

Il rischio dell'alterità e la sfida della condivisione. Considerazioni preliminari per un inquadramento

Alberto Pirni

1. La sfida identitaria

Il nostro tempo appare sempre più caratterizzato da un'acuta quanto spesso ineguale consapevolezza della differenza, della diversità, dell'alterità. È questo, indubbiamente, uno degli effetti più rilevanti dei molteplici processi che siamo soliti racchiudere sotto l'etichetta della globalizzazione. La percezione ravvicinata di ciò che – *prima facie* – ci risulta incommensurabilmente distante sotto il profilo etico, culturale e politico produce però anche, contestualmente, la rinnovata conferma del bisogno di definire noi stessi. È sicuramente anche la presenza dell'"altro", che ci è ora divenuto prossimo (innanzitutto fisicamente) a stimolare tale bisogno, ed è in un linguaggio differente da quello che la tradizione ci ha abituati ad usare che a tale bisogno deve essere oggi cercato un riscontro.

A partire dalla convinzione che il rimando alla tradizione non possa esaurire la comprensione della novità e dell'emergenza problematica del contemporaneo – pena il ricadere in quel senso di inadeguatezza che spesso accompagna il nostro pensare ed agire – appare utile tentare una strada che prenda da subito in considerazione la necessità di un approccio interdisciplinare quale primo riscontro alla complessità del presente. Cercando dunque di tenere più sullo sfondo la lezione dei classici e più vicino il contributo delle scienze umane, ci si propone in ciò che segue di tratteggiare i contorni di un tentativo di risemantizzazione di alcuni concetti guida che informano il nostro vivere sociale.

Provando a mettere in atto tale tentativo, il primo e, a mio avviso, principale concetto che deve rientrare in esso è quello di *identità personale*. Conformemente a quanto appena premesso, il concetto di *identità* non sarà qui direttamente impiegato nei significati aristotelici di «unità di materia» e di «unità di sostanza»¹ – anche se resta al fondo del discorso che si andrà sviluppando il rimando all'unità e all'unitarietà, costitutivo di ogni possibile costrutto identitario – né in quello, di

¹ Aristotele, *Metafisica*, tr. it. e cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 217 (Δ, 9, 1018 a 5-7).

derivazione leibniziano-wolffiana – ma che giunge fino a Carnap e a Quine² – di *uguaglianza*, intesa come perfetta sostituibilità di un termine ad un altro all'interno di una qualsiasi proposizione o insieme di fattori, rispetto al permanere immutato del significato complessivo o del risultato finale.

Piuttosto, si intende in questo contesto tenere presente l'accezione di identità che il dibattito filosofico contemporaneo, attraverso sue numerose ed autorevoli voci, ritiene più adeguata per tornare oggi a riflettere sul concetto moderno di *soggetto*, in quanto *conoscente* ed in quanto *agente*. Per altro, rispetto a tale duplice dimensionalità costitutiva, è alla seconda che si dedicherà qui attenzione specifica. Ripercorrere con rapido tratto alcuni dei principali assunti elaborati da due "classici contemporanei" quali Charles Taylor e Paul Ricoeur può certo condurre a meglio precisare il quadro teorico al quale ci si intende preliminarmente richiamare.

L'identità personale, secondo Taylor, coincide con la comprensione ermeneutica di sé che il soggetto elabora nel contesto del proprio agire e che, in linea con il modello gadameriano, implica immediatamente la dimensione linguistica. L'attenzione verso quest'ultima si concentra però eminentemente sul piano etico: il linguaggio dell'auto-comprensione che il sé articola è un linguaggio fondamentalmente valoriale (si tratta appunto di un «*vocabulary of worth*»); il sé giunge a comprendere chi è veramente scoprendo il proprio agire come orientato verso una tra le possibili fonti di bene che la mappa morale della modernità ha articolato³. Si tratta dunque di un linguaggio innanzitutto interiore che, tuttavia, sorge, si nutre e si incrementa anche dalle e nelle concrete occasioni di dialogo tra parlanti. Da questo punto di vista, la costruzione dell'identità implica la presenza della dimensione dialogica e il suo costante esercizio quale fonte prima del costituirsi, ovvero del consolidarsi dell'individualità del sé attraverso un'apparentemente paradossale continua trasformazione⁴.

Tra gli autori contemporanei, com'è noto, è stato innanzitutto Ricoeur a sottolineare il nesso fondativo che lega l'io alla sua espressione narrativa e dialogica. Dialogare (anche ed innanzitutto con noi stessi) è centrale per comprendere la realtà che ci circonda ma, in primo luogo, per comprendere attraverso la narrazione e il dialogo la nostra posizione in essa, divenire consapevoli delle dinamiche di mutamento che, in senso diacronico, ci attraversano e provare ad interpretarle offrendo ragioni e motivazioni del loro prodursi, estendersi – ma anche esaurirsi. La dimensione dialogico-narrativa è insomma essenziale per elaborare quel «racconto di

² Cf. R. Carnap, *La costruzione logica del mondo: pseudoproblemi nella filosofia* (1928), tr. it. e cura di E. Severino, UTET, Torino 1997, spec. § 159; W.W.O. Quine, *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici* (1953), tr. it. a cura di P. Valore, Cortina, Milano 2004.

³ Su questo punto è divenuta di preliminare riferimento per l'attuale dibattito l'opera di C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993. Per l'efficacia della sintesi, mi sia consentito il rinvio ad un meno noto testo dello stesso autore: C. Taylor, *La topografia morale del sé* (1988), tr. it. e cura di A. Pirni, ETS, Pisa 2004.

⁴ Per un più dettagliato confronto con la teoria dell'identità elaborata da Taylor mi permetto di rinviare ad A. Pirni, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2002.

sé» fondamentalmente unitario, irriducibilmente individuale ed intrinsecamente coerente che costituisce la nostra identità⁵. Per altro, la dimensione del dialogo porta con sé una non trascurabile implicazione, maggiormente esplicitata da Taylor e solo successivamente sondata anche da Ricoeur: implica infatti la possibilità – certo pur sempre esposta alla sua negazione – che i dialoganti possano riconoscersi e siano *riconosciuti* in quanto tali, ovvero che siano considerati, tutti, con identico rispetto⁶.

Inquadrato sotto questo profilo, il bisogno di unitarietà dell'io e di integrazioni tra le varie porzioni del proprio racconto identitario risulta necessariamente esposto al confronto – quand'anche non allo scontro – con ciò che esso trova di fronte al suo farsi, ciò che risulta già chiuso, compiuto, già (da altri) determinato, ovvero un'insieme complessivo e, *prima facie*, compatto di concrezioni sociali e culturali che definisce, caratterizza e, appunto, (pre-)determina lo spazio che l'io rinviene dinanzi a sé e alla propria capacità di agire.

2. Alterità vs estraneità?

La sfida dell'identità personale si configura dunque come un processo ermeneutico fondato sull'interazione, costantemente reiterantesi, tra l'io e tutto ciò che, fenomenologicamente, lo circonda, ovvero tra l'io e le infinite forme di *non-io*, le molteplici figure dell'alterità che abitano il nostro stesso spazio e il nostro stesso tempo. Conviene forse partire da qui per approfondire e tentare uno sviluppo ulteriore di quel bisogno di ridefinizione e risemantizzazione del concetto di soggettività individuale dal quale abbiamo preso avvio. Ci si propone, detto altrimenti, di muovere esattamente da ciò che costituisce l'opposto diametrico del concetto di identità personale: quello di *alterità*. Tale punto di partenza persegue l'obiettivo di contribuire ad instillare un'assunzione di consapevolezza che sembra non avere ancora raggiunto l'ampiezza che merita, all'interno del dibattito contemporaneo, nonostante due fondamentali premesse teoriche che quest'ultimo ha decisamente contribuito a fissare.

Come già anticipato nel paragrafo precedente, a partire dal contributo offerto dall'ermeneutica gadameriana, il dibattito contemporaneo ha ormai da alcuni anni compreso l'accresciuta problematicità del concetto di *identità personale* nell'attuale temperie ed ha quindi affinato una lettura più articolata, complessa e sfaccettata del concetto di identità, lontana da facili generalizzazioni e tendente a evidenziarne la

⁵ Il riferimento è qui a P. Ricoeur, *Tempo e racconto* (1983-1985), tr. it. e cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1986-1988 (3 voll.) e a Id., *Sé come un altro* (1990), tr. it. e cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

⁶ Su questo punto cfr. innanzitutto C. Taylor, *La politica del riconoscimento* (1992), ora in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005⁶, pp. 9-62; quindi P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi* (2004), tr. it. a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2005. Altro testo imprescindibile rispetto al tema è, come noto, il lavoro di A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento* (1992), tr. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

costitutiva pluralità ed il carattere di progettualità aperta e strutturalmente indefinita. La tematizzazione del concetto di identità del soggetto agente, che ha subito un'importante impulso a partire dagli sviluppi del dibattito sulla *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*⁷ per trovare nel contesto del confronto tra *liberals* e *communitarians*⁸ il suo alveo più fruttuoso, ha rapidamente esplicitato l'imprescindibile nesso che lega la domanda sul sé alla domanda sulle visioni del bene, ovvero sui modelli di vita (morale) che un determinato contesto spazio-temporale ha elaborato e reso disponibili. Il secondo termine della questione, ovvero le modalità a partire dalle quali articolare concezioni del bene, non ha quindi tardato a chiamare in causa il concetto di "cultura" e le sue implicazioni problematiche.

I coevi e successivi sviluppi del dibattito hanno così legittimato una più ampia apertura interdisciplinare che, accanto ai contributi provenienti dalla psicologia, ha comportato l'intervento di sociologi ed antropologi. Grazie innanzitutto a questi ultimi (alludo qui almeno agli importanti contributi di Clifford Geertz e, in Italia, a quelli di Francesco Remotti⁹) si è così avviata – anche e soprattutto al di fuori dello *specimen* disciplinare antropologico – l'acquisizione di una maggiore consapevolezza delle implicazioni sottese al concetto di cultura, che ha comportato l'abbandono dell'impiego in senso rigidamente monista o riduttivamente monolitico del termine.

In altri termini – e qui la seconda premessa teorica alla quale sopra si faceva riferimento, che una ulteriore fase del dibattito ha fatto propria (alludo almeno a Gerd Baumann, Sheila Benhabib, Zygmund Bauman¹⁰) – si è via via reso evidente e metabolizzato, anche nel campo filosofico, l'assunto che la cultura è innanzitutto un processo mai concluso, un campo di battaglia, una rete di reti di interlocuzione tra soggetti viventi, un'insieme di usi, abitudini, modelli di vita difficilmente descrivibili da un punto di vista esterno e, comunque, mai in via definitiva.

A partire da queste premesse sviluppate dal dibattito contemporaneo, l'assunzione di consapevolezza che si vorrebbe contribuire ad instillare prevede un allargamento del convincimento anti-monadico ed anti-monolitico che coinvolge

⁷ Pur consapevole di una bibliografia amplissima sul tema, mi limito qui a segnalare la prima e indubbiamente più significativa raccolta di testi che riflette i diversi orientamenti di tale prolifico dibattito e le posizioni dei principali suoi animatori: M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg i.Br. 1972-1974, 2 voll.

⁸ Un ampio inquadramento di tale dibattito, scandito anche attraverso la voce dei suoi più significativi protagonisti è rinvenibile in M.J. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, London, Blackwell 1984; S. Mulhall, A. Swift (eds.), *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell 1992; A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992 (2002²).

⁹ C. Geertz, *Interpretazione di culture* (1973), tr. it. di E. Bora e M. Santoro, intr. di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987 (1998²); Id., *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo* (1996), tr. it. di A. Michler e M. Santoro, il Mulino, Bologna 1999 (2007⁵); F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996 (2009⁸).

¹⁰ Cf. G. Baumann, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni* (1999), tr. it. di U. Livini, il Mulino, Bologna 2003; S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (2002), tr. it. di A.R. Dicuozzo, il Mulino, Bologna 2005; Z. Bauman, *Intervista sull'identità* (2003), a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari 2003.

ora, a diverso titolo, sia il concetto di identità, sia quello di cultura; un allargamento che vorrebbe racchiudere in quel convincimento un ulteriore concetto fondamentale rispetto all'ambito problematico identitario, quello, appunto, di alterità.

Anche l'alterità – al pari dell'identità – non è un monolite; questa, in estrema sintesi, la tesi che si vorrebbe sostenere, e che, a partire da quanto sopra rilevato, implica un tentativo di scomposizione, ovvero di ri-fluidificazione e re-inserimento nel processo ermeneutico anche di quel *determinatum* – ovvero tutto ciò che non è, né può essere ricondotto all'io – che necessariamente indirizza e limita l'agire individuale.

La sostenibilità di tale tesi rende per altro necessaria una più ampia riconsiderazione del concetto di alterità. Per avviare un tentativo di riscontro a tale esigenza, si vorrebbero qui rapidamente delineare tre figure idealtipiche di alterità, funzionali a configurare altrettante modalità di relazione con la dimensione identitaria. Per altro, si farà riferimento solo a quella dimensione dell'alterità che possiamo predicare di una persona umana "altra", ovvero non coincidente con quella che si pone in prima persona la domanda "chi sono io?".

Una prima figura è quella che potremmo qualificare dell'*alterità-muro*. È questa la figura di alterità che fenomenologicamente precede ogni altra. In questa dimensione, l'altro è innanzitutto percepito come un limite, uno sbarramento contro il quale cozza ed è costretta ad arrestarsi la nostra volontà e capacità d'azione. Da un punto di vista morale, l'altro risulta ai nostri occhi una zona d'ombra, un enigma, un insieme di pensieri e pre-comprensioni valoriali che, di per sé – e al di là di segni esteriori comunque rivelatori – non si apre a noi, non ci è *prima facie* evidente ed esplicito, bensì, lungo una gamma di ascendente estraneità, ci risulta semplicemente celato, volutamente distante, potenzialmente ostile. In questa prima modalità l'altro diviene l'estraneo, il dissonante, il contrastante: il *determinatum* nel senso sopra chiarito.

La seconda figura è quella dell'*alterità-specchio*. Si entra qui in contatto con un'ulteriore dimensione che coinvolge costitutivamente l'agire quotidiano, ovvero una delle possibili dimensioni in cui si esplica il riconoscimento. L'altro è colui che ci riconosce perché, innanzitutto, siamo simili a lui, e che noi, per lo stesso motivo, riconosciamo immediatamente. Con l'altro condividiamo modelli di vita, comprensioni valoriali di fondo e finalità del vivere insieme. Riconosciamo entrambi come significative certe interpretazioni del nostro passato, possiamo avere in comune forme di vita, lingua e tradizioni. In questa modalità, l'alterità ci appare dunque, *prima facie*, come un altro-me-stesso dal quale posso avere più conferme che smentite di quello che sono e che vorrei essere. È un altro, per così dire, eufonico, consonante, per lo più in sintonia con la mia lunghezza d'onda valoriale¹¹.

¹¹ Per tratteggiare le prime due forme di alterità ho preso spunto dai saggi di F. Cerutti (*Identità e politica*, in Id. (a cura di), *Identità e politica*, Roma-Bari, Laterza 1996; *Identità politiche e conflitti. Definizioni a confronto*, in F. Cerutti, F. D'Andrea (a cura di), *Identità politiche e conflitti. Etnie, nazioni, federazioni*, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 13-28) e di B. Henry (*Fra identità politica e individualità*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, cit., pp. 167-183; *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, ETS, Pisa

È per altro possibile distinguere una terza figura di alterità, quella che si vorrebbe qualificare come *alterità-ponte* o *alterità-porta*¹². Il ponte, in primo luogo, allude alla capacità, tipicamente umana, di unire, di congiungere estremi altrimenti discontinui ed incomunicanti, ovvero, metaforicamente, di raggiungere una sintesi, un'intesa tra due o più polarità inizialmente distanti tra loro.

La simbologia sottesa al concetto di porta risulta invece più complessa. Illuminante mi pare al proposito un passo di Simmel:

[La porta] rappresenta in modo decisivo come il separare e il collegare siano soltanto due facce dello stesso e medesimo atto. [...] Per il fatto che la porta pone in un certo modo una cerniera tra lo spazio dell'uomo e tutto ciò che è fuori di esso, essa supera la separazione tra interno ed esterno. [...] È essenziale all'uomo nel senso più profondo porre a se stesso un limite, ma con la libertà di poterlo di nuovo togliere, di potersi porre al di fuori di esso¹³.

Se l'*alterità-ponte* allude dunque alla capacità dell'altro di rendersi *medium unificationis* di estremi tra loro scissi, di creare "connessioni" tra diversità¹⁴, di legare ciò che prima risultava sciolto, l'*alterità-porta* sviluppa questa immagine e ne accentua il senso processuale, volto a riconoscere la costitutiva duplicità e dualità della figura dell'altro che si pone e, non di rado, si impone dinanzi all'io: l'essere al tempo stesso il più sigillato degli scrigni e la più aperta delle valli, totale chiusura e piena apertura, limite e sua esatta negazione, assoluto impedimento ed assoluta possibilità.

Quest'ultima figura dell'alterità consente di tracciare un preliminare bilancio. Tutte e tre le dimensioni implicano la possibilità di una risposta alla questione identitaria, ovvero alla domanda "chi sono io?"; divergono tuttavia profondamente le modalità entro le quali tale risposta si articola. Rispetto alla domanda identitaria avanzata da parte del singolo soggetto agente, mentre la prima figura di alterità legittimerà una modalità di risposta oppositiva o *per contrasto* (da modelli tipo "io non sono l'altro" a "io sono *contro* l'altro"), la seconda proporrà invece una modalità di

2000, spec. pp. 80-85; *The Role of Symbols for European Political Identity. Political Identity as Myth?*, in F. Cerutti, E. Rudolph (eds.), *A Soul for Europe*, Vol. 2: *On the Cultural and Political Identity of the Europeans. An Essay Collection*, Peeters, Louvain 2001, pp. 49-70; *Identities of the West. Reason, Myths, Limit of Tolerance*, in H. Friese (a cura di), *Identities*, Bergahn Books, New York 2002, pp. 77-106). Deve tuttavia essere precisato che sia Cerutti sia Henry attribuiscono le espressioni *muro* e *specchio* al concetto di *identità (politica) di gruppo* e fanno precedere la dimensione dello specchio a quella del muro.

¹² Il riferimento è qui al troppo poco noto saggio estetico di G. Simmel, *Il ponte e la porta*, in Id., *Saggi di estetica* (1957), tr. it. di M. Cacciari e L. Perucchi, a cura M. Cacciari, Liviana, Padova 1970, pp. 3-8, che inserisco in questo contesto a partire dalle riflessioni interpretative proposte da F. D'Andrea, *I problemi culturali dell'interazione. Legame sociale, multiculturalità e globalizzazione*, in F. D'Andrea, A. De Simone, A. Pirni, *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2004 (2005²), pp. 39-45 e da A. De Simone, *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, Liguori, Napoli 2007, spec. pp. 127-132.

¹³ G. Simmel, *Il ponte e la porta*, cit., p. 5.

¹⁴ Il riferimento è qui a M. Amselle, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture* (2001), tr. it. di M. Aime, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

risposta convergente o *per consonanza* ("io sono *come* l'altro"). Tali modalità, complessivamente intese, appaiono per altro piuttosto prevedibili e risultano dunque, per lo più, statiche o a bassa dinamica di interazione.

Parzialmente differente risulta il discorso che è possibile ricavare dalla terza figura di alterità. Quest'ultima inaugura infatti la possibilità che l'altro, per così dire, "venga a noi", entri con noi all'interno di una forte dinamica di relazioni, il che, come sottolineato, implica innanzitutto l'implementarsi di un'inesauribile dialettica dentro/fuori, apertura/chiusura, ma legittima anche, in senso diacronico, una certa porosità – indeterminabile a priori – di quei confini che egli pone di fronte a noi e che noi erigiamo nei suoi confronti¹⁵. Conseguentemente, la modalità di risposta a quella domanda risulta qui relazionale o *per processo* ("io sono *con* e *attraverso* l'altro"): noi diveniamo consapevoli di chi siamo non solo a partire da noi stessi, da chi non siamo o da come gli altri ci vedono, ma anche a partire da chi incontriamo sulla nostra strada, con chi ci relazioniamo, attraverso quali interlocutori filtra e matura la nostra esperienza di noi stessi, secondo una processualità spazio-temporale che ricorda lo sviluppo della dialettica hegeliana, in base alla quale il momento della sintesi non può mai dirsi sovrapponibile a quello della tesi né avrebbe potuto essere senza quello dell'antitesi.

3. Cosa condividere?

L'identità personale è questione costitutivamente connessa alle molteplici figure dell'*altro* di fronte alle quali si colloca il suo porsi individuale ed il suo svolgersi biografico. Compresa nella sua scaturigine originaria, la dinamica auto-poietica di costruzione del sé, che poteva *prima facie* dirsi questione demandata esclusivamente al singolo, si scopre ora inscindibilmente intrecciata con un'ulteriore dinamica, che si sviluppa invece con e attraverso ogni altro e che lo coinvolge entro un orizzonte di condivisione. Su questo punto bisogna tuttavia essere cauti e comprendere innanzitutto in che termini ed entro che limiti quell'orizzonte si apre di fronte al sé individuale.

Deve in primo luogo essere chiarito che, nell'epoca attuale, nel contesto dell'irrimediabile eclissi di ogni orizzonte metafisico e valoriale unitario che connota la nostra contemporaneità, la nozione di "condivisione" rimanda sempre più all'idea del mettere fuori, dell'esplicitare, ovvero dello spostare qualcosa nella sfera pubblica – intendendo con questo concetto ora, semplicemente, l'intera dimensione esterna

¹⁵ Ho cercato di sviluppare questo spunto in A. Pirni, *Vom Umgekehrten ausgehen: Alterität, Anerkennung und Freiheit*, in B. Henry, A. Pirni (Hrsg.), *Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften*, Transcript, Bielefeld 2012, pp. 187-207. Sul tema rimando qui ai lavori di P. Gomasasca, *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2004; Id., *Meticciato: convivenza o confusione?*, Marcianum Press, Venezia 2009 e di F. Riva, *La rinuncia al sé. Intersoggettività ed etica pubblica*, Ed. Lavoro, Roma 2002; Id., *Il bene e gli altri. Differenza, universale, solidarietà*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

all'io – e allude sempre meno immediatamente al raggiungimento di un accordo su ciò che si è esplicitato o messo in comune; su ciò che riempie quello spazio pubblico. Condividere, insomma, significa sempre più “esternare” e sempre meno “approvare”. Ma se “condividere” significa innanzitutto “mettere in comune”, “immettere nello spazio pubblico” prima che “concordare”, non deve essere dimenticata la possibilità di interpretare quel verbo anche nel senso del “dividere tra più persone senza che ciò che è diviso diminuisca in alcun modo”; non, quindi, “suddividere”, bensì “distribuire conservando”, al fine di agire in conformità di ciò che si è messo in comune ma senza per questo dismettere la responsabilità individuale per ciò che si è fatto.

La prospettiva fin qui tratteggiata ha contribuito ad aprire una delle questioni immediatamente connesse al discorso sulla dimensione comunitaria, ovvero la domanda sul *come condividere* qualcosa tra più esseri dotati sì di ragione ma anche di differenti specificità emotive, etiche, religiose, linguistiche e, non da ultimo, etniche. Si tratta insomma della domanda sulle modalità, variamente ampliate, di porci, rimanere e agire in uno spazio comune e “abitato” anche da altri. Non è tuttavia ancora stata affrontata una seconda questione, non meno fondamentale, relativa al *cosa condividere* e che concerne i possibili contenuti di tale condivisione.

Rispetto a tale questione, sembra fruttuoso proporre un riferimento a Kant e, in particolare, ad una distinzione terminologica che si è soliti far risalire alla Scolastica sei-settecentesca, ma che il filosofo di Königsberg ha avuto il merito di sviluppare in una forma rimasta paradigmatica. Ci si riferisce alla distinzione tra *doveri perfetti* e *doveri imperfetti*, alla quale l'autore accenna nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), per riprenderla nella tarda *Metafisica dei costumi* (1797). In estrema sintesi, mentre il «dovere perfetto» è «quello che esclude ogni eccezione a favore dell'inclinazione»¹⁶, il «dovere imperfetto», per converso sarà quello che contempla tale possibilità. Deve per altro essere ricordato che i «doveri perfetti» rimandano a quella che Kant qualifica come un'«obbligazione stretta», tipica del diritto, ovvero assoluta e incondizionata, mentre i «doveri imperfetti» si attesterebbero su un'«obbligazione larga», nel senso che «nella pratica (nell'osservanza), <lasciano> al libero arbitrio un certo spazio (*latitudo*), vale a dire che non <possono> indicare in modo determinato come e quando si deve agire»¹⁷, prerogativa, quest'ultima, tipica dei «doveri perfetti». Ciò comunque non significa che il «dovere imperfetto» sottintenda il permesso di sottrarsi ad esso – si tratta pur sempre di un «dovere»: esso contiene soltanto il permesso «di limitare la massima di un'azione doverosa con un'altra (per esempio l'amore del prossimo in generale con l'amore per i genitori)»¹⁸,

¹⁶ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), tr. it. e cura di N. Pirillo, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 102.

¹⁷ Ivi, p. 240 (tr. it. modificata).

¹⁸ Ivi. Si è in questa sede tenuta sotto traccia un'ulteriore distinzione, posta da Kant nel medesimo contesto in cui distingue tra «doveri perfetti» e «doveri imperfetti» e che incrocia la precedente: sia i primi sia i secondi devono infatti essere pensati entro un'ulteriore duplice declinazione: «verso se stessi» e «verso gli altri», fatto che sortisce una complessiva quadripartizione dell'insieme dei doveri.

ovvero di rendere possibile contemplare nella condotta di un singolo individuo il rispetto di più massime, di più esigenze morali.

Nella rivisitazione del modello kantiano che qui si propone si cerca di riprodurre il senso di tale distinzione, utilizzando, rispettivamente, i verbi dovere e potere, sia in positivo sia in negativo. Tra i doveri perfetti, si potrà in questo modo distinguere una questione su cosa *dobbiamo* condividere e una su cosa, invece, *non dobbiamo* condividere. In maniera complementare, ripensando invece ai doveri imperfetti, dovrà essere contemplata una questione su cosa *possiamo* condividere e quindi una su cosa *non possiamo* condividere.

Il punto di partenza è, ancora una volta, il sé, ovvero l'identità del soggetto, pensata come costituentesi in senso dialogico e scandita all'interno di una dinamica, costantemente riproponentesi, tra accettazione e rifiuto di ciò che è altro da sé. All'interno di questo orizzonte, allora, rispetto ai cosiddetti «doveri imperfetti», *non possiamo* condividere ciò che è altro da noi e pretende di coinvolgere il *centro* del nostro sé, mentre, per converso, *possiamo* condividere ciò che è altro da noi e giunge a integrare la *periferia* del nostro sé. Al tempo stesso, sul versante dei «doveri perfetti», *non dobbiamo* condividere tutto ciò che offende la dignità (e l'integrità) dell'uomo mentre, per converso, *dobbiamo* condividere tutto ciò che la promuove.

Questa schematica partizione necessita ovviamente di essere accompagnata da alcune precisazioni. Innanzitutto, può essere notato che entrambe le declinazioni in positivo del «dovere di condivisione» si configurano come altrettante forme di *integrazione del sé*, aventi per fine l'arricchimento spirituale e morale del singolo soggetto agente; esse tendono dunque costitutivamente ad innescare una dinamica produttiva, estensiva e protensiva del sé, che stimola al dialogo ed al confronto con l'altro, a partire dalla conservazione di ciò che si è già acquisito ed articolato sul piano della propria identità. In maniera reciproca e contraria, entrambe le declinazioni in negativo si propongono invece di bloccare altrettante forme di *stravolgimento del sé* che, invece di interessarne e stimolarne la componente dialogica, sarebbero finalizzate ad un tentativo, rispettivamente, di sostituzione e di annientamento di ciò che noi siamo e siamo diventati.

Quello appena presentato in forma sintetica costituisce un tentativo puramente fenomenologico, che non pretende, anzi programmaticamente esclude di definire l'aspetto contenutistico della risposta alla domanda sul *cosa condividere*, ma che non per questo rinuncia all'idea di prospettare una cornice di fondo entro la quale comprendere e, di volta in volta, tentare di rispondere ad essa¹⁹. Complessivamente considerata, la dinamica sottesa al concetto di condivisione così sviluppata implica innanzitutto un corposo ed impegnativo esercizio di tolleranza, che si pone e si impone a partire dall'irriducibile diversità con la quale entriamo quotidianamente in contatto. Sotto questo profilo, la domanda sul *cosa condividere*, che

¹⁹ Per una più ampia disamina su questo punto e sulle relative implicazioni mi sia consentito il rinvio ad A. Pirni, *Rethinking Community in the Aftermath of Communitarianism: Outlines of a Phenomenological Path*, in «Ethic@. An International Journal for Moral Philosophy», 2013 (in pubblicazione).

si apre e si amplifica poi in ulteriori quattro domande, soggiace ad una sorta di “imperativo categorico della post-modernità globalizzata”, che forse meglio di altri Clifford Geertz ha saputo sintetizzare in una formula: «dobbiamo imparare a comprendere ciò che non possiamo accettare»²⁰. Dobbiamo cioè partire da un orizzonte di tolleranza globale che implica, innanzitutto, la sospensione o la preliminare messa tra parentesi di ogni nostro giudizio valutativo nei confronti dell’altro e l’apertura di una dimensione che unisce la capacità di attesa alla volontà di ascolto e alla disponibilità a relazionarsi. È in questo quadro che si sviluppa la quadricotomia sopra tratteggiata tra *dovere/non dovere* e *potere/non potere* condividere ciò che l’altro esprime ed incarna e che, al tempo stesso, si apre e trova senso ogni nostro tentativo di risposta all’inesauribile ricerca identitaria che costitutivamente ci appartiene.

Qui il *rischio* sotteso ad ogni posizione dell’alterità con la quale siamo chiamati a confrontarci si rivela per quello che, al fondo, è o dovrebbe essere: l’occasione per interpretare la *sfida* della condivisione e, magari, cercare di vincerla nell’unico modo possibile: insieme. È una sfida che resta al di là di ogni posizione irenistica e al di sopra di ogni, pur legittima, tentazione alla riduzione del conflitto²¹. Le modalità del porsi di quel *rischio* sono certo e per necessità contestuali; le direzioni di interpretazione di esse nella forma di una *sfida* di condivisione non possono però solo essere lasciate alla libera concertazione – non di rado asimmetrica – tra gli attori in campo e appaiono dunque bisognose di una direzionalità normativa condivisa. Se si dovesse stilare un’ipotetica lista dei compiti teorici che il nostro presente non può evitare di assumere su di sé, credo si farebbe fatica ad escludere da essa l’impegno per una costante ridefinizione di tale direzionalità.

²⁰ C. Geertz, *Gli usi della diversità* (1986), tr. it. e cura di G.B. Clemente e A. Perri, in «La società degli individui», III, n. 8, 2000, pp. 71-89, p. 89; succ. ripreso in Id., *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, tr. it. di U. Livini, il Mulino, Bologna 2001, pp. 85-106, p. 105.

²¹ Per una più ampia, differenziata ma al fondo “corale” mappatura di tale ambito problematico mi sia ancora consentito rinviare ai saggi raccolti in B. Henry, A. Pirni (Hrsg.), *Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften*, cit.