

QUALE “COMUNITÀ DI DESTINO”? RILEGGENDO EDGAR MORIN. LA VIA SIMBOLICA E LE SFIDE DELL’ALTERITÀ NELLA SOCIETÀ GLOBALE.

DOI: 10.7413/18281567292

di Fiammetta Ricci

Università di Teramo

What ‘community of destiny’? Rereading Edgar Morin.

The symbolic path and the challenges of otherness in the global society.

Abstract

What does it mean to “teach terrestrial identity” and feel part of a “community of destiny”? According to Edgar Morin, these questions can be answered by revising the concept of human development, renewing anthropopolitical culture, and adopting polycentric thinking, in order to seriously acknowledge that what connects us also distinguishes us, namely a common planetary destiny. The problem with today’s globalization is that the world we live in requires complex thinking in order to reflect on and understand the relationship between the whole and the parts. But how can we achieve, with a view to reunifying the particular, a vision that captures unity without assimilating or reducing the complexity of reality and human experience?

The symbolic path and hermeneutic intelligence act precisely as a means to rearticulate the totality of human experience in all its components—rational, imaginal, and instinctual—conferring a certain degree of unity to the myths, archetypal forces, contexts, customs, energies, and ideas of a people, and to the relationship of the subjects with themselves and with otherness, which is always dialectically constituted of identity and difference, of individuality and collectivity, of human and non-human.

Keywords: Comunità, Destino, Identità, Simbolica, Sviluppo umano, Alterità

1. Quale “identità terrestre” e “comunità di destino”?

Come è possibile oggi avere “coscienza di essere comunità di destino”¹, cioè di appartenere ad un con-vivere che ci chiama alla responsabilità di un’identità comune²? In un tempo come il nostro caratterizzato da un marcato individualismo, che sfocia non di rado in narcisismo autoreferenziale dei cittadini ma anche di chi li governa, è davvero possibile, come afferma Morin, sentire la “terra-patria” come destino comune, e riconoscere che l’unico nemico dal quale dobbiamo guardarci non è esterno ma interno ad essa, cioè interno a noi stessi? E ancora: in che modo poter “insegnare l’identità terrestre”³? Identità e destino, termini semanticamente complessi, dalle molte sfaccettature ermeneutiche, sono tuttavia centrali nel dibattito contemporaneo sul futuro dell’umanità e sulle trasformazioni antropologiche in corso, e sulle relazioni tra individui, popoli, maggioranze e minoranze. Se, come scrive Mointagne, ogni singolo individuo porta in sé l’intera forma della condizione umana, bisognerebbe cercare in se stessi ragioni e valori che rendano universalmente valido il valore dell’umano.

Dagli scritti di E. Morin pare di capire che a questi interrogativi si possa rispondere attraverso un progetto di rinnovamento e di rinsaldamento identitario per assumere seriamente la consapevolezza che ci lega, e al tempo stesso ci distingue, di un avere un destino comune planetario. Un impegno che si iscrive in un più ampio lavoro di riflessione dell’uomo su se stesso, un mutamento culturale che arrivi non solo a poter insegnare “l’identità terrestre” ma anche ad “insegnare la comprensione”⁴, a partire proprio dal ripensamento dell’idea stessa di sviluppo umano.

¹ Mi riferisco alla *comunità di destino* di Edgar Morin, ma va tenuta presente anche la tematizzazione che ne dà Gustave Thibon, altro filosofo francese, forse meno conosciuto, di grande profondità, che individua nella comunità di destino l’essere parte di una comunanza umana come la prima delle leggi immutabili della vita in comune sulla terra, suo “principio vitale”. Senza il riconoscimento di una comunità di destino prevalgono le logiche del capitale, l’assenza di legami sociali, la perdita del valore della fraternità. Cfr. G. Thibon, *Diagnosi. Saggio di fisiologia sociale*, Prefazione di G. Marcel, tr. it. di I. de Giorgi, Iduna, Sesto San Giovanni, (1973) 2021.

² La “planetizzazione” intesa da Edgar Morin, quasi come sinonimo di “comunità di destino per tutta l’umanità”, implica avere coscienza che l’identità comune a cui si fa riferimento non può essere la sola identità umana astratta, già riconosciuta da tutti, e poco efficace ad unirci; è l’identità che viene da un’entità paterna e materna, concretizzata dal termine patria. In questo senso bisogna sviluppare una la coscienza di avere una casa comune dell’umanità. Il problema umano del nostro tempo, insomma, non è più solo quella della conoscenza, è un problema di destino. Si veda più estesamente, E. Morin, *5.L’identità umana*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

³ Cfr. E. Morin, *I sette saperi necessari all’educazione al futuro*, Raffaello Cortina, Milano, 2001, pp. 63-80.

⁴ Ivi, p. 97 e passim.

Comprendersi è certamente un processo complesso, per nulla riducibile ad uno scambio di informazioni o messaggi. Nella sua costituzione simbolica, il processo della conoscenza e della comprensione, individuale e collettiva, chiama in causa quella che G.M. Chiodi definisce la coscienza liminare⁵, cioè quella dimensione della psiche umana sulla soglia, sul *limen* tra conscio e inconscio, tra razionale e immaginale, tra corpo e anima, e che apre una terza via di ricerca tra quella introiettiva e quella estroiettiva⁶, la via simbolica appunto, e l'esercizio di una intelligenza ermeneutica⁷.

La coscienza liminare si distingue dalla coscienza cognitiva poiché è la sede specifica delle manifestazioni simboliche, pur svolgendo anch'essa una funzione per così dire cognitiva: "Coscienza liminare allude ad uno stato coscienziale che non si limita alla pura attività cognitiva, pur possedendo un proprio modo di conoscere che noi consideriamo simbolico", con un coinvolgimento del sentire interiore della psiche nella sua interezza e totalità, giacché essa "non vive solo di ragione di registrazioni sensoriali, oppure soltanto di moti passionali, istintivi ed immaginifici, e neppure di questi due stati in alternativa, bensì vive soprattutto di una fusione di entrambi..."⁸

Attraverso l'analisi simbolica si rivelano ancor più nitidamente tre fattori principali che caratterizzano lo stato "patetico" del mondo attuale: l'autoriproduzione cieca della tecnologia, la burocratizzazione procedurale, la massificazione della società⁹. L'ipertrofia comunicativa tecnologica, che ci rende naviganti spesso inconsapevoli di essere oggetti di un mercato informatico, esercita una sottrazione di sovranità ontologica a noi stessi, e confonde la quantità e la pervasiva circolazione interconnettiva delle interazioni con la capacità di comprensione fra gli esseri umani. Anzi, ne stravolge la natura e informatizza la conoscenza del mondo, della realtà, e degli altri. La dimensione simbolica dei linguaggi e delle rappresentazioni si vuota e si riduce al piano semiotico, e non ultimo a immagini e segni di codici algoritmici¹⁰.

⁵ Si veda estesamente, G.M. Chiodi, *La coscienza liminare*, Franco Angeli, Milano, 2011.

⁶ G.M. Chiodi, *Psicoteoretica*, Mimesis, Milano, 2024, p.47 e passim

⁷ Sulla "intelligenza ermeneutica", si veda ivi, pp. 55-57 e passim.

⁸ G.M. Chiodi, *La coscienza liminare*, cit., p. 65.

⁹ Cfr. ivi, pp. 14-15.

¹⁰ Un fenomeno che G.M. Chiodi definisce di "allegoria sociale", ossia quel fenomeno sociale in cui "si va deperendo un simbolico, individuale o collettivo realmente aggregante, sufficientemente vissuto e condiviso, e perciò quando nella vita subentra la condizione che già altrove abbiamo definito patetica, dove gli ideali e i miti di appartenenza sono poco o punto sentiti. Si hanno, in tal caso, cadute di senso e insicurezze identitarie, mentre contestualmente si affermano scelte occasionali, con abbandoni alle suggestioni del momento, in preda all'instabilità, alla provvisorietà, e all'effimero". Cfr.

La pianificazione globale delle società neutralizzano ogni dialettica proattiva tra differenza e alterità; e inaridisce la responsabilità individuale e collettiva nelle relazioni umane e nella politica, riducendo la comunicazione intersoggettiva e la comprensione della realtà a forme più o meno latenti di indifferenza dell'uno rispetto all'altro, finanche di incomunicabilità e di isolamento.

Il *cum*-prendere è invece un apprendere insieme, un cogliere insieme significati, idee, valori, immagini, attraverso forme di relazione tra umani, ed anche tra umani e mondo della vita in generale. E va ben oltre la spiegazione, l'informazione e le operazioni algoritmiche della strumentazione informatica. Per questo, insegnare la comprensione è la condizione della solidarietà intellettuale e morale dell'umanità. In questo senso “comprendere comporta necessariamente un processo di empatia, di identificazione e di proiezione”¹¹ oltre la sfera esclusivamente individuale, essendo coscienti di chi siamo e di cosa vogliamo in questo nostro proiettarci verso altro da noi.

Il problema posto da Edgar Morin va nella direzione di un rifondamento del rapporto conoscitivo e com-prensivo tra soggetto e soggetto, denunciando il rischio della reificazione antropologica insita nella logica mercatoria che oggettivizza sia il soggetto che l'alterità. Ma a me pare sottenda anche la centralità della *noosfera* (ossia “sfera delle cose della mente, dei saperi, delle credenze, dei miti, delle leggende, delle idee) come anello auto-organizzatore della società e dell'individuo, aprendo la cultura umana al mondo e, nello stesso tempo, avvolgendola in sé. E l'apertura umana al mondo si manifesta attraverso la ricerca interrogante, l'esplorazione, la passione del conoscere, e dunque la dimensione etica ed estetica, la meraviglia, l'immaginario e il razionale, l'universo empirico e l'universo teoretico.

Ma è proprio questo progetto rifondativo che solleva alcuni problemi, poiché l'evidente complessità della natura e della cultura umana marca un intreccio dialettico e complementare tra dimensioni opposte ma che prese isolatamente non consentono alcuno vero sviluppo umano. Il “paradosso dell'unità multipla” è che ciò che ci unisce ci separa: c'è unità nella diversità e c'è diversità nell'unità, dalla anatomia al mito, dal linguaggio ai linguaggi, dalla cultura alle culture¹².

G.M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica* II, Franco Angeli, Milano, 2010, pp. 327-328.

¹¹ E. Morin, *I sette saperi*, cit, I, p. 99.

¹² “Il tesoro dell'umanità è nella sua diversità creatrice, ma la fonte della sua creatività è nella sua unità generatrice”. E. Morin, *5.L'identità umana*, cit., p. 47.

Il tener conto e il rendere conto di questa complessità implica anche tener ben presente lo sviluppo della cultura umana nella storia e nel corso dei mutamenti sociali, politici, antropologici, tecnologici e scientifici.

2. La via simbolica, il pensiero policentrico e lo sviluppo umano

Secondo E. Morin dal XVI secolo siamo entrati nell'era planetaria; e dal XX secolo nella fase della mondializzazione: "il problema planetario" è che il mondo è diventato un tutto che esige un pensiero di complessità, esige saper pensare la globalità nella relazione tutto-parti. Ma è proprio la dimensione di complessità, che è in sé stessa disgregatrice e riaggregatrice delle parti al tutto, e del tutto alle parti, che costituisce il problema gnoseologico e antropologico del nostro tempo. E quindi è anche un problema politico: "l'aspirazione ad una coerente politica dell'uomo nel mondo si sbriciola e si spezzetta subito se non è una "antropopolitica", cioè una dimensione totale e multidimensionale, che, attraverso la via simbolica, ricomponga lo spettro delle dimensioni razionali e inconsce, estetiche e tecnologiche, individuali e collettive, empiriche e immaginali, superando la frantumazione empirica di settori o dei saperi e riportando la ricerca su una unità composita che riconnetta corpo, anima e psiche¹³.

Un problema gnoseologico ed etico che andrebbe affrontato attraverso la simbolica come conoscenza e l'intelligenza ermeneutica appunto per considerare le ripercussioni di uno svuotamento umano della sua natura simbolica, che è anche una perdita della sua dimensione *patica*, scivolando in una condizione umana *patetica*, citando una definizione di G.M. Chiodi: "Il mondo patetico è privo delle energie simboliche o, meglio, si sovraccarica di simboli svuotati di energia patica", cioè svuota i simboli delle loro potenzialità, "li devitalizza o li riduce a semplici segni esteriori, mascheranti il vuoto che sono chiamati a coprire"¹⁴. Da qui, una società "patetica soffre di forte decadimento dei costumi. L'aggettivo "patetico" qualifica una società che ha perduto i suoi valori etici, cosicché vengono meno ideali ed energie collettive aggreganti, perché intimamente non più condivisi; e con questo non si formano simboli consistenti e si decompongono gli esistenti o si estinguono"¹⁵.

¹³ Su questo punto, si veda G. M. Chiodi, *Psicoteoretica*, cit., pp. 203-258.

¹⁴ Ivi, p. 77. *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 78. "La via simbolica è la risposta più concreta, cognitiva e insieme concretamente vissuta, che può evitare di far cadere gli esseri umani completamente nel patetismo epocale, disponendo dell'attitudine a controllarne le manifestazioni". *Ibidem*.

Occorre, dunque, recuperare o rigenerare un “pensiero policentrico”, capace di tendere ad un “universalismo non astratto che tenga conto dell’unità/diversità umana”.

Ma appunto questo è il fine dell’educazione umana nell’era planetaria: considerare un nuovo progetto di “sviluppo umano” a partire appunto dall’idea e dal significato di “sviluppo”. Ciò significa anche riconsiderare il concetto di innovazione e progresso, da intendersi non solo in senso tecnologico, o all’interno di un binarismo tra intelligenza analitica o sintetica, né solo in termini di accrescimento delle condizioni di benessere economico e di erogazione di servizi, aspetti peraltro indubbiamente importanti ma non esaustivi. Significa piuttosto impegnarsi a rispondere ad una istanza rifondatrice della condizione umana: “insegnare la condizione umana” nelle forme di contestualizzazione dell’umano, nel suo rapporto con la natura, con la scienza, e non da ultimo con il cosmo¹⁶. Si potrebbe qui aprire un ampio riferimento al pensiero di Hans Jonas¹⁷, che propone un principio di responsabilità planetaria verso tutto il mondo della vita, e soprattutto verso la sopravvivenza futura dell’umanità, considerando le potenzialità distruttive della tecnologia moderna, e quindi delle conseguenze a lungo termine delle nostre azioni per la salvaguardia e l’integrità del pianeta. Come anche K. O. Apel in *Etica della comunicazione*, da una diversa prospettiva rispetto al quella di Jonas, fa riferimento ad una corresponsabilità come etica del discorso di fondazione trascendentale pragmatica, che mira a far sì che il principio morale del riconoscimento reciproco dei membri del discorso, in quanto equiparati e corresponsabili, sia vincolabile in generale¹⁸. Ma non è possibile qui affrontare brevemente questi temi senza rendere riduttiva e lacunosa la trattazione, dunque mi limito solo a darne segnalazione.

Tornando a Morin, assumere l’idea di sviluppo umano come *itineranza*, implica considerarlo come un movimento dell’umanità in cammino guidata da un’idea-fermento potente, il profondo legame dell’uomo con l’essere del mondo. Questo “movimento” rappresenta un atto in sé rivoluzionario che non cancella le ombre dell’esistenza in cammino, ma ne raccoglie la sfida e rilancia una vera e propria

¹⁶ A tal proposito E. Morin parla di un doppio movimento di radicamento/sradicamento umano, ossia un essere sempre fuori e dentro la natura, facendo tutti parte di un destino cosmico oltre che di un destino terrestre. Cfr. E. Morin, *Natura e destino cosmo-fisico dell’umano*, in *5.L’identità umana*, Raffaello Cortina, Milano, 2002, pp.5-6.

¹⁷ Si veda il libro di H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 2009, che rimane un punto di riferimento per il tema in oggetto.

¹⁸ I problemi di una macroetica planetaria della responsabilità non possono venire risolti sulla base della tradizionale morale individuale e dall’etica tradizionale relativi alle diverse forme socio-culturali di vita. Il problema di un’etica della responsabilità planetaria si è acuitizzato con la crisi ecologica, che ha reso evidente la conseguenza più esaltante del processo moderno di secolarizzazione. A causa del dispiegarsi autonomo della tecnica, si è delineato un nuovo rapporto uomo-natura. Cfr. K. O. Apel, *Etica della comunicazione*, tr. it., Jaca Book, Milano, 2006.

conversione mentale. “L’itineranza allora è il luogo dove ci devono ricondurre l’atto vissuto e la ricerca degli al di là”¹⁹. Un al di là non oltre la vita umana, ma che sia ricerca in essa di una politica dello sviluppo che ripensa l’umano, le sue finalità, le sue vere aspirazioni, i suoi effettivi bisogni. E, in definitiva, è un modo di vivere il tempo presente in pienezza di speranza²⁰.

Anche in Martha Nussbaum ritroviamo la necessità di sganciare la parola sviluppo da processi di quantificazione economicista e da logiche utilitaristiche. La teoria delle *capability* mostra infatti come lo sviluppo delle capacità umane sia sostanzialmente un rispondere ad istanze di giustizia sociale, di pari opportunità e di riconoscimento della dignità di ogni essere umano, ed anche non umano. In questa prospettiva, dignità umana e vita degna di essere vissuta sono da considerarsi due coordinate che si intersecano e costituiscono assi cartesiani per lo sviluppo delle capacità interne e delle capacità combinate. “In generale, scrive Nussbaum – la mia versione dell’approccio alle capacità punta alla protezione di sfere di libertà talmente fondamentali che la loro rimozione renderebbe una vita non all’altezza della dignità umana”²¹.

Lo sviluppo delle capacità fondamentali diventa la condizione di possibilità di una giustizia sociale che accomuna le speranze e i bisogni di una umanità che deve fare i conti tra particolarismi e processi di globalizzazione, tra istanze identitarie e interessi sovranazionali, tra cittadinanza digitale e sovranità nazionali.

L’indebolimento di una coesione comunitaria terrestre, cioè su scala globale e inclusiva del mondo umano e non umano, conduce all’indebolimento, fino allo smarrimento, dell’identità relazionale e allo sfibramento dei legami di solidarietà, cosicché ciascuno tende a sentirsi responsabile solo del proprio compito di restituzione mutuale di scambi, vantaggi, servizi e interessi privati.

Il problema della corresponsabilità ha radici profonde, e ramificazioni non solo etiche, ma anche squisitamente politiche, economiche, sociali, e, in sintesi, marcatamente culturali: il vero centro che manca al cerchio è una cultura che sia vero sviluppo umano, non solo inteso come acquisizione di competenze tecnologiche e di potenziamento delle applicazioni cibernetiche alla natura umana.

¹⁹ E. Morin, *Introduzione alla politica dell’uomo*, Meltemi, Roma, 2000, p. 56.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 56.

²¹ M. Nussbaum, *Creare capacità. Come liberarsi dalla dittatura del pil*, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 38.

3. Società polimorfe, policentriche, reticolari

Per progettare il futuro bisogna comprendere il presente, e per comprendere il presente bisogna saper custodire ciò che il passato consegna.

Nella modernità la linea di demarcazione tra regolazione e disordine era ben delineata e controllata: il progetto dell'età moderna si prefiggeva un ordine visto come compito, come pianificazione razionale e accurata, cercando quindi di eliminare l'accidentale, la casualità e la fatalità.

Con la cosiddetta post-modernità, non solo ogni parte del mondo fa sempre più parte del mondo, ma il mondo come un tutto è sempre più presente in ciascuna delle sue parti. E questo fenomeno è ascrivibile a nazioni e popoli come ad ogni singolo individuo.

La stretta correlazione tra linguaggi epistemologici diversi, in continua ricerca di una interrelazione, ci porta a riflettere su come si siano modificate le stesse nozioni di scienza e conoscenza, ed anche tra piano metafisico e piano di immanenza.

Si pensi soltanto a come, in ambito comunicativo, e dunque intersoggettivo, le coordinate spazioterritoriali siano trasformate o addirittura cancellate da cyberspazi e comunità virtuali. La realtà fattuale sembra così perdere terreno e retrocedere nella sua istanza di verità empirica e mera fattualità fenomenica.

Inoltre, nella società contemporanea, sempre più interculturale e segnata dai processi di globalizzazione, la relazione con l'altro, e quindi con gli altri, pare segnata da un profondo bisogno di ospitalità, accoglienza e cooperazione, ma si rivela altresì anche caratterizzata da forme di paura, prevaricazione, chiusura e conflitto.

Né possiamo trascurare quel fenomeno epocale noto come *perdita del futuro* che marca un punto critico nella possibilità di costruire un nuovo orizzonte di convivenza dei popoli e delle culture. La perdita del futuro, come perdita di una dimensione progettuale, comporta un appiattimento sul presente ed anche un rifugio nel passato come difesa, riflusso, appiglio e contraccolpo psicologico.

Nel caso dell'incontro con il *diverso*, con l'*altro* in ogni sua più densa configurazione antropologica, assiologica e trascendentale, la condizione di spaesamento può tradursi in una sindrome da accerchiamento, e in forme e modelli di coesione verso l'interno come risposta a tutto ciò che percepiamo provenire dall'esterno.

Siamo chiamati a raccogliere le sfide dell'alterità nel nostro tempo, nelle sue varie forme antropologiche, politiche e psico-simboliche, per affinare i nostri strumenti ermeneutici e per

comprendere le forme simboliche di legami e identità polimorfe e policentriche in continua trasformazione.

Anche la questione dell'identità culturale è di cruciale importanza per una società pluralistica nel passaggio dal contesto moderno a quello post-moderno. Di fatto, molte culture e comunità vivono una devastante erosione dei modi di vita e di sussistenza che costituiscono la loro identità. Questa sensazione di minaccia incide sui rapporti tra i popoli e sulla condivisione di valori etici comuni. E ciò caratterizza la stessa ricerca di nuovi assetti, in un sentimento globale di incertezza e di mutamento costante. “Ecco allora qual è il problema essenziale del nostro tempo: la necessità di concepire un pensiero che raccolga la sfida posta dalla complessità del reale, che cioè colga i legami, le interazioni e le implicazioni reciproche, i fenomeni multidimensionali, le realtà che sono ad un tempo solidali e conflittuali, come la democrazia stessa, sistema che pur regolandoli si nutre di antagonismi”²². Ma come possiamo percepire e concepire il contesto, il globale, il multidimensionale, il complesso? E dunque come sentirsi parte di una comune umanità e, nello stesso tempo, riconoscersi nella diversità individuale e culturale?

Di certo la sfida della complessità segna un punto cardinale nell'orizzonte espanso e variegato di società polimorfe, multi-contestuali, policentriche, reticolari. E tali nuove forme e paradigmi, in un'ottica di complessità dei sistemi, risultano funzionali proprio alla riorganizzazione e al riallineamento delle differenze e delle parzialità.

Un altro paradosso risiede nel fatto che quanto più la mondialità, cioè l'interdipendenza di tutti i fenomeni del pianeta, diventa reale, tanto più l'unità del mondo vacilla e si fa utopia. E lo sbriciolarsi della politica dispiegata su scala mondiale denuncia una ennesima ambiguità di fondo: la politica planetaria si fa antinazionalista in un'ottica globale, ma a favore della nazione in un'ottica particolare. Una ambivalenza che si coglie anche nel constatare, a livello più generale, che le attuali democrazie nascono inclusive e pluraliste ma si rivelano poi caratterizzate da componenti non democratiche e non inclusive, cioè in contraddizione con il principio e il diritto dei cittadini di poter giudicare le istituzioni elettive e gli eletti. Insomma. Si fa evidente la non coincidenza tra istituzioni democratiche

²² E. Morin, *Introduzione ad una politica dell'uomo*, tr. it. di A. Perri, Meltemi, Milano, 2000, 156. Si veda anche, C. Simonigh (a cura di), *Pensare la complessità per un umanesimo planetario*, Mimesis, Eterotopie, Milano-Udine, 2012. “Dobbiamo introdurre la percezione della complessità là dove quest'ultima è stata meno riconosciuta e in cui è invece più necessaria: nella politica. Riconoscere la complessità del politico conduce perciò a sostituire ai programmi imperativi ed astratti, strategie in grado di affrontare consapevolmente l'universo dell'aleatorio” (E. Morin, *Introduzione ad una politica dell'uomo*, cit., 135).

e la democrazia contemporanea. Che deve affrontare anche altre sfide connesse ai mutamenti determinatisi nei rapporti tra le nazioni e riguardo all'idea stessa di una pluralità di nazioni da articolare in fatto di giustizia sociale, diritti e leggi del mercato globale²³.

4. Infinitezza d'altri ed espulsione dell'alterità

Come risponde la cultura, la scienza e lo sviluppo umano a queste criticità epocali?

Tra le chiavi di rilettura dei processi che ci stanno dinnanzi agli occhi, la perdita della *differenza* è uno dei nuclei centrali su cui riflettere, a cui spesso corrisponde una politica che si rivolge alla specie umana piuttosto che alla comunità degli uomini, e che per legittimare se stessa deve rimuovere e nullificare la questione dell'*altro*.

La *differenza* qui intesa, che dovremmo anche declinare in *differenze*, si riferisce a quel patrimonio di ricchezze che allo stato potenziale si trova in ciascuna persona. Differenza è anche originalità, singolarità, espressione della pluralità dei modi con i quali l'umanità si manifesta, come opportunità di arricchimento reciproco, fattore che qualifica le relazioni intersoggettive²⁴.

Maria Zambrano ci ricorda che convivere “vuol dire sentire e sapere che la nostra vita, seppure nella sua traiettoria personale, è aperta a quella degli altri, non importa che siano nostri vicini o meno; vuol dire saper vivere in una dimensione in cui ogni evento ha la sua ripercussione, che per essere comprensibile non è per questo meno certa; vuol dire sapere che anche la vita è, in tutti i suoi strati, un sistema. Che facciamo parte di un sistema al momento chiamato genere umano”²⁵.

Ma c'è anche il rischio di ridurre la *differenza* ad una questione meramente sociomorfica e di non considerarne la dimensione che già ho indicato come onto-simbolica. Il contraccolpo sostanziale di questa operazione è una *irrilevanza dell'alterità*, e quindi nei confronti di tutto ciò che è co-implicato

²³ Il pensiero kantiano esprime nell'opera *Per la pace perpetua* una prospettiva sul tema del cosmopolitismo di estrema attualità, innestandolo sul terreno politico e morale. Nel terzo articolo definitivo, Kant precisa il suo concetto di cosmopolitismo come “ospitalità”: “In questo articolo non si parla di filantropia, ma del termine ‘diritto’ e qui ‘l'ospitalità’ significa il diritto di uno straniero che arrivando sulla terra altrui non deve essere trattato ostilmente”. Questo diritto di ospitalità di cui parla Kant riguarda tutti gli uomini, cioè quella “giuridica possibilità alla comune proprietà della superficie terriera”, sulla quale, come superficie sferica, tutti gli uomini devono rassegnarsi ad incontrarsi e a coesistere. I. Kant, *Per la pace perpetua*, tr. it. di S. Marletta, Ed. Herbita, Palermo, 1993, p. 53.

²⁴ Utilizzo il termine *differenza* perché *diversità* voglio qui intenderla semanticamente avente in sé un'idea di dissomiglianza, di scostamento (“volge altrove”, etimologicamente), e spesso richiama la necessità di interventi compensativi di vario ordine (fisico, psichico, culturale).

²⁵ M. Zambrano, *Persona e democrazia*, Mondadori, Milano, 2000, p. 14.

in un piano di differenziazione dell'ordine dell'esistenza. Dunque, il *non porsi* come problema - nel senso filosofico di negarne la problematicità interrogante - di *chi* è il soggetto-altro da me, il cui appello, direbbe E. Lévinas, mi compete, sancisce implicitamente l'essere dell'altro privo di rilievo, il suo poter essere messo tra parentesi, e risultare indifferente per l'agire morale del soggetto. Il principio di co-responsabilità come riconoscimento e rispetto dello spazio della presenza e dell'azione dell'altro in quanto *dif-ferente* da me si nullifica²⁶.

Non dimentichiamo che la relazionalità apre la chiusura del soggetto evitando che una identità diventi lo *specchio* di sé stessa. Inoltre, la dimensione relazionale mostra il legame originario di complicità tra esseri viventi per la costituzione e la possibilità di vita e di crescita nell'orizzonte dell'esistenza.

Si potrebbe pensare a quella che Morin descrive come una dimensione ologrammatica in cui tutto è dislocato, disseminato ed indifferenziato: non solo ogni parte del mondo fa sempre più parte del mondo, ma il mondo come un tutto è sempre più presente in ciascuna delle sue parti. Questo si verifica non soltanto per le nazioni e per i popoli, ma anche per gli individui, contesi tra una "ossessione dell'io e una ossessione del Noi"²⁷. Ambivalenza che investe lo statuto scricchiolante di un soggetto che non riesce a sottrarsi alla polarizzazione tra l'essere un individuo meramente consumatore e spettatore, e sentirsi un individuo prometeico, cioè un soggetto segnato da una onnipotenza solipsistica e da un comunitarismo endogamico.

Riconoscere l'esistenza di un *altro* nello *stesso* mondo, significa marcare una soglia che segna un *limite* sempre aperto, ma differenziante. Luce Irigaray nei suoi scritti sottolinea come, senza una elaborazione del vissuto relazionale, il desiderio resta o ridiventa istinto, l'attrazione perde ogni misura e resta solo un impulso vitale, e l'universale differenza tra i sessi non è più la soglia di accesso ad un mondo proprio, da cui ciascuno può poi sporgersi e iniziare il cammino verso l'altro che è un cammino *infinito*.

²⁶ Si tratta anche di affrontare da un altro punto di osservazione, per secoli negato o rimosso, il problema di una democrazia davvero plurale, cooperativa e capace di riarticolare le dinamiche e le nuove identità sociali rileggendo il rapporto libertà/potere e le sue ambiguità di fondo. (Cfr. T. Serra, *Ripensare lo Stato tra teoria e realtà*, in G. Prestipino, T. Serra (a cura di), *Accadde domani. Fra utopia e realtà*, Aracne, Roma, 2005, 87-89.

²⁷ E. Morin, *Introduzione ad una politica dell'uomo*, cit., p.114. "Ma se la politica subisce un inarrestabile processo di auto-svuotamento, accade perché a poco a poco tutto è ad essa ricondotto. La politica è in discussione perché ogni questione diventa politica [...] *E la politica ridotta in briciole svela la difficoltà e il fallimento dei tentativi di concepire una politica dell'essere umano nella sua globalità, o antropopolitica*" (ivi, 9 e 13).

Il punto è chiedersi se il soggetto sia ancora in grado di guardare in se stesso e da qui andare al di là di se stesso, cioè verso *altro*; per poi far ritorno autoriflessivamente ad una identità differenziante ma che considera il valore di una comune umanità. Consapevolezza che non sfocia in un accomunamento omologante o indifferenziante, poiché, l’“infinitezza d’altri” di Lévinas ci ricorda che vi è una trascendenza d’alterità che rende l’altro indisponibile al soggetto. L’idea dell’infinito è dunque un modo d’essere dell’Altro metafisico, che è altro “secondo un’alterità che non è formale, secondo un’alterità che non è un semplice rovescio dell’identità, né secondo un’alterità fatta di resistenza al Medesimo, ma secondo un’alterità anteriore ad ogni iniziativa, ad ogni imperialismo del Medesimo”²⁸.

Nella relazione d’alterità, e nel farsi parola dell’io per l’altro e come altro, il soggetto si rivela e si vela nella sua nudità. “All’ontologia - alla comprensione dell’essere - si sostituisce come primordiale la relazione da essente ad essente, che tuttavia non si riconduce a un rapporto tra soggetto e soggetto, ma a una prossimità, alla relazione con Altri”²⁹.

L’uomo che vive per-Altro è un uomo errante che sosta nel moto perenne, e nel quale riesce a trovare la quiete. Dunque vivere per-Altro diventa un percorso dove l’altro è sia il principio, sia il punto di mezzo, che l’arrivo³⁰. In sintesi, l’etica del volto elaborata da Lévinas invoca una antropologia dell’ascolto dell’altro: l’uomo dell’ascolto è anche l’uomo della parola autentica, aurorale, che sa fare spazio alla parola dell’altro e lo fa sussistere come tale nella misura in cui lo lascia essere soggetto di linguaggio, riconosciuto come tale anche e in virtù della sua vulnerabilità³¹.

Nelle nostre democrazie dall’incapacità morale ha origine l’incapacità politica di ritessere un mondo con regole stabili e certe, e l’impossibilità di riaggregare i frammenti di una cittadinanza atomizzata,

²⁸ E Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, tr. it. A. dell’Asta, Jaca Book, Milano, 1977, pp. 36-37.

²⁹ E. Lévinas, *Difficile Libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano, 2004, p. 45. “Il movimento verso Altri, invece di completarmi e di appagarmi, mi coinvolge in una situazione che, in un certo senso, non mi concerneva e che avrebbe dovuto lasciarmi indifferente: “che cosa sono venuto a cercare in questa prigione?”. Da dove deriva lo shock che provo quando passo indifferente dinanzi allo sguardo d’Altri? La relazione con Altri mi mette in questione, mi svuota di me stesso e lo fa incessantemente, permettendomi di scoprire così sempre nuove risorse. Non sapevo di essere così ricco, ma non ho più il diritto di tenere nulla. Il desiderabile non appaga il mio desiderio, lo scava, nutrendomi in qualche modo di nuove fiamme. Il desiderio si rivela essere bontà” E. Lévinas, *La traccia dell’Altro*, in *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, tr.it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano, 1998, p. 222.

³⁰ Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, trad. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1983, pp. 21-22.

³¹ Mi permetto di rinviare al mio F. Ricci, *Ripensare la vulnerabilità per una politica ri-sorgente*, in Id., *Vulnerabilità come risorsa e valorizzazione della differenza nelle democrazie contemporanee*, Mimesis, Milano, 2021, pp. 134-138.

che non affonda più le radici in un soggetto politico che sappia reggere il “peso” della libertà. E la libertà è sempre una *relazione*, una relazione di potere.

In questa dinamica, le forme e i nessi della relazione tra soggetti si avviano verso un destino di contaminazione indifferenziata, in cui è il soggetto ad aver perso il suo mondo, a non signoreggiare più su di esso ma a moltiplicarlo, a rifrangerlo su una molteplicità di superfici, senza però raccoglierne il senso totale. Tanto che l’oggetto, fuori dall’orbita della soggettività, assume una posizione ironica: ne rifrange l’assenza o la trasparenza totale.

In altri termini, quello che intendo sostenere è che al processo di indifferenziazione corrisponde la convinzione che sia irrilevante il riconoscimento del valore dell’alterità. Alterità, si è già detto, che non è solo l’altro che non sono io, ma è anche tutto ciò di diverso che non sono ma a cui rinvio, che non conosco ma di cui sono indizio.

Quella che Jean Baudrillard chiama “chirurgia dell’alterità” è in fondo un modo di indicare varie operazioni di “espulsione” o di “sostituzione” dell’*altro* in atto nelle società del nostro tempo. Sebbene l’alterità sia quella “felice distorsione senza la quale tutti coinciderebbero simultaneamente con tutto”, con la modernità si entra nell’era della produzione artificiale dell’altro, cioè nel suo destino di scomparsa come soggetto altro e di riproduzione come altro-dal- soggetto³².

5. Riconfigurare la dialettica io-altro-altri: l’intero relazionale

Nell’atto di affermarsi, l’uomo è inciampato in sé stesso, si è aggrovigliato nella sua ombra, nel suo sogno, nella sua immagine, scrive Zambrano. Ha progressivamente espulso il sogno della immaginazione simbolica, e ha mandato in frantumi il tempo e la storia, ha perso l’anelito: che è come un respiro dell’anima, e dentro c’è la vita in ogni sua espressione³³. E c’è anche la consapevolezza dell’orizzonte vitale in cui ogni singolo è iscritto e che, al tempo stesso, scrive, plasma, costruisce insieme ad altri.

Il fenomeno di “desolidarizzazione sociale” di cui parla P. Rosanvallon, denuncia un indebolimento del valore della solidarietà, non solo in quanto riparatrice, ma come ciò che conferisce qualità al legame sociale.

³² Cfr. J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?* (1995), tr. it. G. Piana, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.

³³ M. Zambrano, op. cit., p.70.

C'è anche un sentimento del tutto nuovo nelle nostre società: l'impressione che solo l'omogeneità possa fondare la solidarietà. L'eterogeneità della società fa sì che ormai in essa prosperi la diffidenza. Si assiste alla moltiplicazione dei ripiegamenti, ai separatismi locali e nazionali. Come se il regresso delle istituzioni di solidarietà e il regresso del ciclo redistributivo previdenziale fossero legati, alla fin fine, alla percezione di una certa omogeneità nelle società industriali. Di fronte a tali perversioni Rosanvallon si chiede quali possono essere le prospettive future, e scrive: "Ne indicherò alcune. In primo luogo, nel capitalismo di tipo nuovo che ormai viviamo, occorre ridare un senso accresciuto alla nozione di attenzione alla particolarità. Non si può più gestire la solidarietà solo con regole generali, perché gli incidenti della vita o le situazioni di difficoltà sono sempre più particolari. Nell'età del capitalismo della particolarità, bisogna ridare senso all'attenzione alle singolarità"³⁴.

Bisogna quindi confrontare l'architettura teoretica dei processi in atto e tentare di comprendere e riconfigurare, alla luce dei mutamenti e delle attuali spinte di una politica globale, i *tópoi* della dialettica io-altro-altri.

Una dialettica che esige il superamento di ogni astrazione individualistica o collettivistica del soggetto, ed un ritorno al tema dell'identità da non considerare come legata a rigide appartenenze naturali, ma fondata su processi di riconoscimento e sulla valorizzazione della ricchezza variegata e policroma dell'umanità e delle culture. Che può raccogliersi in relazioni e comunità solidali, e in coappartenenze che non appiattiscono né omologano l'iridescente e variopinta molteplicità delle forme e dei linguaggi dell'intelligenza, della storia dei popoli e delle forme di spiritualità.

Occorre, in altri termini, restituire centralità ad ogni singolo come *intero relazionale*, ossia come soggetto di una relazionalità responsabile attenta al "ciascuno", che persegua la giustizia nelle istituzioni, un'equa distribuzione delle risorse e la promozione delle condizioni per consentire lo sviluppo integrale di ciascuno e di tutti.

Sul piano onto-cosmico, l'incontro con l'alterità innesca una presa di coscienza della propria natura, poiché essere osservati da un altro che non condivide il nostro stesso sistema di riferimento destabilizza l'identità e impone il confronto con la possibilità di essere radicalmente diversi da come

³⁴ Cfr. P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, tr. it. A. Bresolin, Castelvecchi, Roma, 2013. "La società prodotta dal trionfo del neoliberismo – un'ideologia pervasiva che è riuscita a trasformare la propria parziale interpretazione della realtà in un insieme di verità non più discutibili – è il mondo della disuguaglianza, che non è solo ingiusto, ma anche minaccioso, violento e aperto all'irruzione di un populismo basato su un sentimento e sull'esclusione".

ci percepiamo. Interroga il nostro modo di conoscere, il nostro senso etico, la nostra identità e la nostra capacità di affrontare l'incomprensibile.

Dunque le sfide dell'alterità non implicano solo un incontro/scontro con l'altro, ma soprattutto un confronto con noi stessi, con i limiti della nostra comprensione e con la necessità di ridefinire continuamente il nostro posto nel mondo, il desiderio di esplorare l'ignoto, ed anche il timore di ciò che non possiamo comprendere.

L'altro è ciò che sfugge, ma proprio in questa stessa distanza pone le coordinate per ciò che rimane. In un senso metafisico, spalanca l'ignoto della morte o l'ineffabilità del divino; ma anche il mondo non umano, l'alterità vivente che siamo e non siamo.

Una idea che pervade le opere di Hannah Arendt, da cui si coglie diffusamente che il carattere plurale della condizione umana non implica un mero stare gli uni insieme agli altri, ognuno in una posizione di singolarità irriducibile; ma che l'essere distinti sottrarre i soggetti ad ogni serialità ed omologazione, ed anche che, proprio in virtù di ogni loro unicità e identità singolare e diversa, sono, al tempo stesso, uguali e liberi nella loro stare *infra*, cioè nel loro *stare in relazione*. Come osserva Arendt, ciò che trasforma un *io*, altrimenti solo, in un soggetto la cui libertà è libertà di dialogare con altri e che quindi si manifesta nella "gioia dell'essere con l'altro", è la dimensione pubblica, luogo per eccellenza dell'interazione intersoggettiva³⁵.

In questo senso, l'incontro con l'altro è un procedere dinamico verso l'esterno; ma, nel medesimo tempo, si manifesta come realtà interiore che chiama in causa le coscienze individuali. E concepire la persona come un'entità singolare unica, dove l'unicità denota che la singolarità della persona non è casuale o fungibile, bensì ricca di significato e attualizzata in relazione con altri, consente di superare l'antinomia tra l'individualismo de-socializzato e il comunitarismo.

La questione è che noi possiamo riconoscere l'altro soltanto se vi è un'accettazione delle differenze culturale e delle diversità. Si pensi a studiosi come Will Kymlicka che hanno difeso l'idea dei diritti dei gruppi e dei diritti culturali all'interno di un quadro liberale (un tipo di politica che fa riferimento in modo specifico alle società multiculturali, come nel caso del Canada e dell'Australia). Kymlicka, appunto, sostiene che è tipico delle democrazie liberali che hanno accettato qualche forma di multiculturalismo l'operare aggiustamenti o riadattamenti al pluralismo culturale attraverso il

³⁵ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. S. Finzi, Bompiani, Milano, 1964.

meccanismo di quelli che egli definisce “diritti differenziati in funzione dell’appartenenza di gruppo”³⁶. Uno dei punti di frizione e di stagnazione dei processi di ascolto e collaborazione mutuale nell’impegno della convivenza e del riconoscimento reciproco è considerare l’idea e la nozione di identità culturale come un quid di rigidamente perimetrabile e ipostatizzabile, senza considerarne l’orizzonte comune di una coappartenenza all’umanità universale e senza per questo dissolversi in un indistinto mondialismo.

In questo senso, occorre sviluppare una teoria del riconoscimento critico che vada al di là della semplice questione di riconoscere la diversità culturale, per non rimanere preda di una ennesima antinomia, cioè quella tra universalismo dei diritti e relativismo culturale. Una contrapposizione che si alimenta di una falsa rappresentazione dicotomica dei principi sottintesi a queste due prospettive giuridiche e politiche: se non possiamo trascurare che il diritto è connotato culturalmente, ciò significa che il diritto alla diversità culturale e il riconoscimento dei diritti fondamentali si trovano in un rapporto di intima coappartenenza e non di contrapposizione.

Richiamando qui una direttrice del pensiero di Paul Ricoeur, ci si potrebbe chiedere se sia possibile elaborare un principio di giustizia che tenga conto dell’universalismo delle differenze. L’ermeneutica della differenza che affiora dal pensiero ricoeuriano è innanzitutto una risposta a quel pluralismo radicale e onnicomprensivo che apre anche a forme di intolleranza mascherate da inclusività tollerante.

Nell’opera *Sé come un altro*³⁷, Ricoeur ribadisce la ricerca di identità di un soggetto che è già sempre in dialogo con un differire originario, e che quindi chiama il ricomporsi del *synballein*. Un differire originario in grado di realizzare *quell’universalismo particolare* di cui parla Ricoeur, che cerchi, cioè, di reintegrare e rimettere in dialogo interno e profondo, non meramente comunicativo in senso tecno-empirico, l’unità che soggiace alle diversità. Poiché, se il simbolo tende originariamente a condurre ad una ricomposizione unitaria, tale tensione è pur sempre tra parti differenti.

³⁶ Nell’ampia letteratura al riguardo, si vedano tra gli altri: W. Kymlicka, *Multicultural odysseys: navigating the new international politics of diversity*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2007; F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet Università, Torino, 2008; T. Modood, *Multiculturalism: a civic idea*, Polity Press, Cambridge, 2013; G. Crowder, *Theories of multiculturalism: An Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2013; *Multiculturalism Rethought. Interpretations, Dilemmas and New Directions*, ed. by V. Uberoi-T. Modood, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2015.

³⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 2016.

Il simbolo *dà a pensare*, scriveva infatti Ricoeur³⁸, non solo perché è una intenzionalità primaria che dà analogicamente un senso secondo, ma perché mi trascina al di là del senso primario, perché conduce a cercare me stesso al di là di me stesso.

Dunque, ci troviamo in una ricerca di relazione anche conflittuale che però assume e rivela una struttura profonda dialogale, di mediazione, di conoscenza riunificatrice. In questo senso, il conflitto tra le parti è finalizzato a mostrare il senso genetico di un percorso conoscitivo e relazionale che ha come fine quello di riarticolare in un'unità di senso e di linguaggio i differenti. Pertanto, anche il simbolismo culturale va ripensato non come fattore di mera differenziazione e specificazione, ma per una sua intrinseca possibilità di differenziarsi in vista di un suo oltrepassamento e di un comprendersi tra le culture.

La democrazia contemporanea, con la sua ossessione per le procedure e per le regole formali, con la sua caduta nella burocratizzazione della mediazione istituzionale e nella deresponsabilizzazione delle coscienze, non sembra in grado di dar conto del bisogno di riconoscimento dei suoi membri.

Gli individui non possono trovare una identificazione simbolica semplicemente nel fatto di essere cittadini; devono in qualche modo essere considerati anche soggetti unici e irriducibili, parti vive di un contesto comune, identificante e differenziante al tempo stesso: essere umanità che cammina sulla terra con lo sguardo rivolto al cielo, e proteso al di là di esso.

³⁸ Cfr. P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, tr. it., di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia, 2002.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.