quando non in ristrette *élites* culturali) e vengono promosse da organismi internazionali per “orientare” lo “sviluppo” dei costumi degli stessi occidentali nei loro rispettivi paesi. In mancanza di un lavoro critico, filosofico e giuridico insieme, i diritti universali rischiano di diventare strumenti di pressione transnazionale in vista di una nuova e più ampia omologazione, a dispetto della storia e della tradizione dei popoli.

Chiediamoci allora: da dove può venire un significativo contributo alla costituzione di uno spazio di convivenza e di interazione, di rispetto della diversità e di autentica *interculturalità*? Da quanto detto dovrebbe essere chiaro: non da una ragione residuale, che si rifugi nella inconsistenza filosofica di un relativismo accomodante, auspicando in fondo la secolarizzazione di tutte le identità a opera della forza livellante del mercato e dell’uso

¹¹ Cfr. al riguardo ANTONIONI, 2007.

strategico degli strumenti di un diritto transnazionale; il contributo può venire solo da una *ragione* che non cessi di interrogarsi sulla originarietà dell'umano, di attendere alla sua emergenza e di esercitare a partire da essa, dal punto di consapevolezza raggiunto, una vigilanza critica e una riconfigurazione continua dello spazio sociale. Si tratta di una ragione che, in nome di una fedeltà all'esperienza, si rifiuta di considerare l'identità culturale come "il corpo opaco di un idioma in traducibile" e si dispone a ripensare in modo non ingenuo (mettendo a frutto la lezione dell'ermeneutica) il problema dell'universalità, il rapporto tra il singolare e l'universale. È una ragione che non mira dunque alla omologazione, al pensiero unico, ma che, al contrario, si impegna a tematizzare e a prendere le mosse da quelle esigenze e disposizioni ultime cui le differenti posizioni e proposte costituiscono tentativo di risposta, per saggiarne la tenuta e per costruire un orizzonte comune strutturalmente aperto, attraverso le necessarie negoziazioni e in forza di un effettivo incontro di tradizioni, eredità, lingue determinate, a partire, tuttavia, non da nessun luogo, bensì da una rinnovata consapevolezza della propria tradizione.

Questa ragione, infatti, non vive nell'astratto, non è senza corpo e senza storia; essa appartiene all'identità occidentale stessa, nella sua duplice dimensione, greca ed ebraico-cristiana. Se ritorniamo al gesto inaugurale di Socrate, al suo dissacrante interrogare i propri concittadini sulla consistenza delle loro convinzioni, appare subito come a costituire l'identità dell'Occidente sia la necessità di far questione della verità delle proprie credenze, di dare ragione di esse, pronti a abbandonarle nel caso non reggano alla prova. Come diceva Husserl, lo stupore filosofico si produce davanti all'apparire, per la prima volta nella storia dell'umanità, della differenza tra le proprie credenze e la verità, tra "la rappresentazione del mondo e il mondo reale"¹², "tra un essente identico in sé e i molteplici modi soggettivi di apprensione o di manifestazione"¹³. La razionalità occidentale si caratterizza essenzialmente come interrogazione, esercizio della critica e dell'autocritica, ricerca di una verità che non è possesso, ma polo irriducibile e compito infinito. Con l'avvento del cristianesimo, essa non ha conosciuto una battuta d'arresto, bensì una nuova fondazione e un rilancio del suo respiro originario. Il cristianesimo ha inoltre aperto un inaudito orizzonte di universalità che si è intrecciato a quello proprio del *logos* greco. Il

¹² Cf. HUSSERL. 1987, p. 344.

¹³ Cf. HUSSERL. 2004, p. 91-92.

concetto stesso di «persona», nell'accezione che oggi frequentiamo, il riconoscimento del suo valore assoluto e irriducibile, fondato sul rapporto creaturale, che il cristianesimo ha consegnato alla storia, ha dischiuso una dimensione di universalità che disattiva tutte le frontiere tradizionali: etniche, sociali, sessuali (“non esiste più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna...”, per citare l'affermazione paolina). Beninteso, il problema non è innanzitutto di coerenza, qui, ma se queste dimensioni appartengano o meno al DNA di una tradizione determinata e possano perciò essere rivendicate e riattivate.

Se dunque intendiamo, in quanto occidentali ai quali si pone in maniera indifferibile il problema (culturale, giuridico, politico) della convivenza fra diverse culture in un medesimo ambito, lavorare alla formazione di uno spazio di autentica interazione e ospitalità, dobbiamo forse innanzitutto riscoprire la nostra «diversità», rispondere della nostra eredità e delle risorse che porta con sé, senza falsi eurocentrismi, ma anche senza altrettanto false obliterazioni. I problemi che assillano il nostro presente rappresentano al tempo stesso delle possibilità: la compresenza sempre più massiccia di altri popoli, con le rispettive culture e religioni, nei confini sempre più labili degli Stati-nazione occidentali è un invito che gli altri e la storia ci rivolgono, che ci costringe a domandarci chi siamo e chi vogliamo essere. Nella questione del multiculturalismo, del suo fallimento pratico, si gioca molto di più che una alternativa tra opzioni politiche e dispositivi normativi. Andare al di là di tale modello significa più profondamente ridiventare eredi, aprirsi all'avvenire di una certa esperienza dell'umano e della razionalità, alla sua viva scaturigine. Ma perché questa via sia effettivamente percorribile, ammesso che se ne riconosca l'urgenza, di essa ci occorrono soprattutto dei testimoni credibili.

Referencias

ANTONINI, L. (a cura di). **Il traffico dei diritti insaziabili**. Rubbettino: Soveria Mannelli, 2007.

DERRIDA, J. Derrida. **La scrittura e la differenza**. Torino: Einaudi, 1982.

DERRIDA, J. Fede e sapere. Le due fonti della “religione” ai limiti della semplice ragione. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Ed.). **La religione**. Roma: Giuseppe Laterza & Figli, 1995.

DERRIDA, J.; STIEGLER, B. **Ecografie della televisione**. Milano: Cortina, 1999.

DI MARTINO, C. La convivenza tra culture. CARTABIA, M. (a cura di). **I diritti in azione**. Bologna: Il Mulino, 2007. p. 491-506.

DONATI, P. **Oltre il multiculturalismo**. Roma-Bari: Laterza, 2008.

GEERTZ, C. **Mondo globale e mondi locali**. Bologna: Il Mulino, 1999.

HABERMAS, J.; TAYLOR, C. **Multiculturalismo**: Lotte per il riconoscimento. Milano: Feltrinelli, 2002.

HEIDEGGER, M. **Identità e differenza**. Trad. it. di E. Landolt. Teoresi: Torino, 1967. p. 215-235.

HUSSERL, E. Fenomenologia statica e genetica. Il mondo familiare e la comprensione degli estranei. La comprensione degli animali (1933). In: VERGANI, M. (a cura di). **Metodo fenomenológico statico e genético**. Milano: Il Saggiatore, 2003.

HUSSERL, E. **La crisi delle scienze europee**. Milano: Il Saggiatore, 1987.

HUSSERL, E. La teleologia nella storia della filosofia. In: HUSSERL, E. **La storia della filosofia e la sua finalità**. Trad. it. di N. Ghigi. Roma:Città Nuova, 2004.

HUSSERL, E. Per la fenomenologia dell'intersoggettività. Testo n. 22: Teleologia. «L'implicazione dell'eidos intersoggettività trascendentale nell'eidos trascendentale. Fatto ed eidos». In: HUSSERL, E. **Analecta Husserliana**. v. 3. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

PRADES, J.; **All'origine della diversità. Le sfide del multiculturalismo**. Milano: Guerini e Associati, 2008.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia della percezione**. Milano: Il Saggiatore, 1965.