

Cittadini del mondo tra identità e differenze

Rosa Maria Marafioti*

Sommario: 1. Premessa 2. Il carattere dialogico dell'identità 3. Lo straniero nel corso della storia 4. Crisi identitaria e necessità di un approccio "dialogale" 5. Conclusione

Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta
(Hannah Arendt)

1. Premessa

"Identità e differenze": lungi dall'alludere a un vuoto gioco di rimandi dialettici, questi due termini indicano piuttosto la direzione in cui è opportuno ripensare il concetto di "cittadinanza" nel mondo contemporaneo. "Cittadino" può essere in generale definito l'individuo che fa parte di un'istituzione politica o che si trova in uno Stato del quale possiede la cittadinanza, godendone i rispettivi diritti ed essendo soggetto ai corrispondenti doveri. I diritti e i doveri di coloro che risiedono in un luogo sono stabiliti dalle leggi. Nelle leggi – diceva Hegel – si manifesta lo "Spirito del popolo" che le rispetta: esse costituiscono l'eticità, cioè la sfera politico-istituzionale che dà forma concreta alla cultura, ai costumi, alle norme non scritte e alle tradizioni di un popolo¹. Il rapporto uomo-leggi è reciproco: non solo l'uomo codifica le leggi, ma è anche "figlio" di quelle stesse norme che ha stabilito, poiché l'organizzazione giuridica della società costituisce l'ambiente storico-culturale in cui l'essere umano matura la propria identità individuale e collettiva.

Nella nostra tradizione culturale la consapevolezza della valenza "formativa" delle leggi matura abbastanza presto. Se ne ha una delle prime testimonianze nel dialogo platonico *Critone*. In esso le leggi fanno capire

* Ricercatrice (RTDB) di Storia della Filosofia presso l'Università degli studi di Bergamo (rosamarafioti79@gmail.com).

¹ Cfr. soprattutto i §§ 211-212 di G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, testo tedesco a fronte, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, 368-369, e per un paragone con Montesquieu P. SLONGO, *Hegel e lo spirito delle leggi*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics* 18, 1 (2016), 275-294.

a Socrate che se fuggisse dalla prigione in cui attende di bere la cicuta commetterebbe un atto pari al tradimento dei propri genitori. Sebbene il filosofo sia innocente, infatti, la sua condanna a morte è stata enunciata al termine di un regolare processo, cioè nell'ambito di un contesto giuridico che regola tutti gli aspetti della vita ateniese. Parlando con Critone, che vorrebbe persuaderlo alla fuga, Socrate invita l'allievo a immaginare che egli dialoghi con le leggi di Atene. Dice:

Che cosa risponderemmo se le leggi seguitassero così: "O Socrate, [...] non meravigliarti del nostro parlare, ma rispondi: sei pur uso anche tu a valerti di questo mezzo, di domandare e rispondere. Di', dunque, che cosa hai da reclamare tu contro di noi e contro la città [...]? [N]on fummo noi che ti demmo la vita, e per mezzo nostro tuo padre prese in moglie tua madre e ti generò? Parla dunque: credi forse che non siano buone leggi quelle di noi che regolano i matrimoni, e hai da rimproverare loro qualche cosa?" – "Non ho nulla da rimproverare", risponderei io. "E allora, a quelle di noi che regolano l'allevamento e l'educazione dei figli, onde fosti anche tu allevato ed educato, hai rimproveri da fare? che forse non facevano bene quelle di noi che sono ordinate a questo fine prescrivendo a tuo padre che ti educasse nella musica e nella ginnastica?" – "Bene, direi io". "E sia. Ma ora che sei nato, che sei stato allevato, che sei stato educato, potresti tu dire che non sei figliolo nostro e un nostro servo e tu e tutti quanti i progenitori tuoi?"²

Il dialogo tra Socrate e le leggi è ambientato nell'Atene del 399 a. C.; si svolge dunque nell'ambito della *polis*, della città-stato greca. È necessario chiedersi come rendere fecondo il messaggio veicolato dalle parole del filosofo in un contesto completamente diverso, affermatosi in seguito all'allargamento dell'orizzonte socio-economico-esistenziale dall'unità politica dello Stato al mondo intero. Oggi non si è infatti più soltanto cittadini di un comune, di una nazione o di una federazione, ma si aspira a divenire "cittadini" dell'intero pianeta, "cittadini del mondo". Quest'ultima espressione chiama in causa il mondo come un luogo in cui gli uomini abitano, rispettando determinate regole che costituiscono *a priori* la loro identità collettiva. Parlare di "cittadini del mondo" implica pertanto sollevare almeno tre questioni: chi è che stabilisce le regole, ossia le leggi che deve rispettare colui che abita nel mondo? È possibile un'identità collettiva in una realtà sociale sempre più multi-etnica e multiculturale? Se quest'identità collettiva è possibile, è anche auspicabile?

² PLATONE, Critone, 50c-e, in ID., *Opere complete*, vol. 1: *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, tr. it. di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 1977, 89.

2. Il carattere dialogico dell'identità

Per rispondere a queste domande è necessario innanzitutto interrogarsi sulla nozione di "identità". Secondo la sua definizione filosofica tradizionale, l'identità è la coscienza in base alla quale l'individuo è consapevole di permanere lo "stesso" attraverso il tempo e le fratture dell'esperienza. Una delle prime definizioni dell'identità personale si trova nel *Saggio sull'intelletto umano* (1689) di John Locke, secondo cui

la parola *persona* [...] sta [...] per un essere pensante intelligente, dotato di ragione e di riflessione, che può considerare se stessa come se stessa, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi [...]. Infatti, poiché la coscienza accompagna sempre il pensare ed è ciò che fa sì che ognuno sia quello che egli chiama io, distinguendo con ciò sé stesso da tutti gli altri esseri pensanti, in questo solo consiste l'identità personale, cioè nel fatto che un essere razionale è sempre lo stesso. E fin dove questa coscienza può essere estesa indietro a una qualsiasi azione o pensiero del passato, fin lì giunge l'identità di quella persona³.

La determinazione dell'identità come autocoscienza immutabile è stata però problematizzata, nel corso del Novecento, a favore di una sua concezione "genealogica" e "dinamica", che presta attenzione al processo di formazione e di costante sviluppo della persona. In base al dibattito novecentesco l'identità può essere definita come l'autocoscienza cognitiva e pratica dell'uomo. Essa possiede un aspetto "naturale" e uno "culturale": dipende sia dalla configurazione fisico-biologica, sia dall'educazione e dal contesto spirituale che influenzano ciascun individuo o gruppo umano.

Non è tuttavia possibile distinguere nettamente tra natura e cultura, dato che l'uomo non è soltanto né "a una dimensione" – come ha sottolineato Herbert Marcuse⁴ – né a "due" dimensioni – il corpo e lo spirito –, ma è un essere complesso e in divenire dalle infinite sfaccettature, che si compenetrano e si lasciano isolare solo astrattamente. Se tuttavia si volesse, per comodità di indagine, considerare soltanto l'aspetto "psico-sociale" dell'identità, si potrebbe dire che essa riguarda da una parte il modo in cui l'individuo considera e costruisce sé stesso come membro di determinati gruppi sociali (la famiglia, il "gruppo dei pari", la categoria

³ J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino 1971, § 11, 394-395. Cfr. i §§ 12-31, 395-409.

⁴ Cfr. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, tr. it. di L. Gallino, Einaudi, Torino 1999.

professionale, la nazione ecc.), dall'altra la maniera in cui le norme vigenti nei gruppi che frequenta consentono a ciascuno di relazionarsi a sé e agli altri.

Gli studi psicologici hanno distinto almeno quattro processi nella formazione dell'identità: identificazione, individuazione, imitazione e interiorizzazione. Il primo processo consente al bambino di identificarsi con le figure di riferimento e di acquisire il senso dell'appartenenza a un'identità collettiva (la famiglia, il gruppo dei pari, la società e, infine, l'umanità intera). Il secondo processo fa sì che il soggetto si renda conto di ciò che lo rende un "individuo", cioè di ciò che lo differenzia dagli altri. Con l'imitazione egli riproduce, consciamente o inconsciamente, i modelli comportamentali presenti nel suo ambiente di vita. Grazie all'interiorizzazione, infine, si crea un'immagine ben precisa di sé, a partire dai giudizi e dagli atteggiamenti di coloro con cui si rapporta.

Ciò che avviene nel corso della crescita grazie a questi quattro processi continua a realizzarsi lungo tutta la vita, e richiede il continuo confronto con un'altrità. La definizione dell'identità ha dunque un carattere eminentemente "dialogico": implica il rapporto con l'altro, che può essere un'altra persona o anche, semplicemente, un oggetto, ossia qualunque cosa che rappresenti uno stimolo, che inviti a una sfida, che inauguri un'esperienza attraverso cui sia possibile maturare capacità e competenze, e acquisire consapevolezza di esse.

L'esperienza presuppone, oltre ai suoi protagonisti, il *setting* che ne regola i comportamenti. Esso è plasmato da determinate norme e, in ambito sociale, è regolato innanzitutto da precetti che sono il frutto della storia. Noi Italiani – noi Europei – siamo figli della cultura greco-romana. Per comprendere la nostra identità è dunque opportuno non soltanto conoscere il mondo antico, ma anche capire come si configurava l'identità dell'uomo che vi viveva, cioè comprendere il modo in cui i nostri progenitori definivano sé stessi.

3. Lo straniero nel corso della storia

Se l'identità ha un carattere eminentemente dialogico, per comprendere l'identità dell'uomo greco è necessario analizzare il modo in cui esso si relaziona allo "straniero", cioè a colui che definisce come "non-greco". La compresenza, nel mondo classico, di una forte omogeneità cultura-

le e di un'estrema frammentazione politica, incide in modo significativo sulla percezione dello straniero. Nel rivendicare la propria identità nei confronti del "forestiero", l'uomo greco distingue infatti tra lo straniero di stirpe greca (*xénos*), che è tale in quanto appartiene a una comunità politica diversa dalla propria, e il "barbaro". Gli *xénoi*, pur essendo diversi in quanto cittadini di *póleis* differenti, e quindi soggetti a culti e leggi diverse, fanno comunque parte di una civiltà unitaria, la "grecità" (*hellenikón*), di cui vanno fieri. Nelle sue *Storie* (440 a. C.-429 a. C.) Erodoto scrive infatti: «L'essere Greci, la comunanza di sangue e di lingua, i santuari e i sacrifici comuni, gli usi e i costumi simili: tradire tutto ciò sarebbe disdicevole per gli Ateniesi»⁵.

Dal punto di vista dei Greci, i barbari sono doppiamente "forestieri": in relazione all'ambito politico-culturale e a quello etnico. La loro presunta "inferiorità" spirituale è indicata nella stessa definizione del termine "*bárbaros*": la lingua dei popoli non greci è giudicata come un balbettio incomprensibile, inarticolato, e coloro che se ne servono sono considerati talmente "primitivi" da non riuscire a concepire un potere politico che non sia assoluto e dispotico. Eschilo, nei *Persiani* (472 a. C.), celebra infatti la superiorità dei Greci sui barbari soffermandosi non tanto sull'aspetto etnico, quanto su quello culturale. Aristotele definisce i barbari, che si lasciano governare dispoticamente, addirittura come "schiavi per natura". Nella *Politica* (IV sec. a. C.) egli scrive:

Oltre a questa vi è un'altra specie di monarchia, che è propria di alcuni regni barbari. Essa ha un potere molto affine a quello delle tirannidi, sebbene sia legittima e trasmessa per diritto ereditario. Infatti i barbari, essendo per natura più servili dei Greci (e i popoli asiatici sono più servili di quelli europei), sopportano senza difficoltà un potere dispotico esercitato su di loro⁶.

⁵ ERODOTO, *Le Storie*, 144, 2, a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, Utet, Torino 1996, vol. 1, 595. Sulla concezione dello "straniero" nel mondo greco cfr. C. BEARZOT, *I Greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, Salerno editrice, Roma 2012; A. COZZO, *Stranieri. Figure dell'Altro nella Grecia antica*, Di Girolamo, Trapani 2014.

⁶ ARISTOTELE, *Politica*, 1285 a 19-20, testo greco a fronte, a cura di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2002, 297. Sulla concezione aristotelica del "cittadino" e sullo *status* del "nuovo meteco" nel contesto contemporaneo cfr. V. PAZÉ, *La disegualianza degli antichi e dei moderni. Da Aristotele ai nuovi meteci*, in *Teoria politica* 9 (2019), 265-282.

Come il barbaro, anche lo *xénos* è un individuo formalmente privo di diritti in una *pólis* diversa dalla propria, con la differenza che la sicurezza del suo soggiorno sul suolo delle altre *póleis* è garantita da istituzioni particolari. La più antica, la *xenía*, è un tipo di ospitalità che prevede la mutua assistenza e che è sancita dallo scambio di *sýmbola*, piccoli oggetti spesso spezzati in due parti. Una forma pubblica di *xenía* è la *prossenía*: chi ne gode è un cittadino che, risiedendo nel suo luogo di origine, rappresenta in esso quella comunità straniera che gli ha conferito il titolo di "prosseno". Egli ha il compito di assicurare protezione ai cittadini dell'altra *polis* e, recandosi presso di essa, riceve un trattamento privilegiato e spesso ottiene una "seconda" cittadinanza. Rilevante è anche l'istituto della *metoikía*: i meteci residenti in una città diversa dalla propria hanno uno *status* intermedio tra i cittadini e gli *xénoi*. Essi sono posti sotto la protezione di un cittadino e godono di molti diritti previo pagamento di una tassa.

Il rapporto tra identità e integrazione dello *xénos* nel mondo greco rimane tuttavia problematico. Lo evidenzia bene il mito dell'autoctonia (la rivendicazione di essere "nati dalla terra", cioè di non essere immigrati nella propria sede di stanziamento dall'esterno), che è spesso addotto dalle popolazioni greche a giustificazione della propria superiorità e delle proprie aspirazioni imperialistiche.

La situazione muta con il tramonto dell'esperienza della *pólis* e l'affermazione dei grandi regni ellenistici, a partire dal 323 a. C.. Il mondo ellenistico, sorto dalla mediazione della cultura occidentale con quella orientale, favorisce una percezione diversa dello straniero, che culmina nella cultura romana. I Romani, consapevoli di essere nati già come popolo "misto", sono aperti all'integrazione etnica, sociale e culturale dello straniero. Essi identificano il fattore che può unificare le *gentes* loro soggette con il diritto: lo *ius* romano segna i confini del mondo dei Romani, tant'è che la *Constitutio Antoniniana*, emanata dall'imperatore Caracalla nel 212, concede la cittadinanza a tutte le popolazioni abitanti entro i confini dell'impero romano: concede a colui che risiede in esso il *Plenum ius*, l'*Optimum ius*, il diritto pieno⁷.

⁷ Sul significato etico-politico della concessione della cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell'impero cfr. S. RANDAZZO, *Gli equilibri della cittadinanza romana, fra sovranità e impatto sociale*, in G. DE KLEIJN - S. BENOIST (ed.), *Integration in Rome and in the Roman World*, Brill, Leiden 2014, 21-42.

Mantenuto dai “barbari” – dai non-Romani – le cui invasioni provocano la fine della parte Occidentale dell'impero, il diritto romano costituisce un'importante fattore di continuità tra il mondo antico e quello umanistico-rinascimentale. L'Umanesimo e il Rinascimento, valorizzando e reinterpretando la cultura classica, la tramandano nella forma da cui si origina l'attuale “spirito” europeo.

L'identità di noi “Europei” è maturata però anche attraverso il confronto con un'altra alterità: l'indigeno americano, il “barbaro” dell'epoca moderna. Considerato “inferiore” e ridotto in schiavitù, l'“indiano d'America” diventa nel Cinquecento il termine di confronto dell'“Europeo”, che afferma la propria superiorità etnico-culturale nei confronti di tutti coloro che gli appaiono come “diversi”⁸.

Un differente atteggiamento si afferma con l'Illuminismo. Kant ripone la dignità di ogni persona nella sua capacità di riconoscere l'uguaglianza di tutti gli uomini e nel “rispetto” della “legge morale”, imperativo “categorico” al di sopra di ogni tipo di “legalità” giuridica. Nel suo scritto *Per la pace perpetua* (1795) il filosofo teorizza un federalismo di liberi Stati repubblicani come garanzia della pace e pone alla base dello *ius cosmopoliticum* – del diritto che regola le relazioni tra gli uomini in quanto “cittadini del mondo” – il diritto che ha lo straniero di non essere trattato come un nemico quando giunge in uno Stato diverso dal proprio.

Kant scrive:

Qui, come negli articoli precedenti, non si discute di filantropia, bensì del diritto, e in questo caso *ospitalità* significa il diritto di uno straniero a non essere trattato ostilmente da un altro a causa del suo arrivo sul suo territorio. Questi lo può respingere, se ciò può avvenire senza la sua rovina; ma, finché al suo posto si comporta pacificamente, non può andargli incontro con avversione [...]. Se si confronta con ciò la condotta *inospitale* degli stati di buoni costumi, specialmente di quelli commerciali, della nostra parte del mondo, l'ingiustizia che dimostrano nella *visita* a paesi e popoli stranieri (che per loro passa per identica alla *conquista*) arriva fino al terrore [...]. Ebbene, poiché si è giunti tanto lontano con la comunità (più o meno stretta) ordinariamente prevalsa fra i popoli della terra, che la violazione del diritto in *un* luogo della terra viene sentita in *tutti*, allora l'idea di un diritto cosmopolitico non è un modo fantastico e stravagante

⁸ Per le varie posizioni nei confronti dell'“indiano” d'America e il ruolo giocato dal confronto con esso nella maturazione dell'autoconsapevolezza europea cfr. G. Tosi, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573). “Veri domini” o “servi a natura”?*, in *Divus Thomas* 105, 3 (2002), 9-13, 15-258.

di rappresentare il diritto, bensì un completamento necessario del codice non scritto tanto del diritto dello Stato quanto di quello internazionale [per pervenire] al diritto pubblico degli uomini in generale e così alla pace perpetua, a cui ci si può lusingare di trovarsi in continuo avvicinamento solo a questa condizione⁹.

Kant considera dunque il diritto di muoversi liberamente e di intrattenere relazioni commerciali con i cittadini di altri Stati come stadio preliminare all'introduzione di una costituzione civile mondiale, garanzia di una pace "perpetua".

L'insegnamento dello scritto kantiano sta sicuramente alla base delle organizzazioni internazionali – prima fra tutte l'ONU – sorte dopo la seconda guerra mondiale, e ha contribuito in modo decisivo alla costituzione dell'identità collettiva non soltanto dell'Europa, ma del mondo occidentale in generale. Nel corso dei secoli, tuttavia, l'"eurocentrismo", mai totalmente scomparso dalla nostra storia, ha assunto le fattezze di un più ampio "occidentocentrismo". Se per "Occidente" si intende l'insieme dei paesi europei ed extraeuropei che presentano tratti culturali, economici e politici comuni, riconducibili ai principi filosofici del mondo greco-romano e cristiano-illuministico, con la parola "occidentocentrismo" – affermata come *terminus technicus* nella seconda metà del Novecento in seguito agli studi di Claude Lévi-Strauss – si può designare quella convinzione secondo cui i principi dell'Occidente sono gli unici universalmente validi, e che tutte le altre visioni del mondo esprimono soltanto forme di superstizione o di fanatismo destinate progressivamente a scomparire. Per l'uomo "occidentale" il "barbaro" è l'abitante del mondo "orientale"¹⁰.

L'occidentocentrismo ha il suo cardine in un modello di razionalità tecnico-scientifica che si ritiene capace non solo di conoscere la verità assoluta, ma anche di dominare totalmente la realtà, secondo il motto baconiano

⁹ I. KANT, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, in ID., *Sette scritti politici liberi*, a cura di M.C. Pievatolo, Firenze University Press, Firenze 2011, 166-167, 169.

¹⁰ Nel 1952, prendendo posizione contro questa concezione "occidentrica", Claude Lévi-Strauss scrive: «Proprio nella misura in cui pretendiamo di stabilire una discriminazione fra le culture e fra i costumi, ci identifichiamo nel modo più completo con quelle che cerchiamo di negare. Contestando l'umanità di coloro che appaiono come i più "selvaggi" o "barbari" fra i suoi rappresentanti, non facciamo altro che assumere un loro atteggiamento tipico. Il barbaro è anzitutto l'uomo che crede nella barbarie» (C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967, 106; cfr. tutto il saggio *Razza e storia*, ivi, 99-144).

“sapere è potere”¹¹. La Ragione, dea dell'Illuminismo, è però solo apparentemente capace di “produrre” felicità: adoperata come mero strumento per calcolare un profitto sempre maggiore, essa non è più in grado di interrogarsi sul senso dell'esistenza e annienta sé stessa. All'indomani del genocidio degli ebrei nei campi di concentramento e allo sgancio delle prime due bombe atomiche della storia, nella *Dialettica dell'Illuminismo* (1947) Adorno e Horkheimer scrivono pertanto: «L'illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura»¹²: la Ragione, elemento costitutivo dell'identità occidentale, lungi dal migliorare la vita dell'uomo soggiogando la realtà, si è rivolta dialetticamente contro di lui.

4. Crisi identitaria e necessità di un approccio “dialogale”

La crisi della razionalità occidentale, insieme con i flussi migratori che dalle zone del Sud del mondo si dirigono verso il Nord, costringendo i paesi cosiddetti “sviluppati” a ospitare popoli dalle tradizioni e dalle abitudini completamente diverse, hanno reso indispensabile una rinnovata riflessione sull'identità dell'Occidente e sul suo rapporto con le altre culture. Ci si è interrogati sull'opportunità che l'uomo occidentale faccia propri alcuni dei principi della cultura orientale, la quale non rimane prigioniera dei dualismi che hanno costituito i cardini dell'Occidente (soggetto-oggetto, mente-corpo ecc.). L'Oriente ha infatti sempre aspirato alla ricomposizione armonica degli opposti e ha elaborato una concezione unitaria della realtà.

¹¹ Sulla peculiarità della concezione del sapere nel mondo moderno e contemporaneo cfr. A. Cozzo, *Sapere e potere presso i moderni e presso i greci antichi*, Carocci, Roma 2003. Per il rapporto sapere-potere nel mondo contemporaneo, in cui la conoscenza acquisita non solo nel campo delle scienze naturali, ma anche in quello della giurisprudenza, della criminologia e delle scienze umane non è mai neutrale o “apolitica”, ma può supportare una certa definizione del binomio “normalità-devianza” alla base di pratiche discriminanti nei confronti di determinate categorie di individui o azioni, cfr. i saggi raccolti nel volume M. FOUCAULT, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977².

¹² M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, 11.

Carl Jung, nell'opera *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna* (1959), si volge al mondo orientale per ritrovarvi quei miti in cui si celebrano le figure dell'"inconscio collettivo" che l'uomo moderno ha rimosso, ma che sono indispensabili. Secondo questo psicologo, infatti, se non si recuperano gli archetipi comuni la parte "dimenticata" della psiche si ribellerà contro quella razionale, fagocitando tutto l'essere umano. Jung scrive:

Le idee dell'Oriente prendono piede in basso, nella massa, e si elevano a poco a poco sino alla superficie. I grandi rinnovamenti non vengono mai dall'alto, ma dal basso, come gli alberi non crescono dal cielo, ma dalla terra, per quanto i loro semi cadano in origine dall'alto [...]. Sembra effettivamente che l'Oriente abbia a che fare con la causa della nostra trasformazione psicologica. Ma questo Oriente non è un monastero tibetano di mahatma, esso è una verità esistente nel nostro intimo. La nostra anima ora si è messa all'opera per creare nuove forme spirituali, forme contenenti quelle verità eterne che si dovranno opporre, quali salutari energie moderatrici, alla sfrenata sete di bottino propria dell'uomo ario¹³.

Negli ultimi decenni si assiste a un processo che si sviluppa in due direzioni opposte. Da una parte la globalizzazione trasforma il mondo in un unico "villaggio" i cui cittadini hanno solo apparentemente diritti e doveri, poiché sono privati della libertà attraverso tutta una serie di vincoli subliminali veicolati dalla rete multimediale e telematica; dall'altra la reazione all'omologazione culturale induce individui e gruppi etnici a ripiegare su tutto ciò che sembra costituire una propria identità separata, agevolando il sorgere di intolleranze e fondamentalismi. Molti studiosi hanno però riflettuto sulla possibilità di superare l'alternativa ruotante tra i due poli della perdita delle proprie radici e della chiusura autoreferenziale, entrambe letali per il carattere libero e dialogico dell'identità.

Tra coloro che hanno elaborato una concezione dell'autocoscienza "storica" e "plurale" vi è Amartya Sen. Andando contro l'"approccio solitario" che suddivide gli abitanti del pianeta in base a un solo aspetto della loro identità, egli sostiene che l'autocoscienza di ciascuno dipende da molteplici appartenenze. Nell'opera *Identità e violenza* (2006) Sen scrive:

Nella nostra vita quotidiana noi ci consideriamo membri di una serie di gruppi. La stessa persona può essere, senza la minima contraddizione, di cittadinanza americana, di provenienza caraibica, con ascendenze africane, cristiana, progres-

¹³ C.G. JUNG, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, tr. it. di A. Vita e G. Bolla, Einaudi, Torino 1964, 290, 296-297.

sista, donna [...] e profondamente convinta che esistano esseri intelligenti nello spazio con cui dobbiamo cercare di comunicare al più presto [...]. Ognuna di queste collettività, a cui questa persona appartiene simultaneamente, le conferisce una determinata identità [...]. L'inaggrabile natura plurale delle nostre identità ci costringe a prendere delle decisioni sull'importanza relativa delle nostre diverse associazioni e affiliazioni in ogni contesto specifico¹⁴.

Amin Maalouf prosegue la riflessione di Sen e considera “omicida” quell'identità fondata su di una sola appartenenza, poiché colui che la possiede si fa promotore di un pericoloso atteggiamento esclusivista. Nell'opera *Identità* (1999) Maalouf afferma:

Parlo di identità “omicide”. Tale definizione non mi sembra impropria nella misura in cui la concezione che denuncio, quella che riduce l'identità a una sola appartenenza, radica gli uomini in un atteggiamento parziale, settario, intollerante, dominatore, talvolta suicida, e li trasforma assai spesso in assassini o in sostenitori di assassini. La loro visione del mondo ne viene deformata e distorta¹⁵.

Anche Zygmunt Bauman rifiuta la definizione dell'identità che poggia su di una sola appartenenza, e sottolinea la storicità dell'adesione a un gruppo di riferimento anziché a un altro. Nell'*Intervista sull'identità* (2004) egli dichiara:

L'“appartenenza” e l'“identità” non sono scolpite nella roccia, non sono assicurate da una garanzia a vita, ma sono in larga misura negoziabili e revocabili. I fattori cruciali per entrambe sono le proprie decisioni, i passi che si intraprendono, il modo in cui si agisce e le determinazioni a tener fede a tutto ciò¹⁶.

Secondo Bauman abbandonare la concezione di un'identità “scolpita nella roccia” è necessario anche perché nel mondo di oggi non sono

¹⁴ A. SEN, *Identità e violenza*, tr. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari 2006, IX. Anche Wolfgang Welsch sottolinea che l'identità degli uomini contemporanei riunisce in sé molteplici aspetti provenienti da diverse culture, e si sofferma sui vantaggi che derivano dall'ampliamento delle possibilità di comunicazione e di comprensione. Per il concetto di “identità transculturale” e sull'approccio transculturale in generale cfr. W. Welsch, *Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today*, in M. FEATHERSTONE - S. LASH (ed.), *Spaces of Culture: City, Nation, World*, Sage, London 1999, 194-213; ID., *Transkulturalität: Realität – Geschichte – Aufgabe*, New Academic Press, Wien 2017.

¹⁵ A. MAALOUF, *L'identità*, tr. it. di F. Ascari, Bompiani, Milano 1999, cap. I, § 4.

¹⁶ Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari 2010¹⁰, 6.

soltanto le tradizionali istituzioni politico-sociali a essere in crisi. Nel mondo contemporaneo vengono anche a maturazione le estreme conseguenze di quella “crisi dei fondamenti” iniziata tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, che ha coinvolto ogni ambito del sapere. In un contesto secolarizzato e in cui neanche la scienza della natura sembra poter offrire una qualche certezza, mancano pertanto punti di riferimento fissi e tutto diventa “liquido”. Bauman sostiene:

Nella nostra epoca il mondo intorno a noi è tagliuzzato in frammenti scarsamente coordinati, mentre le nostre vite individuali sono frammentate in una successione di episodi mal collegati tra di loro [...]. Le “identità” fluttuano nell'aria, alcune per propria scelta, ma altre gonfiate e lanciate da quelli intorno, e si deve stare costantemente in allerta per difendere le prime contro le seconde; c'è maggior probabilità di malintesi e l'esito di trattative è sempre incerto [...]. Si può perfino cominciare a sentirsi dappertutto *chez soi*, “a casa”, ma il prezzo da pagare è accettare che in nessun posto ci si sentirà pienamente e veramente a casa¹⁷.

L'identità, più che un fatto acquisito, è allora un problema, un compito, il frutto di una negoziazione con il nostro passato e con l'Altro, che condivide nel presente il nostro ambiente di vita.

Amin Maalouf cerca di dare una risposta alla domanda di come evitare da una parte che l'identità si dissolva nel flusso inarrestabile della modernità, dall'altra che essa si rinchiuda in una “concezione tribale”, prodotto di atavici conflitti e spesso accettata acriticamente. Maalouf attribuisce una grande importanza ai “frontalieri”, cioè a coloro che per nascita, scelta di vita o necessità si sono trovati a far parte di comunità diverse e vivono quindi alla frontiera tra una civiltà e l'altra. Maalouf afferma: «Quelli tra i frontalieri che potranno assumere pienamente la propria diversità serviranno da “staffetta” fra le diverse comunità, le diverse culture, e, in certo qual modo, costituiranno l'elemento cementante in seno alle società in cui vivono»¹⁸.

Il problema che si pone è però quello delle norme, delle leggi, dei valori in base a cui può essere impostata la convivenza tra le diverse comunità. Se la crisi di una razionalità “forte” ha portato all'affermazione di un pensiero “debole”¹⁹, è necessario rassegnarsi a un relativismo definibile

¹⁷ Ivi, 7-9. Cfr. ID., *Modernità liquida*, tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2010¹⁶.

¹⁸ A. MAALOUF, *L'identità*, cit.

¹⁹ Cfr. G. VATTIMO - P.A. ROVATTI (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2010.

come la difesa dell'anodina uguaglianza di tutte le culture? Il relativismo potrebbe certo evitare la ricaduta nell'assolutismo e dunque il ripetersi delle atrocità commesse durante i totalitarismi del Novecento, radicati nella volontà di imporre un'unica Verità, difesa da ideologie che hanno considerato sé stesse come "superiori" a ogni altra concezione del mondo. Il relativismo è tuttavia anche l'anticamera del nichilismo, ossia della negazione di qualsiasi valore e verità.

Riflettendo su queste questioni, Raimon Pannikar propone di pensare la diversità tra gruppi umani non in termini di "relativismo culturale", ma di "relatività culturale". La relatività culturale ammette che è impossibile rapportarsi a un'altra cultura se non a partire dalla propria, ma non considera quest'ultima come "superiore" e non cerca di imporre i suoi valori come assoluti. Essa tenta piuttosto di pervenire alla definizione di principi comuni, di negoziare norme condivisibili attraverso un nuovo tipo di dialogo. Se nella tradizione culturale occidentale si è affermato il "dialogo dialettico", ossia il confronto tra due *lógoi*, tra due posizioni razionali di cui una doveva necessariamente risultare vincitrice in base al giudizio della Ragione, è necessario adesso aprirsi a un "dialogo dialogale". Questa forma dialogica nasce dall'incontro tra persone che riconoscono i loro limiti, si ascoltano e sono disposte a comprendersi reciprocamente. Il "dialogo dialogale" non cerca di "con-vincere", come fa invece il "dialogo dialettico". Secondo Panikkar, infatti, la vittoria di una cultura sull'altra non può portare alla pace, ma tutt'al più alla distruzione del nemico, che non distrugge però l'inimicizia²⁰. Il dialogo "dialogale" presuppone invece un impegno reciproco alla crescita e alla ricerca comune. Si tratta di un'avventura verso l'ignoto, dato che il percorso di questo viaggio collettivo è sempre da ridefinire e rimane esposto al rischio dell'incomprensione reciproca. Ma chi si pone sulla sua via conquista infine un nuovo, più ampio e profondo "sé stesso".

²⁰ Cfr. R. PANIKKAR, *L'Incontro indispensabile. Dialogo delle religioni*, tr. it. di G. Franzoni, Jaca Book, Milano 2001, 41, 71-72; ID., *Pace e Interculturalità. Una riflessione filosofica*, a cura di M. Carrana Pavar, Jaca Book, Milano 2002, 48. Sulla questione se il modello del dialogo e della traduzione possono offrire un valido supporto per ripensare oggi il tema dell'ospitalità cfr. A. CAPUTO, *Straniero tu stesso. Migrazioni ed ermeneutica, a partire da Paul Ricoeur*, in *Logoi*, ph 5, 2 (2016), 37-52.

5. Conclusione

Comprendere l'Altro vuol dire comprendere meglio sé stessi e avviare un processo di crescita comune che può portare alla formazione di un'identità collettiva nuova, a un arricchimento reciproco. È questa una delle sfide principali del presente. Ci troviamo oggi da una parte di fronte alla crisi dell'Unione Europea, causata non soltanto da motivi economici, ma anche dall'incapacità degli "Europei" di sentirsi tali, dal rinnegamento della loro tradizione storico-culturale; dall'altra di fronte alla richiesta di aiuto proveniente da quelle popolazioni che premono ai confini dell'"Europa" non per conquistarla, ma per fuggire dalla povertà, dalle epidemie e dalle guerre, dunque anche dalla violazione di quei diritti umani che il mondo occidentale ha codificato.

È pertanto necessario avviare un processo di ricostruzione della nostra identità: essa non può più definirsi soltanto come italiana, o europea, o occidentale, ma deve configurarsi come cosmopolita. Essere "cittadini del mondo" non significa comunque rinnegare il proprio essere italiani, europei o occidentali: vuol dire piuttosto ospitare in sé molte e diverse anime, farle dialogare tra loro e con l'Altro, per edificare un mondo in cui non vi siano più né Ariani – super-uomini – né barbari.

Riassunto: In una società sempre più multietnica e multiculturale la questione identitaria si pone in termini nuovi rispetto al passato: se da una parte è opportuno non dimenticare la propria tradizione storica, dall'altra è necessario lottare contro intolleranze e fondamentalismi. Riscoprire il carattere storico e "dialogico" dell'identità personale e collettiva potrà contribuire alla delimitazione di quell'ambito etico-politico indispensabile a un arricchimento reciproco e all'acquisizione di una "cittadinanza cosmopolita".

Parole-chiave: cittadinanza, identità, multiculturalismo, dialogo, norme.

Abstract: In an increasingly multi-ethnic and multicultural society, the question of identity should be asked differently as it was in the past: on the one hand, it is advisable not to forget one's own historical tradition; on the other hand, it is necessary to fight against intolerance and fundamentalism. Rediscovering the historical and "dialogical" character of personal and collective identity could contribute to circumscribe that ethical-political field indispensable for a reciprocal enrichment as well as for acquiring a "cosmopolitan citizenship".

Key words: citizenship, identity, multiculturalism, dialogue, norms.