

Antropologia e politica. Forme di convivenza

Federico Sollazzo

Introduzione

Il presente lavoro non si pone come esaustivo degli argomenti trattati ma, al contrario, come un invito alla loro discussione, confidando che possa essere criticato da chi lo riterrà meritevole d'attenzione.

Troppo spesso le teorie filosofico-politiche relative alla creazione di una soddisfacente forma di convivenza fra gli uomini sono accomunate, pur nei loro enormi distinguo e nelle loro peculiarità, dall'essere attraversate da una duplice dicotomia che si pone come una frattura insanabile: quella tra le polarità individuo/collettività e particolare/universale.

Quello che qui si vuole proporre è un percorso di possibile dissoluzione di queste opposizioni, fatalmente legate fra di loro, partendo dalla moderna auto-percezione antropologica e giungendo al momento della costituzione dell'identità, per la quale, come si vedrà, verrà preferito il termine di biografia.

1. La moderna immagine dell'uomo

Gnothi sauton, conosci te stesso. L'antico precetto delfico-socratico esprime quella forma di conoscenza indispensabile alla cura di sé (*epimeleia heauton*) la quale, a sua volta, è propedeutica all'esercizio di un pensiero critico e di una prassi etica che permettano agli uomini di prendersi cura di sé e relazionarsi armoniosamente fra di loro. Problematizzare la vita, la vita che siamo, risulta così essere l'imprescindibile punto di partenza per qualsiasi riflessione filosofico-politica, per non correre il rischio di modellare l'abitante sulle esigenze della casa, anziché edificare la casa a misura dell'abitante. La questione dell'*humanitas* assurge così a problema filosofico che, come emerge dallo scenario disegnato dall'antropologia filosofica moderna, rende evidente come l'uomo non sia una mera somma di *animalitas* e *rationalitas*, immaterialità e materialità, ma un complesso nodo di forze diverse¹.

¹ A questo proposito è interessante notare come la nota affermazione foucaultiana secondo cui «l'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice

Nelle teorie filosofico-politiche è pressoché sempre assente la problematizzazione della questione Uomo: ci si dedica all'analisi delle dinamiche socio-politiche ed alla risoluzione di questioni particolari per settori specifici della vita umana senza passare, se non in maniera latente e quasi accidentale, attraverso una preliminare definizione dei caratteri del soggetto di tali dinamiche, senza porre la questione di chi sia, che identità abbia, quell'essere intorno al quale, dal quale e per il quale le suddette teorie sono elaborate. Prima di cercare di avanzare una proposta filosofico-politica, è quindi necessario passare per la questione uomo; tale questione verrà qui affrontata sulla scorta della moderna antropologia filosofica, la cui immagine dell'uomo, di *questo* "uomo", si vuole qui accettare e porre alla base di un'argomentazione che dal livello ontogenetico prosegue poi su quello filogenetico. A tale riguardo, i contributi più significativi della moderna antropologia filosofica sono stati portati da quei pensatori che, non a caso, ne vengono considerati i "padri fondatori": Arnold Gehlen, Helmuth Plessner e Max Scheler. Pur con tutte le differenze che li contraddistinguono, scorrendo la loro opera si può scorgere un filo rosso che li accomuna: l'immagine dell'uomo come un essere costituito da una dimensione empirica, fisica, corporea ed una psichica, trascendentale, spirituale.

Come Plessner e Scheler, Gehlen sottolinea la particolarità dell'uomo rispetto a tutti gli altri viventi ma, a differenza degli altri due autori, in particolar modo il primo Scheler, il filosofo di Lipsia colloca tale specificità esclusivamente nella dimensione naturale. Nell'"antropologia empirica" gehleniana, infatti, l'uomo è un "progetto particolare della natura", egli cioè non rappresenta l'ultimo anello di un unico processo evolutivo, ma il risultato di una particolare linea evolutiva, derivante da una biforcazione nel percorso evolutivo delle scimmie antropoidi: «la natura ha destinato all'uomo una posizione particolare [...] ha avviato in lui una direzione evolutiva che non preesisteva, che non era ancora mai stata tentata, ha voluto creare un principio di organizzazione nuovo»². Questo progetto particolare della natura è

piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma [...] allotropo empirico-trascendentale che è stato chiamato *uomo*» (M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 13 e 343), non sia in contraddizione con quanto appena considerato. Foucault infatti si riferisce al fatto che la nostra autocomprensione, come qualsiasi altra forma di conoscenza, è storica e pertanto mutevole; tuttavia, questo non nega che vi possa essere un nucleo di resilienza all'interno di questa storicità: quello che varia è il nostro rapporto con la resilienza, non la resilienza stessa (il cambiamento di una *Weltanschauung* non cambia le proprietà di un albero, ma cambia il nostro rapporto con esso). Per tal via, si pongono allora due dinamiche essenziali che dettano i mutamenti nella storia e della storia. La prima: l'interpretazione di un fenomeno, delle sue proprietà, è sempre soggiacente alla *Weltanschauung* del momento, e alla contingenza dell'interpretante. La seconda: gli eventuali mutamenti dello stesso nucleo stesso di resilienza di un ente. Sulla nuova idea di uomo che si sta oggi sempre più diffondendo (e che a partire dalla prima dinamica qui accennata sta producendo effetti sempre più vistosi sulla seconda) cfr. A. Nesi, *Neuro-mania. Spunti di riflessione circa l'ipotesi dell'emergenza di una funzione-NEURO* (recensione di P. Legrenzi, C. Umiltà, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, Il Mulino, Bologna 2009), in «materiali foucaultiani», non datato.

² A. Gehlen, *L'uomo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 43. Sull'antropologia filosofica gehleniana cfr. M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, Studium, Roma 1991, Id. (a cura di), *Il paradigma antropologico di*

caratterizzabile come un “essere carente”, non dotato, cioè, di organi specializzati per determinate funzioni; essendo pertanto inadatto a vivere in un qualsiasi ambiente naturale, la sua sopravvivenza dipende dalla capacità di crearsi un ambiente socio-culturale, un “mondo artificiale”, adeguato alle proprie esigenze. Ora, benché Gehlen voglia condurre la sua argomentazione esclusivamente all’interno della dimensione naturale, immanente, al punto tale che egli definisce la cultura come «quella parte di natura da lui (l’uomo) dominata e trasformata in un complesso di ausili per la vita»³, sicché l’uomo appare come «un architetto che edifica la cultura con materiale da costruzione naturale»⁴, va notato come egli alluda alla presenza nell’uomo di una dimensione extra-naturale, trascendente la natura, anzi, l’intera critica gehleniana alla standardizzazione dei comportamenti, tipica della tecnologica società di massa in cui la maggior parte degli individui «viene amministrata fin dentro la sua vita interiore»⁵, muove proprio dai pericoli che l’autore vede nella manipolazione di tale dimensione, che auspica possa essere autenticamente ripristinata, recuperando quelli che definisce come “ideali ascetici”:

se pensiamo il concetto di personalità *cum emphasi*, come la produttività veramente ammirevole, non la troviamo oggi tanto nell’isolamento della cultura, nel campo letterario o artistico, quanto piuttosto là dove qualcuno si sforza di far valere le *esigenze dello spirito* entro il meccanismo stesso dell’apparato [...] l’ascesi, semmai comparisse, sarebbe il segnale di una nuova epoca⁶.

Arnold Gehlen, *Mimesis*, Milano 2005 e Id., *Natura e cultura in Arnold Gehlen*, in «B@belonline/print», n. 5, 2008.

³ A. Gehlen, *L’uomo*, cit., pp. 64-65, parentesi mia. «Non ci si deve lasciar indurre alla supposizione che l’uomo sia solo gradualmente diverso dall’animale, oppure a definirlo in base al solo “spirito”, e dunque, per lo più, nel senso di una caratteristica essenziale concepita in opposizione alla natura. L’antropologia conquista fundamentalmente il campo suo proprio soltanto se si lascia alle spalle siffatti pregiudizi; essa deve tener fermo a una legge strutturale particolare, la quale è la medesima in tutte le peculiari caratteristiche umane, e va compresa dal progetto posto in essere dalla natura di un essere che agisce» (ivi, p. 55). Da queste premesse muove il discorso gehleniano sulla tecnica che, con una triplice compensazione delle carenze organiche umane (sostituzione degli organi mancanti, potenziamento di quelli esistenti, alleggerimento della fatica dell’organismo) rappresenta un qualcosa che non solo non ha un suo corrispettivo in natura, ma che si pone addirittura come un’anomalia rispetto ad essa. Il trapianto di forme di pensiero sviluppatasi nella tecnica in ambienti non tecnici dà poi origine ad un disorientamento sociale che Gehlen definisce come “schematizzazione dei comportamenti” e che imputa al trovarci in un’epoca di transizione in cerca di un nuovo equilibrio tra scienza, tecnica e industria; su questo cfr. F. Sollazzo, *Il ruolo della tecnica nell’antropologia gehleniana*, in M. T. Pansera (a cura di), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, cit.

⁴ A. Gehlen, *L’immagine dell’uomo nell’antropologia moderna*, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell’azione*, Guida, Napoli 1990, p. 20.

⁵ Id., *L’uomo nell’era della tecnica*, Armando, Roma 2003, p. 146.

⁶ Ivi, pp. 148 e 80, secondo corsivo mio; sugli ideali ascetici in Gehlen cfr. anche Id., *Esperienza ed ethos*, in Id., *L’uomo nell’era della tecnica*, cit. e Id., *L’alternativa dell’ascesi*, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell’azione*, cit.

L'antropologia plessneriana è caratterizzata dall'immagine dell'uomo come struttura unitaria formata dalla mescolanza di una dimensione biologico-naturale con una intellettuale-culturale; fra tutti i viventi, questa proprietà è caratteristica solo dell'uomo cosicché solo egli rappresenta il punto d'incontro fra una dimensione naturale ed una culturale, risultando pertanto dotato di una "posizione eccentrica":

se la vita dell'animale è centrata, la vita dell'uomo, che pure non può infrangere la centralità, è contemporaneamente fuori dal centro, è eccentrica. *Eccentricità* è la forma, caratteristica per l'uomo, della sua disposizione frontale nei confronti dell'ambiente⁷.

L'eccentricità «definisce ugualmente la sua organizzazione sia nelle zone intellettive che nelle zone vegetative, e in entrambi i casi in modo ugualmente peculiare»⁸. L'uomo plessneriano, quindi, non solo ha un corpo (*Körper*), ma è un corpo (*Leib*), ed in lui è presente un costante rapporto dialettico fra la prima cosa, cioè la mera vita biologica, e la seconda, l'autocoscienza della propria esistenza; in tal senso egli è propriamente eccentrico:

come Io, l'uomo non sta più nel qui ed ora ma si pone dietro di esso, in nessun luogo e in nessuno spazio temporale. La perdita dello spazio e del tempo viene vista come perdita del proprio esser esteriore, quindi si deduce che l'uomo non esiste solo per se stesso, bensì "in se stesso", cioè come fondamento di se stesso [...] il vivente è corpo, nel corpo (come vita interiore o psichica) e fuori dal corpo, come punto di vista dal quale esso è entrambi. Un individuo che ha questa triplice caratteristica *posizionale* si chiama persona. Esso è il soggetto del suo esperire, delle sue percezioni, delle sue azioni e delle sue iniziative⁹.

Plessner intende quindi la persona come chi è corpo, è nel corpo ed è fuori dal corpo, insomma, come la più completa realizzazione dell'eccentricità.

Nell'antropologia filosofica scheleriana «la posizione particolare dell'uomo può essere chiarita solo esaminando l'intera struttura del mondo *biopsichico*»¹⁰. Come per Gehlen e per Plessner, anche per il fenomenologo personalista infatti, l'uomo

⁷ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 364. Sull'antropologia filosofica di Plessner cfr. A. Borsari-M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, C. Righetti, *Nota critica a Helmuth Plessner*, I gradi dell'organico e l'uomo: un'introduzione all'antropologia filosofica, in «Dialeghetai», 2008 e V. Rasini, *Filosofia della natura e antropologia nel pensiero di Helmuth Plessner*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia, Università di Firenze», n. 1, 1995.

⁸ J. Habermas, *Antropologia*, in AA. VV., *Filosofia*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 25.

⁹ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 361-363, corsivo mio; la posizionalità (*Positionalität*) è il concetto del quale Plessner si serve per descrivere la capacità dell'essere vivente di "porsi" rispetto a se stesso e all'altro da sé, e grazie al quale può attribuire all'uomo il carattere dell'eccentricità (*Excentricität*), dalla quale derivano le "tre leggi antropologiche fondamentali": quelle dell'"artificialità naturale" (*natürliche Künstlichkeit*), dell'"immediatezza mediata" (*vermittelte Unmittelbarkeit*) e del "luogo utopico" (*utopisches Standort*).

¹⁰ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1999, p. 119, corsivo mio. Sull'antropologia filosofica di Scheler cfr. M. T. Pansera, *Max Scheler: dall'etica all'antropologia filosofica*, in *Ibidem* e S. Liccioli, *Il problema dell'uomo nel pensiero di Max Scheler*, in «Humana.Mente», n. 7, 2008.

risulta essere costituito da una commistione psico-fisica, al punto tale che il suo comportamento

può e anzi deve essere chiarito sempre in duplice maniera, psicologica e fisiologica ad un tempo; per cui è ugualmente errato preferire la spiegazione psicologica a quella fisiologica e viceversa. Il “comportamento” è il campo “intermedio” di osservazione dal quale si deve si partire¹¹.

Ma poiché una simile definizione di comportamento non distingue tra uomo e animale, Scheler ricorre ad una categoria filosofica che introduce una differenza di “essenza” fra gli stessi, un “nuovo principio” che egli chiama “spirito”, esso

si trova *fuori da* tutto ciò che noi possiamo definire nel senso più lato come “vita”. Ciò che fa sì che l’uomo sia veramente “uomo”, non è un nuovo stadio della vita – e neppure di una delle sue manifestazioni, la “psiche” –, ma è un principio opposto a ogni forma di vita in generale e anche alla vita dell’uomo: un fatto essenzialmente e autenticamente nuovo che come tale non può essere ricondotto alla “evoluzione naturale” della vita; ma semmai, solo al fondamento delle cose stesse¹².

Come è noto, il problema di Scheler è quello di attribuire all’uomo un fondamento che si situi oltre la dimensione naturale, dove si trova anche l’animale, quindi, ciò che rende la persona tale è per lui un peculiare principio spirituale, una speciale scintilla divina che le consente, unica fra tutte le forma di vita, di poter rifiutare la realtà esistente, trascendendola:

la caratteristica fondamentale di un essere spirituale, qualunque possa essere la sua costituzione psico-fisica, consiste nella *sua emancipazione esistenziale da ciò che è organico* [...] Paragonato all’animale che dice sempre di sì alla realtà effettiva, anche quando l’aborrisce e fugge, l’uomo è *colui che sa dir di no, l’asceta della vita*, l’eterno protestatore contro quanto è solo realtà [...] l’uomo è l’eterno “Faust”, la *bestia cupidissima rerum novarum*, mai paga della realtà circostante, sempre avida di infrangere i limiti del suo essere “ora-qui-così”, sempre desiderosa di trascendere la realtà circostante¹³.

L’ultimo Scheler parlerà poi dello spirito dell’uomo come *Geist*, e della sua irrazionale forza vitale come *Drang*, sostenendo l’indispensabilità e l’uguale importanza dell’uno nei confronti dell’altro: il *Geist* è infatti il portatore dei più alti valori umani, ma non ha in se stesso la forza per realizzarli, il *Drang* è una potenza cieca, un impulso primitivo indifferente al bene e al male e, pertanto, necessitante di essere guidato; sebbene essenzialmente diversi, nell’uomo questi due elementi divengono interdipendenti, perseguendo così «la progressiva ideazione e

¹¹ M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, cit., p. 125.

¹² Ivi, p. 143.

¹³ Ivi, pp. 144 e 159.

spiritualizzazione delle forze oscure celate dietro le immagini delle cose e il simultaneo potenziamento vivificatore dello spirito»¹⁴.

Ora, nell'immagine che i tre pensatori menzionati danno dell'uomo, è riscontrabile una fondamentale possibilità ed una fondamentale ambiguità.

La possibilità è quella che l'uomo ha, unico fra tutti i viventi, di poter dire di no alla natura, il che indica il poterla trascendere ma non certo necessariamente l'annichirla, sebbene tale pericolo sia sempre presente nel destino dell'uomo, come ricorda Martin Heidegger riprendendo il Coro dell'*Antigone*¹⁵.

L'ambiguità, che Gehlen e Plessner individuano nella commistione nell'uomo fra la dimensione fisiologica e quella intellettuale, mentre Scheler rinviene fra il livello della realtà concreta, in cui convivono *bios* e psiche, e quello trascendente, di cui per lui sarebbe testimonianza lo spirito, risiede nella presenza, nell'uomo, di due diverse dimensioni che lo costituiscono, originando così un essere ambivalente, formato dall'interdipendenza di due elementi che, comunque li si voglia chiamare e definire, risultano allo stesso tempo profondamente diversi e profondamente legati l'uno all'altro, al punto tale da dare vita ad un che di unitario che non si può semplicisticamente considerare come la sovrapposizione o la somma di due diversi fattori, ma la generazione di qualcosa di ulteriore, di essenzialmente altro¹⁶.

2. La moderna dimensione politica

Sulla scorta degli studi Jürgen Habermas possiamo osservare come la cosiddetta "opinione pubblica" nasca, nella modernità, nella sfera pubblica borghese che, differentemente da tutte le precedenti impostazioni sociali, affonda le proprie origini

¹⁴ Ivi, p. 172.

¹⁵ «Di molte specie è l'inquietante, nulla tuttavia di più inquietante dell'uomo s'aderge», Sofocle, *Antigone*, vv. 332-333, citato in M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 2007, p. 158. Sulla questione heideggeriana del vivente come ineluttabilmente violento (*deinón*) e dell'uomo come il più violento tra i viventi (*tò deinótaton*) in quanto unico vivente a poter rivolgere la violenza verso l'Essere, mi permetto di rinviare a F. Sollazzo, *Appendice. Sulla questione della tecnica in M. Heidegger*, in Id., *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica*, Aracne, Roma 2011.

¹⁶ Per un inquadramento generale del pensiero dei tre autori in questione cfr. M. T. Pansera, *Antropologia filosofica*, Mondadori, Milano 2001. Desidero qui far presente che, sebbene ai fini del presente lavoro abbia ritenuto opportuno muovere dall'immagine dell'uomo che emerge dagli studi dei padri fondatori dell'antropologia filosofica moderna, e che si può foucaultianamente descrivere come una sorta di allotropo empirico-trascendentale (la compresenza nel quale di un che di materiale e di un che di immateriale è intuitivamente certa), non si intende con questo avallare nessuna forma di dualismo, ritenendo invece che la più apprezzabile forma di comprensione dell'uomo, e del mondo, sia una sorta di "fenomenologia olistica", in grado di rendere conto, senza ricorrere a fratture, della varietà dei fenomeni contemplabili. Per una ricostruzione del percorso storico di autocomprensione dell'uomo cfr. U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2002, spec. le prime due parti *Il corpo in Occidente: l'equivalenza* e *Fenomenologia del corpo: l'ingenuità*. In questa prospettiva, risulta inoltre interessante l'analisi della critica wittgensteiniana al dualismo presentata in C. Pastorini, *Corpo ed etica nel secondo Wittgenstein: una proposta teorica*, in «aut aut», n. 345, 2010.

nella libera circolazione delle merci e delle notizie. Infatti, così come la libera circolazione di merci e notizie è un processo che non esclude potenzialmente nessuno, allo stesso modo la formazione dell'opinione pubblica in una società (quella borghese) basata su tale processo, non esclude potenzialmente nessuno (diversamente sia dall'Antica Grecia che dal mondo che va dall'Impero romano alla Rivoluzione francese, dove la sfera pubblica è accessibile, rispettivamente, solo ai cittadini maschi liberi e solo agli esponenti di determinati ceti). Tale libera circolazione di merci e notizie pone il peculiare nuovo problema della sua amministrazione, ma, se è da questa circolazione che sorge l'opinione pubblica, allora amministrare tale circolazione significa amministrare l'opinione pubblica stessa. Come organo di tale nuova operazione nasce un'amministrazione stabile, sottoforma di una attività statale continuativa. Questo è, difatti, il ruolo del potere pubblico borghese, al punto tale che, nella modernità, il termine pubblico diviene sinonimo di statale. Lo statale rappresenta quindi il soggetto amministrante la circolazione delle merci e delle informazioni, ma dove tale circolazione è localizzata? In quale dimensione ha luogo? Nella società civile. Ecco perché, solo nella modernità «come *pendant* dell'autorità si costituisce la società civile [...]. Nella trasformazione dell'economia tramandata dall'antichità in economia politica si riflettono i mutati rapporti»¹⁷.

Avviene così quella dinamica (già descritta da Hannah Arendt in *Vita activa*)¹⁸ in base alla quale un potere pubblico che amministra la società civile (intesa come la sfera dei privati), eleva a questione di pubblico interesse l'amministrazione, e con essa la riproduzione, della vita, portando quindi tale problematica al di là dei limiti della sfera domestica privata:

mentre la vita privata si pubblicizza, la sfera pubblica, a sua volta, assume forme di intimità [...] (poiché) la società contrappostasi allo Stato da un lato delimita chiaramente un ambito privato nei confronti del pubblico potere, dall'altro, però, eleva a questione di pubblico interesse la riproduzione della vita, oltre i limiti di un potere domestico privato [...] A questa sfera privata, divenuta pubblicamente rilevante, della «società civile» allude Hannah Arendt, quando caratterizza, diversificandolo dall'antico, il moderno rapporto della sfera pubblica con quella privata, mediante lo sviluppo del «sociale»¹⁹.

E questa sfera privata diventata pubblicamente rilevante, la società civile che amministra la riproduzione della vita, struttura le proprie regole attraverso una modalità senza precedenti: la pubblica argomentazione razionale. È noto come la

¹⁷ J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1971, p. 32.

¹⁸ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1991, spec. la parte sesta *La «Vita activa» e l'eta moderna*. Come è noto, questo è anche uno dei temi centrali della produzione di Foucault per il quale con il potere moderno «si potrebbe dire che al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere* nella morte» (M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 122).

¹⁹ J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., pp. 190, 38 e 32, parentesi mia, spec. *Genesi della sfera pubblica borghese*.

pubblica argomentazione sia già il tipico modo di fare politica delle *pòleis*, tuttavia Habermas individua un'originalità nella natura del moderno dibattito pubblico (fermo restando la nota diversità del concetto e dei contenuti della politica fra l'antichità e la modernità) nel fatto che in tutte le epoche precedenti a quella borghese la dimensione politica, quella in cui si forma l'opinione pubblica giuridicamente rilevante in quanto produttrice di leggi, non è accessibile a tutti gli uomini, ma solo a quelli che possiedono determinati requisiti (come la libertà, l'appartenenza alla *pòlis* e al genere maschile nell'antica Grecia, o la collocazione in un certo ceto nelle epoche successive) che determinano uno *status* che apre le porte alla vita pubblica, mentre, con la società borghese, la politica diviene di principio accessibile ad ogni uomo al quale, per il semplice fatto di essere tale, è consentito l'accesso alla dimensione pubblica: con l'avvento della società borghese lo *status* di uomo viene a coincidere con quello di cittadino. Non potrebbe essere spiegato altrimenti il fatto che solo nella società borghese ogni individuo è, almeno teoricamente, libero di muoversi dalla dimensione della società civile a quella della politica, e viceversa: «alla separazione tra Stato e società corrisponde “la scissione dell'uomo (*homme*) in uomo pubblico (*citoyen*) e in uomo privato (*bourgeois*)”»²⁰.

Tuttavia, nella modernità, quando le maglie burocratiche non limitano l'accesso alla cittadinanza, mancano spesso e palesemente le condizioni economiche, sociali e culturali, in virtù delle quali ciascun uomo possa essere, di fatto e non solo formalmente, anche un cittadino (veste, quest'ultima, che rimane così solamente “ufficiale” ed “ornamentale”), e tali condizioni vengono a mancare non solo a causa di determinati rapporti di forza nella (ri)produzione della vita (poiché la nostra è «una società mondiale contraddistinta da una distribuzione estremamente ingiusta delle chances di vita») ²¹, ma anche (e forse soprattutto) a causa della cosiddetta cultura di massa²², che si manifesta attraverso quei fenomeni di mercificazione della

²⁰ Ivi, p. 151, parentesi mie.

²¹ Id., *Dopo l'utopia*, Marsilio, Venezia 1992, pp. 8-9; è infatti palese che «il mondo in cui viviamo è allo stesso tempo notevolmente comodo e assolutamente povero [...] La contemporanea presenza di opulenza e agonia nel mondo che abitiamo rende difficile evitare interrogativi fondamentali sull'accettabilità etica dell'organizzazione sociale prevalente» (A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002, p. 11).

²² «La cultura di massa deriva infatti il suo nome equivoco dal fatto che l'allargamento della diffusione viene raggiunto con l'adattamento alle esigenze di distensione e di distrazione di gruppi di consumatori di livello culturale relativamente basso e senza invece preoccuparsi di educare il vasto pubblico a una cultura sostanzialmente integra [...]. La cultura si trasforma in merce non solo secondo la forma, ma anche secondo il contenuto, lascia cadere alcuni elementi, la cui ricezione presuppone un certo apprendistato, grazie al quale l'appropriazione “consapevole” accresce a sua volta la consapevolezza. Non già la standardizzazione come tale, ma quel particolare precondizionamento dei prodotti che conferisce loro piena fruibilità, cioè la garanzia di poter essere recepiti senza rigorose premesse e, ovviamente, senza tracce durevoli, pone la commercializzazione dei beni culturali in un rapporto inverso rispetto alla loro complessità [...] l'area di risonanza di un ceto colto educato all'uso pubblico della ragione è compromessa; il pubblico è diviso fra minoranze di specialisti che discutono in modo non-pubblico e la grande massa dei consumatori che recepiscono pubblicamente» (J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., pp. 198-199 e 209).

cultura, di conformismo sociale, di *marketing* politico, di manipolazione delle opinioni, d'indottrinamento sistematico di nuovi valori, già approfonditamente colti e descritti dalla prima Scuola di Francoforte. Per tal via, l'accesso alla dimensione politica, quando non impossibilitato esplicitamente e/o latentemente (con meccanismi di "distrazione di massa"), viene manipolato: l'uomo è impedito a divenire un cittadino, è privato delle possibilità concrete e/o dell'autonomia necessaria per decidere responsabilmente tra opzioni con conseguenze prevedibili. Tuttavia, poiché uno dei tratti determinanti della modernità è quello, derivante dalla Rivoluzione francese, in base al quale ciascun uomo è depositario del diritto/dovere di non essere un mero "consociato" (ovvero, colui che gode della protezione della legge, ma non del diritto di legislazione, di elaborazione della stessa; non a caso, la *Dichiarazione dei diritti* del 1789 è rivolta sia all'uomo che al cittadino), anche l'uomo disinteressato al e/o manipolato nel suo *status* di cittadino è periodicamente chiamato ad esprimere le proprie opinioni politiche che, a causa dell'impossibilità d'accesso alla e/o del disinteresse per la e/o della manipolazione delle informazioni sulla politica stessa, non risultano essere il frutto di una riflessione critica, ma l'esito artificioso prodotto da determinate forze dominanti. Così l'illuministica tensione all'autodeterminazione, pur conservando meccanismi formalmente disposti a ciò, si muta nel suo contrario, trattenendo quei meccanismi solo come veste che copre e legittima uno *status quo* "morbidamente" coercitivo. In questo modo, l'opinione pubblica degenera da strumento di liberazione ad istanza di conformismo ed oppressione. Questo è ciò che avviene quando l'autocoscienza politica dei cittadini non dispone più di un luogo nel quale poter dare vita ad un'autentica comunicazione pubblica, questo è ciò che avviene quando accademie, università, musei, teatri, ecc. vengono spogliati della loro veste di "infrastrutture culturali", ed assoggettati ai modelli del mercato. Si assottiglia, così, «quel cuscinetto politico-culturale su cui lo Stato di diritto democratico deve essere poggiato per rimanere stabile»²³. Dinamica, questa, che dalle società occidentali sta contagiando quelle orientali, sempre più tese ad emulare le prime, e descritta da Habermas con il termine di "rivoluzione recuperante"²⁴. Tale termine, per il pensatore francofortese, sta ad indicare la diffusione su scala planetaria di una cultura industriale, figlia del razionalismo occidentale, mossa unicamente da logiche economiche, con effetti omogeneizzanti visibili tramite l'irrigidimento di determinati stili di vita ed il conseguente blocco della capacità d'immaginazione rivolta al futuro, al punto tale che, l'unica operazione mentale che gli individui riescono a compiere è quella del recupero nel presente degli elementi già esistenti nel passato. In altri termini, assistiamo ad una irresistibile tensione a recuperare i modelli del passato come schemi interpretativi del presente e,

²³ Id., *Dopo l'utopia*, cit., p. 48

²⁴ "Rivoluzione recuperante" è la traduzione letterale di *Die nachholende Revolution*, titolo di un volume di Habermas tradotto in italiano come *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano 1990. Per una panoramica sulle tematiche habermasiane, in questa sede solo richiamate propedeuticamente ad altre argomentazioni, cfr. F. Sollazzo, *Riabilitazione della filosofia pratica ed "etica del discorso"*, in «Appunti di Scienze Sociali ed Altro», 06/04/2012.

soprattutto, del futuro, a vedere, cioè, “il passato come futuro” anziché “il passato per il futuro”. Nonostante il fatto che quella della rivoluzione recuperante sia una problematica derivante dall’estremizzazione della *ratio* illuministica (già notoriamente messa sotto accusa, per primi, da Max Horkheimer e Theodor W. Adorno nella *Dialettica dell’illuminismo*)²⁵, ciò non significa che la ragione stessa debba essere depotenziata, al contrario, solo un supplemento di ragione può combattere le problematiche provocate da una razionalità distorta, in quanto viziata da logiche calcolanti e strumentali.

3. Relazionalità tramite diversità

Quello precedentemente descritto è lo scenario storico-filosofico su cui si colloca l’odierno dibattito²⁶ fra *Libertarians* e *Communitarians*, dibattito che contiene un

²⁵ Cfr. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

²⁶ Per una ricostruzione delle tesi libertarie cfr.: E. Angner, *Hayek and Natural Law*, Routledge, Milton Park-New York 2007, N. Bobbio, *Liberalismo vecchio e nuovo*, in *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1991, T. A. Burczak, *Socialism after Hayek*, Michigan M.P., Ann Arbor 2006, B. Caldwell, *Hayek’s Challenge*, Chicago U.P., Chicago 2004, A. Cocozza (a cura di), *Utopia e sociologia*, Armando, Roma 2004, R. Cubeddu, *Politica e certezza*, Guida, Napoli 2000, A. Ebenstein, *Friedrich von Hayek*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, A. Farrant (a cura di), *Hayek, Mill and the Liberal Tradition*, Routledge, Milton Park-New York 2011, E. Feser (a cura di), *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge U.P., New York 2006, Id., *On Nozick*, Wadsworth, Belmont 2004, F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, il Saggiatore, Milano 1986, Id., *The road to serfdom*, Routledge, London 2007, N. Matteucci, *Il liberalismo*, il Mulino, Bologna 2005, R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, il Saggiatore, Milano 2008, Id., *Invarianze*, Fazi, Roma 2003, Id., *La vita pensata*, Rizzoli, Milano 2004, G. Pellegrino, I. Salvatore (a cura di), *Robert Nozick*, LUISS U.P., Roma 2007, D. Schmidt (a cura di), *Robert Nozick*, Cambridge U.P., Cambridge 2002, F. Sollazzo, *L’individualismo nelle teorie liberali*, in «L’accento di Socrate», n. 11, 2011 e U. Ternowetz (a cura di), *Friedrich A. von Hayek e la Scuola Austriaca di Economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003. Per un’introduzione al comunitarismo cfr.: AA. VV., «La prospettiva comunitaria», n. 2/3, 1999/2000, R. Abbey (a cura di), *Charles Taylor*, Cambridge U.P., Cambridge 2004, R. Carsillo, *Il problema morale in MacIntyre*, Levante, Bari 2000, I. Colozzi, *Varianti di comunitarismo*, FrancoAngeli, Milano 2002, N. Genghini, *Identità comunità trascendenza: la prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Studium, Roma 2005, S. Mendus, *After MacIntyre*, Polity, Cambridge 1994, A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1993, M.C. Murphy, *Alasdair MacIntyre*, Cambridge U.P., New York 2003, P. Nepi, *Charles Taylor*, in C. Di Marco (a cura di), *Un mondo altro è possibile*, Mimesis, Milano 2004, K. Ohnsorge, *Il comunitarismo, un approccio filosofico-politico*, in C. Viafora, R. Zanotti, E. Furlan (a cura di), *L’etica della cura*, FrancoAngeli, Milano 2007, V. Pazé, *Il comunitarismo*, Laterza, Roma–Bari 2004, A. Pirni, *Charles Taylor*, Milella, Lecce 2002, M. J. Sandel, *Public Philosophy*, Harvard U.P., Cambridge 2005, F. Sollazzo, *I principi del comunitarismo. Ch. Taylor e A. MacIntyre*, in «Prospettiva persona», n. 61/62, 2007, C. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005, Id., *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma–Bari 1999, Id., *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, Id., *Radici dell’io*, Feltrinelli, Milano 1993 e J.R. Weinstein, *On MacIntyre*, Wadsworth, Belmont 2004. Per un confronto fra le due correnti cfr.: A. de Benoist, *Comunitaristi vs. liberali*, in Id., *Identità e comunità*, Guida, Napoli 2005, E. Caniglia, A. Spreafico (a cura di), *Multiculturalismo o comunitarismo?*, LUISS U.P., Roma 2003, V. Cesareo, *Individualismo e comunitarismo*, in *Società multiethniche e multiculturalismi*, Vita e Pensiero, Milano 2007, A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e*

duplice pericolo nel quale ci si imbatte quando si affronta il tema della differenza culturale e identitaria: trascurare la differenza o mitizzarla.

Si può addirittura dire che oggi ci troviamo al cospetto di due vettori che spingono in direzioni contrarie e, apparentemente, inconciliabili ma che, paradossalmente, fungono l'uno da propellente per l'altro, poiché l'incremento di ciascuno di questi due processi sollecita, come risposta, la crescita dell'altro: la forza centripeta dell'omologazione universale e quella centrifuga della differenziazione. In altri termini, un processo omologante di de-territorializzazione *versus* un fenomeno diversificante di ri-territorializzazione, di ritorno alla comunità, alla piccola patria peculiare nelle sue differenze dalle altre. Anche l'abbattimento dei confini fisici e politici (emblematicamente rappresentato dall'apertura prima e dalla caduta poi del muro di Berlino, rispettivamente nel 1989 e nel 1990) viene assorbito in questa disputa, o come dimostrazione dei processi "deterritorializzanti", o come stimolo dei fenomeni "riterritorializzanti"²⁷. È fondamentale notare come tali dinamiche vengano spesso descritte con la formula dell'*aut aut* (dello scontro di civiltà *a lá* Huntington), anziché dell'*et et*, che ne coglie invece adeguatamente la natura²⁸. Questo avviene quando la prospettiva di fondo è quella della (ri)costruzione di un'identità intesa come "monade monolitica". Questa infatti si è sempre costituita tramite dinamiche di appartenenza, sociale, politica, economica, religiosa, etnica, territoriale, ecc, ma oggi tutte le categorie sotto la cui bandiera ci si affiliava sono erose dalla complessiva crisi dei tempi che abbatte i vecchi punti di riferimento, senza costituirne di nuovi. Non è affatto detto che questo sia un problema, poiché per tal via si è posti di fronte alla possibilità di rielaborare (mai definitivamente) i

liberalismo, Ed. Riuniti, Roma 2000, M. La Torre, *Liberalismo e comunitarismo: un dibattito nel crepuscolo di Weimar*, in Id., *La crisi del Novecento*, Dedalo, Bari 2006, E. Pariotti, *Individuo, comunità, diritti: tra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, Giappichelli, Torino 1997, G. Sartori, *Pluralismo, Multiculturalismo e Estranei*, Rizzoli, Milano 2002, E. Vitale, *Il soggetto e la comunità*, Giappichelli, Torino 1996 e L. Simeoni, *Liberalismo e comunitarismo: tesi a confronto*, in *La cittadinanza interculturale*, Armando, Roma 2005.

²⁷ È importante notare come l'attuale crisi economica (che produce inevitabilmente anche una crisi di legittimazione politica) produca movimenti, con forti venature populiste e reazionarie, di chiusura nel *proprium* visto come soluzione alla crisi poiché questa si è verificata attraverso istituzioni (ad esempio la UE) improntate ad una prospettiva d'apertura cosmopolita. Ora, più che sottolineare come sia gli uni che gli altri portino avanti una certa idea perché è a loro funzionale, vorrei qui osservare come l'attrito fra masse populisticamente orientate verso fenomeni riterritorializzanti e istituzioni basate su processi deterritorializzanti produca uno scollamento con conseguenze potenzialmente catastrofiche sia in ambito politico-sociale (disordini e finanche guerre) sia in ambito culturale (il cavalcare l'una idea o l'altra per propri interessi, anziché il cercare di comprenderle). «L'ignoranza della complessità della società contemporanea provoca uno stato di incertezza e di ansia generalizzata che costituisce il terreno ideale per il tipo moderno del movimento di massa reazionario. Simili movimenti sono sempre *populisti* e volontariamente anti-intellettuali» (Th. W. Adorno *et al.*, *La personalità autoritaria*, Comunità, Milano 1997, vol. II, p. 231).

²⁸ Come esempio di interpretazione all'insegna dell'*aut aut* cfr. S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000, mentre come esempio di interpretazione nel segno dell'*et et* cfr. Z. Bauman, *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando, Roma 2005.

propri riferimenti e dunque assumere consapevolmente la propria identità; tuttavia, stante la difficoltà di questa operazione, che non è certo agevolata dalle varie istituzioni, ciò a cui si assiste è o la rinuncia al tentativo di definizione di un'identità o il radicalizzarsi di quest'ultima sotto una delle suddette bandiere, rifugiandovisi; quest'ultima operazione sfocia in una logica multiculturale che

finisce per cristallizzarsi in un sistema di differenze «blindate» che, a onta della conclamata «politica della differenza» (*politics of difference*), si atteggiavano come identità in sedicesimo: monadi o autoconsistenze insulari interessate esclusivamente a tracciare confini netti di non-ingerenza. Come infrangere questa rigida clausola di non-ingerenza, che in apparenza estende ma in realtà stravolge l'idea di differenziazione rovesciandola in frammentazione e proliferazione meccanica della logica identitaria?²⁹.

Probabilmente la risposta alla suddetta domanda può giungere solo con un radicale mutamento di prospettiva nell'affrontare le questioni inerenti al pluralismo culturale, ed al relativo sedicente pluralismo etico³⁰, ovvero, liberandoci

dall'errata convinzione che le relazioni tra esseri umani differenti, con tutte le loro diverse diversità, possano in qualche modo essere espresse sotto forma di rapporti tra civiltà, invece che di rapporti tra persone³¹.

Intendere le relazioni umane come rapporti tra persone, anziché tra civiltà o comunità, tra gruppi identitari chiusi che definiscono l'identità dei propri membri

²⁹ G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 95. Riflettere sulla nozione di cittadinanza, significa farsi carico dell'odierna caduta dei legami etico-politici e del compito di «ri-progettare e ripopolare l'agorà ora in gran parte vuota, il luogo d'incontro, di dibattito e di negoziazione tra individuo e bene comune, pubblico e privato» (Z. Bauman, *La società individualizzata*, il Mulino, Bologna 2002, p. 153) – cfr. anche Id. *Dentro la globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2006 e Id., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2006. Più dettagliatamente, «il fenomeno al quale dobbiamo rivolgerci potrebbe essere, allora, più congruamente definito nei termini di una produzione globale di località: è il fenomeno delle comunità immaginate, che vengono a configurarsi come tante nazioni di eccentrici. La “nazione degli eccentrici” è il fenomeno nuovo con cui siamo chiamati a misurarci: non dobbiamo, dunque, intendere il locale alla maniera di comunitaristi come Taylor, MacIntyre o Sandel, ma piuttosto nel senso di una dinamica nuova che attraversa tanto il locale quanto il globale» (G. Marramao, *Passato e futuro dei Diritti Umani*, in A. De Simone (cura), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi, Perugia 2007, p. 557). Sulla categoria di “comunità immaginate” cfr. B. Anderson, *Comunità immaginate*, manifestolibri, Roma 1994. Sulla questione della “differenza”, in chiave politica cfr. I. M. Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.

³⁰ Per semplificare, uso qui pluralismo etico e culturale come equivalente di relativismo etico e culturale, cioè di quell'orientamento che vorrebbe vi fosse incomunicabilità fra le varie culture e concezioni etiche (fermo restando che la possibilità della comunicazione non implica l'assunzione dei medesimi valori, ma richiede tuttavia un medesimo schema mentale, “principio di carità”, il quale, a mio avviso, è dipendente dalle dinamiche dell'antropologia nella storia; cfr. nota 1 del presente testo). Cfr. F. Sollazzo, *Pluralismo delle culture e “univocità” dell'etica*, in «L'accento di Socrate», n. 3, 2010.

³¹ A. Sen, *Il ballo in maschera dell'Occidente*, in «la Repubblica», 30/06/06.

tramite la radicalizzazione di un (sedicente) medesimo (elevato a mito di purezza) e l'esclusione di un (sedicente) diverso (arrivando finanche alla sua colpevolizzazione/criminalizzazione) è l'unica via per decifrare le questioni inerenti al riconoscimento ed alla valorizzazione delle differenze identitarie, in un quadro di valori e principi universalmente valido per tutti gli uomini in ogni tempo e sotto ogni clima. Oggi più che mai questa operazione appare urgente, in una globalizzazione che, più che oscillare fra, sovrappone omologazione, scomparsa di differenze significative, e “monadizzazione”, auto-ghettizzazione entro i limiti di una mitica e mitizzata comunità, economica, politica, territoriale, di sangue, di culto, ecc. Assumendo le persone come vertice ottico, risulta evidente come esse siano al contempo diverse ed uguali fra di loro. Le differenze si situano nella identità³² personale di ciascun essere umano, fatta di contingenze e di scelte, unica e irripetibile. L'uguaglianza risiede nella costituzione antropologica basilare³³, che rappresenta una sorta di potenziale *pattern* universale, sopra il quale ciascuno dipinge la propria identità come vuole e come può. La questione che si pone è allora quella di dar vita ad un'interazione umana che non sia fondata né in una logica

³² A questo proposito è da osservare con particolare attenzione, e preoccupazione, l'odierna avanzata, in pressoché tutti i campi, delle cosiddette neuroscienze che, riducendo l'uomo ad un complesso di meccanismi neuronali, gli conferiscono la stessa identità di una marionetta. Peraltro, dando per scontato che quando in una data situazione avviene una certa reazione neuronale, quest'ultima sia necessariamente la causa di un comportamento, senza neanche prendere in considerazione che possa esserne la conseguenza: la registrazione fisica di un accadimento intellettuale e/o emozionale. Per una agile ma efficace introduzione ai problemi della scientificizzazione della vita cfr. N. Postman, *Technopoly*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, per il quale, fra l'altro «è il pubblico disperato alla ricerca di un'autorità morale più potente che chiede allo studioso di scienze naturali (e sociali) di dire che è *la scienza* che parla, e non un uomo o una donna [...] l'uomo medio di oggi è altrettanto credulone dell'uomo medio dell'epoca medievale. Solo che allora la gente credeva ciecamente nell'autorità della sua religione, e oggi crede ciecamente nell'autorità della nostra scienza» (ivi, pp. 147 e 57, parentesi mia) e H. Marcuse, *Il pensiero a una dimensione*, nell'ormai classico Id., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999. Per un'introduzione ad ampio raggio sulla dimensione simbolica dell'identità cfr. U. Galimberti, L. Grecchi, *Filosofia e Biografia*, Petite Plaisance, Pistoia 2005.

³³ Sulla costituzione antropologica basilare mi permetto di rimandare a F. Sollazzo, *L'uomo come problema a se stesso*, in Id., *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica*, cit e Id., *Per una moralità minima indivisibile. Antropologia essenziale: biologia ed emozioni*, in «L'accento di Socrate», n. 21, 2012. Inoltre, aggettivo questo *pattern* antropologico come “potenziale” perché gli sviluppi della tecnologia (che cambia il nostro sentire, la nostra percezione del mondo, degli altri e di noi stessi, in base ai criteri della cosiddetta razionalità strumentale; mi riferisco sia alle analisi francofortesi sia alla sottovalutata teoria pasoliniana della mutazione antropologica) e della scienza (che può variare, sostituire, creare *ex novo* la nostra biologia) possono ormai mutare questo scenario, e lo stanno di fatto già facendo. A questo proposito, qui mi sembra risieda il punto debole della teoria di Martha Nussbaum sull'importanza delle emozioni: la mancata considerazione delle mutazioni in atto nella sfera emozionale. Come riferimenti principali a tutto questo cfr. M. Nussbaum, *Emotions as Judgments of Value*, in «Yale Journal of Criticism», n. 5, 1992, Id., *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004, Id., *Poets as Judges: Judicial Rhetoric and Literary Imagination*, in «University of Chicago Law Review», n. 62, 1995, P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, Garzanti, Milano 2009 e Id., *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 2008.

omologante, né in un logica di “ghetti contigui”, di “differenze blindate” senza porte né finestre, di «piccole isole, ciascuna fuori dalla portata intellettuale e normativa dell'altra»³⁴. È oggi possibile assolvere a tale compito?

Comunemente, in base ad una tradizione di pensiero che passa, fra gli altri, per Voltaire, John Locke e Karl R. Popper, siamo abituati a ritenere che la tolleranza³⁵ sia la risposta alla precedente domanda; tuttavia tale concetto, che al suo manifestarsi ha certamente avuto un impatto positivo sulla nostra civiltà, si espone oggi ad un duplice ordine di pericoli. Innanzitutto, la tolleranza viene elargita da chi ha la volontà di tollerare, ma ciò significa che costui potrebbe anche non avere più tale volontà e, dunque, non tollerare più. Inoltre, il concetto di tolleranza tende a scivolare verso quello di sopportazione, dietro il quale si cela una pressoché totale svalutazione delle posizioni altrui. Per evitare queste problematiche è oggi necessario ricorrere ad un altro principio che possa orientare le relazioni umane, sia a livello individuale che collettivo, quello del rispetto: non tollerando, bensì rispettando l'altro è possibile relazionarsi autenticamente, nel confronto, con lui, offrendo qualcosa di nostro all'altro e accogliendo qualcosa dell'altro in noi, “contaminandoci” reciprocamente, mantenendo ciascuno la propria libera autonomia e le propria differenza specifica, derivanti dalla propria irriducibile identità, senza però trincerarsi in essa e dunque modellandosi nel “contatto inquinante” con l'altro; «non si può simultaneamente sciogliersi nel godimento dell'altro, identificarsi con lui, e restare diversi»³⁶. Se vogliamo vivere insieme, non nonostante, ma grazie alla diversità,

se vogliamo scongiurare lo sfruttamento meramente commerciale della diversità ed evitare lo scontro fra culture che si verifica quando la diversità alimenta paura e rifiuto, dobbiamo attribuire un valore positivo a [...] contaminazioni e a [...] incontri, che aiutano ciascuno di noi ad allargare la propria esperienza, rendendo così più creativa la nostra cultura [...] (Dunque) il cosmopolitismo, inteso realisticamente, significa [...] accettare gli altri come diversi e uguali. In questo modo viene nello stesso tempo svelata la falsità dell'alternativa tra

³⁴ A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002, p. 59; cfr. anche Id., *Reason Before Identity*, Oxford U.P., Oxford-New Delhi 1999.

³⁵ Cfr., per i riferimenti principali cfr. Voltaire, (voce) *Tolleranza*, in *Dizionario filosofico*, Mondadori, Milano 1970, J. Locke, *Saggio sulla tolleranza*, Laterza, Bari 1996, Id., *Scritti sulla tolleranza*, UTET, Torino 1997, K. R. Popper, *La società aperta e suoi nemici*, Armando, Roma 1996, 2 voll.; sui meriti e i limiti della nozione di tolleranza cfr. A. Masullo, *I paradossi della tolleranza*, in «La città nuova», n. 7, 1992; sul mutamento della sua funzione sociale cfr. H. Marcuse, *Tolleranza repressiva*, in *La dimensione estetica e altri scritti*, Guerini, Milano 2002. Mi sembrano inoltre significative queste righe: «il fatto che si “toller” qualcuno è lo stesso che lo si “condanni”. Infatti al “tollerato” [...] si dice di far quello che vuole, che egli ha il pieno diritto di seguire la propria natura, che il suo appartenere a una minoranza non significa affatto inferiorità [...] Ma la sua “diversità” – o meglio la sua “colpa di essere diverso” – resta identica sia davanti a chi abbia deciso di tollerarla, sia davanti a chi abbia deciso di condannarla» (P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, cit., p. 23).

³⁶ C. Lévi-Strauss, *Razza e cultura*, in *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino 1984, p. 29.

diversità gerarchica e uguaglianza universale. Così, infatti, vengono superate due posizioni, il razzismo e l'universalismo apodittico³⁷.

Pertanto, l'irriducibilità di un'identità ad un'altra, di una cultura ad un'altra, non solo non vieta il confronto fra le stesse, ma anzi lo rende possibile grazie ad una sorta di "universalismo della differenza", di "sintesi disgiuntiva", in cui proprio l'inassimilabilità delle singolarità costituisce il *trait d'union* fra le stesse³⁸.

La civiltà mondiale non può essere altro che coalizione, su scala mondiale, di culture ognuna delle quali preservi la propria originalità. (Infatti) se è vero che quello strano complesso di accadimenti che chiamiamo "mondo" è, in quanto eventualità, fatto di differenze, ne consegue allora che *le differenze non si identificano mai con l'essere, ma sempre lo differenziano*. E soltanto perché lo differenziano producono il fenomeno del divenire, della vita [...]. Solo per questa via, solo afferrando questo passaggio, possiamo far esplodere il dispositivo della metafisica, che poi fa tutt'uno con il dispositivo del potere: l'idea dell'Uno come unità delle differenze³⁹.

Per tal via sarebbe possibile passare dalle storie dell'uomo alla storia dell'uomo, il che non significa negare la molteplicità, ma assumere il dato che i confini identitari (di una storia, di una tradizione, di una comunità, di un uomo) sono tracciabili solo "decisionalmente"⁴⁰. Infatti, l'identità (sia individuale che collettiva) si costituisce tramite l'aggregazione di più elementi, e nel valutare quanti e quali fattori sia necessario aggregare e quale conformazione dargli, è fondamentale il ruolo della scelta. Così, ogni uomo definisce la propria identità prendendo posizione su quegli elementi con i quali riesce ad entrare in contatto, dai quali riesce a farsi "contaminare", arricchendosi nella consapevolezza critica di questo processo:

nella nostra vita siamo tutti individualmente coinvolti in identità di varia natura, in contesti disparati [...]. Una persona può considerarsi italiana, donna, agnostica, medico e così via [...]. Ognuna di queste collettività – e la persona in questione appartiene a tutte – le fornisce una particolare identità, di diversa importanza a seconda del contesto, che, quando implica atteggiamenti differenti, entra in competizione con le altre per l'attenzione e la fedeltà della persona. Non è possibile attribuire all'individuo l'appartenenza esclusiva – o prevalente, a seconda dei casi – a un unico gruppo. Ognuna di queste categorie può essere di importanza cruciale in particolari contesti. Nella determinazione del peso relativo di

³⁷ A. Touraine, *Libertà, uguaglianza, diversità*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 197 e dopo la parentesi mia, U. Beck, *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma 2005, p. 82.

³⁸ Prendo le figure dell'"universalismo della differenza" e della "sintesi disgiuntiva" in prestito, rispettivamente, da Giacomo Marramao e da Gilles Deleuze; cfr., rispettivamente, *Intervista a Giacomo Marramao*, in «Asia», 14/01/2009 e *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005. Cfr. anche F. Sollazzo, *Pluralismo delle culture e "univocità" dell'etica*, in «L'accento di Socrate», n. 3, 2010.

³⁹ C. Lévi-Strauss, *Razza e Storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967, p. 139 e dopo la parentesi mia, G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, cit., p. 215.

⁴⁰ Ciò avviene anche quando tale decisione non è consapevole, per questo preferisco parlare di "decisionalità" anziché di "volontarietà".

queste identità e nella definizione di un ordine di priorità che, a sua volta, può variare con le circostanze, è fondamentale il ruolo della *riflessione*⁴¹.

In altri termini, l'identità è una sorta di mosaico rispetto al quale non si può fare altro che

continuare ad *incastrare* insieme i pezzi [...]. Ma incastrarli insieme *una volta per tutte*, trovare il *miglior incastro possibile*, quello che mette fine al gioco d'incastro? No, grazie, questo è qualcosa di cui si fa volentieri a meno⁴².

Ma, si badi bene, non bisogna cadere nell'errore di credere che fare i conti con l'identità significhi semplicemente (e semplicisticamente) praticare il gioco d'incastro dei tasselli del mosaico identitario, assumendo gli stessi come già dati, come se non avessero una loro specifica genesi, come se l'unica operazione che fossimo chiamati a fare nei confronti dei tasselli identitari fosse quella di (ri)disporli in un certo modo, non potendo però interagire con il loro contenuto. Al contrario, mettendo in questione un tassello identitario, ripercorrendone la genesi, si possono rinvenire i processi che hanno portato, perimetrandolo, alla sua definizione, ed infrangere tali confini. E questa infrazione ci dice che l'identità, qualsiasi identità, risponde a una necessità pratica di qualificazione generando dispositivi di esclusione/inclusione, gabbie, ghetti⁴³, dai quali ci si può liberare solo, apparentemente paradossalmente, non identificandoci con l'identità:

differenza non come negatività dialettica, e neanche come mero rovescio della logica identitaria. Ma differenza come cifra dell'*inidentificabilità dell'essere*. L'essere non tollera identificazioni, non ha carta d'identità⁴⁴.

⁴¹ A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, cit., pp. 47 e 53-54, secondo corsivo mio; ed ancora: «l'identità personale (e collettiva) [...] è capace di divisioni e prospera con esse [...] io acquisto un'identità più complessa di quella che l'idea di tribalismo (comunitarismo) suggerisce. Mi identifico con più di una tribù: sono americano, ebreo, abitante della East Coast, intellettuale, professore. Immagino una simile moltiplicazione di identità nel mondo» (M. Walzer, *La rinascita della tribù*, in «Micromega», n. 5, 1991, p. 110, parentesi mie). Cfr. anche F. Garritano, *Aporie comunitarie*, Jaca Book, Milano 1999.

⁴² Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 63.

⁴³ Si pensi ad esempio al fatto che lo stereotipo dell'"orientalismo" su cui si gioca il dualismo Oriente-Occidente, nasce internamente all'Occidente per rispondere alle sue esigenze auto identificative, e solo in conseguenza di ciò, con l'espandersi del colonialismo in età moderna, troviamo in Oriente lo stesso dualismo, rovesciato, originante la categoria dei cosiddetti *asian values*. Cfr. E. W. Said, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 2001. Tra i più rilevanti recenti *postcolonial studies* cfr.: A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001, H. K. Bhabha, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001, H. K. Bhabha, G. Ch. Spivak, F. Barker (a cura di), *Europe and Its Others*, Essex U.P., Colchester 1984, D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004, P. Gilroy, *After Empire*, Routledge, London 2004, M. Mellino, *La critica postcoloniale*, Meltemi, Roma 2005, A. K. Sen, *Diritti umani e valori asiatici*, in Id., *Laicismo indiano*, Feltrinelli, Milano 1998, G. Ch. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004, Id., *In Other Worlds*, Methuen, New York 1987 e R. Young, *Postcolonialism*, Blackwell, London 2001.

⁴⁴ G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, cit., p. 214. Interessante, a questo proposito, richiamare alla mente la concezione heideggeriana dell'Essere e platonica dell'Idea.

E poiché tale dinamica agisce sia a livello individuale che collettivo, siamo oggi chiamati al

superamento di ogni visione essenzialistica delle cosiddette “identità culturali”: a partire dall’acquisizione per cui tutte le culture, compresa la cultura occidentale, sono non solo – com’è ovvio, e come è stato più volte ribadito da Amartya Sen e da altri – intrinsecamente plurali, ma anche attraversate da conflitti di valori [...]. Ripensare a un essere-in-comune composto di storie diverse e di inassimilabili differenze: a una *civitas* come comunità paradossale suscettibile di accogliere le esistenze (ed esperienze) singolari, indipendentemente dalle appartenenze identitarie che di volta in volta si danno: come inevitabile effetto dei meccanismi di identificazione simbolica e delle pratiche collettive di “invenzione della tradizione”⁴⁵.

Dunque, l’essere umano, ben lungi dall’essere un soggetto individuale indivisibile, come il termine in-dividuo vorrebbe, può essere considerato un insieme di tasselli differenti, nessuno dei quali determinante per l’identificazione dell’identità, ma ciascuno dei quali contribuente alla formazione della stessa⁴⁶; formazione perennemente *in fieri* sempre su due livelli: non solo su quello della (ri)disposizione delle tessere, ma anche su quello (ben più fondamentale) della loro (ri)definizione. Ora, benché la scelta di tali priorità sia un ineludibile compito esistenziale, è fondamentale che essa sia consapevole, affinché ciascun essere umano abbia coscienza di non essere l’espressione di un solo dato, ma la somma di diversi fattori che convivono in lui e che egli costantemente organizza con la propria scelta, ma per rendere tale scelta critica, per non essere grotteschi replicanti di disposizioni organizzative che vengono pro/im-poste, è decisivo essere consapevoli di tali processi di strutturazione dell’identità.

Meglio, il termine identità, per quanto di più immediata presa sul lettore, echeggia in sé una chiusura, propongo quindi, in conclusione, di sostituirlo con quello di biografia (intendendo con esso tutto quello di cui sopra) che rimanda invece ad un’apertura. La biografia ha una sua dialettica: contiene sia la necessità dell’esperienza già vissuta, sia la possibilità dell’esperienza da viverci.

⁴⁵ Id., *Passato e futuro dei Diritti Umani*, in A. De Simone (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, cit., p. 556 e 558. Sulla costituzione delle moderne comunità di appartenenza, sul non farne meccanismi di ghettizzazione né ridurle all’insignificanza ma assumerle in un nuovo scenario globale che universalizzi la differenza (sostanzialmente, un’altra globalizzazione) cfr. G. Marramao, *Contro il potere*, Bompiani, Milano 2011.

⁴⁶ Pertanto, legare l’identità personale a logiche comunitarie (oggi sempre più forti nelle loro declinazioni economiche, territoriali, etniche e religiose) significa ridurre l’identità ad uno solo degli elementi che la costituiscono (peraltro spesso determinato da logiche di potere che impongono tali visioni), perdendo così sia la ricchezza della pluralità dei tasselli che compongono il mosaico identitario, sia la responsabilità di operare scelte critico-consapevoli su di essi. Inoltre, sostenendo che «l’identità fornita all’individuo dalla comunità sia quella principale o dominante (forse persino l’unica significativa) [...] (si può) incoraggiare un atteggiamento di indifferenza verso quegli “altri” che non condividono la nostra peculiare identità» (A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, cit., pp. 57-58, seconda parentesi mia – cfr. anche Id., *Other people*, in «The New Republic», 18/12/00).