

IDENTITÀ E ALTERITÀ NELLA SOCIETÀ POSTMODERNA: QUALE DIALOGO?

di Rosa Grazia Romano*

1. Gli scenari della postmodernità

Autori di diverse aree disciplinari concordano sulla difficoltà di fornire una definizione della postmodernità che sia univoca, chiara ed indubbia. Certamente la velocità dei mutamenti scientifico-tecnologici, socio-politici ed etici incide profondamente non soltanto nella costituzione di un paradigma socio-culturale ma anche nella strutturazione di un paradigma personale ed identitario necessario per progettare percorsi formativi per le istituzioni educative, a partire dalla famiglia fino ad arrivare alle agenzie formative scolastiche, extra-scolastiche e post-scolastiche.

Bauman, ad esempio, definisce la nostra come “società dell’incertezza”, “modernità liquida”, “società individualizzata”¹, ad indicare come in essa prevalgano l’incertezza, la perdita di senso, la liquidità, l’individualismo. Con il venir meno di orizzonti axiologici certi si registra, cioè, l’affievolirsi della fede, l’eclissi dei fini di fronte all’impero degli strumenti e il fluttuare delle identità, ormai caratteristiche condivise e pregnanti del nostro tempo. Proprio in un volume dal titolo *Intervista sull’identità*, scrive infatti: «Il mondo attorno a noi è tagliuzzato in frammenti scarsamente coordinati, mentre le nostre vite individuali sono frammentate in una serie di episodi mal collegati fra loro»².

Si potrebbe pensare che si sta affermando una sorta di “democratizzazione” dei processi di individuazione ma, se si considera che le condizioni del mercato del lavoro “estorcono individuazioni”, ne potremmo dedurre – come afferma Beck – che ci troviamo dinanzi a una «istituzionalizzazione dell’individuazione»³.

Anche le definizioni di tanti altri autori che parlano di “società del rischio” (Beck), “età globale” (Giddens), “quasi-società planetaria” (Morin),

* Ricercatrice confermata di “Pedagogia generale e sociale”, docente di “Pedagogia delle relazioni educative” e “Metodologia della ricerca pedagogica” presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell’Università degli Studi di Messina.

¹ Cfr. BAUMAN Z. (1999), *La società dell’incertezza*, tr. it. Il Mulino, Bologna; BAUMAN Z. (2000), *Modernità liquida*, tr. it. Laterza, Roma-Bari, 2002; BAUMAN Z. (2001), *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, tr. it. Il Mulino, Bologna, 2002.

² BAUMAN Z. (2003), *Intervista sull’identità*, tr. it. Laterza, Roma-Bari, p. 4.

³ BECK U. (2000), *I rischi della libertà. L’individuo nell’epoca della globalizzazione*, tr. it. Il Mulino, Bologna, p. 16.

“mondo ridotto a mercato” (Latouche)⁴ ritraggono il passaggio da un sistema relativamente stabile, segmentato e differenziato ad un sistema continuo, fluido, in trasformazione ed evoluzione permanenti, passaggio che è determinato dai processi in atto nella società contemporanea, che toccano tutti gli aspetti dell’esistenza umana e del suo declinarsi in termini collettivi, destrutturando gli *a-priori* tradizionali della vita sociale (Stato, Chiesa, famiglia, scuola, persona) e le possibilità di costruzione delle identità che erano ad essi connesse.

Queste trasformazioni che tutti noi stiamo vivendo provocano la «sempre più rapida “liquefazione” delle strutture e delle istituzioni sociali»⁵, frantumano i tempi e gli spazi comunitari, si ramificano nello strutturarsi e destrutturarsi delle soggettività. Abbattendo i limiti e i confini, problematizzano in maniera significativa – e talvolta preoccupante – la costruzione dell’identità, dell’appartenenza e delle organizzazioni relazionali che ne sono il campo di esperienza e di elaborazione, e regolano conseguentemente le questioni dell’intimità e la costruzione del rapporto individuo-comunità.

Prima di procedere nella analisi di questi nodi cruciali ci sembra opportuno, tuttavia, portare l’attenzione su alcuni temi, che stanno emergendo con sempre più vigore, strettamente connessi con la questione identità-alterità: il prevalere del *soggettivismo* e del *pensiero debole*, il rapporto tra *relativismo e relatività*, la dialettica *verità-dubbio*.

E’ vero, infatti, che l’affermarsi della soggettività sul senso della comunità, attestato dal crescente bisogno di libertà individuale ed alle connesse rivendicazioni, giunge ormai alla diffusa interpretazione dell’individualismo, nelle sue più variegata ed inedite manifestazioni, come necessario momento di crescita e di sempre legittimata affermazione dell’identità.

Allo stesso modo, si è diffusa ormai l’idea della necessità di un *pensiero debole*⁶ capace di contrastare quei pensieri forti, unici, omologanti ed omologati, «luoghi di disumanizzazione, dove si smarriscono le ineliminabili unicità delle persone»⁷. E’ visto come l’unico pensiero che riesce a dar voce ai deboli, agli ultimi, ai non ascoltati, alle minoranze e che asserisce la non esistenza di un punto di vista oggettivo, neutro, assoluto, sciolto cioè da vincoli spaziali, temporali, sessuati: rappresenta il nuovo punto di vista archimedeo da cui vedere/osservare i fenomeni, qualunque essi siano ed intorno a qualunque area gravitino.

⁴ BECK U. (1986), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, tr. it. Carocci, Roma, 1989; GIDDENS A. (2007), *L’Europa nell’età globale*, tr. it. Laterza Bari; MORIN E. (2002), *Una mondializzazione plurale*, in “Enciclopedia”, 2002, n.12. luglio-dicembre 2002, pp. 15-20; LATOUCHE S. (1998), *Il mondo ridotto a mercato*, tr. it. Lavoro, Roma, 1998.

⁵ BAUMAN Z. (2003), *Intervista sull’identità*, op. cit., p. 59.

⁶ Cfr. l’ormai classico VATTIMO G. – ROVATTI P.A. (1985) (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.

⁷ Cfr. SALONIA G. (2007), *Odòs. La via della Vita*, EDB, Bologna, p. 98.

Per quanto riguarda il rapporto tra il *relativismo* e la *relatività*, invece, va osservato che, mentre il primo termine fa riferimento soprattutto all'indefinito moltiplicarsi di opzioni assiologiche ed alla conseguente implicita deriva soggettivistica, utopistica e chimerica, e rischia di non consentire mai l'approdo ad un accordo sulla definizione di un bene comune; la seconda, invece, costituisce un elemento imprescindibile della vita, ineliminabile e fondamentale per la crescita personale e sociale⁸. Affermare di credere che non esiste un punto di vista assoluto da cui guardare i fenomeni non è un'ammissione implicita di relativismo etico, ma ammissione di relatività ontoetica, oltre che di onestà intellettuale, perché nessuno può pretendere di guardare le cose in modo imparziale ed oggettivo. Come scrive Gadamer in *Verità e Metodo*, nessuno è privo di pregiudizio, anzi sono proprio i pre-giudizi a «rappresentare l'orizzonte del nostro presente, in quanto rappresentano i limiti oltre i quali non siamo in grado di guardare»⁹. Pertanto è certo che si conosce sempre e soltanto a partire dalla propria concreta collocazione somato-crono-topa, cioè situata in un corpo, in un tempo, in uno spazio ben precisi.

L'ultimo elemento controverso da chiarire, collegato al concetto di identità e alterità, sul quale da sempre si dibatte nella storia del pensiero filosofico con toni più o meno accesi, è il concetto di *verità*. Parlare di verità è uno degli argomenti più complessi su cui ragionare, poiché è proprio sulla questione della verità che nascono, si conducono e si perpetuano tutti i conflitti, da quelli personali a quelli interpersonali, familiari ed internazionali. Certamente possiamo affermare che l'esercizio della verità non è né l'imposizione di una particolare visione del mondo e delle cose (visione soggettiva), né il rispetto della presunta mera verità dei "fatti" (visione oggettiva), metodo sbrigativo per tagliar corto sulle discussioni e sulle questioni usato da chi si appella all'indiscutibile "ovvietà" o "evidenza" delle cose.

Se è vero che nessuno può avere la certezza che ciò che osserva corrisponda alla realtà oggettiva, occorre riconoscere anche che l'impossibilità di definire la verità di ciò che si conosce obbliga a riaffermare la ineludibilità della *dialettica verità/dubbio*. Tutti sappiamo che, muovendosi all'interno di questa dialettica, si continua ad avere bisogno di sicurezze, punti fermi, valori, verità anche parziali, ma che rimane altrettanto importante il porsi delle domande e mettere in crisi le proprie certezze. È bene nutrire riserve nei confronti di tutti coloro che non hanno mai dubbi sul loro punto di vista (scientifico, etnico, politico,

⁸ Inoltre, è bene sottolineare che il relativismo non ha niente a che fare con la relazione, poiché mentre nel relativismo non si riconosce autentico valore a nessuna delle idee in campo, nella relazione invece si dà pieno riconoscimento di valore e di autenticità alle posizioni altrui. Il tema della "relazione" sarà trattato in maniera più approfondita nei paragrafi successivi.

⁹ GADAMER H.G. (1960), *Verità e metodo*, tr. it. Bompiani, Milano, p. 356.

religioso, etc.), così come è bene dubitare sempre di chi non dubita di niente. Bertrand Russell, forse in una maniera un po' cruda ma efficace, scrive: «La causa principale dei problemi è che al mondo d'oggi gli stupidi sono strasicuri, mentre gli intelligenti sono pieni di dubbi»¹⁰.

Anche dal punto di vista educativo, è meglio avere dubbi che false o vuote certezze, sebbene queste (talvolta) aiutino a (soprav)vivere. Sostenere un'etica del dubbio non vuol dire però distruggere l'etica della verità né porsi in un atteggiamento di indifferenza valoriale, poiché - come afferma Gustavo Zagrebelsky - «al di là delle apparenze, il dubbio non è affatto il contrario della verità. In un certo senso, ne è la ri-affermazione. È incontestabile che solo chi crede nella verità può dubitare, anzi: dubitarne»¹¹.

Siamo ben lontani dall'affermare il dubbio scettico pirroniano, cioè il dubbio fine a se stesso, e quindi il dubitare per dubitare, che alla fine diviene sfiducia nell'uomo, nelle sue capacità e nelle cose perché inconoscibili. Invece, la forma di dubbio che qui si vuole sostenere, l'originaria *sképsis*, si pone come esame, riflessione, ricerca e tensione verso la verità, capacità di rimettere in discussione le proprie conoscenze, le proprie certezze e come tentativo di ascoltare ed accogliere il punto di vista altrui. Il dubbio, infatti, al contrario dello scetticismo radicale, «presuppone l'afferabilità delle cose umane, ma, insieme, l'insicurezza di averle afferrate veramente, cioè la consapevolezza del carattere necessariamente fallibile o mai completamente perfetto della conoscenza umana, cioè ancora la coscienza che la profondità delle cose, pur se sondabile, è però inesauribile»¹².

In fondo il dubbio, per quanto scomodo sia, è il parto della verità e - come tutti i parti - resta un momento sicuramente doloroso, ma fertile e portatore di vita e di verità. Forse la soluzione sta nel non fare del dubbio l'assoluto della propria vita e nel tenersi sul lato più luminoso del dubbio, cioè nel non creare una "super-etica dell'etica del dubbio".

È fortemente auspicabile, quindi, sviluppare l'esercizio del dubbio, che nasce in sé stessi e prende forma nel dialogo con sé stessi e con l'alterità. La virtù del dialogo, quindi, come arte indispensabile per avvicinarsi alla verità, ben consapevoli che la capacità di dialogo equivale alla disponibilità all'auto-modificazione. Se non è così, il dialogo si trasforma in monologhi tra sordi.

¹⁰ RUSSELL B. (1933), da *The Triumph of Stupidity*, 10-05-1933 [*The fundamental cause of the trouble is that in the modern world the stupid are cocksure while the intelligent are full of doubt*].

¹¹ ZAGREBELSKY G. (2008), *Contro l'etica della verità*, Laterza, Bari, p. VII. Ho voluto citare quest'Autore tanto discusso in questo momento, del quale però, anche se condivido pienamente alcune premesse, non condivido del tutto lo sviluppo del ragionamento e neppure le sue conclusioni.

¹² ZAGREBELSKY G. (2008), *Contro l'etica della verità*, op. cit., p. VII.

Da queste considerazioni prendiamo l'avvio per la riflessione su identità e alterità nella società postmoderna.

2. L'identità nella società postmoderna

Il venir meno di punti di riferimento sicuri determina la fluidità delle identità personali e collettive ed un movimento incessante, talvolta ossessivo e patologico, nel vano tentativo di inseguire e catturare forme identitarie che mutano di continuo. Ma – sebbene la ricerca dell'identità si connota come uno *zapping* depersonalizzato, carico di sofferenza perché l'identità viene continuamente sottoposta a processi di fluttuazione e di fluidificazione – si tratta pur sempre di una ricerca che si caratterizza come un momento indispensabile nella vita di ogni persona, e anzi «diventa sempre più importante per quegli individui che cercano disperatamente un “noi” di cui entrare a far parte»¹³.

Le identità vecchio stile, tutte d'un pezzo, certe, definite, monolitiche e non negoziabili, oggi sono divenute semplicemente inadatte. Bauman ricorda le parole di un manifesto che, affisso sui muri di Berlino nel 1994, descriveva con ironia il mosaico che caratterizza il nostro vivere quotidiano e la nostra identità polimorfa postmoderna:

Il tuo Cristo è un ebreo. La tua macchina è giapponese. La tua pizza è italiana. La tua democrazia greca. Il tuo caffè brasiliano. La tua vacanza turca. I tuoi numeri arabi. Il tuo alfabeto latino. Solo il tuo vicino è uno straniero»¹⁴.

In un contesto così composito, è inevitabile che la costruzione dell'identità diventi un processo sempre più difficile da realizzare con progettualità e sicurezze. Volendo schematizzare in maniera generale, è come se l'individuo avesse due macro-possibilità:

- 1) costruire l'identità rafforzando il Sé, privilegiando le sue connessioni con il mondo circostante, privilegiando processi di apertura e di sana relativizzazione, ben consapevole che l'identità non resta sempre la stessa nel tempo e che non possiede l'assolutezza, ma che gli eventi la possono modificare, anzi, è proprio nell'incontro con le cose che essa può modificare il mondo circostante ed essere essa stessa modificata. Se ci si muove in questa direzione, la definizione dei limiti dell'identità diventa il risultato di una scelta collocata all'interno di un orizzonte storico-culturale. Questa è la forma sana della costruzione dell'identità.
- 2) Costruire l'identità in forme rigidamente confinate, eccessivamente autonome (cioè incapaci di instaurare relazioni

¹³ BAUMAN Z. (2003), *Intervista sull'identità*, op. cit., p. 20.

¹⁴ Ivi, pp. 28-29.

significative e durature), chiudendosi all'alterità ed al dialogo, recidendo ogni connessione con il mondo circostante reale, coltivando forme di purezza e difendendo l'identità stessa contro ogni attacco reale o presunto, nel culto dell'assolutezza dei suoi principi, costruendo nemici visibili ed invisibili. Così, la chiusura rigida nei propri confini, a livello personale, sfocia in forme di narcisismo, mentre, a livello sociale, sfocia nel fondamentalismo, che – in termini psicologici – si configura come «il consegnarsi prima di appartenersi, il fondersi prima ancora dell'essersi differenziati»¹⁵. Il fondamentalismo, infatti, protegge l'individuo dalla paura di smarrirsi, di sentirsi autonomo, solo e senza orientamento, risponde, cioè, ad un atto di autoprotezione, di difesa contro la con-fusione, la spersonalizzazione ed il disorientamento. Questa è la forma patologica della costruzione dell'identità¹⁶.

È chiaro che tra la prima possibilità e la seconda non esiste un rigido ed invalicabile diaframma, ma ci sono diverse gradazioni e livelli di realizzazione identitaria che sono il frutto della storia, dei vissuti, delle possibilità e delle capacità di ciascun individuo all'interno dei vari contesti di vita.

Così come dalla cultura dell'autoritarismo, delle simbiosi, dei pensieri forti, delle Istituzioni al di sopra dell'individuo che negano l'individualità si è passati alla fase della contestazione e della ribellione, che ha permesso il positivo emergere delle singole individualità, allo stesso modo l'eccessiva curvatura dell'identità su se stessa ha lasciato il soggetto in balia delle proprie tensioni fino a rimanere soggiogato da una ricerca ossessiva della propria autorealizzazione, della propria autonomia e del proprio piacere. Così, la libera fase edonistica della “società narcisistica” (Lasch), mentre ha consentito la valorizzazione del singolo, ha anche ingabbiato l'individuo in un carcere autoreferenzialistico, penalizzando fortemente il senso dell'appartenenza e della comunità, come se il soggetto, troppo preso dal suo individualismo, si rafforzasse nella sua differenza e non fosse più capace di vivere un noi comunitario.

È evidente che il nostro tempo, con le sue sfide epocali, esige che ci impegniamo tutti a costruire nuove forme di coesione sociale che consentano – come scrive Salonia – di far coesistere «personalità autosufficienti, che cercano di recuperare il valore del legame come

¹⁵ SALONIA G. – CAVALERI P. (1994), *Dinamiche motivazionali nelle tendenze fondamentalistiche con particolare riferimento alla vita religiosa*, in “Laurentianum”, 1994, 35, Fasc. 2-3, p. 439.

¹⁶ Cfr. ROMANO R.G. (2004a), *Ciclo di vita e postmodernità tra fluidità e confusione*, in ROMANO R.G. (2004) (a cura di), *Ciclo di vita e dinamiche educative nella società postmoderna*, Franco Angeli, Milano, 2008³, pp. 18-19.

necessità di realizzazione, e personalità frantumate, le quali, non percependo un interiore senso di coerenza e di integrità, non si sentono in grado di definirsi come interlocutori rispetto alla complessità e inestricabilità dei messaggi che ogni giorno ricevono»¹⁷. Sono queste ultime le personalità definite *zapping*, che si rivelano incapaci di seguire fino in fondo un solo ‘programma’ ed esprimono un mondo interiore depersonalizzato, confuso, disorganizzato ed insicuro.

In fondo, l’identità è una questione di costruzione e di chiarezza di confini: l’identità, infatti, si può definire solo rispetto ad un orizzonte che è tanto storico e sociale, quanto naturale. Una cultura dell’identità che non tenga conto degli orizzonti entro cui si colloca non può che esprimersi in modo egoistico e narcisistico, sosteneva Charles Taylor già nel 1931¹⁸. È ciò che Gadamer qualche decennio più avanti definirà, in contesto filosofico, “orizzonte di senso”¹⁹.

Va da sé che, se i nostri modelli sociali sono continuamente sottoposti a mobilità e precarietà e ad un uso strumentale ed efficientistico della ragione, anche la costruzione dell’identità personale ed i rapporti umani divengono “strumentali” e a servizio della ragione, che è cosa ben diversa dalla *ragionevolezza*, la quale è allergica ad ogni soluzione normativa formalistica, astratta e rigida ed è invece radicalmente connotata da flessibilità, duttilità, imprevedibilità nelle sue concrete manifestazioni, intrinsecamente aperta al mondo dei fatti e degli interessi. In una parola, la *ragionevolezza* si qualifica sulla “logica dei valori”, al contrario della tanto decantata ragione, cui ci si appella in troppe situazioni, che invece fa ricorso alla sola logica dell’intelletto²⁰.

Pertanto, se vi è una valutazione sulla quale concordano le molteplici, e spesso non univocamente orientate, riflessioni scientifiche, questa riguarda la connotazione flessibile e proteiforme, la natura polisemica, la difficoltà di definire con precisione ed una volta per tutte un processo che invece è sempre *in fieri*, quale è l’identità.

E, non a caso, oggi si parla sempre più di “nomadismo identitario” (Maffesoli) e di “confini portatili”²¹, proprio perché rispondono alla logica reificante imperante che induce a servirsi di cose e persone in modo spregiudicato: “fino a quando mi serve e poi lo getto”.

¹⁷ SALONIA G. (2007), *Odòs...*, op. cit., p. 148.

¹⁸ Cfr. TAYLOR C. (1931), *Il disagio della modernità*, tr. it. Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 44.

¹⁹ Cfr. GADAMER H.G. (1960), *Verità e metodo*, op. cit..

²⁰ Cfr. D’ANDREA L. (2005), *Ragionevolezza e legittimazione del sistema*, Giuffrè, Milano.

²¹ Cfr. ROMANO R.G. (2004a), *Ciclo di vita e postmodernità tra fluidità e confusione*, in ROMANO R.G. (2004) (a cura di), *Ciclo di vita...*, op. cit., pp. 33-36. Per quanto riguarda il concetto di “nomadismo identitario” si veda: MAFFESOLI M. (1997), *Del nomadismo. Per una sociologia dell’erranza*, tr. it. Angeli, Milano, 2000.

Il fenomeno del *nomadismo* costituisce, sul piano culturale e soprattutto sul piano identitario-affettivo, una delle principali caratteristiche e dei maggiori rischi della postmodernità e consiste in un continuo viaggiare attraverso le esperienze, in un peregrinare senza sosta per paura che la stessa sosta diventi una non-vita o un arresto di vita, un errare affettivo di esperienza in esperienza, un vagabondare cognitivo e relazionale favorito anche dalle nuove modalità virtuali di incontro.

Secondo Giddens, stiamo assistendo alla transizione dal predominio della percezione del rischio (anche identitario) vissuto come esterno a quello del rischio costruito internamente²². Se inizialmente l'idea di rischio poteva essere connessa all'idea di calcolo e di probabilità, oggi non è più possibile fare previsioni o calcolare la probabilità di accadimento di un avvenimento, a maggior ragione se si parla di identità, di biografia e di destino personale, sempre più esposti come siamo alla precarietà, al mutamento ed al destino planetario.

Per quel che concerne i “confini” identitari, parlare di *confini portatili* può sembrare ridicolo ed anche paradossale, perché nel nostro immaginario il confine è qualcosa di statico, inamovibile, invalicabile (se non con trasgressione e violazione). Proviamo per un istante a pensare ai confini che stanno non fuori e lontano da noi, ma a quelli che portiamo con noi, che “indossiamo”, che delimitano il nostro spazio intimo. Il “mondo interiore”, inteso come spazio personale, è quello che ciascuno costruisce dentro di sé, formato dai mattoni degli eventi della propria vita, che cambia col mutare delle situazioni o dei luoghi in cui abitiamo, ma la cui struttura essenziale – al contempo – permane nonostante il mutare delle situazioni e dei luoghi. In questo contesto, noi stessi diventiamo il confine che stabilisce le nostre diverse appartenenze.

La nostra identità personale e sociale è il frutto, o meglio, la risultante delle micro-appartenenze, che sono molto più numerose e variegata di quanto noi stessi possiamo immaginare. Tale complessità costituisce un *unicum*, quell'individualità che ci distingue dagli altri.

In realtà, il termine “identità” contiene in sé due sensi che sono non semplicemente diversi ma diametralmente opposti. Infatti, il termine sta ad indicare, da una parte, il complesso dei dati caratteristici e fondamentali che consentono l'individuazione di un soggetto, ne garantiscono l'autenticità e l'*unicità* (in termini ricoeuriani l'*ipse*); e, dall'altra parte, “identità” attesta proprio l'uso contrario di unico, cioè quello di *idem*, di medesimo²³. In altre parole, se, per un verso, l'“identità” denota il senso del proprio essere come *ens* unico e distinguibile da tutti gli altri, per altro verso, “l'essere identico” stabilisce un rapporto di uguaglianza o coincidenza. Quindi l'identità è

²² Cfr. GIDDENS A. (1999), *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 2000, p. 41.

²³ Cfr. RICOEUR P. (1990), *Sé come un altro*, tr. it. Jaca Book, Milano, 1993.

causa ed effetto delle diverse e numerose appartenenze che possediamo e che ci possiedono.

Michel Serres descrive in modo efficace le sue appartenenze e le sue identità:

Per nascita e linguaggio io appartengo alla Guascogna, regione della Francia; per formazione, alle lingue greco-latine; per cultura arcaica e nella mia notte carnale ritrovata, agli iberico-celtici erranti nella foresta degli alberi e delle pietre erette; per lingua d'arte, all'età classica; per teologia appresa, al cristianesimo cattolico; per religione ancestrale, a quei catari che un genocidio, ancora, sradicò; per attività professionale, alle università del vecchio e del nuovo mondo; per il divertimento del corpo, all'alpinismo o al rugby; per gusto, al Québec, per pathos, all'Africa; per fascinazione, all'Asia; per ideale, al terzo mondo: volete veramente il conto aperto delle squadre di cui indosso e difenderò la maglia?²⁴.

L'insieme di questi spazi differenti, tutti corredati di confini portatili, costruisce e costituisce la nostra identità policroma.

Tutto ciò, da una parte, costringe l'individuo a ridisegnare continuamente la sua identità psicologica e corporea e, dall'altra parte, pone la società, le istituzioni educative e la persona di fronte a richieste sempre nuove e sempre più impegnative. Le nuove tecnologie, creatrici della virtualità, portano alla rottura di ogni ritmicità, che sia biologica o sociale, associata all'idea di ciclo di esistenza²⁵, rottura alla quale si lega un'idea di simultaneità, istantaneità e "presentificazione": ogni singolo momento è l'eternità, tutto deve essere sempre presente e accessibile senza soluzione di continuità, tutto – compreso l'altro – può essere "spento" senza preoccupazione e responsabilità, perché tutto è divenuto possibile ad ogni età e senza più gradazione di complessità. E la cosa più preoccupante, che si sta verificando nell'ultimo decennio in particolare, è che (quasi) tutto – che significa se stessi, il proprio corpo, i propri organi, persino quelli vitali, il proprio aspetto, etc. – può essere modificato a proprio piacimento, usato fino a quando funziona e poi sostituito con un ricambio pronto per l'uso, più bello, più funzionante ed esteticamente più gradevole²⁶.

Certamente, non si può negare che, in modo più marcato che non in passato, oggi l'individuo appare maggiormente esposto alla fragilità e

²⁴ SERRES M. (1993), *Le origini della geometria*, tr. it. Feltrinelli, Milano, 1994, p. 91.

²⁵ Cfr. SEMPRINI A. (2003), *La società di flusso. Senso di identità nelle società contemporanee*, Franco Angeli, Milano.

²⁶ La stessa biografia di ciascuno rischia di poter essere paragonata ad un *puzzle* difettoso in cui mancano alcuni pezzi, come scrive Bauman in *Intervista sull'identità*, tr. it. Laterza, Bari, 2003, p. 55.

all'incertezza non solo dei momenti di passaggio, di transizione da un'età all'altra della vita, ma anche durante la centralità delle fasi della vita. Tutto diventa imprevedibile, incerto, insicuro, ma soprattutto diventa più problematico e faticoso rielaborare continuamente il proprio progetto di vita e la propria identità quando si apre una nuova fase, o discernere il senso di una crisi, o ridefinire se stessi ed il rapporto con gli altri. Questa difficoltà vale per tutte le fasi, ma in particolare per i "giovani", e per tutti coloro che ancora non sono transitati nella vita cosiddetta adulta. E sono tanti, proprio perché l'età della "giovinezza" si è dilatata a tal punto da costituire *la* fase più consistente nella vita di una persona, dalla quale non si vuole fuggire al più presto (come in passato) per approdare alla fase adulta, ma nella quale si tende ad attardarsi e soggiornare il più a lungo possibile, perché la più desiderabile e la più gradevole esteticamente.

Ma, al di là di questa curvatura narcisistica del postmoderno, ciò che è fondamentale comprendere è che noi facciamo esperienza della dimensione intersoggettiva e dialogica soltanto all'interno dei rapporti umani reali e sociali, e soprattutto di quelli affettivi, senza i quali la costruzione della nostra identità e la possibilità di elaborare le varie tappe del riconoscimento del sé e dell'altro non sono pienamente concepibili e realizzabili.

Entra in gioco, cioè, l'altra grande paura legata all'*alterità*. Chi è l'*altro*? Quanto potere ha su di me? Quanto può invadere la mia vita? Quanto può ferirmi? Perché devo rinunciare ai miei bisogni e alla realizzazione dei miei desideri per l'altro? Chi deve vincere? Chi deve cedere? Sarò capace di resistere nella lotta?

3. Relazione e reciprocità: luoghi di attraversamento dei fondamentalismi e di riconoscimento del 'Tra'

Come sostiene Binswanger, il mondo delle persone 'sane' «non può mai perdere del tutto la sua stabilità o sommergersi, perché, anche se minacciato da uno dei suoi lati, sempre si riveleranno altri lati pronti a sostenerlo»²⁷. Prendere coscienza e accettare la nostra inevitabile identità multipla significa stabilire l'importanza relativa delle nostre opinioni, delle nostre appartenenze, dei nostri credo, delle nostre convinzioni e delle nostre affiliazioni in un dato contesto, come ha scritto anche Amartya Sen²⁸.

²⁷ BINSWANGER L. (1973), *Il caso Ellen West e altri saggi*, tr. it. Bompiani, Milano, p. 40 (si veda in particolare il saggio *L'indirizzo antropoanalitico in psichiatria*).

²⁸ Cfr. SEN A. (2005), *L'altra India. La tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana*, tr. it. Mondadori, Milano, p. 274. Dello stesso Autore si veda anche: *Identità e violenza*, tr. it. Laterza, Roma-Bari, 2006.

È evidente che in questo momento storico nessuna cultura e forse nessuna persona può vivere nel suo splendido isolamento, barricata nella sua identità, come se gli altri non ci fossero e come se ciascuno non fosse responsabile dell'altro. Ed anche se non ne ha la percezione, di fatto lo è.

La costruzione dell'identità è un percorso lungo il quale è sempre presente il confronto con l'egoità e con l'alterità, percorso tutt'altro che semplice e lineare, che – nel suo sviluppo sano – non può prescindere dal riconoscere la presenza dell'altro, dal prendere atto della sua diversità e dall'ascoltarla senza ridurla semplicisticamente ai propri parametri o metterla subito sotto inchiesta. Certamente, è un'operazione difficile pensare che l'umano possa realizzarsi in modi differenti dai propri, ma la cifra della propria maturità sta proprio nella capacità di misurarsi con ciò che è diverso da sé.

La pretesa di negare l'alterità indica, quindi, l'incapacità di cogliere la diversità e la complessità che si esprime negli individui, prima ancora che nelle etnie o nelle nazioni e, soprattutto, indica l'incapacità di riconoscere sé stessi come persone adulte, in grado di accogliere i propri punti deboli e dotate di una certa capacità di resilienza. È ozioso ed illusorio discutere su quanto debba essere aperta una identità aperta ed, in ultima analisi, equivale a voler discutere sull'omofonia relativa all'identità dell'identità.

Forse l'uomo diventa veramente persona quando perde la certezza inattaccabile e l'assolutezza inoppugnabile della sua verità e comincia ad approssimarsi all'altro pensando che anche l'altro ha la sua verità che va rispettata; comincia a diventare uomo quando smette di “parlare di Dio da dio”, come ha scritto Gadamer, e si apre al dialogo che incontra l'altro.

Come ho scritto anche altrove, «conoscere qualcosa che è altro da sé significa comprendere che è possibile soltanto *andare verso* ciò di cui vorremmo cogliere i segreti, nella coscienza di doverne rispettare il mistero di essere “altro da sé” ed il mistero che vi è contenuto. Non abbiamo mai la conoscenza dell'altro da sé nella sua assolutezza, nella sua oggettività, nella sua comprensione totale, nella sua diafanità incondizionata. A noi è dato solo di operare una ‘interpretazione attendibile’ del testo (metodo ermeneutico), e mai una decifrazione o spiegazione del testo *simpliciter*, restando aperti a ciò che l'altro vuole dirci e a come vuole rivelarsi»²⁹. Gadamer, a questo proposito, scrive:

Chi vuol comprendere un testo deve essere pronto a lasciarsi dire qualcosa da esso. Perciò una coscienza ermeneuticamente educata deve essere preliminarmente sensibile all'alterità del testo. Tale sensibilità non presuppone né una obiettiva “neutralità” né un oblio di sé stessi, ma implica una

²⁹ ROMANO R.G. (2004a), *Ciclo di vita e postmodernità tra fluidità e confusione*, in ROMANO R.G. (2004) (a cura di), *Ciclo di vita...*, op. cit., p. 39.

precisa presa di coscienza delle proprie pre-supposizioni e dei propri pregiudizi³⁰.

Lasciarsi dire qualcosa dall'alterità del testo significa accettare che la diversità non è ciò che differenzia, non è il tratto che distingue, bensì il tratto costitutivo dell'ente stesso, poiché ogni ente è in se stesso diversità e, dunque, la parola che lo dice non può che essere *logos*, perché – dall'etimo sia latino che greco – il *logos* pone insieme le cose, collega le diverse parti tenendole unite, come afferma Cacciari³¹. È proprio questa diversità che, assunta radicalmente, diventa elemento indispensabile perché la relazione possa esistere. Infatti, che relazione può esserci tra due uguali se non di identità? Nel termine relazione, infatti, sono compresi sia il *pòlemos* – che, secondo il detto eracliteo, è padre di tutte le cose e, per questo, ha una valenza più pregnante rispetto al senso comune di “guerra” – che la *philia*, proprio perché la diversità è dell'ente e non tra ente ed ente, e quindi comprende sia il confronto-scontro, sia la *philia*.

Sul piano della multiculturalità, questo cambia radicalmente le cose, poiché non significa più comprendere le diverse culture come giustapposte, mantenendole *sic et simpliciter* in pace l'una con l'altra, magari proponendo una specie di tolleranza buonista, ma significa farle incontrare nel dramma della diversità, del confronto e persino dello scontro, che spesso non è pacifico. Questo non vuole essere un discorso che incita alla guerra; ma non vuole essere neppure un discorso idealistico, che guarda alle relazioni tra portatori di culture diverse come a un fatto irenistico e buonistico. Anche perché, scrive Cacciari, «io ti lascio in pace quando tu mi sei indifferente: nulla lascia meno in pace di un rapporto di *philia* o di amore. Con ciò che avverto come necessario, mi confronto, polemizzo, nel senso autentico del termine, entro in una piena e arrischiata relazione»³². Se mi confronto davvero con la diversità dell'altro non posso uscirne identico a prima, poiché confrontarsi con l'altro significa prendere in carico prima di tutto se stesso e la propria diversità.

Ovviamente è auspicabile fare la pace e non la guerra, poiché la guerra implica nella sua idea l'uccisione, la soppressione e, comunque, la negazione dell'altro. In questo caso, infatti, non sarà mai possibile avere soddisfazione sulla cosa essenziale, che è, per ogni essere umano sano, essere riconosciuto da un altro nella propria libertà. Il riconoscimento, infatti, deve passare sempre e comunque da un altro altrettanto libero, e non da uno schiavo, da un servo o da un vinto, come è nella logica della guerra.

³⁰ GADAMER H.G. (1960), *Verità e metodo*, op. cit., p. 316.

³¹ Cfr. CACCIARI M. (2007), *L'altro nel pensiero dell'Occidente*, in PANIKKAR R. – CACCIARI M. – TOUADI J.L. (2007), *Il problema dell'altro. Dallo scontro al dialogo tra le culture*, L'altrapagina, Città di Castello (Pg), pp. 28-29.

³² Ivi, p. 31.

Non è vero riconoscimento quello avuto da un vinto. Se provassimo ad uscire dalla logica del vincitore-vinto, certamente risulterebbe più facile entrare nella dinamica creatrice della relazione.

Un altro elemento importante nella dialettica identità-alterità è il tener presente che l'approccio con l'altro da sé è sempre dipendente dal *contesto*, da pre-giudizi e pre-comprensioni forniti dalla cultura di appartenenza, a volte fatti propri, altre volte ingurgitati e non masticati. A conferma dell'importanza del contesto, ogni comprensione del singolo elemento – sottolinea il padre dell'Ermeneutica – è condizionata dalla comprensione del tutto e presuppone la comprensione del tutto. L'atteggiamento umano, pertanto, si concretizza in quell'etica cultural-dipendente, proprio perché il nostro modo di conoscere, interpretare e rappresentare la realtà è preselezionato dalle conoscenze, dalle esperienze precedentemente acquisite, dai pregiudizi che ciascuno struttura. Tali pregiudizi costituiscono la nostra indispensabile ed imprescindibile precomprensione delle cose. Cosa ben più importante è avere una *precisa presa di coscienza* delle proprie pre-supposizioni e dei propri pregiudizi i quali, però, dovranno essere sostituiti da concetti sempre più adeguati e sempre più legati a ciò che il testo ci dice. Quello che ci rende sordi alla voce del testo e non ci consente di aprirci alla verità dell'altro, scrive ancora Gadamer, non sono i pregiudizi in sé, ma quei pregiudizi di cui non siamo consapevoli³³.

Volendo servirci di una tipica espressione batesoniana «la mappa non è il territorio e il nome non è la cosa designata»³⁴, è fondamentale, quindi, aggiornare continuamente la nostra mappa mentale, consapevoli che le mappe da noi costruite sono utili per muoverci nel “territorio”, ma non sono il territorio. Pertanto, se cristallizzeremo la mappa, essa non ci aiuterà più a muoverci nel territorio, ma ci ostacolerà facendoci rigettare tutto ciò che costituisce la novità dell'altro. Se, invece, saremo disponibili ad aggiornare continuamente la mappa, restando aperti alla novità del territorio, la mappa costituirà un utile ed efficace strumento di comprensione dell'altro e della realtà che ci circonda. Soltanto facendo nostra tale consapevolezza, che diviene consapevolezza dei nostri limiti, è possibile entrare nel territorio dell'altro, superando i confini che lo delimitano.

In questa radicale svolta epistemologica, sono la relazione con l'alterità e la reciprocità i luoghi del riconoscimento dell'altro, dell'abitazione del 'Tra', di quello spazio – la *Traità* – che consente il confronto esistenziale tra due esseri, che permette di uscire dalla propria egoità, di venir fuori dal proprio fondamentalismo e di entrare nella

³³ GADAMER H.G. (1960), *Verità e metodo*, op. cit., p. 317.

³⁴ BATESON G. (1979), *Mente e natura*, tr. it. Feltrinelli, Milano, 1984, 1993⁷, p. 47.

conviviale e bellica *communitas*, tanto necessaria quanto impossibile³⁵. Ciò che costituisce un valore in sé è la scelta e la consapevolezza di abitare questo spazio che consente il confronto, ma che spesso è attraversato dal conflitto.

Come afferma Bruno Callieri, è proprio il Tra che costituisce una vera categoria primordiale della realtà umana, e non una costruzione concettuale. L'interrelazione, infatti, «è il luogo reale, il supporto che sostiene ciò che avviene tra le persone, appunto, la buberiana "Ontologia del Tra"»³⁶. L'*ethos* del dialogo costruttivo, in cui nessuno ha la presunzione di possedere tutte le ragioni, è quello che conduce alla definizione di regole e valori condivisi, che terrà lontane nuove forme di totalitarismo e di fondamentalismo, nelle quali l'individuo cerca autoprotezione rispetto ai propri sentimenti di paura, smarrimento, solitudine e disorientamento. In una società così configurata, che spesso viene vissuta come troppo complicata e frammentata per un Io troppo fragile ed incompetente per starci dentro bene, il fondamentalismo diviene quasi una necessità per le persone deboli ed incapaci di vivere l'autonomia come *uno* dei momenti fondamentali della vita.

Pertanto, in determinate fasi del ciclo vitale o nei momenti di scelte particolari di vita, è comprensibile che il fondamentalismo diventi un passaggio importante, difficile da negare e distruggere. C'è chi sostiene che non c'è crescita senza fondamentalismo e ritiene che, per superarlo, la strada non è la lotta, né la fuga, né il relativismo.

Cogliere i motivi per cui un cammino di crescita si arresta al fondamentalismo significa interrogarsi sul mistero insito in ogni persona umana, sul mondo interiore ed esteriore che essa vive e su come lo vive. Se in determinate fasi della vita il fermarsi rigidamente sui propri principi, il rifiutare le ragioni e la verità dell'altro diventano momenti dello sviluppo relazionale della persona, compito educativo urgente diventa il trovare strade che permettano al soggetto «non di negare né di sorpassare il fondamentalismo, ma di attraversarlo»³⁷.

Quindi il primo passo di questo itinerario che ha come obiettivo lo sviluppo della capacità relazionale sana è quello di riconoscere la funzione del fondamentalismo nel cammino evolutivo di ciascun individuo. Se

³⁵ ESPOSITO R. (1998), *Communitas. Origine e destino della unità*, Einaudi, Torino.

³⁶ CALLIERI B. (2004), *Appunti per una psicopatologia della reciprocità*, in "Psychomedia", reperibile all'indirizzo web: <http://www.psychomedia.it/pm/modpsy/psypat/callieri1.htm>. Per una sintesi della "filosofia" (che comprende la sociologia, la psicologia, l'antropologia, la teologia, la spiritualità e la psichiatria) del Tu e della relazionalità, consiglio la lettura di questo interessante articolo, con un panorama di riferimenti che passa attraverso Minkowski, Buber, Lavelle, Böckenhoff, Herzog, Binswanger, Nédoncelle, Scheler, Stein, Frankl, von Weizsäcker, Fromm, Kohut, Tillich ed altri.

³⁷ SALONIA G. (2007), *Odòs...*, op. cit., p. 151.

ascoltato in profondità, scrive ancora Salonia, «il fondamentalismo ci mette in contatto con le nostre paure più profonde, con le nostre angosce di smarrimento e di frantumazione, angosce arcaiche che ci ricordano esperienze pre-verbali di impotenza, di totale dipendenza e di necessità di contenimento: [...] angoscia delle “fondamenta che tremano”, terrore dell’“essere-gettati-nel-mondo”, per usare la parola di Heidegger»³⁸.

Se manterremo il coraggio di affrontare e di attraversare il nostro e l’altrui fondamentalismo, sia manifesto che nascosto, ci scopriremo e ci ritroveremo persone più vere, più mature, più consapevoli delle nostre paure e debolezze e quindi più capaci di entrare in relazione con l’alterità.

Infatti, è proprio la *relazione* il luogo in cui trovare l’altro e trovare sé stessi, il luogo dove incontrarsi con l’altro-da-sé e l’altro-di-sé, il

luogo in cui abita la verità. [...]. Questa inscindibile circolarità tra verità e relazione fa parte degli *imprinting* che costituiscono il fondamento del nostro esser-ci, per cui si richiede un decisivo cambiamento di paradigma: da una verità concepita e trasmessa come contenuto a-temporale e a-spaziale (paradigma dogmatico) o come intimamente orientata alla prassi (paradigma moralistico) a una verità percepita e trasmessa «dentro una relazione»³⁹.

Martin Buber scrive che la risposta al superamento della solitudine – condizione esistenziale dell’uomo moderno – si trova proprio nella *relazione interpersonale e comunitaria*. Nel saggio *Io e tu* del 1923, Buber scrive: «L’uomo diventa io a contatto con il tu», ed ancora, parafrasando il prologo giovanneo «In principio è la relazione» per indicare come è la relazione all’origine, è il tu a costituire l’io, è l’*incontro* a dare senso alla sua umanità⁴⁰. La relazione, infatti, non è mero atteggiamento psicologico-sentimentale, ma «una struttura ontologica originaria», come scrive Poma nel saggio introduttivo all’opera buberiana⁴¹.

A conferma di questa originarietà della relazione, la Bibbia, nel testo genesiaco, recita così: «E il Signore Dio disse: “Non è bene che l’uomo sia solo: voglio fargli un aiuto che gli corrisponda”» (*Gen 2, 18*). È splendido pensare come la *relazione* sia proprio un pensiero di Dio che riconosce nella solitudine dell’uomo un non-bene e come sia l’iniziativa di Dio a creare la donna, ad inventare la relazione che è compagnia, confronto, aiuto, conflitto, dialogo.

³⁸ Ivi, p. 152.

³⁹ Ivi, pp. 152-153.

⁴⁰ BUBER M. (1923), *Io e tu*, in BUBER M. (1993), *Il principio dialogico e altri saggi*, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo, pp. 79, 72.

⁴¹ POMA A. (1993), *La parola rivolta all’uomo occidentale*, in BUBER M. (1993), *Il principio dialogico...*, op. cit., p. 15.

È nella matura consegna all'altro che si cresce nella relazione, e nel consegnarsi c'è sempre sia il rischio di non essere com-presi, di non essere capiti, di essere usati, sia la possibilità di trovare un Tu disposto a comprendere, a raccogliere (*leghein*), a dialogare, a valorizzare, a confrontarsi.

Fra tutte le faccende dell'esistenza è proprio la relazione ad essere la più difficile e faticosa, soprattutto quando, volendo che resti nel tempo, questa richiede cure, attenzioni, limature, un sano dosaggio di cessioni e di affermazioni di sé.

Certamente esiste il pericolo che la relazione diadica scada nel relativismo, fatto che si verifica proprio quando si dimentica o si tralascia la dimensione triadica della relazione, dimensione costituita dalla diversità, dalla novità, dal racconto, dall'interpretazione. Daniel Stern, parlando dello sviluppo del bambino, scrive che intorno ai 2-3 anni sorge il *Self-narrativo* (o verbale), indispensabile fase dello sviluppo del bambino, perché è nel saper parlare che comincia a differenziarsi dall'altro. Il linguaggio di un individuo, il modo in cui parla, la maniera in cui usa la grammatica ci dicono molto sull'identità e sulla competenza relazionale di quell'individuo. Stern, a proposito di dimensione triadica della relazione, sostiene che il racconto senza l'altro è narcisismo; Io e te senza racconto è simbiosi; Io e te ed il racconto è maturità, proprio perché raccontarsi ad un altro significa non soltanto parlare di sé stessi, ma anche di altro e di altri⁴². Anche Jacques Derrida scrive sull'importanza della mediazione del terzo, che è cooriginaria, perché non appartiene né all'Io né al Tu, ed è necessaria al mantenimento della relazione stessa. Senza questa mediazione si cadrebbe nella fusione e nel solipsismo. Il terzo non può e non deve essere ridotto né al Tu né all'Io⁴³. Il *tertium* nella relazione diventa una parola ineludibile, indispensabile perché la relazione resti (o diventi) sana.

Come dice Buber, l'uomo è sempre relazionale e, se si vuol comprendere la sua specificità, bisogna saper coglier la trama relazionale. Se non riesce più ad essere relazionale significa che qualcosa nel suo sviluppo non ha funzionato. Può non essere intenzionale, nel senso che non è consapevole di ciò che sente e di ciò che vuole, ma il nostro essere in relazione ha sempre già in sé la nostra intenzionalità, cioè cosa vogliamo e verso dove vogliamo andare. Ma la consapevolezza della propria intenzionalità è un passaggio ancora superiore.

Emmanuel Lévinas, in *Totalità e Infinito*, sposta l'attenzione della relazione e contemporaneamente chiarisce la parola chiave della sua filosofia, *le Visage*. Il Volto è domanda, è appello, è epifania dell'Altro e «libera dall'incantamento egologico del Medesimo invitando, senza

⁴² STERN D. (1985), *Il mondo interpersonale del bambino*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1987.

⁴³ Cfr. DERRIDA J. (2008), *Psyché. Invenzioni dell'altro*, Volume 1, tr. it. Jaca Book, Milano.

violenza, alla risposta»⁴⁴, richiamando ad un'etica della responsabilità e del valore.

Se, come scrive Heidegger in *Essere e Tempo*, l'esser-ci è sempre esser-ci-nel-mondo, allora l'Io si configura sempre e anzitutto come relazione⁴⁵. In altre parole, *esse est co-esse*, afferma lapidariamente Gabriel Marcel⁴⁶, l'essere è coesistitivo, poiché il mio Io non esaurisce tutta la realtà e neppure tutta la mia realtà. L'Io non si dà mai da solo né mai si comprende da solo, ma fa esperienza di sé nell'incontro col Tu dove comincia a comprendere meglio anche se stesso⁴⁷. Lo stesso vale per il Tu che mi incontra, cioè che incontra l'Io⁴⁸. La scotomizzazione del Tu è dovuta solo alla paura dell'Io di cercarsi e di ritrovarsi nel Tu.

Senza dubbio possiamo affermare che questo Ventunesimo secolo non è più il secolo dell'Io, ma del Noi, non di un Noi simbiotico dei totalitarismi e dell'epoca della guerra, ma di un Noi costituito dall'Io-Tu, da una realtà *alter-egoica*. È una *noità* novità, per certi aspetti, da costruire, da pensare, da vivere.

In altre parole, il fatto fondamentale dell'esistenza è l'uomo-con-l'uomo, cioè la relazione, la mutua appartenenza, la reciprocità. Quest'ultima è un fatto che non ha eguali nella natura, il che ci porta ad affermare che la radice di ogni reciprocità è nel riconoscimento dell'alterità.

In questa società fluida, c'è un vero e proprio andirivieni dialettico tra l'identità del noi e l'eterogeneità dell'Ego e dell'Alter-Ego, insopprimibile radice di ogni reciprocità⁴⁹. È su questa dimensione di interrelazione che si fonda l'appartenenza, come contemporanea declinazione di appartenersi ed appartenere-al-mondo, come appartenenza a se stessi ed appartenenza all'altro, sulla scia del pensiero binswangeriano⁵⁰.

⁴⁴ VINCI D. (2007), *In cammino verso il «tu»*. Per una bibliografia sul pensiero dialogico, in SPANO M. – VINCI D. (2007), *L'uomo e la parola. Pensiero dialogico e filosofia contemporanea*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, p. 139.

⁴⁵ HEIDEGGER M. (1927), *Essere e tempo*, tr. it. Longanesi, Milano, 1976.

⁴⁶ MARCEL G. (1944), *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, tr. it. Borle, Torino, 1967.

⁴⁷ Norbert Wiener, uno dei fondatori della cibernetica, ha scritto: «Non so quello che ho detto sin quando non ho ascoltato quello che tu hai capito». Passando dal piano comunicativo a quello esistenziale-relazionale, con una piccola forzatura, possiamo affermare: «Non so quello che sono sin quando non ho ascoltato quello che tu mi rimandi del mio essere».

⁴⁸ Per una trattazione più completa e sintetica, si vedano, tra gli altri, gli scritti di Bruno Callieri. In particolare, CALLIERI B. – MALDONATO M. – DI PETTA G. (1999), *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*, Guida, Napoli.

⁴⁹ Cfr. CALLIERI B. (1996), *Aspetti antropologici dell'incontro: il "noi" tra psicoanalisi e metafisica*, in "Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria", 1996, N. 57, pp. 477-485.

⁵⁰ Cfr. CALLIERI B. (2001), *La fenomenologia dell'incontro come transito fra psichiatria e psicoterapia*, in "Psychomedia", reperibile all'indirizzo web: <http://www.psychomedia.it/neuro-amp/01-02/callieri.htm>

La relazione nella reciprocità presuppone una decisione e nasce nel movimento dell'accoglienza dell'altro, cresce aprendosi al Tu e all'infinito dell'altro: questa prima possibilità d'apertura istituisce ogni altra apertura, compresa quella gnoseologica, poiché l'esperienza dell'altro (dell'infinito) è irriducibile, quindi possiamo affermare con Lévinas che è l'«esperienza per eccellenza»⁵¹.

Ma questa dialettica oggi rischia di non essere produttiva, perché è come se l'uomo di oggi fosse minacciato sia dal predominio della propria ipseità sia dalla tirannia dell'alterità. Quando cessa la produttività dialettica Io-Tu, si cade nella *psicopatologia della reciprocità*, che sono sempre – come scrive Callieri – «sentieri interrotti» e che determinano fenomeni e sintomi, quali indifferenza, apatia, accidia, pigrizia, distacco, disimpegno, deresponsabilizzazione, solitudine.

Il Noi dell'incontro e del contatto può rischiare di transire in un fumoso ed equivoco sentimentalismo, in compensatori paternalismi o *maternage*, in sconfinamenti ora spiritualistici, ora sensualistici, ora edonistici. Il tentativo di far vivere il Noi di per sé non è garanzia di incontro vero. Resta aperto sempre e comunque il polivoco deserto del *misunderstanding*, della caduta dell'incontro, del suo scacco, del suo fallimento. Quando il “mio” mondo deve diventare a tutti i costi il “nostro” mondo e si reifica l'altro, si arriva allo scadimento nell'egoità narcisistica.

4. Spunti per sentieri formativi

Posta l'esistenza di tale contesto, uno dei principali compiti educativi consiste nell'aiutare l'altro a divenire consapevole della sua intenzionalità nella relazione ed accogliere il nuovo (la novità), che è la vera strada per allargare la nostra esperienza ed esprimere le nostre potenzialità. La sfida oggi è quella di uscire dalla folla, dalla con-fusione, dalle relazioni senza vero e sano contatto, dall'essere corpi giustapposti uno accanto all'altro per diventare persone che corrono il rischio dell'incontro.

Per far ciò è necessario formarsi e maturare un pensiero relazionale, un pensiero che si nutre e si arricchisce anche delle idee e del pensiero dell'altro, cercando di includerli riflettendo, senza rigettarli prima ancora di averli masticati, o, peggio ancora, nemmeno ascoltati. È la mentalità del 'pensare con' che diventa lavoro difficile e faticoso, ma investimento sicuro per la crescita dell'individuo e della società.

Tutto questo sarà possibile se ciascuno di noi riuscirà a prendere le distanze dall'«arte di vincere senza avere ragione», come ha scritto Jean Léonard Touadi, riprendendo un romanzo del malinese Cheick Hamidou

⁵¹ Cfr. LEVINAS E. (1961), *Totalità e Infinito*, tr. it. Jaca Book, Milano, 1980.

Kane⁵², per arrivare ad apprendere l'arte di entrare in relazione senza vincere.

A monte di tutto questo lavoro sta la capacità di entrare in dialogo verbale e metaverbale con l'altro, ponendo attenzione ad alcuni aspetti, che sintetizzo qui di seguito:

- aver sempre chiaro che il proprio modo di vedere le cose è sempre *soggettivo*, e per questo può non essere il migliore, ma anzi può essere discutibile o anche contestato o rifiutato;
- imparare non solo a rispettare le idee dell'altro, ma anche a *manifestare* questo rispetto all'altro;
- tentare di comprendere se il dialogo sta avvenendo sul piano dei contenuti o sul sottostante piano della relazione; in quest'ultimo caso la discussione diventerà conflitto senza fine, rivestito di pseudo-contenuti;
- saper ascoltare l'altro, con interesse, con rispetto, senza moralismi, senza *dictat*, senza consigli non richiesti;
- tentare di com-prendere il punto di vista dell'altro senza la necessità di essere d'accordo: «è vero che comprendere non significa essere d'accordo, ma se comprendiamo il punto di vista dell'altro fino in fondo anche il nostro ne sarà modificato, almeno nelle sfumature e nelle accentuazioni. Il dialogo allora diventerà il luogo in cui le diversità si incontrano»⁵³;
- lasciare emergere le domande perché sono le domande che uniscono, mentre spesso le risposte separano;
- infine, se dopo aver messo in pratica tutti questi punti fermi si continua a non capirsi, restare nella relazione ed attraversare il difficile momento della non-comprensione dell'altro senza ostinarsi a capirlo o ad essere capiti.

Se si prova a rispettare questi principi base, il dialogo avrà ottime *chance* di divenire non unidirezionale, non autoritario, non moralizzante, non giudicante, bensì spazio in cui far incontrare le soggettività e far nascere e costruire la relazione sana.

Il dialogo, infatti, non è un prerequisito della relazione, ma lo è il *desiderio di capirsi*, purché quest'ultimo non diventi accanimento o voglia di potere e di controllo sull'altro. Quando il bisogno di capire l'altro diventa motivo per controllare l'altro, al punto tale che se non lo si capisce lo si

⁵² TOUADI J.L. (2007), *L'arte di vincere senza avere ragione*, in PANIKKAR R. – CACCIARI M. – TOUADI J.L. (2007), *Il problema dell'altro...*, op. cit., pp. 57-85. Il romanzo cui Touadi fa riferimento è di Cheick Hamidou Kane (1961), *L'avventura ambigua*, tr. it. Jaca Book, 1979.

⁵³ SALONIA G. (2007), *Odòs...*, op. cit., p. 178.

elimina dalla propria vita, è proprio lì che il *dia-logos* ha perso il suo scopo primario: il tenere insieme. Il dialogo, infatti, non è uno strumento da mettere necessariamente in atto per capirsi, poiché è possibile anche dialogare e restare ciascuno della propria idea.

Secondo Panikkar il dialogo, forzando un po' l'etimologia, rappresenta un "andare al di là del *logos*", pensando l'altro come parte di noi, l'*altera pars mea*, per approdare ad una forma di conoscenza dell'altro che supera la logica razionalizzante, l'atto di buona educazione, l'espedito di buona tolleranza spesso così vicina all'indifferenza⁵⁴. Il dialogo rappresenta un gesto di fiducia (termine desueto e persino sconosciuto oggi), un'esperienza di rivelazione, un conoscere l'altro che significa «nascere insieme alla cosa conosciuta»⁵⁵, poiché ci fa comprendere che siamo incompleti, che abbiamo bisogno degli altri per essere noi, che possiamo apprendere da loro, che incontrare l'altro è un'esperienza costruttiva e nutriente, persino se ci delude perché la delusione ci offre la possibilità di ritrovare noi stessi e di comprendere ciò che veramente cercavamo.

È chiaro che il dialogo senza ascolto è opera morta: io non posso ascoltare se sono pieno di me, della mia verità, delle mie cose, se so cosa l'altro mi dirà, se lo critico prima ancora di averlo ascoltato o se lo critico per partito preso.

Salonia parla di un *lògos agapetikòs*, come «superamento di ogni giustizia umana e di ogni pretesa di superiorità anche spirituale. È la proposta di vivere insieme non nella continua ricerca e rivendicazione dei propri diritti»⁵⁶, delle proprie ragioni, dei propri spazi, dei propri tempi, ma la proposta di vivere insieme secondo un ordine diverso – dato dall'interesse, dal rispetto, dalla lealtà, dall'accoglienza, dall'onestà (morale, intellettuale, etc.) – capace di coniugare insieme l'individualità con la comunità, gli interessi personali con quelli sociali, i bisogni di ciascuno con quelli di tutti. Quindi una *communitas* fondata non sul pensiero unico, omologato ed escludente, ma sul pensiero molteplice, inclusivo, attento ai singoli e alla collettività.

Riscoprire l'essere comunità, il far parte di una comunità riteniamo possa divenire nel prossimo futuro una chiave di superamento del momento storico monadistico che stiamo vivendo, dove le culture fingono di incontrarsi, di convivere, di stare insieme pacificamente. Se riscopriamo la bellezza della relazione interpersonale e della relazione all'interno della *communitas*, certamente diventeremo degli esseri in grado di assumere la

⁵⁴ Cfr. PANIKKAR R. (2007), *L'altro fa parte di noi*, in PANIKKAR R. – CACCIARI M. – TOUADI J.L. (2007), *Il problema dell'altro...*, op. cit., pp. 9-26.

⁵⁵ Ivi, p. 11.

⁵⁶ SALONIA G. (2007), *Odòs...*, op. cit., p. 60.

nostra diversità e la diversità altrui, di essere responsabili della nostra vita e di sentirci responsabili anche della vita altrui, diventeremo capaci di aperture inedite, fatte di discernimento e di intelligenza, dove l'*intus-legere* diventa il tratto caratteristico della vera e profonda umanità che fa sentire l'altro accolto come mistero e fa sentire noi come chiamati ad andare avanti e a trovare il senso della nostra vita insieme agli altri.

È importante quindi formare degli individui che siano sia capaci di una mente autonoma, responsabile, propria, sia capaci di una mente relazionale, che è sempre un pensare a *due*, e quindi di una mente orientata alla cooperazione ed al pensare bene dell'altro e come persona realmente esistente. Infatti, non sono mai le Culture, le Civiltà, le Religioni ad incontrarsi, ma sempre e comunque delle persone in carne ed ossa.

Vissuta così la diversità dovrebbe diventare sinonimo del vivere insieme e motivo di grande attrazione e arricchimento. Infatti, è proprio la diversità il *munus* della *cum-munitas*, che si fa interdipendenza, interrelazione, intercorporeità.

È chiaro che tutto questo non accade dalla sera alla mattina, ma necessita di tempo, proprio perché la crescita di qual natura si tratti – di qualunque essere vivente, di qualunque progetto, di qualunque idea – non può prescindere dal tempo, anzi trova nel tempo l'elemento indispensabile per la sua evoluzione. Non è possibile cogliere il senso della crescita al di fuori del tempo e del suo ciclo vitale, che diviene una chiave di lettura indispensabile per capire sé stessi, gli altri, la società. È nel tempo che si comprende cosa si sta facendo della propria vita, che si capiscono i momenti di crescita e quelli di arresto, le stasi e le transizioni.

Ed è proprio in questi momenti di transizione che è più importante accompagnare l'altro ad immettersi in un processo personale e sociale di crescita, all'interno del quale scoprire se stesso in maniera nuova, significativa, forse anche diversa, prospettando l'incontro con se stesso e con l'altro non come atteggiamento o proposito puramente volontaristico o sacrificale, ma come struttura intima della vita, come elemento prezioso, dato irrinunciabile, costituente sostanziale ed essenziale.

Vorrei concludere lasciando un senso di apertura e di fiducia nelle infinite possibilità dell'essere umano, a cui «è affidato il compito di essere artefice della propria vita: in un certo senso, egli deve farne un'opera d'arte, un capolavoro», come scrisse Giovanni Paolo II nella lettera agli artisti del 1999, il cui sottotitolo recita così: «A quanti con appassionata dedizione cercano nuove “epifanie” della bellezza per farne dono al mondo⁵⁷».

⁵⁷ GIOVANNI PAOLO II (1999), *Lettera agli artisti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Forse il mistero della vita sta nella ricerca della bellezza, di quella bellezza che sta nella mente e nel cuore di chi la contempla e la sa vedere. Ma se la sa vedere è certamente perché ce l'ha dentro, perché la bellezza non è nelle cose in sé, ma in chi la sa scorgere, in ogni persona che la sa cogliere.

Se ognuno, dentro di sé, provasse a sentirsi artista della propria vita, «geniale costruttore di bellezza»⁵⁸, forse comincerebbe a sentire nuova forza, nuove capacità costruttive, nuova vitalità per costruire relazioni incentrate non solo su di sé ma anche sull'altro.

BIBLIOGRAFIA

- BATESON G. (1979), *Mente e natura*, tr. it. Feltrinelli, Milano, 1984, 1993⁷.
- BAUMAN Z. (1999), *La società dell'incertezza*, tr. it. Il Mulino, Bologna.
- BAUMAN Z. (2000), *Modernità liquida*, tr. it. Laterza, Roma-Bari, 2002.
- BAUMAN Z. (2001), *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, tr. it. Il Mulino, Bologna, 2002.
- BAUMAN Z. (2003), *Intervista sull'identità*, tr. it. Laterza, Roma-Bari, p. 4.
- BECK U. (1986), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, tr. it. Carocci, Roma, 1989.
- BECK U. (2000), *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, tr. it. Il Mulino, Bologna, p. 16.
- BINSWANGER L. (1973), *Il caso Ellen West e altri saggi*, tr. it. Bompiani, Milano.
- BUBER M. (1993), *Il principio dialogico e altri saggi*, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo.
- CACCIARI M. (2007), *L'altro nel pensiero dell'Occidente*, in PANIKKAR R. – CACCIARI M. – TOUADI J.L. (2007), *Il problema dell'altro. Dallo scontro al dialogo tra le culture*, L'altrapagina, Città di Castello (Pg), pp. 27-55.
- CALLIERI B. – MALDONATO M. – DI PETTA G. (1972), *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*, Guida, Napoli, 1999.
- CALLIERI B. (1996), *Aspetti antropologici dell'incontro: il "noi" tra psicoanalisi e metafisica*, in "Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria", 1996, N. 57, pp. 477-485.
- CALLIERI B. (2001), *La fenomenologia dell'incontro come transito fra psichiatria e psicoterapia*, in "Psychomedia", reperibile all'indirizzo web: <http://www.psychomedia.it/neuro-amp/01-02/callieri.htm>
- CALLIERI B. (2004), *Appunti per una psicopatologia della reciprocità*, in "Psychomedia", reperibile all'indirizzo web: <http://www.psychomedia.it/pm/modpsy/psypat/callieri1.htm>
- DERRIDA J. (2008), *Psyché. Invenzioni dell'altro*, Volume 1, tr. it. Jaca Book, Milano.
- ESPOSITO R. (1998), *Communitas. Origine e destino della unità*, Einaudi, Torino.

⁵⁸ GIOVANNI PAOLO II (1999), *Lettera agli artisti*, op. cit., n. 1.

- GADAMER H.G. (1960), *Verità e metodo*, tr. it. Bompiani, Milano, p. 356 (corsivo mio).
- GIDDENS A. (1999), *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 2000.
- GIDDENS A. (2007), *L'Europa nell'età globale*, tr. it. Laterza Bari.
- GIOVANNI PAOLO II (1999), *Lettera agli artisti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- HEIDEGGER M. (1927), *Essere e tempo*, tr. it. Longanesi, Milano, 1976.
- LATOUCHE S. (1998), *Il mondo ridotto a mercato*, tr. it. Lavoro, Roma, 1998.
- LEVINAS E. (1961), *Totalità e Infinito*, tr. it. Jaca Book, Milano, 1980.
- MAFFESOLI M. (1997), *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, tr. it. Angeli, Milano, 2000.
- MARCEL G. (1944), *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, tr. it. Borle, Torino, 1967.
- MORIN E. (2002), *Una mondializzazione plurale*, in "Enciclopedia", 2002, n. 12. luglio-dicembre 2002, pp. 15-20.
- PANIKKAR R. – CACCIARI M. – TOUADI J.L. (2007), *Il problema dell'altro. Dallo scontro al dialogo tra le culture*, L'altrapagina, Città di Castello (Pg).
- PANIKKAR R. (2007), *L'altro fa parte di noi*, in PANIKKAR R. – CACCIARI M. – TOUADI J.L. (2007), *Il problema dell'altro. Dallo scontro al dialogo tra le culture*, L'altrapagina, Città di Castello (Pg), pp. 9-26.
- ROMANO R.G. (2004) (a cura di), *Ciclo di vita e dinamiche educative nella società postmoderna*, Franco Angeli, Milano, 2008³.
- ROMANO R.G. (2004a), *Ciclo di vita e postmodernità tra fluidità e confusione*, in ROMANO R.G. (2004) (a cura di), *Ciclo di vita e dinamiche educative nella società postmoderna*, Franco Angeli, Milano, 2008³, pp. 15-53.
- SALONIA G. – CAVALERI P. (1994), *Dinamiche motivazionali nelle tendenze fondamentalistiche con particolare riferimento alla vita religiosa*, in "Laurentianum", 1994, 35, Fasc. 2-3, pp. 427-445.
- SALONIA G. (1999), *Dialogare nel tempo della frammentazione*, in ARMETTA F. – NARO M. (1999) (a cura di), *Impense adlaboravit*, Pontificia Facoltà Teologica, Palermo, pp. 572-595.
- SALONIA G. (2007), *Odòs. La via della Vita*, EDB, Bologna, pp. 97-99.
- SEMPRINI A. (2003), *La società di flusso. Senso di identità nelle società contemporanee*, Franco Angeli, Milano, p. 74.
- SEN A. (2005), *L'altra India. La tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana*, tr. it. Mondadori, Milano.
- SEN A. (2006), *Identità e violenza*, tr. it. Laterza, Roma-Bari.
- SERRES M. (1993), *Le origini della geometria*, tr. it. Feltrinelli, Milano, 1994.
- SPANO M. – VINCI D. (2007), *L'uomo e la parola. Pensiero dialogico e filosofia contemporanea*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani.
- STERN D. (1985), *Il mondo interpersonale del bambino*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1987.
- TAYLOR C. (1931), *Il disagio della modernità*, tr. it. Laterza, Roma-Bari, 1994.
- TOUADI J.L. (2007), *L'arte di vincere senza avere ragione*, in PANIKKAR R. – CACCIARI M. – TOUADI J.L. (2007), *Il problema dell'altro. Dallo scontro al dialogo tra le culture*, L'altrapagina, Città di Castello (Pg), pp. 57-85.

- VATTIMO G. – ROVATTI P.A. (1985) (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.
- VIGNA C. – ZAMAGNI F. (2002) (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano.
- ZAGREBELSKY G. (2008), *Contro l'etica della verità*, Laterza, Bari.