

Filosofia interculturale

Piccola rapsodia concettuale a tre voci

Giuseppe Cacciatore Giuseppe D'Anna Rosario Diana

1 Storicismo critico-problematico e interculturalità (G. Cacciatore)

Il profilo teorico delle mie ricerche affonda le sue radici nella tradizione dello storicismo critico-problematico della Scuola napoletana, il *nuovo* storicismo. Questa tradizione non è rimasta, per dir così, ossificata nelle sue pur originali scaturigini, che sono quelle – pur tra loro diverse – dello storicismo etico di Pietro Piovani e dello storicismo come filosofia della storiografia e della storiografia come scienza etica di Fulvio Tessoro. Ho io stesso dato un contributo, se posso dir così, aggiuntivo a questa tradizione accentuandone, da un lato, il profilo teorico lungo la direzione indicata da Dilthey (la questione dell'individualità, la relazione universalismo/particolarismo) e, dall'altro la sua declinazione etico-civile ed estetica (Vico e Croce, innanzitutto, ma anche gli interessi per il tema dell'immaginazione e della filologia come ricerca non solo storica ma anche e soprattutto etica). È anche a partire da alcune di queste premesse che ho ritenuto utilizzabile filosoficamente lo storicismo critico al fine di offrire un contributo alla filosofia dell'interculturalità. D'altro canto proprio l'impostazione antimetafisica e antiontologica che ha caratterizzato lo storicismo nuovo, inaugurato a Napoli nella seconda metà del Novecento, ha consentito di ritrovare analogie teoretiche e metodologiche con le ricerche filosofiche, etiche, socio-politiche sull'interculturalità. Proprio per questo uno storicismo critico che nega risolutamente ogni assoluto mi è sembrato costituire una plausibile via di accesso al tema dell'interculturalità, che intende ritrascrivere, in termini epistemologicamente ed eticamente nuovi il rapporto tra stili di pensiero, modelli di vita, contesti culturali, autonomamente collocati nella propria specificità e individualità.

Non a caso, allora, nel lavoro sinora svolto, ho posto fortemente l'accento sul necessario nesso tra etica e interculturalità. La questione dell'individualità delle culture non può essere affidata soltanto alla pur necessaria descrizione sociologico-culturale o alla narrazione storiografica; per una sua più radicale comprensione, è necessario approfondire temi come quelli del riconoscimento, del reciproco *raccontarsi* delle culture, del rispetto delle identità culturali. Il che non significa sposare una concezione statica dell'interculturalità (come lo è in molti casi il multiculturalismo) che si limiti ad una sorta di reificazione dei contenuti e dei modelli delle singole culture. Lo stesso tema dell'identità culturale, che oggi ritorna ancora una volta drammaticamente al centro delle analisi e delle prospettive etiche e politiche, deve essere fortemente ripensato nel senso di un concetto ampio di individualità che, sulla scia dell'idea diltheyana di *ganzer Mensch*, deve raccogliere in sé l'elemento concettuale, quello sentimentale ed estetico, quello dell'azione.

Ma sono anche altri i riferimenti teorici e storici che permettono a mio avviso di pensare filosoficamente le connessioni tra la dimensione di ciò che può essere definito interculturale e la necessità di calare questa riflessione dentro la capacità di mettere a dialogo le varie e più importanti tradizioni culturali dell'Occidente, dell'Oriente e dell'Africa. Questo presuppone naturalmente che si istituiscano e si rafforzino sempre più settori di ricerca interculturale basati su una razionale divisione dei compiti e delle competenze. È dentro queste coordinate che ho cercato di trovare punti teorici di appoggio per la chiarificazione concettuale di una filosofia interculturale e le verifiche, per così dire testuali e argomentative per tale compito. Faccio qui solo qualche esempio e muovo dall'importanza che ha avuto per me la nozione vichiana di *sapere poetico*. Dentro la ricerca di una plurima identità culturale – di individui, culture e popoli –,

accanto alla funzione conoscitiva ed esplicativa della *storia narrante e rammemorante* e accanto, ancora, al compito etico-politico del riconoscimento dell'altro, si colloca quella forza creativa della fantasia e dell'immaginazione, teorizzata da Vico. È grazie ad essa che è possibile giungere ad una nozione di *razionalità altra*, ad una vera e propria *critica della ragione poetica*, capace di collocare il processo di conoscenza e di interazione tra le culture oltre ogni riduzionismo razionalistico e di affrontare analiticamente il problema della riscoperta del diverso e dell'altra cultura nella sua individualità e identità e nelle modalità di una reale e fondata pratica interculturale.

Bibliografia fondamentale:

G. Cacciatore – R. Diana (a cura di), *Interculturalità. Religione e teologia politica*, Guida, Napoli, 2010; G. Cacciatore – G. D'Anna (a cura di), *Interculturalità. Tra etica e politica*, Carocci, Roma, 2010; G. Cacciatore, *L'etica dello storicismo*, Milella, Lecce, 2000; G. Cacciatore, *Identità, pluralismo, universalismo dei diritti*, in A. De Simone (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, QuattroVenti, Urbino, 2005, pp. 397-407; G. Cacciatore, "Identità e filosofia dell'interculturalità", *Iride XVII*, 45 (2005): pp. 235-244; Id., "Immaginazione, identità e interculturalità", *Postfilosofie II*, 3 (2006): pp. 119-133; Id., *La logica poetica e l'identità meticcica. Note sul nesso tra immaginazione, identità e interculturalità*, in V. Gessa Kurotschka – C. De Luzenberger (a cura di), *Immaginazione etica interculturalità*, Mimesis, Milano, 2008, pp. 213-229; G. Cacciatore, "Europa e Mediterraneo tra identità e interculturalità", *Civiltà del Mediterraneo*, 15 (giugno 2009): pp. 117-132; Id., "Identità ibride e memoria", *Iride XXIII*, 60 (2010): pp. 365-376; G. Cacciatore, *Per una critica della ragione poetica: l'"altra" razionalità di Vico*, in M. Vanzulli (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*, Mimesis, Milano, 2012; G. Cacciatore – V. Gessa Kurotschka – E. Nuzzo – M. Sanna (a cura di), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Guida, Napoli, 2004; G. Cacciatore – V. Gessa Kurotschka – E. Nuzzo – M. Sanna – A. Scognamiglio (a cura di), "Il corpo e le sue facoltà. Giambattista Vico", *Laboratorio dell'ISPF II*, 2005 (www.ispf.cnr.it/ispf-lab); G. Cacciatore, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Akademie Verlag, Berlin, 2002.

2 L'universale "interculturale" (G. D'Anna)

Uno dei plessi teorici più complessi in ambito di filosofia interculturale concerne il problema dell'universalizzazione. Si pensi – per fare solo qualche esempio – alle questioni del riconoscimento dei diritti umani, dei valori, delle differenze di genere: si muovono tutte all'interno della polarità di universale e particolare. È necessario allora pensare un concetto di universale che riesca a includere tutta la pluriprospeccività multiculturale che costituisce il panorama geo-politico attuale.

In questa direzione il concetto di "universale" teorizzato da Aristotele può dare risultati significativi; esso, inoltre, riesce a mantenere al suo interno anche il concetto di "relativo-relazione", mostrando come il vero nemico di una teoria filosofica dell'interculturalità non si annidi nell'opposizione di universale-relativo, ma in quella tra l'universale e l'assoluto.

Proprio alla differenza tra l'universale e la sostanza (il vero assoluto aristotelico in quanto inseità non relazionata) e all'impossibilità che il primo sia una sostanza, Aristotele, nella *Metafisica*, dedica alcuni passaggi funzionali al nostro discorso. Dal testo aristotelico emergono due note importanti: 1) ciò che è universale (καθόλου) è sempre comune (κοινόν) e si predica, per sua natura, di molte cose¹; 2) l'universale non può essere definito una *res* perché è un modalità di predicazione e, dunque, di relazione².

Ciò che si predica in universale non si regge senza la relazione al molteplice ed è, per natura, non separabile e, dunque, non assoluto. Anche l'universale, potremmo dire, allora, è *pros ti*, vale a dire, relativo-relazionale.

Certo la vera questione in ambito di filosofia interculturale è il contenuto di ciò che vale come universale. Tuttavia proprio Aristotele ci aiuta a costruire un modello di universalismo "debole", ossia non assolutizzato, condizionato e legato alle differenze individuali, culturali e valoriali. D'altro canto che il problema dell'universalismo sia quello dell'inverarsi della sua relazione e della

¹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2009, Libro Z, 1038b 10-14 (p. 347).

² Cfr. *ivi*, 1038b 34-1039a 2 (p. 349).

sua aspirazione in un contenuto assoluto è stato ben colto da Pietro Piovani, che scrive: «L'universalismo sbaglia non in quanto prende atto dell'aspirazione all'universale, bensì in quanto pretende di dare un volto e un nome all'universale»³. Il limite dell'universalismo, infatti, è quello di sostantivizzare come assoluto una tensionalità la cui resa massima consiste nell'indeterminazione intesa come culmine di tutte le aspirazioni umane. Seguendo Aristotele e Piovani, un universale che si determina e che vale in sé, dunque che non è più “comune”, non è, in realtà, un universale, ma un assoluto.

La questione fondamentale è, allora, la seguente: come conciliare la coesistenza di una pluralità di pratiche sociali e di valori in un contesto sempre più globalizzato?

Aristotele – lo abbiamo visto – può offrire indicazioni stimolanti relative ad un tipo di universalismo “debole”, dinamico. Nella *Fisica*, infatti, lo Stagirita definisce, infatti, l'universale come una specie di insieme perché comprende in sé “più realtà in forma di parti”⁴.

Il concetto di universale che Aristotele ha in mente qui si avvicina molto a quello di “generale”, capace di includere la relazionalità del rapporto parte-tutto, e sia la sensazione che l'induzione vi giocano un ruolo fondamentale. Di questo “universale debole” più direttamente legato all'*empeiria*, Aristotele parla negli *Analitici II*, spiegando che l'universale è già prodotto a partire dalla sensazione attraverso il ricordo; inoltre dal ricordo rinnovato di un medesimo oggetto si sviluppa poi l'esperienza, in cui si fonda l'intero oggetto universale⁵.

In Aristotele, dunque, si rileva la possibilità della costruzione di un'idea di un universale-generale che da un lato si fonda sulla relazione con la pluralità del materiale sensibile del mondo esterno e, dall'altro, risulta costantemente incrementato dal *novum* che non trova ricordo. Quindi le condizioni di edificabilità concettuale di un *quid* che si predica universalmente possono essere fondate sulla costante relazione agli orizzonti di esperibilità. In questo senso, allora, decidere di fare valere come universale ciò che non assurge a predicabilità del molteplice esperito e, dunque, del comune, significa solamente scambiare il *katolou* con l'*aplou*, l'universale con l'assoluto.

Mi pare anche il modello formale di universale aristotelico offra, nella sua radice fenomenologico-realistica e nella possibilità di incrementare la predicabilità attraverso l'induzione, un modello aperto e sempre relazionale di costruzione di norme e di tutele capaci di includere i molteplici portati valoriali delle differenze culturali. L'universale di Aristotele pare incontrare quello teorizzato da Raul Fornet-Betancourt, che consiste nel «mondializzare l'universalità dal basso è dunque fare in modo che l'universalità non sia quella che accade a qualcuno»⁶.

3 Identità individuale (R. Diana)

Vorrei cominciare con una formulazione metaforica del concetto di identità individuale. La definirei *una trama di rapporti, le cui fila costruiscono, nel corso del tempo, un ordito variopinto caratterizzato da alcuni colori prevalenti, mai del tutto definitivi, e dalle sfumature cangianti*.

A differenza di quella di Penelope, non è necessario disfare nottetempo questa tela interiore: nella nostra identità individuale convivono, infatti, tratti significativi di “porosa” e vulnerabile compiutezza accanto ad abiti più incerti e momentanei. A questo proposito lo scrittore libanese Amin Maalouf ci racconta di un incontro immaginario – ma molto illuminante – a Sarajevo. Il nostro interlocutore è un uomo sulla cinquantina: intorno al 1980 avrebbe dichiarato di essere jugoslavo. Una dozzina d'anni più tardi, nel pieno della guerra, avrebbe dichiarato di essere

³ P. Piovani, *Linee di una filosofia del diritto*, in Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessitore, Bompiani, Milano, 2010, p. 498.

⁴ Cfr. Aristotele, *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano, 2011, Libro I, 184a 25-26 (p. 117).

⁵ Cfr. Aristotele, *Secondi Analitici*, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 1984, vol. I, II (B), 19 100a 1-17 100b 1-18 (pp. 372-373).

⁶ R. Fornet-Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, a cura di G. Coccolini, Dehoniana, Bologna, 2006, p. 99.

bosniaco e musulmano. Come si sarebbe definito questo personaggio – si domanda Maalouf –, se lo avessimo incontrato vent'anni dopo?

Questo esperimento mentale di Maalouf ci mostra in prima battuta che l'identità personale non è unica e monolitica, ma è una sorta di arcipelago mobile, la cui cartografia può cambiare più o meno sensibilmente di continuo negli anni. Questo arcipelago è ricco di diramazioni identitarie, che possono risultare da diverse affiliazioni stratificatesi nel tempo. Incontriamo perciò due tratti fondamentali della nostra identità individuale: 1) la sua storicità e 2) la sua costituzione plurima. Una costituzione plurima che è tale in senso sia diacronico, come abbiamo visto, che sincronico, dal momento che – come indica Amartya Sen –, un medesimo individuo può avere molteplici identità (cittadino italiano, di origini orientali, di religione cristiana, di orientamento liberale, vegetariano, ecc.), senza che in questo possa esservi contraddizione.

Il “risultato” di questo incrocio di pluralità è l'esito di un processo di autocomprensione che si sforza di tenere insieme tutte queste diversità, di conferire ad esse un senso unitario. La nostra identità individuale si configura quindi come la ricorrente reinterpretazione di una storia sempre da completare, che con un atto intuitivo (*cogito* autobiografico) possiamo “riconoscere” come la nostra e di nessun altro. È ciò che succede nell'*Anfitrione* di Plauto a Sosia di fronte al “dio ingannatore”, Mercurio, che ha assunto le sue sembianze attuali. Il dio conosce anche le vicende più segrete della vita del modello imitato, del servo di Anfitrione. Dunque non c'è speranza di sciogliere l'enigma dell'identità individuale fidando solo sul suo contrassegno immediato: il volto e il corpo. Eppure, nel bel mezzo della massima confusione identitaria fra sé e il “dio impostore”, Sosia assume su di sé la propria storia personale ed enuncia quello che abbiamo possiamo definire il “suo” *cogito* autobiografico: «Ma quando ci penso, non v'è dubbio che io sono quello che *sono sempre stato* [*sed quom cogito, equidem certo idem sum qui semper fui*]».

Ma – dobbiamo chiederci – il *cogito* autobiografico è sufficiente a rendere ostensiva all'Altro la nostra identità individuale? Se il vero Sosia e Sosia-Mercurio si presentassero di fronte a un giudice, attestando la loro vera (nel caso di Sosia) e falsa identità (nel caso di Mercurio), il *cogito* autobiografico non darebbe al vero Sosia alcuna garanzia di vittoria sull'impostore. Il giudice, sbagliando, potrebbe assolvere il “dio ingannatore” e condannare il vero Sosia.

Quest'ultimo esperimento mentale ci spinge a porre il problema del “riconoscimento” e ad attestare il carattere “relazionale” di ogni costruzione e ostensione dell'identità personale.

Sulla “relazionalità” della costruzione identitaria, quindi sulla questione del riconoscimento e sui suoi risvolti etico-sociali e politico-giuridici, già nel 1992 richiamavano l'attenzione Axel Honneth e Charles Taylor. Ma si sa che il nume tutelare di ogni teoria del riconoscimento è, ancor prima che quello della *Fenomenologia dello spirito*, lo Hegel degli scritti jenesi. In questi ultimi Hegel sostiene – cosa del resto incontrovertibile – che il bisogno di riconoscimento può essere soddisfatto solo nel rapporto con un altro. Nella riflessione hegeliana i due contendenti si fronteggiano in una condizione di conflitto, nella quale ognuno dei due si pone rivendicando presso l'avversario il riconoscimento della propria identità in tutta la sua totalità. L'opzione inderogabile per l'affermazione della propria integrità identitaria e il rifiuto netto di ogni compromesso vengono attestati nel prezzo che ognuno dei due è disposto a pagare per conseguire lo scopo: il sacrificio della vita.

Ancora oggi i disperati del mondo si danno fuoco sulle pubbliche piazze nella speranza di un riconoscimento postumo: il che significa che Hegel aveva visto giusto, quando giudicava irrinunciabile il nostro bisogno di essere riconosciuti in quanto persone e poneva l'accento sulla struttura intersoggettiva dell'identità personale (Honneth) e sui conflitti che proprio da tale struttura intersoggettiva possono nascere. Sulla scia hegeliana appena tratteggiata si muovono Taylor e Honneth, quando osservano – a ragione – che un mancato riconoscimento o un misconoscimento imprigiona una persona in un modo di vivere distorto (Taylor) e può minare la sua identità al pari di una malattia per il corpo (Honneth).

G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari, 2008²; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (1992), tr. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano, 2002; A. Maalouf, *L'identità* (1998), a cura di A.M. Lorusso, Bompiani, Milano, 2007²; T.M. Plauto, *Anfitrione* (188 a.C.), tr. it. di M. Scàndola, Rizzoli, Milano, 2002; A.K. Sen, *Identità e violenza* (2006), tr. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari, 2006; Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento* (1992), in Id., J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano, 2003⁵, pp. 9-62; R. Diana, *Identità individuale e relazione intersoggettiva. Saggi di filosofia interculturale*, Aracne, Roma, 2013.