

---

## L'“ALTRO” TRA DIFFERENZA E PLURALITÀ

*Baldassarre Caporali*

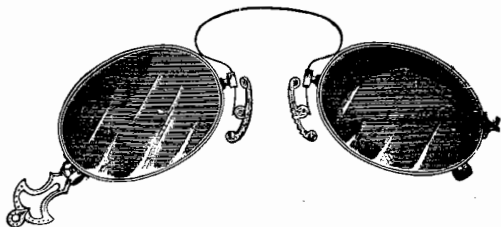
---

La parola differenza viene oggi usata, al di fuori dei contesti teorici nei quali è stata elaborata, con una varietà di accezioni che la connotano in relazione ad una molteplicità di fatti umani e sociali. In essi si rivela un'attesa di redenzione che assegna, alle qualità possedute da quei soggetti definiti da qualche “differenza”, una carica di assolutezza capace di risvegliarli all'azione.

Ciò comporta coerentemente che il fondamento di tali differenze si presti ad offrire spunti culturali a coloro che si raggruppano in associazioni che hanno la propria legittimità in un qualsiasi tratto distintivo capace di unire piccole collettività. Una volta trovato in appartenenze che trascendono la sfera degli orientamenti al valore riposanti sulla coscienza, esso dispiega una forza costrittiva immensamente più grande di quella che si celava in una società storica avvertita come globalizzante. Il piccolo gruppo, il clan, il partito, il collettivo femminista, l'identità nazional-etnica ecc., sono dei microcosmi che realizzano al proprio interno la più levigata delle uniformità, poiché in essa non si versa neppure un granello di quell'universalismo che la cultura moderna ha costruito e che intride gli ordinamenti politici dell'Europa.

Nell'epoca in cui entrò in crisi il cosmopolitismo liberale emersero, soprattutto in Germania, concetti che valorizzavano le strutture più esclusive e autar-

chiche della comunità nazionale. La destra weimariana mise in circolazione dei termini destinati ad avere una presa molto forte nella sensibilità del popolo tedesco in quel frangente storico. Le nozioni di *Kultur* e di *Gemeinschaft* contribuirono efficacemente a definire un nuovo orizzonte spirituale dentro il quale si cercava di infondere agli apparati sociali e tecnologici l'energia culturale di miti capaci di rivitalizzarli e trasfigurarli<sup>1</sup>. In esse però si celava una immagine della società o della comunità ideale caratterizzata dal legame organico fra i suoi componenti. Il mito della solidarietà virile dei combattenti che durante la guerra aveva portato allo zenith le più esuberanti tensioni estetiche e politiche dell'impero prussiano, divenne il prototipo di una rinnovata forma di vita sociale. La fratellanza, così come si celebrava nei corpi franchi nazionalistici, si dilatava a modello per la vita civile e politica.



Non meraviglia che sia stato Carl Schmitt, un filosofo che ha in quella temperie più di una radice, ad aver sviluppato il principio di un'autoreferenzialità di sistemi politici fondati su una completa naturalizzazione delle culture. Queste gli appaiono infatti oscuramente produttrici di un proprio *nomos*. Il programma di Schmitt è stato quello di tentare di "restituire a questa parola la sua forza e grandezza primitiva"<sup>2</sup>

che nella sua prospettiva teorica equivale a riscoprire alcune latenti dimensioni antropologiche che ne integrano il significato successivo. Essa indicherebbe l'arcaica connessione di ordinamenti e "localizzazione della convivenza umana". Da ciò, l'idea che egli enuncia in apertura della sua opera più conosciuta: "La terra è detta nel linguaggio mitico la madre del diritto"<sup>3</sup>.

L'importanza di questa definizione per la cultura contemporanea non è trascurabile. Essa, carica com'è di molte reminiscenze culturali degli anni di Weimar — che comunque porta ad un elevato grado di oggettività filosofica —, ha lasciato una forte impronta in un modo di concepire il significato delle differenze culturali che è proprio anche della nostra epoca. Il bisogno di ricondurre ad una sostanza etica (ad un qualche cosa di possente o inevitabile) il vincolo sociale che stringe insieme un gruppo di individui, si fa sentire spesso in una maniera che ne scopre in parte le ascendenze culturali alle quali accennavo. Ci si inchina alla compatta certezza del possesso geloso dei segni dell'appartenenza ed essa finisce per svuotarsi perfino di quell'"autocoscienza essente per sé unita con il suo concetto"<sup>4</sup> che Hegel proponeva come un requisito dell'eticità, e che egli legava allo spirito del popolo. La sua forma infatti è quella della trasformazione del dato elementare biologico o etnico in un *summum bonum*, nel valore più elevato, quello che coinvolge l'essere del singolo.

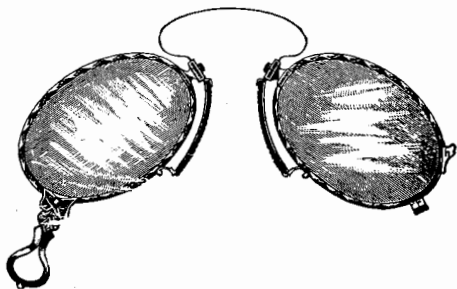
Siamo ben lontani, entro le coordinate di questo *ethos* differenzialistico, dal sentimento che animava la riscoperta del valore delle tradizioni e delle epopee nazionali nel romanticismo europeo. In quel contesto l'universalismo dell'epoca dei lumi apparve, per usare di nuovo delle parole di Hegel, "astratto" e "non-reale", ma esso poteva "acquistare realtà ed etica oggettività"<sup>5</sup> soltanto prendendo le fattezze di un

mondo storicamente definito e provvisto di peculiari linguaggi, istituzioni e divinità. Scrittori come Herder o Madame de Staël sono per esempio discesi al fondo dei più irriducibili elementi di quei complessi culturali che sono le nazioni, enucleandone i valori storici più autentici, senza per questo avvilitare l'universalismo che nel secolo delle grandi rivoluzioni aveva camminato assieme alla libertà politica.

Nello spirito che invece pervade i gruppi o le etnie che oggi abbracciano le idee che vengono indicate con la parola differenza, si trova l'opposto di tutto ciò. Dal *politically correct* che infuria nelle università americane alle bande giovanili metropolitane, dalle fazioni partitiche alla richiesta di benefici o franchigie per speciali categorie di cittadini, vediamo quanto sia vigoroso nelle società democratiche l'impulso al frazionamento del corpo politico. Se poi diamo uno sguardo a quei paesi dove poteri autocratici hanno impedito una autonoma laicizzazione della società, questo fenomeno assume un aspetto veramente sinistro. Quanto comunque alla luce di tutto ciò mi sembra debba essere circoscritto come la questione principale, è rappresentato dal problema di quali contenuti concettuali e simbolici racchiuda oggi l'idea di differenza in rapporto alle varie pratiche a cui si riferisce.

Il fulcro di tali concezioni mi sembra essere quello di ricomporre, al livello delle piccole unità, quella omogeneità senza crepe nell'ordine comunitario che l'individualismo delle società moderne ha compromesso. Mentre il contesto di vita più generale perde completamente i suoi limiti assoluti, con queste sue colonne d'Ercole oramai invisibili scompaiono anche i luoghi dove le comunità umane svolgevano le attività capaci di produrre la mescolanza dei cittadini. Da Atene alle moderne democrazie il perfezionamento dell'*Ecclesia* e la integrazione dei *meteci* sono divenute questioni cruciali. Ciò che gli antichi avevano creato, i moder-

ni, orientati al valore dell'uguaglianza dal cristianesimo, hanno universalizzato. Ma questa opera è anche costata la perdita dei caratteri più specifici dei luoghi dell'incontro e con essa l'aderenza appagante alle più irrinunciabili consuetudini. È comprensibile quindi che oggi di fronte al vertiginoso circolo di emancipazione e sradicamento, sia potente la spinta a rifugiarsi in una specie di "conformismo della differenza" <sup>6</sup>. Comprensibile, certo, ma non meno inquietante. Il paradigma delle culture differenzialistiche con le loro ipostatizzazioni traboccanti di elementi arcaici, è in buona parte fornito dalle impostazioni della destra weimariana; e in nessuna epoca lo smarrimento, di fronte alla strapotenza tecnologica e all'individualismo del mondo moderno, fu più rovinoso.



*L'alternativa  
della pluralità*

A questo punto si pone con forza la questione di quali siano le risorse culturali di cui si avvalga una concezione antropologica che pur opponendosi all'*habitus* differenzialistico sia sensibile ai fattori che ne hanno propiziato il successo. Se infatti la spinta ad abbandonare a se stessa una società che non può più essere sentita come un *Kosmos* umano è giustificata dal bisogno di spazi commisurati a relazioni non precarie e anonime, tali sforzi riproducono in piccolo tutti i difetti del contesto più generale. Con, in aggiunta, una terribile deformità morale, quella di escludere il

non identico nel livello più elementare della esistenza umana, quello costituito dalla natura e dal territorio. Perfino una persona come Simone Weil denunciando il nesso fra totalitarismo e centralizzazione stalinista finì con l'affermare che "le piccole città e i legami feudali" sono "più fecondi e favorevoli alle migliori forme di vita umana"<sup>7</sup> di quanto non lo siano strutture politiche più ampie che rendono più blando il nesso fra il singolo e la comunità.

La domanda che da tale intrico di problemi si impone, diventa pertanto quale sia il concetto da opporre a quello di "differenza" che non glissi su quanto di controverso è alla base della fortuna di tale idea. Questo concetto, da far valere in alternativa, è secondo me quello di pluralità.

Questa parola definisce l'uomo sulla base di elementi che tracciano un profilo non coatto delle relazioni intersoggettive e mettono in mora ogni ipostattizzazione concettuale che minacci il valore irrinunciabile della singolarità. Soltanto se l'individuo è pensato come un *unicum*, può divenire moralmente imputabile e di conseguenza le sue vicissitudini nel mondo possono essere descritte come un nodo di responsabilità. La coscienza può dirimere soltanto ciò che cade sotto la sua giurisdizione e non si può neppure evocare qualche cosa che rammenti l'idea di colpa dove non si riconoscano alla volontà e alla coscienza quei poteri che soltanto nel rapporto fra individui singoli hanno agio di manifestarsi. La frase di Kant "è così comodo essere minorenni"<sup>8</sup> suona come una derisione nei confronti di individui che non trovano in sé le vie di un giudizio che sappia ricondurre i propri casi alle strutture generali dell'esistenza storica dell'umanità.

La libertà come stato interiore è quindi strettamente collegata al sentimento della unicità come valore fondante il soggetto umano. L'idea dell'uomo co-

me essere definito nella sua essenza dalla temporalità, espressa con forte coerenza speculativa da Agostino, mette bene in risalto quale sia il substrato culturale di una visione dell'uomo in cui la libera disposizione delle facoltà dell'anima ha la sua fonte nella finitezza degli esseri umani. Questa immagine della finitezza manda in rovina il grande mito dell'antichità di un *Kosmos* che include gli uomini nella sua necessità e, opponendo ogni singolo all'eterno, lo pone come individuo confrontato con il dramma della colpa ed aperto alla redenzione. La vicenda esemplare del Redentore non potrebbe contenere l'appello ad ogni cristiano di seguire la via dell'*imitatio Christi* se non si potesse scorgere nel fondo dell'uomo un contrasto di volontà che acquista significato soltanto nella dimensione della storicità, mentre resta muto in quella della natura. L'individuo prende rilievo soltanto quando riesce a scoprire se stesso come un problema. *Quaestio mihi factus sum*, diceva Agostino.

Gli individui che valorizzano gli elementi che li allontanano da ordini inclusivi ponendoli come soggetti responsabili, si trovano, com'è inevitabile, alle prese anche con un groviglio di contraddizioni di tipo sociale, la più esemplare delle quali è quella che Kant ha presentato con la locuzione "insocievole socievolezza". Viene qui adombrato il conflitto fra i due luoghi in cui si svolge l'esistenza umana, la società e la sfera privata degli interessi e degli affetti di ogni singolo. Kant ha tuttavia caratterizzato questa dualità mettendo l'accento sulla tendenza "a resistere contro altri"<sup>9</sup> per connotare la situazione in cui gli uomini si ritirano nell'ambito privato. All'epoca di Kant esistevano le condizioni migliori per giudicare delle virtù pubbliche, ma la ricchezza di sfumature di tutto ciò che non riguardava il cittadino non era, dai filosofi, descritta con molta partecipazione emotiva. Farlo è stato infatti il compito del secolo successivo.

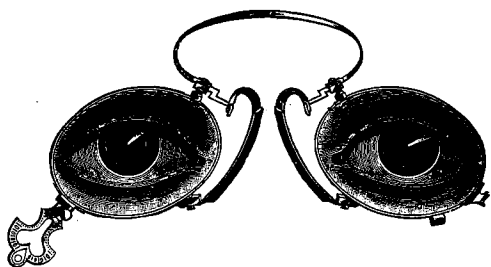
Ma proprio per questo è oggi importante cercare di ripensare quell'idea di Kant alla luce delle questioni che ci incalzano. Infatti "il conformismo della differenza" si insedia proprio in un fraintendimento e misconoscimento dell'articolazione fra questi due aspetti della vita degli uomini, mentre una antropologia pluralistica deve saper fissare le ragioni di entrambi.

La spinta all'annichilimento dell'individuo trae origine dalla completa negazione della vita privata. L'identità collettiva attinta nel gruppo esige il soffocamento di ogni altra voce. E questo è tanto più necessario quanto più il gruppo è tenuto insieme da stereotipi. Questi predeterminano le relazioni fra i membri e sono guidate da formule canoniche. Il principio che gli uomini si creano la cerchia dei loro legami sulla base di simpatie ed antipatie deve essere rigidamente subordinato al primato dell'appartenenza. La differenza come *nomos* stabilisce infatti una gerarchia psicologica di doveri ordinati al valore più elevato che coincide con quello adottato dal gruppo. In questo modo non si ha né la sfera privata né quella politica. All'opposto accogliendo il concetto di pluralità, non si può non riconoscere che i due lati della vita hanno valore in quanto in entrambi si incontrano e si uniscono, per scopi diversi, persone che hanno come qualità comune esclusivamente l'umanità e per il resto sono individui unici e che possono comunicare soltanto se si assumono tale unicità come il tratto più autentico da presentare all'altro. La differenza fra i due contesti di vita si incentra allora esclusivamente sui rispettivi scopi. Quello della vita pubblica in un senso strettamente normativo può essere indicato, sulle orme di H. Arendt, nella creazione di spazi condivisi per un agire che non sia monopolizzato da finalismi di nessun genere. La vita privata ha invece la sua ragione nella capacità di conservazione degli individui come portatori di esperienze qualitative, che non può



realizzarsi altrove.

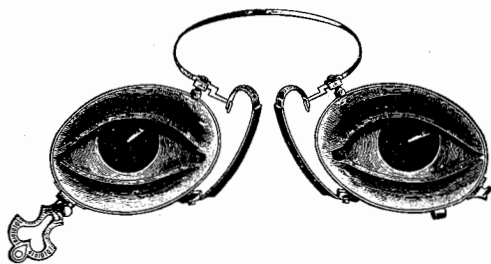
Un'antropologia pluralistica può quindi rendere conto delle sfaccettature e delle intime dissonanze della condizione dell'uomo, dal momento che, al rapporto soverchiante dell'umanità con il cosmo, sostituisce la moltitudine di fatti che nascono dai rapporti che gli uomini intessono senza sosta. "Non l'uomo, ma gli uomini abitano la terra"<sup>10</sup> ha infatti scritto H. Arendt.



### *Un bilancio*

Ciò che in conclusione può essere brevemente accennato riguarda una implicazione pragmatica di questi concetti oppositivi. Riguardo al problema del multiculturalismo che, a causa dell'immigrazione e dei profughi, sta travagliando l'Europa, l'*ethos* differenzialistico e quello pluralistico tendono a patrocinare opzioni divergenti. Nel primo caso si punta al protezionismo autarchico delle culture, senza affrontare le questioni assai controverse dei diritti legati alla cittadinanza, mentre l'altro orientamento può realizzare un'autentica integrazione culturale. La circostanza che la parola "integrazione" sia sistematicamente diffamata, non aiuta il problema a risolversi. Non posso trattare qui un tema di questa complessità. Mi limito perciò a ricordare che solo sulla base del riconoscimento di responsabilità morali individuali si può entrare nella sfera del diritto come cittadini ed è questa l'u-

nica fonte di legittimazione dell'ampliamento dei benefici politici. Ha scritto infatti Michael Walzer: "I cittadini devono essere pronti ad accettare le persone come propri uguali in un mondo di obblighi condivisi e gli immigrati devono essere pronti a condividere questi obblighi"<sup>11</sup>. Sono questi i termini di un nuovo patto che può stringersi fra persone diverse che le vicende della storia hanno fatto incontrare.



1. Cfr. J. HERT, *Il modernismo reazionario*, a cura di G.E. Rusconi, Il Mulino, Bologna 1988, pag. 111.
2. C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, trad. it. di E. Castrucci, Adelphi, Milano 1991, pag. 54.
3. *Idem*, pag. 19.
4. G. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di G. Marini, Laterza, Bari 1987, pag. 139.
5. *Idem*, pag. 168.
6. Cfr. P. FLORES D'ARCAIS, *Etica senza fede*, Einaudi 1992. Nel capitolo intitolato il "conformismo della differenza" l'autore si intrattiene sul motivo della commistione tra fondamentalismi e rivendicazionismo differenzialista. Il filo reazionario degli argomenti e delle parole d'ordine di questi movimenti viene pazientemente dipanato. È indicativo questo passo: "Sulla base di questo santo *qui pro quo*, il diritto alla differenza viene presentato come equivalente al dovere delle nazioni occidentali di trasformarsi in società pluri-etniche... rinunciando al progetto (che fu dei democratici radicali, e mai perseguito sul serio dai poteri costituiti) di integrare individualmente ogni immigrato". (Vedere pagg. 182-183).

7. S. WEIL, *Sulla Germania totalitaria*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1990, pag. 278.
8. I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo* in "La pace, la ragione e la storia", trad. it. di M. Albertini, Il Mulino, Bologna 1985, pag. 35.
9. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in "La pace, la ragione e la storia", trad. it. di M. Albertini, Il Mulino, Bologna 1985, pag. 23.
10. H. ARENDT, *Vita Activa*, trad. it. Bompiani, Milano 1992, pag. 7.
11. M. WALZER, *Sfere di Giustizia*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1987, pag. 61. È da segnalare ciò che Walzer afferma a proposito del rapporto fra vicinati e circoli intesi come diversi livelli di articolazione del rapporto fra stranieri e residenti. (Cfr. pagg. 52-53).