

8. Il dialogo interculturale: dalla quantità del sapere alla qualità del pensare

di Claudio Saita

Il pensiero risvegliato dal volto è comandato da una differenza irriducibile: pensiero che non è un pensiero di, ma immediatamente un pensiero per, una non in – differenza per l'altro che rompe l'equilibrio impassibile del conoscere. (Emmanuel Levinas, Tra noi. Saggi sul pensare all'altro)

“La realtà non è la fotocopia dei miei pensieri”, potrebbe essere questo l'esordio per definire un approccio idoneo per affrontare nella logica della complessità una questione altrettanto complessa quale quella costituita nell'interculturalità dall'incontro fra le diversità su scala locale e globale.

Un famoso teologo protestante del secolo scorso sosteneva che “non c'è risposta più incredibile quale quella che viene data a una domanda che non si pone” (R. Niebhur). Il problema posto da Niebhur è di cruciale importanza metodologica: l'adeguatezza o meno delle risposte (azioni/soluzioni) è fortemente influenzata dalle domande (teorie/intuizioni) più o meno sensate (adeguate/corrispondenti) che noi poniamo a quell'universo o porzione di esso, oggetto della nostra curiosità o interesse. Ogni intervento sulla realtà costituisce dunque una verifica di un'ipotesi su di essa sulla quale vogliamo indagare partendo dall'organizzazione di concetti, di parole-chiave che abbiano una capacità euristica, cioè siano in grado di rendere più comprensibile ciò che prima ci era in tutto o in parte ignoto ovvero meritevole di venire alla luce con il suffragio dei dati dell'evidenza empirica (verifica).

Il passaggio dall'invisibile al visibile, in qualche modo, dipende dunque dall'adeguatezza delle domande che poniamo alla realtà, dalla densità delle questioni che un pensiero “forte” delle tre dimensioni attraverso le quali esso si esprime (identità, conoscenza ed esperienza) vuole porre a quella porzione di universo che è l'oggetto del suo inter-esse (essere insieme). La natura della risposta è pertanto definita dalla struttura della domanda, dal paradigma che la muove verso l'oggetto del suo desiderio di conoscenza, di curiosità, di scoperta di qualcosa che è già insito nelle modalità con le quali interroghiamo la realtà. L'osservatore inizia un pro-

cesso di cambiamento, non solo soggettivo, già dalle modalità attraverso le quali indaga sugli elementi selezionati dal suo interesse.

Cerchiamo in altri termini qualcosa che, allo stato latente o manifesto, ci sta a cuore, ci interroga e pertanto mobilita tutte le risorse di un soggetto singolo o organizzato che ritenga che valga la pena interrogare la realtà perché essa non ci è ontologicamente ostile.

È interessante notare che il termine ostile, nella sua radice etimologica latina *hostis*, richiama contemporaneamente il concetto di *straniero e ospite*. Ciò che è altro da me può divenire ospite e non nemico nella misura in cui l'approccio verso la realtà non è di rifiuto ma di accoglienza. In altri termini solo chi è in grado di ospitare se stesso può fare della relazione non strumentale o estemporanea con l'alterità la sua dimensione costitutiva e l'orizzonte del suo interesse. Al tempo stesso la relazione con l'ospite ridefinisce la mia *dimora* e dunque i *limiti* di questo rapporto fra l'Ego e l'Alter, intendendo per limiti il *confine* e non la *frontiera* (cfr. Celli, 2005, pp. 42-51). La frontiera chiude ognuno nel proprio spazio, nel *mio* e nel *tuo*; essa divide e separa, lascia nell'*in-differenza*, impedisce cioè che la differenza interpellati e diventi un nuovo campo (*ager*) d'azione e di assunzione di responsabilità. Gli spazi globalizzati spostano i confini, dissolvono i legami e di fatto creano nuovi soggetti *indesiderati*, nuove “vite di scarto” (Bauman). Lo spazio globale appiattito nella contemporaneità, senza più scansione cronometrica dell'agire, modifica non solo la percezione ma anche la configurazione formale di colui che è considerato *straniero*: “Ecco che lo straniero in questa nuova dimensione dello spazio, non è più chi viene oggi e poi domani se ne va, ma, come aveva già intuito Simmel, chi viene oggi e resta anche domani. La sua posizione è quella di chi sta dentro e al tempo stesso è ricacciato fuori dal gruppo in un continuo movimento oscillatorio” (Dumouchel, 2009, p. 119). La frontiera trasforma lo straniero in *estraneo*, in un potenziale *nemico*. I sentimenti prevalenti sulla frontiera sono la *paura* e l'*insicurezza* per ciò che possa accadere dentro le mie mura (*moenia*) a opera dell'ignoto, di chi o di cosa non mi è familiare. Questi sentimenti possono generare la *hybris*, la tracotanza che può dar luogo a forme estreme di difesa dal nemico per difendere la propria immunità (*immunus*). È interessante notare anche in questo caso che la difesa della proprie mura provoca un collasso della possibilità di aprirle nell'incontro con l'alterità, al percorso della comprensione di ciò che è *comune* (*cum munus*) all'assunzione di una responsabilità – dalla radice etimologica latina, *respondeo* – di risposte sensate cioè corrispondenti alla dinamica dell'incontro con l'Altro, considerato ancora estraneo o addirittura nemico. La difesa del proprio campo recintato non solo rende impossibile la scommessa della propria identità – è *solo sconfinando che si capisce* (Althusser) – ma rende altrettanto problematica l'avventura della comprensione dell'Alterità: è necessario cioè *andare nel Paese avversario se lo si vuol conoscere* (Goethe).

Il *confine*, a differenza della frontiera, è il luogo del reciproco riconoscimento del *limite* che consente il passaggio dalla pratica dell'*in-differenza* per l'Altro (*immunus*) al principio ontologico dell'*incontro* delle differenze che non restano indif-

ferenti fra loro e, venendosi incontro, creano una prima porzione di *campo condiviso* (*cum-munus*).

La difesa ossessiva del proprio campo al di qua del limite determina al contrario un processo di ristrutturazione dello spazio sociale interno (*intra moenia*) con l'adozione di mezzi fisici e sistemi simbolici in grado di consolidare la difesa dei *silos*, la *società securitaria* (M. Recalcati), una società che, perdendo di vista i propri limiti, ispessisce sempre più le proprie frontiere, incrementandone il tasso di tossicità.

I confini, al contrario delle frontiere, sono necessari, perché, indicando una differenza fra l'*Ego* e l'*Alter*, "consentono alle identità di prendere forma, e quindi alle persone e agli organismi sociali di essere identificabili, come primo passo verso il loro riconoscimento" (Celli, 2005, p. 49).

Il limite è una categoria fondamentale dell'umano anche dal punto di vista neurologico. Costruire sul limite significa lavorare al contempo sul proprio modo di pensare, sui contenuti ma anche necessariamente sulle "forme" che sono ridefinite dall'incontro fra l'io e l'*Alter* per ricostruire i nessi di e fra culture che non sono scomparse nell'era della globalizzazione. Il limite "consiste nel ripensare la cultura nel suo complesso, nel ricostruirne i nessi relazionali e nel riproporre un contesto coerente e significativo" (Edallo, 2009, p. 32).

Il campo che si costituisce in modo documentato dall'incontro delle *identità-differenze*, i due registri dell'identificazione e della differenziazione, il luogo che custodisce e rende possibili le identità e le differenze, apre un nuovo sentiero alla comprensione: "Ecco il percorso che si viene a delineare: identificarsi attraversando la differenza e differenziarsi abitando la propria identità. Identificazione e differenziazione sono due momenti di un unico grande processo che la relazione, rivetrice della mancanza e del limite, rende possibile" (Illiceto, 2008, p. 171).

Il limite non separa ma crea lo spazio della *possibilità* cioè il luogo dell'attraversamento, dell'incontro, dello scambio di oggetti anche non equivalenti, misurabili, il principio generativo della comunità (*cum-munus*) e insieme una nuova *riflessività formalizzata* scaturente dall'interazione delle identità e delle differenze¹.

Il confine a differenza della frontiera *apre e include*, non è appena il luogo della mancanza (*bisogno*) ma della ricerca e della pratica dell'altrove (desiderio), della *possibilità* della corrispondenza, dove il mio limite coincide con la scoperta di un senso che accomuna sia me stesso che l'altro².

I limiti possono essere pertanto infranti non per *trasgredire* ma per *condividere*

¹ La necessità che il problema della comprensione delle differenze non sia ridotto a una mera tolleranza delle stesse e che questo approccio culturale richieda una nuova razionalità riflessiva, in Donati (2008, pp. V-XXII).

² Su questo aspetto si ripropone la definizione di relazione dotata di senso di J. L. Nancy (1992): "Il senso è comune, comunicante e comunicato, in comune per definizione. Supponendo che la mia esistenza 'abbia un senso', esso è ciò che la fa comunicare e ciò che la comunica a qualcos'altro che non sono io. Il senso costituisce il mio rapporto a me in quanto in rapporto ad altri (senza alterità) non avrebbe senso".

o meglio per far divenire la con-divisione la forma più alta di trasgressione per incontrare vicendevolmente i propri limiti e costruire uno spazio comune che ci aiuti a superare l'*estraneità*.

Come è noto, E. Morin (2000) ha sottolineato in maniera chiara la distanza logica e metodologica che sussiste fra una posizione semplificatrice della realtà e delle sue dinamiche e la posizione del Soggetto che ne assume la complessità quale elemento fondativo della possibilità stessa di poterla conoscere e decodificare la sua grammatica dei segni. Lo stesso punto di osservazione del Soggetto è influenzato dall'"orizzonte dello sguardo", cioè dall'ipotesi che lo muove sui nessi che sussistono fra le dimensioni considerate dell'oggetto destinatario della sua attenzione.

L'oggetto del nostro interesse, in questo caso, è la *diversità* cioè la realtà della complessità considerata per l'appunto dallo stesso Morin, l'*organizzazione della diversità*. La finalità è la comprensione delle differenze per rendere possibile l'incontro, per stabilire nessi o ricostruire percorsi dotati di senso umano e logico fra elementi apparentemente distanti ed estranei - *complexus*, secondo la radice etimologica latina, indica per l'appunto ciò che è tessuto insieme.

Del resto lo stesso Morin (2000, p. 5) ha dichiarato *invisibili* allo sguardo dell'osservatore tutti quegli elementi che non sono collocati nello statuto epistemologico della complessità. Il procedimento semplificatore della realtà non apre spazi significativi alla comprensione della diversità sia nell'ambito dei saperi tradizionali, permanendo essi frazionati e disgiunti, sia nell'ambito dell'identificazione e distinzione delle entità multidimensionali su scala più ampia.

Cosa significa pensare la complessità? Innanzitutto la complessità designa una *rete* di fatti *eterogenei*, con legami stretti fra loro, fatti che interagiscono, agiscono e retroagiscono, gli uni con gli altri, e la cui evoluzione è spesso soggetta alla dinamica dell'imprevedibilità e dell'inatteso.

L'approccio e la gestione dell'*incertezza* costituiscono in realtà uno dei problemi più complessi del nostro tempo sia in relazione alla configurazione dei requisiti soggettivi più favorevoli al discernimento delle differenze che nella ricerca dell'*asset* più idoneo a facilitare l'incontro fra esse da parte delle organizzazioni anche a livello internazionale.

L'insieme dei due elementi s'incrocia frequentemente in una combinazione sfavorevole, determinando pertanto un deficit strutturale di capacità di comprensione di un contesto in parte o del tutto ancora ignoto. Varie aree del sapere di ordine antropologico, sociologico, psicologico e giuridico, non riuscendo a esprimere un approccio simmetricamente complesso rispetto al fenomeno che devono affrontare, quando non denunciano apertamente la loro impotenza cognitiva, tendono a sedimentarsi in schemi mentali e organizzativi che sopravvalutano la causalità, i nessi di causa-effetto anche quando essi in realtà non esistono.

L'inatteso diviene un evento puramente casuale all'interno di un paradigma interpretativo del mondo che è segnato dalla ricerca parossistica della *regolarità* e dove l'improbabile è considerato insensato e confinato ai margini della coscienza sia soggettiva che pubblica.

L'approccio alla diversità in questa fattispecie rischia di coincidere con l'espulsione dell'*inatteso* dallo scenario pubblico del sistema di decisioni strategiche in quanto complesse nella loro intrinseca natura, cioè multi dimensionali e dunque richiedenti necessariamente una interpretazione altrettanto pluricausale dei nessi dei fenomeni presi in considerazione, così come una diagnosi e una previsione improntata all'incertezza – alla possibilità di più esiti – delle azioni intraprese.

Diagnosi e previsioni insufficienti in quanto strutturalmente asimmetrici rispetto ai confini sempre più mobili delle *mappe cognitive*, di ciò che per essere compreso, per essere reso più familiare, non può essere sempre affrontato con la metodologia del *precedente* o di quello che si attende come il risultato più probabile bensì dall'assunzione dell'*imprevedibile*, di ciò che non ha precedenti, come variabile interveniente con significativa frequenza. Ciò che non ha precedenti può invero avvenire da un punto di vista pratico e quindi richiede l'organizzazione dei fattori che possono strutturare l'*impossibile* in una serie di osservazioni che possano condurre a decisioni sensate.

Si tratta di rischiare dal punto di vista psicologico, quando si sceglie di andare oltre il limite del già saputo, di preferire la paranoia alla *pareidolia*, cioè alla presunzione intellettuale di voler spiegare a tutti i costi, con schemi consueti e con nessi standardizzati, ciò che è casuale o fatti che compaiono sulla scena per la prima volta.

Ci riferiamo a ciò che nella letteratura sull'argomento, il *risk management*, è stato ben descritto da Nassim Nicholas Taleb, a proposito degli eventi "cigno nero" (cfr. Taleb, 2010), cioè di quei fatti *probabilmente inattesi* che si verificano per la prima volta in un panorama di eventi replicati (cigni bianchi) ma che per essere tali devono essere definiti altamente improbabili, di grande impatto nel momento in cui si verificano e spiegabili *ex post* secondo una logica sequenziale.

L'assunzione dell'approccio mentale e metodologico ad affrontare gli *eventi cigno nero*, richiede a nostro avviso la fissazione di alcuni punti di riferimento essenziali:

- il *dialogo* perché possa divenire *incontro* interculturale ha bisogno di un pensiero "forte", di una *strategia* che assuma come orizzonte della propria azione il fatto che non tutto può essere previsto (programmato) – tenuto sotto controllo – neanche attraverso le più sofisticate tecniche di simulazione, perché molte variabili intervenienti, sia di natura materiale che immateriale, possono avere un ruolo predominante;
- la *strategia*, che si differenzia dal *programma* anche se essa può includere elementi programmati. Il programma è la determinazione di una sequenza di azioni a priori in vista di un obiettivo. Il programma è efficace in condizioni esterne stabili che possiamo determinare con certezza. Perturbazioni del quadro di riferimento determinano la non regolazione dell'attuazione del programma e lo condannano all'arresto;
- la *scommessa*: una strategia porta con sé la consapevolezza dell'incertezza che dovrà affrontare e questo implica l'assunzione della scommessa. La

scommessa è l'integrazione dell'incertezza con la sagacia (*mètis*) e la speranza posta con motivate ragioni.

La strategia, come il programma, si sceglie in vista di un obiettivo; essa prefigura vari scenari d'azione e ne sceglie uno, in funzione di ciò che conosce di un ambiente incerto.

La strategia cerca senza sosta di riunire le informazioni, di verificarle e modificarle la sua azione in funzione delle informazioni raccolte e dei casi incontrati strada facendo. Essa inoltre stimola una riflessività costante sulle esperienze *in progress*, in particolare sui principali profili metodologici di esse. Questo approccio peraltro favorisce la possibilità della *circolazione* del sapere, della sua rielaborazione formale e narrativa, di una sua consapevole acquisizione che la mera *diffusione* della cultura, del già noto, di solito non crea in modo convincente e stabile.

La scommessa dunque non è un gioco d'azzardo o un'"impresa pericolosa"; è un impegno di vita fondamentale, la consapevolezza che l'incontro e il dialogo fra vite umane è un'avventura anche quando la si crede chiusa nella sicurezza burocratica delle progettualità più frequentemente realizzate.

In altri termini programmare l'impossibile implica l'organizzazione di alcune delle dimensioni fondamentali del *pensiero strategico* ed esattamente:

- la *persistenza*, cioè la dedizione al perseguimento costante nei tempi lunghi di obiettivi semplici e coerenti;
- la *comprensione ecologica*, cioè il posizionamento appropriato per analizzare e affrontare l'ambiente multidimensionale e spesso non favorevole;
- le *risorse*, cioè l'approccio metodologico teso a valutare le risorse disponibili *intra* ed *extra moenia*;
- l'*implementazione efficace*, cioè la capacità di assicurare alla strategia livelli significativi di successo mediante sistemi di scelte dotate di senso in quanto connesse fra esse: la localizzazione, i profili d'esercizio della responsabilità decisionale, i livelli e le modalità della comunicazione organizzativa, il clima culturale fra i soggetti coinvolti a *intra* ed *extra* nel campo d'azione considerato.

L'affievolirsi di un pensiero *connesso* sulle méte finali, sugli obiettivi condivisi rispetto ai quali storicamente si sviluppano e si mantengono sistemi culturali e sociali molto articolati, si manifesta dunque come il fenomeno più appariscente e al tempo stesso più inquietante del nostro paesaggio globalizzato. L'affermarsi di un *pensiero unico* a vantaggio di un'apparente razionalizzazione della complessità da parte dell'*establishment* culturale e dell'*élite* politica che denuncia invero l'incapacità di comprendere e quindi distinguere nella foresta i singoli alberi secondo le loro proprietà; in altri termini evidenziare gli elementi per loro natura irriducibili a una semplificazione (assimilazione) omogeneizzante, in quanto magari *simili* per analogia ma non *eguali* per genealogia, per precedenti storici e collocazione contestuale. Ci riferiamo al delirio dell'*Io penso* che nega alla radice tutto ciò che non è riducibile alla mera logica del funzionamento soggettivo, producendo tra l'altro

una confusione fra pubblico e privato³ che sortisce l'effetto di far scomparire dalla scena pubblica la dimensione costitutiva e irriducibile dell'Alterità, una eclissi del Soggetto da parte della modernità (cfr. Touraine, 1993, pp. 327-328). Questa pretesa totalizzante dell'*Io penso* riduce il trattamento delle proprietà esclusive del Soggetto a elemento di gestione *intimistica*, nella sfera dell'irrazionalità, e ne determina un effetto negativo: "il narcisismo s'inserisce nei rapporti sociali e l'esperienza della rivelazione interpersonale dei sentimenti diventa distruttiva" (Sennett, 2006, pp. 319-330). Descriviamo in questo caso la progressiva scomparsa dello *spazio pubblico*, ridotto a un'area di transito e non di sosta; ci riferiamo quindi alla predisposizione di soluzioni tendenzialmente autoreferenziali e di solito apertamente dirigistiche, da parte degli attori titolari delle decisioni formalmente vincolanti, in risposta alle dinamiche conflittuali connaturate al contesto dell'incontro fra le diversità, dinamiche legate alla dialettica "legge-desiderio". Soluzioni semplificatrici, quali quelle ispirate per l'appunto dalla razionalità strumentale dell'"io penso"⁴; attività portate a ridurre a irrilevanza pubblica alcune delle dimensioni più significative, culturali, istituzionali e organizzative dello spazio e del tempo, emergenti dall'incontro delle differenze⁵.

³ Il passaggio tra modernità e post-modernità e dal concetto di persona al concetto d'individuo, passaggio significativo per connotare le dimensioni e le proprietà predominanti del rapporto fra il Soggetto e l'Altro diverso da sé, presenta significative esplicazioni in questi passi di Michele Illiceto "la modernità nasce sotto il segno della contrapposizione tra sfera del privato e sfera pubblica, tra interno ed esterno. Individuo quindi indica ciò che non essendo divisibile dentro è però divisibile fuori. In questa circostanza la dimensione dell'interiorità sta a indicare il privato, nel senso proprio del termine, secondo cui l'individuo, per essere se stesso, per concentrarsi su di sé, e dentro di sé, si deve separare, privandosi degli altri, anzi privando gli altri di se stesso. [...] La separazione prende il posto della distinzione e di conseguenza si ha che il processo di identificazione del proprio sé avviene per contrapposizione, la quale è diversa da una identificazione che avviene invece per distinzione. [...] Personale comincia a significare 'ciò che è mio'. L'individuo si individualizza appropriandosi di ciò che si sottrae alla sfera dello spazio pubblico della *polis* intesa come luogo comunitario dove ciò che è mio è anche dell'altro. [...] L'individuo non dona perché la donazione è vissuta come una perdita dell'io, ma scambia, non riceve, prende, non condivide ma divide il suo da ciò che è dell'altro o che può essere comune" (Illiceto, 2008, pp. 79-81).

⁴ L'analisi del Soggetto, come anche quella della razionalizzazione della complessità dell'incontro nella sfera della modernità, costituisce il punto di partenza dell'analisi sociale dello stesso A. Touraine che così afferma: "Il riferimento al soggetto non è il richiamo a un supplemento d'anima o a una moralità astratta incaricata di contenere gli interessi e la violenza. Essa è il principio centrale d'analisi di tutte le manifestazioni della vita individuale e collettiva. L'io soggettivo non è l'io ma lo domina, sia mediante la propria assenza sia mediante la propria presenza" (Touraine, 1993, p. 330).

⁵ In un altro contesto Hannah Arendt, impegnata a cercare una diversa definizione dell'identità umana centrata sulla rivalutazione dell'agire, così descrive i termini del rapporto pubblico-privato: "Il termine 'pubblico' denota due fenomeni strettamente correlati ma non del tutto identici. Esso significa, in primo luogo, che ogni cosa che appare in pubblico può essere vista e udita da tutti e ha la più ampia pubblicità possibile. Per noi ciò che appare – che è visto e sentito da altri come da noi stessi – costituisce la realtà. [...] La presenza di altri, che vedono ciò che vediamo e odono ciò che udiamo, ci assicura della realtà del mondo e di noi stessi, e mentre l'intimità di una vita privata completamente sviluppata, quale non si era mai conosciuta prima

L'esito di questa generale *psicologizzazione* della realtà sociale è la perdita nella sfera sociale della sua *civiltà*, la capacità di compagnia e socievolezza. Nella sfera dell'io la società intimista determina la perdita della capacità ludica, l'espressione di certe capacità creative nel combinare nessi fra loro prima illogicamente separati perché non assunti in un *paradigma relazionale*. L'insieme di questo processo progressivo di deprivazione determina che gli individui sottoposti a questi traumi divengano *privi della loro arte* (R. Sennett) e dunque della possibilità/capacità di operare nuove sintesi in un campo (*ager*) considerato condiviso dove sia possibile l'"epifania dell'umanità" (F. Riva).

Si sta riflettendo su molte attività e miranti all'*omogeneizzazione* – l'esistenza esclusiva di cigni bianchi –, pratiche sociali che tentano di ricondurre prevalentemente nella sfera psicologica soggettiva delle pulsioni emotive – *intervengo quando mi sento* – le considerazioni sulle proprietà culturali esclusive dei soggetti che possono determinare effetti nello spazio pubblico. In tal modo l'incontro fra l'*Ego* e l'*Alter* viene depotenziato di una possibilità reale, della creazione, attraverso l'incontro fra le differenze, di una nuova sintesi culturale e istituzionale, un nuovo confine nel campo. Questo viene reso possibile dal superamento delle mappe cognitive precedenti, delle "zone di comodo" (S. Covey), perché *l'essere altro* viene preso sul serio, come ben descrive P. Barcellona "l'alterità come irriducibilità, come interrogazione su ciò che abita fuori da sé, è il principio di realtà e di senso del limite" (Barcellona, 2007a, p. 40). Quando ciò non accade, quando l'*Ego* difende il suo patrimonio cognitivo sulla realtà e il suo fare, come sistema chiuso e autarchico, allora questo approccio è fatalmente destinato a generare una cultura e una pratica di sistematica *singolarizzazione* (Barcellona), cioè di *gioco a somma zero* che esclude la riapertura di domande, la progettazione d'interventi, la ri-costruzione di attività connotate dal *desiderio* di stabilire una relazione dotata di senso per l'*Ego* e per l'*Alter*. Il mancato riconoscimento dell'impossibilità della *reductio ad unum* dell'alterità, produce un tentativo, magari confuso nelle dichiarazioni d'intenti formalmente documentabili ma organizzativamente ricorsivo, teso a provocare un forte affievolimento di alcune delle dimensioni più significative del sistema culturale della soggettività più "fragile", con l'obiettivo di far assumere a essa, in via definitiva, posizioni socialmente e istituzionalmente *vulnerabili*. Queste pratiche ricorrenti di *reductio ad unum* della complessità costituita dall'incontro fra le diversità, nella loro tracciabilità culturale, non possono che alimentare una "regolare" incomprendimento delle reciproche ragioni nonché la rimozione *de facto* degli elementi costituenti l'*unicum* nella e della relazione e dunque tendono a cristallizzare l'impossibilità di nuove sintesi formali, come peraltro acutamente affermato da E. Morin: "Le idee non sono solamente mezzi di comunicazione con il reale, essi possono divenire dei mezzi di occultamento" (Morin, 2000, p. 53) e ancora continua Morin

dell'avvento dell'era moderna e del concomitante declino del dominio pubblico, intensificherà sempre più e arricchirà l'intera scala delle emozioni soggettive e dei sentimenti privati, questa intensificazione si attuerà sempre più a danno della certezza del mondo e degli uomini" (Arendt, 2001, p. 37).

“gli uomini non uccidono soltanto nella notte delle loro passioni, ma anche al chiarore delle loro razionalizzazioni” (Morin, 2000, p. 53).

Al contrario il pensiero che distingue l'alterità e stabilisce un limite all'onnipotenza dell'io penso è un pensiero che si struttura per *unire*, cioè per aprire nuovi spazi di possibilità nel campo dell'incontro fra le diversità; un pensiero che si organizza per definire sistemi di azioni multidimensionali, sistemi che trattano le singole realtà non isolandole ma trattandole nella loro *unicità* per poterle comprendere e dunque stabilire fra esse legami dotati di senso. Un pensiero che influenza la progettazione di processi che spingono il sistema verso quello che la teoria dell'organizzazione ha definito lo “stato di *mindfulness*” cioè una *ricca consapevolezza del dettaglio discriminante* (cfr. Weicke, Sutcliffe, 2010, pp. VII-XXII). Una consapevolezza del contesto della relazione, dei modi in cui i dettagli differiscono – della discriminazione fra gli stessi dettagli – e degli scostamenti rispetto alle aspettative formalizzate dell'osservatore.

La *mindfulness* è importante perché, come abbiamo già visto, indebolisce la tendenza a ricondurre gli eventi entro un quadro già familiare e produce una propensione verso una nuova configurazione degli eventi osservati, in quanto tende a ridefinire tali eventi entro una cornice concettuale innovativa; un quadro d'insieme che non “normalizza” l'inatteso ma apre al pensiero spazi d'interrogazione non solo sul *perché* ma soprattutto sul *come*, cioè sulle modalità che consentono la costituzione del rapporto con la diversità con le sue caratteristiche esclusive.

Questa consapevolezza del pensiero coltiva nel rapporto con la diversità il *principio di realtà*, cioè non si distrae e si allontana dall'oggetto, potenzia la qualità dell'attenzione sull'alterità e alimenta nuove aspettative correlate a eventi che non hanno precedenti. Ciò implica l'analisi di nuove dimensioni presenti nel contesto relazionale che possano provocare la scoperta di nuovi percorsi antropologici⁶, di nuove combinazioni fra le proprietà culturali esclusive e assetti sociali facilitatori di nuove sintesi fra le diversità. Un nuovo “sguardo” sulla realtà creatore e rigeneratore di risorse materiali e immateriali disponibili nell'ambiente, per una più corretta previsione e gestione delle fasi dei cambiamenti attesi, per la valutazione dell'impatto di essi, con particolare considerazione per quelli che stabilizzano una riflessività scaturente da pratiche esemplari di *educazione alla reciprocità*.

Lo stato di *mindfulness* considera la valutazione delle criticità come uno spazio costante d'interrogazione “finestre aperte sulla salute del sistema, resistendo agli impulsi a semplificare le assunzioni rispetto alla realtà, osservando le attività in corso e i loro effetti, sviluppando la resilienza a gestire eventi inattesi” (Weick, Sutcliffe, 2010, p. 38).

A porre l'accento su questa “educazione dello sguardo” ha contribuito in

⁶ Il tema del discernimento che si fonda sulla manifestazione di elementi ignoti nella dinamica relazionale è così descritto da F. Riva “l'esistere dell'umano non giunge a se stesso, non nasce alla vita, non diventa ‘esistenza’ senza un'epifania-poesia, coinvolgimento, opera di giustizia. Senza innamoramento. Solo così appare un altro sapere: non sarà più un vedere, uno scoprire, un prendere con gli occhi della mente e delle mani, ma ritrovarsi ‘scoperti’, ‘visti’, ‘presi’ – restando però vero sapere” (Levinas, Riva, 2010, p. 7).

modo significativo un recente volume di Giovanna Spagnuolo (2010) che, per la ricchezza e densità dei suoi contributi, aiuta a porre nuove domande e a intrecciare nuove piste e dimensioni per la conoscenza dei fenomeni connessi all'incontro fra le diversità.

L'incontro interculturale può divenire produttore di senso per l'*Ego* e per l'*Alter*, per chi accoglie e chi è accolto, quando lo sguardo pone l'attenzione su tutte le dimensioni della relazione, culturali, sociali, giuridiche ed esperienziali ma in particolare sugli elementi di forza e di debolezza dei *progetti esistenziali* dei Soggetti in gioco nel processo relazionale.

Un primo spazio d'interrogazione che si apre è relativo alla condivisione o meno della diagnosi di Luisa Ribolzi, riferita in particolare alla prospettiva dell'educazione interculturale, che ciò che gioca come criticità lungo il percorso di costruzione di un'identità condivisa è il “ruolo giocato dall'identità degli ospiti, che è spesso un'identità debole e rinunciataria, con cui è difficile o impossibile costruire il confronto, e che quindi non aiuta i ragazzi stranieri a costruire un proprio autonomo percorso” (cfr. Ribolzi, 2010, pp. 35-49). La costruzione di questo percorso comune basato sulla fiducia, l'energia che produce il capitale sociale in un'area più o meno vasta, il patrimonio relazionale generato da un processo educativo, è ostacolato da un rinserrarsi *intra moenia* (etnocentrismo), atteggiamento e pratiche che, come giustamente sostiene sempre la Ribolzi, citando J. Linch (1989, p. 37), confliggono con il principio che “l'educazione alla diversità è strettamente collegata con l'educazione ai diritti umani”. Continuando la sua riflessione sull'argomento la stessa A. mette in guardia “da una ‘educazione multiculturale folcloristica’ che sottolinea gli aspetti esotici e le differenze fra i gruppi che popolano un Paese, sottovalutando le comunaltà, giustificando valori e pratiche, per il solo fatto che appartengono a una minoranza” (cfr. Ribolzi, 2010, p. 45).

Il principio di “non accoglienza” è un disvalore in quanto causa ed effetto al tempo stesso di pregiudizi. Il pregiudizio è una credenza erronea accettata passivamente come vera perché risponde a “prevenzioni”, cioè a dar acriticamente per vero ciò che è falso. Il pregiudizio diviene “discriminazione” esclusione, rifiuto, respingimento, quando il giudizio di fatto che rileva tale differenza viene accompagnato da un giudizio di valore che getta discredito su tale differenza, diviene “stigma” (Luciano Manicardi). I pregiudizi così come gli stigmi sono indicatori importanti di “non omogeneità”, di fragilità sottosistemiche dell'impianto culturale del Paese ricevente. Gaspare Mura osserva giustamente che “ogni cultura storica è per origine e natura ‘multiculturale’. La cultura – ogni cultura – è di per sé un fenomeno fluido e non stabile, soggetto a sviluppi, mutazioni, interferenze plurime, sia dal punto di vista linguistico che concettuale e valoriale” (Mura, 2010, p. 50). La cultura e il suo assetto sono inoltre asimmetrici rispetto ai confini degli Stati, perché i confini della cultura sono mobili, permeabili e favoriscono processi osmotici che confliggono spesso oggettivamente con le rigidità dei confini statuali che per questa ragione si definiscono frontiere, in quanto semanticamente e simbolicamente richiamano più una barriera, una ricerca di difesa del perimetro del proprio campo (*bonding*, Putnam) che di apertura (*bridging*) se pur equilibrata all'alterità.

Gli stereotipi che possono trasformarsi in stigma nei confronti dell'*Alter* operano anche come uno specchio riflesso, un *luogo senza luogo* (M. Foucault), per la stessa comunità da cui sono generati. Una comunità ospitante nella quale sono diagnosticabili, per questa ragione, una seria crisi dell'orizzonte di senso e una drammatica frequenza di "buchi neri" relazionali.

Lo psicanalista Massimo Recalcati questo scenario di una ipermodernità ripiegata su se stessa lo descrive in tal modo: "Un corteo di attori stralunati attraversa così le nostre città: tossicodipendenti, alcolisti, anoressiche e bulimiche, obesi, iperattivi, depressi, panicati" (Recalcati, 2009, p. 77). È l'epoca delle passioni tristi (Umberto Galimberti), dell'infelicità senza desideri (Peter Handke) nella quale la mancanza di un futuro come promessa arretra il desiderio nell'assoluto presente – nella contemporaneità – e lo traduce in un godimento senza limite (M. Recalcati). Meglio gratificarsi oggi (*consumo ergo sum*, Bauman) se il domani è senza prospettiva.

Si è in presenza di un annichilimento dell'*Io* la cui fragilità esponenziale lo spinge sempre più frequentemente a oscillazioni socialmente pericolose per sé e per l'*Alter*:

Questo è il tempo dello spegnimento dei desideri che dà luogo a pulsioni senza limiti. La spinta al soddisfacimento immediato senza più argini simbolici. Alcune figure psicopatologiche come la tossicomania, la bulimia e anche l'obesità mettono in evidenza come il soggetto contemporaneo sia schiavo della pulsione. L'anoressia rimane l'esemplificazione di un io compatto, "normalizzato", disciplinato, un io che rinuncia all'esperienza del desiderio per non compromettere la propria identità. Esattamente come fa il soggetto anoressico: si chiude in se stesso per tenersi lontano dal rischio del desiderio, perché il desiderio significa strutturalmente confronto, "contaminazione" di sé, imprevisto, relazione. Non è un caso che lo spegnimento dei desideri sia correlato alla degenerazione dei legami sociali. La degenerazione sviluppa illusioni e patologie legate all'appropriazione dell'oggetto. L'idea cioè che per combattere il dolore, la sofferenza, la crisi di senso, quella che Lacan definiva "l'evaporazione del Padre, l'unica via possibile sia il possesso dell'oggetto".

Versioni del disagio dell'epoca del *post-umano* (P. Barcellona), il cui sfondo sociale è costituito dallo sbriciolamento progressivo della tenuta dei legami sociali: perdita di radici, volatilità delle sensazioni, perdita dell'esperienza, tramonto degli ideali, isolamento, assenza di avvenire, consumo compulsivo, svuotamento del valore simbolico della parola, impero dell'oggetto, annichilimento del senso, spinta imperativa al godimento immediato, fatica di desiderare, pratiche pulsionali perverse.

In altri termini, la difficoltà ad aprire da parte della comunità ospitante uno spazio di con-divisione con i Soggetti espressione di sistemi culturali diversi, è purtroppo positivamente correlata al suo indice di dispersione relazionale dei legami culturali e sociali interni. In sostanza la difficoltà di comprendere, nell'incontro fra le differenze, ciò che c'è di comune, mette in evidenza una delle principali

fratture interne all'umanesimo occidentale, la crisi della propria identità; un'identità rinserrata nelle proprie paure, nel *rancore* (M. Recalcati), nell'ansia parossistica della chiusura nella difesa del proprio perimetro, *habitus* mentali e comportamenti che producono costosi quanto inefficaci meccanismi di sicurezza soprattutto degli spazi metropolitani. "Città flipper" nelle quali al potere argomentativo della parola si sostituiscono altri codici comunicativi, la forza simbolica dei *silos*, dei "santuari profani" (P. Dumouchel), comunità chiuse incapaci di mettere in campo un desiderio del possibile. Il linguaggio dotato di senso vive al contrario di luoghi mentre "la vita metropolitana si svolge prevalentemente in luoghi di 'transito', in 'non-luoghi' dove si svolgono ancora racconto e dialogo, ma dove ogni cosa evapora nell'atto stesso di presentarsi" (Barcellona, 2007, p. 49).

È utile riflettere a questo punto sul fatto che, l'ordine della relazione che consente lo sviluppo di un processo educativo interculturale, di *riconoscimento*, possa essere individuato in una dimensione meta politica, quella che G. Mura, citando P. Ricoeur, definisce "la logica della festività dell'esistenza" (Mura, 2010, p. 58). Questa espressione rinvia a una concezione positiva della realtà che può orientare in un certa direzione l'incontro fra l'*Ego* e l'*Alter*. Questa connotazione della realtà pone l'accento su una premessa antropologica che assuma il mistero e l'imprevedibilità della realtà originaria di ogni persona umana quali elementi ontologicamente fondanti la possibilità della *comprensione*, cioè di quel discernimento delle differenze che possa determinare le condizioni favorevoli per la costruzione di un rapporto di *reciprocità* fondato sul rispetto. Ma proprio perché rispetto etimologicamente deriva da *respicere*, guardare in faccia, la dinamica che esso implica è per l'appunto di natura meta politica, anche se l'include, rispetto alla mera *tolleranza diplomatica della differenza*: c'è rispetto se c'è reale assunzione di responsabilità nei confronti della realtà oggettiva costituita da una soggettività irriducibile; c'è rispetto se le attività scaturenti dall'esercizio della responsabilità non siano fondate prevalentemente su modalità di natura negoziale, dimensioni relazionali che fatalmente porrebbero al centro del quadrato del dialogo fra l'*Ego* e l'*Alter* i problemi legati alla sicurezza delle frontiere materiali e immateriali del soggetto ospitante.

Per questa ragione, un secondo spazio d'interrogazione che si apre è relativo all'affermazione, tutt'altro che scontata, che il concreto esercizio dei diritti da parte dell'*Alter* sia reso possibile da un punto di vista etico-pratico dalla definizione in via prioritaria del sistema dei doveri da parte della comunità ospitante, cioè dalle norme e dalle attività relative non a "concessioni" unilaterali bensì ad azioni idonee a stabilizzare un clima culturale favorevole di rispetto per l'*Alter*, non astrattamente considerato. Queste norme e attività retroagendo, produrrebbero effetti positivi sia sull'analogia percezione della propria sfera dei doveri da parte dell'*Alter* che su un esercizio non meramente "rivendicativo" dei diritti da parte di quest'ultimo. Una relazione virtuosa fra sistema dei diritti e dei doveri che considererebbe ambiente per la sperimentazione di nuovi spazi di reciprocità fra l'*Ego* e l'*Alter*.

L'ordine della relazione fra l'*Ego* e l'*Alter*, infatti, non descrive una società statica e astorica frutto di vicende umane che cercano sempre di creare una situazione di equilibrio: l'effetto di un bilanciamento reciproco fra il dare e l'avere che

crea stabilità. Se il *focus* dell'interesse si concentra su questo aspetto, descriveremo molto probabilmente "comportamenti" ma non *esperienze*. Questo approccio inevitabilmente ci farà trascurare anche il processo di cambiamento e ristrutturazione del sistema dei ruoli, dei nuovi saperi generati e la riorganizzazione che ne deriva della scala delle connesse competenze. La nostra attenzione sarà preferibilmente concentrata su motivazioni e pratiche che producono "aggiustamenti", "compromessi" e "pacificazione", e non viceversa sugli elementi che generano "disordine" e discontinuità rispetto all'ordine precedente (il già saputo), elementi che tengono conto della concretezza costituita dall'alterità.

Salvatore Bonfiglio ricorda a tal proposito, richiamando i principi fondamentali contenuti nella Costituzione italiana, che essa "supera l'idea dell'individuo astratto e si fonda sul personalismo comunitario, sul richiamo alla persona nella concretezza del suo agire sociale e delle sue condizioni di vita, sul rapporto fra libertà e uguaglianza sostanziale" (Bonfiglio, 2010, p. 60). Ancora Bonfiglio, dopo un esame comparativo fra alcune costituzioni quali la spagnola e la tedesca e l'esame della trasformazione della Carta dei Diritti di Nizza adottata nel 2000 in un Trattato nel 2007, cioè in una serie di norme giuridiche vincolanti per gli Stati che vi hanno aderito, conclude che nel rapporto fra gli Stati per quanto concerne il rapporto con l'*Alter*, non può essere vincente la paura del nemico, perché "la paura è il principio della tirannide" (Bonfiglio, 2010, p. 65) cioè la negazione brutale della diversità e, continua su questo punto Bonfiglio, "si tratta di riconoscere diverse e perfino divergenti culture dei diritti umani che però possono progressivamente convergere su un nucleo imprescindibile di diritti umani" (Bonfiglio, 2010, p. 65). Conclude poi Bonfiglio "Solo un approccio aperto non ideologizzato al tema del rapporto fra identità e alterità, al dialogo interculturale porterà al riconoscimento di un nucleo fondamentale di diritti umani" (Bonfiglio, 2010, p. 65).

La questione posta da Bonfiglio, che un approccio aperto non ideologico per l'individuazione di un campo giuridico comune che faciliti il dialogo e l'incontro fra le diverse culture, è giusta quanto sicuramente complessa. Questa questione, per esempio, è stata oggetto di varie considerazioni da parte di vari autori, fra i quali ricordiamo in particolare P. Barcellona, il quale pone l'esistenza di un nesso strutturale fra l'universalismo giuridico e la globalizzazione economica. Quest'ultima persegue il disegno, come peraltro sostenuto dallo stesso Barcellona, dell'"omogeneizzazione", cioè dell'affermazione di una mente unica che cerca di ridurre a unità il molteplice. Il nesso consiste, in questo caso, nel fatto che sia la globalizzazione che l'universalismo giuridico hanno come riferimento l'individuo nella sua singolarità senza legami e sotto questo profilo "la globalizzazione realizza una individualizzazione, o meglio una privatizzazione dell'intero mondo, che viene ricondotto al parametro della logica utilitaristica" (Barcellona, 2009-2010, p. 234). In sostanza, per riprendere il filo del ragionamento sviluppato precedentemente, contrastare la logica dominante del pensiero unico significa porre un argine al dominio della "regolarità" della sequenza causale, per mettere in campo la differenza come irriducibilità del molteplice all'uno. Questo apre un terzo spazio d'interrogazione sul problema complesso che guida la nostra riflessione sul Dialogo Inter-

culturale ed esattamente su "che cosa e come pensiamo, ma questo è possibile solo se si assume fino in fondo il carattere originario del limite, del confine e dell'oltrepassarlo [...] in un gioco di identità e differenza, di coappartenenza del sé e del non sé, dell'identità e del non identico, che non può essere praticato dal linguaggio logico ma in quello dell'affettività" (Barcellona, 2009-2010, p. 234). Quest'ultima connotazione dell'approccio suggerito da P. Barcellona, ci riconduce all'affermazione iniziale su quale sia il reale inter-esse (essere insieme) che ci muove sulla questione del dialogo interculturale, quale sia l'ipotesi che ci guida verso l'oggetto, cosa ci preme scoprire (*affectus* = ciò che ci lega, ci sta a cuore), cioè quale nuovo risultato vogliamo determinare nel contesto considerato (*outcome*).

A questo punto della nostra riflessione occorre operare un breve approfondimento su alcune questioni connesse alla natura e al contenuto di questa espressione *dialogo interculturale*.

Il termine *cultura* ha avuto e ha molte definizioni in ambito antropologico e sociologico. Una parte del pensiero riconduce il termine al suo significato etimologico *cultus* che in Europa in particolare ha significato l'*attività della mente* produttrice di *conoscenze* e di *arti*. Altri pensatori, soprattutto in ambito antropologico, definiscono la cultura una *modo di vivere*, con dimensioni implicite ed esplicite, o con dimensioni nascoste o pubbliche (R. Linton). B. Malinowski guarda alla cultura, nell'ambito del suo paradigma funzionalista, come una serie di elementi costitutivi quali i legami di sangue, le attività specializzate e il potere come fattore essenziale dell'organizzazione politica. Per R. Pannikar, filosofo dell'intercultura, la cultura si compone di riti, consuetudini, visioni, idee predominanti, modi di vivere che caratterizzano una popolazione in un determinato periodo di tempo. Tutto ciò in Pannikar può essere sintetizzato con la parola-chiave *mito* che egli qualifica ulteriormente con il termine *inglobante* che specifica la forza di credibilità che assume il sistema culturale per tutta la popolazione in un determinato tempo e luogo⁸.

In senso generale, nelle culture o civiltà *antropocentriche* la cultura è considerata o percepita come costruzione umana. Nelle culture o civiltà *cosmocentriche* essa è inscritta nella natura e nel cosmo da cui gli esseri umani traggono la loro ispirazione e il loro modo di vivere.

La cultura è un dato che si trasmette da una generazione all'altra (*tradizione*) con una significativa dimensione di selettività, cioè di valutazione di quegli *item* ritenuti determinanti per identificare l'*unicum* trasmissibile di una popolazione o di una civiltà.

La nozione di cultura è dunque considerata e compresa in modi diversi che comprendono all'interno di ciascuna di esse l'esistenza sia del *logos* che del *mythos*. L'*interculturalità* la possiamo definire pertanto non solo l'incontro fra le ca-

⁸ Cfr Due testi di K. Das, Presidente Direttrice Generale dell'Istituto Interculturale di Montreal: un documento destinato a coloro che partecipano ai suoi corsi di formazione all'interculturalità e un articolo pubblicato nell'edizione canadese di *InterCulture* (n. 123, Montreal, 1994) con il titolo "Le défi de l'interculturel dans le secteur non institutionnel et informel" (La sfida dell'intercultura nel settore non istituzionale e informale). La stessa Das ha scritto un articolo che elabora i contenuti di questa ricerca.

tegorie logiche, dei segni e delle rappresentazioni delle diverse culture ma anche delle pratiche, dei miti, dei rituali e dell'insieme delle credenze di esse, in definitiva la *totalità delle realtà esistenziali*. In questa prospettiva, la ricerca e ricostruzione dei nessi fra le dimensioni costitutive di queste realtà esistenziali, attraverso i frammenti sparsi e resi spesso invisibili dagli *uniformi* scenari globalizzati, diviene la premessa indispensabile per arrivare alla costruzione della *relazione* (*religo* = ricostruzione dei legami) fra le molteplicità, fra le identità e le differenze.

Nel rapporto di un sistema dato con la differenza, costituita da un altro Soggetto, da un sistema culturale articolato o segmenti espressivi di esso (inter-cultura) "la cosa più importante è cercare di cogliere quello che è in gioco nella relazione fra sé e l'altro, nello sforzo di 'farsi comprendere' e di 'comprendere' l'altro, tenendo sempre presente che è impossibile comprendersi totalmente" (Das, 2008, p. 41). Rimane cioè un *fuori* che non è interamente riconducibile a un *dentro*. E così viceversa. Rimane qualcosa che denuncia la *sutura*: l'alterità non è interamente riportabile all'identità, né l'identità all'alterità. Si resta nella differenza. Lo scarto nella rappresentazione prevede che rimanga sempre qualcosa di esterno, di non assimilabile, di non totalizzabile nell'identico ordine di senso. È la stessa esistenza dell'altro che porta la differenza all'interno di ciò che pare identico. L'incontro sul *limite* facilita la rappresentazione non omogenea della realtà complessa dell'incontro delle differenze: "sutura significa che la differenza 'esterna' è sempre una differenza 'interna' che la limitazione esterna di un campo di fenomeni si riflette sempre all'interno di tale campo" (Riva, 2001, pp. 15-16). La possibilità di un *agere* sul limite, tuttavia, diviene reale e non finzione scenica, se questo limite diviene un "luogo" di costruzione di "dimore" identificabili e raggiungibili. Ogni costruire, infatti, rimanda a un abitare, e ogni abitare domanda un costruire (P. Ricoeur). La struttura della domanda rinvia all'apertura all'apparentemente *impossibile*, al desiderio della *mens* di amare il pensare e non il pensato, amare il pensiero a venire e non quello che è già stato formulato, evitando così di ridursi a praticare il culto di se stessi e delle proprie parole (Cornelius Castoriadis).

Torniamo dunque alla necessità di una discontinuità nell'approccio al tema della "comprensione" che deve in ogni caso considerare che alla pluralità delle differenze corrisponde una pluridimensionalità nell'assetto delle culture che si incontrano.

La sistematizzazione delle aree fondamentali di esse tiene conto di almeno tre registri:

- l'area identitaria (ciò che si è);
- l'area del patrimonio cognitivo (ciò che si conosce);
- l'area delle pratiche esperienziali (ciò che si fa).

L'assetto della cultura è la risultante dei nessi logici, metodologici e simbolici fra le tre aree considerate e questa configurazione, non staticamente considerata, ma frutto di una *ragione più comprensiva* (Donati), di riflessività ricorsiva, deve essere messa in gioco nella relazione fra l'*Ego* e l'*Alter*, per la costruzione

di uno spazio e di un tempo condiviso (trans-culturalità): un *ager* nel quale si vedono e si articolano le ragioni che danno forma all'interumano, a ciò che sta tra i soggetti (Donati).

Questa possibilità di costruzione di una *dimensione relazionale trans-culturale*, a nostro avviso, sarebbe tanto "più forte" quanto più centrata sull'*ontologia del luogo* della relazione – spazio vissuto e tempo della memoria narrativa – fra la pluralità delle differenze, in modo da sostanziare con modalità appropriate la regolamentazione (negoiazione) dello spazio civile, quindi non appena il rapporto di un *io* con un *tu* ma anche con le cose – l'insieme delle risposte strutturate che nascono dalla cura del *noi* – e che possono generare la reciprocità, un "bene comune relazionale" (Donati).

La comunità definisce l'insieme e la struttura delle relazioni che non è *indifferente* alle differenze e ne assume il peso (*munus*) in modo condiviso (*cum*); il tasso di *civiltà* di essa dipende di conseguenza dalla misura in cui l'esistenza di una persona non è considerata un peso per le altre (R. Sennett), perché la *differenza* non è un problema ma un elemento necessario in quanto costitutivo della relazione. È logico pertanto perché nasca una *relazione razionale*⁹ pensare un Soggetto, ogni persona, costituito d'*identità* e di *differenza*. La differenza in tal modo si viene a porre, allo stesso tempo, come il *limite* e la *possibilità* di ogni identità giacché laddove c'è il limite ivi è posta la possibilità dell'*ingresso* dell'altro nel mio perimetro che diventa così uno spazio *dovuto* all'altro "luogo della 'restituzione' e per l'altro luogo del 'compimento' [...] Per questo non c'è vera accoglienza se essa non si estende anche ai miei limiti". [...] Da qui deriva il fatto che 'io' incontro 'me' attraverso l' 'altro' e incontro l' 'altro' attraverso 'me'" (Illiceto, 2008, pp. 171-172).

Un quarto e ultimo spazio d'interrogazione è relativo all'interpretazione di questo processo di mescolanza di uomini e popoli ormai in atto a livello globale. Nel dibattito pubblico ricorrono frequentemente alcuni termini quali *integrazione*, *identità*, *multiculturalità*, *dialogo*. La domanda che ci poniamo è quale sia la categoria che rispetto ad altre abbia un potere euristico superiore per spiegare il processo in corso.

Nessuna di queste categorie, probabilmente, pur non essendo erranee, è in grado di spiegare sufficientemente questo processo così complesso. Il discorso relativo all'*integrazione* rischia di saltare il metodo della testimonianza, dell'*autoesposizione* personale: nessuno Stato farà fino in fondo, per noi, il lavoro di "integrare".

Coloro i quali si rifugiano nel culto dell'*identità* rischiano di promuovere una

⁹ P. Donati così illustra la capacità euristica del categoema della *ragione relazionale*: "la ragione relazionale valorizza, non nasconde e non sopprime le differenze. Proprio così può andare oltre le configurazioni già istituzionalizzate dei rapporti fra le culture [...] la ragione relazionale ci presenta l'alternativa della differenziazione relazionale. Differenziare in modo relazionale significa che le differenze sono stabilite e condotte secondo relazioni. [...] Quando agiamo nella sfera pubblica, più o meno inconsapevolmente agiamo delle relazioni con mondi significativi per noi che possono non apparire all'esterno, e di norma non appaiono. La ragione relazionale esplicita queste referenze, che sono anche legami, da cui nascono le azioni concrete delle persone" (Donati, 2008, p. 95).

visione autoreferenziale, l'identità è tale se, come abbiamo visto, è relazionale: se si chiude muore.

L'*interculturalità* sottolinea il profondo rispetto delle diversità (che il multiculturalismo promette ma non mantiene) ma rischia anch'essa di fermarsi al di qua e al di là della "sutura" dell'intervallo fra interno ed esterno, fra rappresentazione e rappresentato.

Il *meticciato di civiltà e di culture* infine condivide con l'interculturalità l'autentico rispetto delle diversità aggiungendovi forse un accento di sano realismo: le ragioni relazionali possono essere possedute dagli attori in gioco in modo imperfetto ed essere esplicitate solo alla fine del "processo" (Martino Diez).

Quest'ultima categoria è forse da privilegiare poiché mostra attenzione al *processo relazionale*, alle sue fasi, ai cambiamenti documentabili che esso provoca negli attori coinvolti nella relazione e quindi alle nuove "forme" assunte dalle varie dimensioni processualmente implicate. Trattato con delicatezza, questo "paradigma" ha la possibilità di spiegare qualcosa che le altre categorie non "vedono" per i limiti dei propri statuti epistemologici.

Come la realtà esige rispetto, nonostante la presunzione dell'*Io penso* di ingabbiarla nei propri schemi mentali, così i processi storici sono altrettanto imprevedibili e non dominabili da nessun "paradigma"; neppure quello di *meticciato di civiltà e di culture* può pretendere di essere esaustivamente esplicativo. Esso semmai, più di altri schemi concettuali, potrebbe facilitare l'esercizio di due *virtù* da parte degli attori della relazione: da una parte l'educazione della *mens* al fascino della complessità che nelle sue molteplici dimensioni, anche sul piano storico, si combina in forme sempre nuove che devono essere decifrate; dall'altro la scommessa sulla capacità d'agire, di cercare e offrire risposte, in un sistema aperto, nel quale irrompe continuamente il nuovo, l'imprevisto e l'orizzonte del "campo" (*ager*) si sposta con la stessa azione. L'*agere* a differenza del *fare* ci obbligherebbe, pertanto, a riaprire costantemente anche il tema delle domande che fino a quel momento ci hanno guidato nell'individuazione e definizione delle risposte possibili. È una bella sfida non solo per la qualità del nostro pensiero ma soprattutto per un comune destino di Vita Buona!

Bibliografia

- Arendt H. (2001), *Vita Activa, La condizione umana*, Tascabili Bompiani, Milano.
Barcellona P. (2007a), *L'Epoca del Postumano*, Città Aperta, Troina.
Barcellona P. (2007b), *La parola perduta*, Dedalo, Bari.
Barcellona P. (2009-2010), "Laicità: lo spazio dell'interrogazione", *InterCulture*, nn. 15-16.
Bonfiglio S. (2010), "Democrazia e tutela dei diritti fondamentali nel costituzionalismo europeo", in Spagnuolo G. (a cura di), *Intercultura e formazione. I lineamenti teorici e le esperienze*, FrancoAngeli, Milano.
Celli P. (2005), "Immunizzare l'Impresa", *L'Impresa*, n. 6.
Das K. (2008), "Pensare diversamente l'Intercultura", *InterCulture*, n. 11, maggio-agosto.
Donati P. (2008), *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma - Bari.
Donati P. (2008), "Il sistema", *Communitas*, n. 37.

- Edallo E. (2009), "Si fa presto a dire stigmi", *Servitium*, n. 185.
Illiceto M. (2008), *La Persona: dalla relazione alla responsabilità*, Città Aperta, Troina.
Levinas E., Riva F. (2010), *L'Epifania del volto*, Servitium-Macondo Libri, Milano.
Lynch J. (1989), *Multicultural Education in a Global Society*, Falmer, London.
Morin E. (2000), *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Cortina, Milano.
Mura G. (2010), "L'etica del 'rispetto'", in Spagnuolo G. (a cura di), *Intercultura e formazione. I lineamenti teorici e le esperienze*, FrancoAngeli, Milano.
Nancy J. L. (1992), *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli.
Recalcati M. (2009), "Il disagio della civiltà ipermoderna", *Communitas*, n. 37.
Riboldi L. (2010), "Educare all'Europa: una sfida per gli studenti di origine straniera", in Spagnuolo G. (a cura di), *Intercultura e formazione. I lineamenti teorici e le esperienze*, FrancoAngeli, Milano.
Riva F. (2001), "Pensieri osceni. Tra cinema e prossimità", in S. Zizek, *Paura delle lacrime vere. Ki'zysztol Kies'lowski fra teoria e post-teoria*, Città Aperta, Troina.
Sennett R. (2006), *Il declino dell'uomo pubblico*, Pearson Paravia Bruno Mondadori, Milano.
Spagnuolo G. (a cura di) (2010), *Intercultura e formazione. I lineamenti teorici e le esperienze*, FrancoAngeli, Milano.
Taleb N. N. (2010), *Robustezza e fragilità. Il cigno nero dopo tre anni*, Il Saggiatore, Milano.
Touraine A. (1993), *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano.
Weick K. E., Sutcliffe K. M. (2010), *Governare l'Inatteso*, Cortina, Milano.