

# Principio di traslazione e scienze sociali

Barbara Henry

È importante accreditare una lettura di trame semantiche e disciplinari aventi ispirazione e matrice differente, pur nel rispetto per *le traslazioni di significato da una disciplina ad un'altra* (metafore); ciò va realizzato riconoscendo i limiti e le condizioni della nostra curvatura mentale occidentale. Perché? Siamo, a detta di molti/e, in un'epoca [Said 1976; Shimada 2000] in cui è cambiata la direzione dello sguardo classificatorio e definitorio delle scienze *ma in cui la consapevolezza del cambiamento tarda a arrivare*. In effetti si è verificata da tempo un'inversione di tendenza tra gli studiosi/e e i depositari di saperi esperti. Non si può dubitare che tra le alte sfere dell'*establishment* scientifico il *modello* di *élite* intellettuale prevalente fino alla metà del secolo scorso, costituito da sapienti e scienziati *maschi bianchi occidentali*, sia stato sostituito da quello che incorpora maggiormente correnti ed energie *gender-sensitive, decolonizzate e decentrate*.

Tuttavia, tra la legittimazione di tale modello e il radicamento nelle politiche disciplinari e accademiche il cammino è ancora lungo [Said 2001, 65]. A maggior ragione, tale rivolgimento ideale tarda a permeare la coscienza comune, ovvero i livelli di consapevolezza diffusi entro le società occidentali e soprattutto nelle comunità scientifiche; queste restano disciplinarmente orientate secondo codici piuttosto rigidi, nonostante i segni dei tempi e l'onda lunga delle rivoluzioni semantiche che hanno coinvolto i paradigmi scientifici da due secoli a questa parte.<sup>1</sup> Che si tratti di una rivoluzione latitudinaria, ossia capace di permeare ogni accezione di 'codice semantico-disciplinare', è qualcosa ancora lontano da venire. Siamo ancora a dover imparare i rudimenti delle pratiche di traduzione interdisciplinare quotidiana, per non parlare della ricerca spasmodica di principi-ponte per le traduzioni, e ciò per uscire dal consueto e dalle pretese di superiorità implicite nelle posizioni rispettive, autocentrate e apodittiche perché autoreferenziali. Le scienze, attraverso i propri cultori e i cittadini/e che forniscono l'apporto critico della

---

1 Non va scordato infatti che soltanto da pochi decenni gli antichi propagatori delle imprese di civilizzazione nel mondo, ovvero i depositari del bagaglio culturale dell'Occidente europeo, sono osservati e studiati *metodicamente e nelle istituzioni in cui si produce la conoscenza* da chi un tempo era assoggettato ai processi di dominazione. Cfr. Henry [2009a] (una diversa versione, in lingua inglese, su [www.sifp.it](http://www.sifp.it)).

sfera pubblica, devono farsi sempre più consapevoli dei condizionamenti *contestuali*,<sup>2</sup> culturali, sociali e politici dei presupposti delle dottrine, aventi per definizione pretese di verità e oggettività. Ciò non significa rinunciare all'oggettività ma, come già diceva circa due secoli Max Weber, a metterla fra doppie virgolette. Divenendo essa intersoggettività conoscitiva metodicamente e riflessivamente controllata. Come gli storici delle stesse scienze *'dure'* ci insegnano, l'oggetto cambia o addirittura scompare a seconda dello strumento con cui lo si guarda. Il vocabolario accreditato è la prima condizione per costruire gli strumenti di osservazione, gli unici che sono in grado di render visibili gli oggetti osservati. Da qui deriva la necessità di una presa di coscienza critica del carattere contestuale e prospettico di ogni assunto scientifico, senza che questa presa di coscienza debba diminuirne la sua *validità*. Creare le condizioni di controllo metodico è procedura analoga a quella della individuazione di principi-ponte per una corretta metaforologia; come traslare un significato da un campo semantico ad un altro, e toccando campi semantici disciplinari dal repertorio fisso e accreditato. Emerge dalle cose stesse il bisogno di paradigmi per una metaforologia nelle scienze umane e sociali.<sup>3</sup> Le metafore sono almeno di due classi fondamentali: sono morte (obsolete) o sono vive (impiegate attivamente e produttive di sempre nuove variazioni); nell'ultima classe, le metafore sono o di uso comune, accreditate, diffuse e consuete, od originali e di uso *tendenzialmente*

---

2 Si veda C. Certomà, *Appunti sulla crisi delle scienze*, manoscritto non pubblicato. “Per questo motivo è fondamentale considerare il contesto di osservazione e la collocazione del soggetto conoscente, la sua relazione con l'oggetto osservato e le loro rispettive storie. La scienza può, infatti, essere studiata, parafrasando Isabelle Stengers, alla stregua di una qualsiasi altra attività sociale. Quando la scienza non è più pensata come dispensatrice di verità assolute al di sopra della contingenza, emerge la sua capacità di costruzione ideologica e, soprattutto, la sua stretta relazione con il potere politico e culturale in cui opera. Le forze sociali ed economiche dominanti nella società determinano in larga misura ciò che la scienza fa e come lo fa. È a questo duplice processo – da una parte, l'influenza e il controllo sociale su ciò che gli scienziati fanno e dicono e dall'altra, l'uso di quel che gli scienziati fanno e dicono ad ulteriore sostegno delle istituzioni e della società – che ci si riferisce quando si parla di scienza come ideologia. La scienza è, come ogni attività umana, prodotto di un sapere (e sentire) storico: la scienza è un fenomeno sociale; la metodologia della ricerca e la nozione stessa di razionalità che la guida è condizionata dalle circostanze storiche in cui opera, cioè da fattori extra-metodologici spesso considerati esterni, non essenziali o accidentali. Le tecniche, gli strumenti, i rapporti all'interno delle comunità scientifiche e con la società caratterizzano la ricerca e permettono di considerare l'operato della scienza da un punto di vista etico, sociale e politico oltre che epistemologico. Questo rapporto complesso con il proprio presente è molto problematico oggi per scienziati, come gli ecologi, che risentono fortemente del clima culturale e politico e le cui possibilità di ricerca si collocano spesso ben lontano da postazioni “indipendenti” e “asettiche” dove esercitare una pratica di ricerca pura”.

3 Tale consapevolezza deve emergere parallelamente alla costruzione di una dignità e uno statuto disciplinare specifici per ogni scienza sociale, etnografia inclusa, includendo non da ultimo fra i bersagli dell'atteggiamento critico la politica di ristrutturazione dei saperi compiuta dalle comunità scientifiche dominanti, che, nonostante quanto appena detto, sono tali in forza dell'attuale supremazia del paradigma oggettivistico e neo-naturalistico entro le scienze esatte e le scienze sperimentali contemporanee.

esoterico. Il linguaggio comune impiegato in una aggregazione umana è la casa delle prime, il linguaggio della poesia e della scienza la casa delle seconde.

Tre esempi, più consoni a chi scrive, tra i molteplici concetti traslati dalle discipline cliniche, mediche, psicanalitiche alle scienze sociali: immunità, tolleranza, rimozione. In particolare, la tolleranza (*tolerance*) intesa come tollerabilità, e mediante il contatto fondamentale con il principio-ponte immunologico, diviene la soglia di accettazione, il guardiano di confine simbolico dell'identità [Henry 2000].

## Paradigma immunologico e tolleranza

L'universo linguistico biomedico, in particolare il lessico dell'immunologia e il lessico della farmacologia, ci invita a considerare immunità e tolleranza come lemmi di un medesimo linguaggio 'aperto' e insieme compatibile con il controllo rigoroso delle traslazioni metaforiche.<sup>4</sup> È vasta la gamma di significati che questo concetto possiede, permettendoci di ricollocare anche quello di immunità: il vocabolario inglese ci fa difatti incontrare sia *tolerance* sia *toleration*; il primo termine indica la capacità relativa di un'identità individuale (ente, organismo, aggregato) di incorporare o assimilare un fattore esterno sfavorevole;<sup>5</sup> ma a differenza del lessico immunologico, qui si afferma che l'ente estraneo non è *tossico o infettivo*, bensì non omogeneo e 'conturbante' rispetto a ciò che lo assorbe; è quindi suscettibile di creare scompensi nel grado di tenuta dell'equilibrio interno. Alterità di per sé non significa tossicità o infettività, può però assumerne i caratteri da un certo punto in avanti. Per il fatto di equivalere alla tollerabilità, la *tolerance* segna i confini fra esterno e interno, per di più in forma dinamica e legata ai contesti; overosia, come già dicevano i medici dell'antica Roma, non si dà qualcosa di assolutamente tossico o di assolutamente benefico indipendentemente dall'organismo singolo, oggetto di diagnosi e di cura: ciò che conta sono gli scarti anche minimi che rendono l'individuo in questione come qualcosa capace di minore o maggiore permeabilità, di avviare processi osmotici senza danno eccessivo rispetto a certe sostanze, in situazioni determinate. I contesti sono relevantissimi per questi accertamenti, con le conseguenze che ne derivano. Da qui gli slittamenti semantici che si prospettano. Anche studi di farmacologia applicati ai ceppi etnici mostrano come, indipendentemente da operazioni mirate di intervento medico profilattico, le soglie di tolleranza rispetto a determinate

---

4 Questa sollecitazione, con la presa d'atto delle implicazioni identitarie della tolleranza immunologica e con le tematiche degli impianti, è recepita nelle pagine iniziali (p. 22 e ss.) e finali, tramite lo slittamento fra immunità e tolleranza, del fondamentale volume di Esposito [2002]. Si veda Pulcini [2009, in particolare pp. 128-130, 170-184].

5 *Toleration* indica l'indulgenza per credenze o pratiche differenti o in conflitto con le proprie, accanto alle politiche e alle pratiche amministrative conformi al precedente atteggiamento.

sostanze assimilate dall'ambiente esterno si siano modificate per gli incontri occasionali o ripetuti con altri ceppi, o con altri contesti.

Un ulteriore elemento di fascino è coesenziale a un dubbio sul piano più generale; se sia davvero indolore per la politica il passaggio dell'universo di metafore dal linguaggio medico, riferito agli organismi viventi, al lessico delle discipline che trattano di aggregati formati sì da individui corporei, ma dotati di una autonomia costruttiva e simbolica e di una situatività storica che li rende irriducibili alla riproduzione della metafora organica, per quanto rivista e complicata. Non si scordi come il termine di immunità e immunologia sociale sia stato usato ampiamente in contesti sociologici e giuridici; proprio nel caso di Niklas Luhmann e della teoria autopoietica possiamo sentirci autorizzati ad avere perplessità per gli accenti espliciti di olismo funzionalistico. Si deve oggi tener conto *di più e più frastagliate asperità*, di scarti bisognosi di mediazioni riflessive, fra i discorsi sull'organismo e quelli sull'aggregato-gruppo, sulla comunità. Preciso che non è in uso né il termine di carne, né quello di corpo, bensì quello anatomico-biologistico di organismo, di unità organica, anche se indubbiamente fra 'corpo' e 'organismo' si possono stabilire relazioni di equivalenza soprattutto nelle metafore politiche più accreditate, in una successione che si dipana da Hobbes a Carl Schmitt, attraverso i pensatori della crisi e i tecnocrati degli anni trenta. Una cosa è però fare la storia dei concetti e degli usi metaforici, un'altra è riprenderne solo alcuni, e diffonderne gli slittamenti semantici e le suggestioni senza le dovute cautele rammemorative rispetto agli impieghi filosofico-politici storicamente realizzatisi, con effetti anche aberranti. Non tutte le metafore sono indolori rispetto alla *Wirkungsgeschichte* politica: organismo-macchina, organizzazione, costruzione organica sono lemmi riferiti a modelli politici ben diversi fra loro, rispetto agli spazi di libertà e di autodeterminazione attribuiti ai singoli individui. Ripeto: chi scrive è la prima ad essere caduta in questa suggestione, ritenendo non solo interessante ma fondamentale il progetto epistemologico che cerchi di costruire i ponti fra discipline e stabilizzare la cooperazione fra metodologie non solo mediche, ma cibernetiche, bioniche e metodologie storico-sociali; oltre ai lavori ricostruttivi sulla costruzione organica come modello tecnocratico totalitario profilatosi nella Germania di Weimar [Henry 1993, 325-83], si è azzardato da un punto di vista analitico ed euristico che vi sia il legame politicamente rilevante fra uno dei due principali significati di tolleranza e la categoria di identità. La tolleranza può venir intesa quale condizione di integrità identitaria per i gruppi, se vista quale disposizione mentale-emozionale alla percezione del limite simbolico oltre il quale l'inclusione dell'alterità si trasforma in autodistruzione.

Qui sta il nesso fra il concetto di tolleranza/tollerabilità (riproducente il primo dei significati di *tolerance*) e il significato di identità. Come è noto, in una sua fondamentale accezione l'identità è in primo luogo coerenza, consistenza, omogeneità di un quid rispetto a se medesimo; il concetto indica che oltre un certo limite nessuna entità o nessun

aggregato stabile può accettare in sé differenze o istanze incompatibili con la propria struttura e con il proprio equilibrio interno; se lo facesse, si dissolverebbe nell'ambiente circostante. *Tolerance* indica proprio la capacità relativa di sopportare un fattore esterno sfavorevole, e soltanto in via derivata l'indulgenza per credenze o pratiche differenti o in conflitto con le proprie. Quindi, per non 'saltare' le mediazioni necessarie, è opportuno il ricorso al concetto di tolleranza, mirato e depurato da tentazioni monistiche dal punto di vista di una adozione acritica del paradigma 'biopolitico'.

### **Identità numerica e tollerabilità (tolerance)**

Una strada per la riabilitazione della nozione di tolleranza è dischiusa dalla cooperazione fra metodologie psicanalitiche-psicologiche e metodologie storico-sociali; esiste un legame, da riscrivere metaforicamente, fra uno dei due principali significati di tolleranza e la categoria di identità (numerica).

Come è noto, nella sua accezione logica "l'identità numerica" (o individualità) è coerenza, consistenza, omogeneità di una cosa singola rispetto a se medesima; il concetto indica che oltre un certo limite nessuna entità o nessun aggregato stabile può accettare in sé differenze o istanze incompatibili con la propria struttura e con il proprio equilibrio interno; se lo facesse, si dissolverebbe nell'ambiente circostante. *Tolerance* indica proprio la capacità relativa di sopportare un fattore esterno sfavorevole, e soltanto in via derivata l'indulgenza per credenze o pratiche differenti o in conflitto con le proprie. L'equilibrio fra il primo e il secondo significato di tolleranza è estremamente delicato, e cangiante, a seconda delle condizioni non soltanto spazio-temporali, ma anche sociali e politiche. Qualora si volga lo sguardo alle caratteristiche dell'identità di gruppo, sembra lecito considerarle rilevanti nella discussione sulla tolleranza. Non esistono barriere insuperabili fra individuo e aggregati sovraindividuali, purché si evitino le trappole dell'olismo, che rendono sostanza fissa ciò che invece è un insieme relazionale e dinamico, pur se vincolante, di attributi qualitativi individuali. L'identità politica, come noto, è un'identità che più individui accettano riflessivamente (talvolta *obtorto collo*) di avere in comune. Patire fino all'estremo limite il peso della differenza è una virtù che l'occidente contemporaneo, europeo in particolare, ritiene, forse peccando di eccessivo ottimismo, di saper praticare anche, e addirittura con maggior levità, nella dimensione pubblica, nel tessuto sociale dei luoghi ritenuti più familiari dai rispettivi abitanti, e ciò grazie alla funzione parzialmente esonerante delle proprie istituzioni. Per altro verso, si può obiettare che le istituzioni più venerate sono state i luoghi in cui è stata ritualizzata la pratica dell'intolleranza – si pensi alla funzione pubblica (e catartica) delle esecuzioni di eretici, dal medioevo fino a tutta l'età moderna. Inoltre, proprio nella modernità compaiono alcune delle modalità più recenti di esercizio della violenza, tanto individuale, quanto collettiva, contro i non tollerati perché ritenuti alieni, e quindi non assimilabili a sé. L'esempio

paradigmatico è l'eccidio compiuto in condizioni di extraterritorialità morale o di nichilismo: "tutto è permesso". Questa novità consisterebbe nelle pratiche di intolleranza da concepirsi quali reazioni omicide all'estraneità radicale (perché, ad esempio, proveniente da un altrove fino a quel momento inconcepibile). Ciò sarebbe indirettamente confermato dalla storia (dell'occidente Moderno); risulta che, a parte alcune vistose eccezioni, vere e proprie società del massacro, ossia della *pratica omicida indiscriminata e gratuita* (priva persino di un motivo occasionale) rivolta contro "l'altro da sé", sono sorte per la prima volta nei territori d'oltremare, in connessione alle guerre coloniali: le comunità di conquistatori bianchi, dal XVI secolo in poi ne sono l'incarnazione. La norma non è stata la follia momentanea che avrebbe colto gli esecutori, bensì appunto la statuizione collettiva dell'assenza di regole etiche, *l'extraterritorialità morale e giuridica*. Quanto finora detto sarebbe ancora più inquietante, se cogliesse alcuni aspetti dei più recenti fenomeni di xenofobia e di intolleranza, che germogliano nel cuore stesso dell'Europa; si tratterebbe in tal caso di una riconfigurazione in "casa propria" dell'extraterritorialità morale. Peraltro, diversamente dagli esempi coloniali, in cui la violenza scoppiava in presenza di uno scarsissimo coinvolgimento emotivo nei confronti delle vittime, sembra ora trattarsi di una vera crisi d'identità segnata dal raggiungimento dei livelli di guardia, della saturazione rispetto all'eterogeneo o all'estraneo, che viene senza appello decretato *non assimilabile*. Si pensi ai segnali della raggiunta "soglia di tolleranza" (espressioni verbali, gestuali, atteggiamenti intenzionali di esclusione o chiusura), che sono individualmente o socialmente avvertiti e comunicati. Dove però si collochi il valore massimo di tolleranza oltre il quale una comunità, un individuo, un organismo non possano andare, cade nell'ambito dell'empiria, e della storicità, dove un'altra virtù, la *prudentia*, e un'altra facoltà, il Giudizio, possono dare indicazioni, ma non soluzioni valide una volta per tutte. Anche in questo caso si profila l'opacità definitoria, già denunciata a proposito della tolleranza come atteggiamento e come pratica. Con una differenza: non si tratta dell'arbitrarietà forse inscindibile dall'intervento politico-amministrativo *ad hoc*, quanto della più generale condizione di libertà interpretativa che spetta a quel sapere che è intermedio fra la teoria e la prassi, e indipendentemente dalle valutazioni sull'abuso del potere discrezionale del singolo. Inoltre è evidente che in considerazioni di tal genere entra prepotentemente la questione delle dimensioni e della struttura della identità comunitaria, e del tipo di relazione che lega tra loro i titolari della cittadinanza, chiamati a esercitare il controllo riflessivo sulla propria fisionomia politica. Una considerazione contestuale sembra inevitabile, con la pari accortezza di non affrettarci verso la generalizzazione di situazioni particolari. Tutto ciò non implica consegnarsi senza riserve al relativismo, o al dominio incontrastato della contingenza. Tuttavia, queste considerazioni inducono a congedarsi da formule di intransigente universalismo, a favore invece della sensibilità per l'adeguatezza, del tatto per la misura, ogni volta che si tratta di applica-

re norme generali alle situazioni particolari [Günther 1988; Loretoni 1996]. Qualora rinunciamo immediatamente al ricorso e al valore della misura prudenziale, pubblicamente controllata, che regola ogni relazione fra gruppi, inclusa la percezione del limite di saturazione rispetto ai gruppi contigui più 'difficili', ci consegniamo senza combattere al dominio irrazionale delle ossessioni e delle pulsioni non mediate e non governate socialmente. Tale scarto, fra rielaborazione collettiva dei *Triebe* e rilascio-occultamento dei medesimi nella sfera della psiche individuale sta il passaggio al secondo principio-ponte metaforico, la rimozione.

## Rimozione e ricordo

Esiste un vocabolario ormai condiviso dagli studi della memoria e del ricordo, e che dunque non è più strettamente relegato ai linguaggi della psicoanalisi, della psicologia, delle scuole di psicoterapia; piuttosto, si arricchisce e si complica grazie ai contributi delle discipline storiche, politologiche, sociali.

Se da un lato per memoria (individuale) si intende indicare oggi un territorio concettuale limitato all'acquisizione e al mantenimento (archiviazione, immagazzinamento) di esperienze vissute e azioni passate,<sup>6</sup> dall'altro con il concetto di ricordo si allude alla coscienza (*Bewusstsein*) di esperienze vissute e azioni passate *in quanto* passate [Quante 2002]. La medesima categoria di rimozione, non in mera antitesi al ricordo, non è da considerarsi ormai un esclusivo monopolio dell'analisi freudiana degli stadi attraverso cui la formazione della vita pulsionale del bambino si configura e si ridimensiona rispetto alle potenzialità della libido affinché il bambino possa garantirsi tramite *elusioni* sicurezza ed equilibrio vitale.<sup>7</sup> Piuttosto, il nucleo descrittivo qui rilevante per la rimozione è quello relativo ai meccanismi sociali del ricordo parziale, orientato alla diminuzione di stati dolorosi. Tali meccanismi eludono, evitano, procrastinano la presa di coscienza del gruppo di fronte a situazioni, condizioni, stati di cose la cui consapevole trattazione pubblica è avvertita come foriera di sofferenza, di lacerazione. Tali meccanismi scattano se l'origine del dolore previsto sono atti colpevoli commessi in passato e non ancora denunciati né puniti. Tale rimozione produce patologie sociali perché fuorvia e falsifica, alle spalle degli attori, la costruzione del quadro prospettico che lega le generazioni a una narrazione condivisa, il cui carattere di artificio non può affatto coincidere con l'autoin-

---

6 A differenza del sapere filosofico comune (il medesimo impiegato nell'edificazione del sistema scolastico e universitario dell'Italia di mezzo secolo fa), in cui il concetto di memoria indicava "la presenza al soggetto di un passato stato di coscienza, riconosciuto per tale" [Lamanna e Adorno 1969]. Come risulta chiaramente, in tale definizione la memoria ingloba il ricordo, se si confronta tale definizione con la specificazione semantica tra i due termini, riportata *in testo*.

7 Ciò avviene tramite l'armonizzazione dei desideri del bambino con il volere del sovrano parentale.

ganno e l'occultamento, a meno di condannare il racconto identitario all'implausibilità e quindi all'inefficacia.

L'anamnesi, l'arte della reminiscenza per Platone, può mostrarsi utile; si può situare tramite opportuni slittamenti semantici al confine fra teoria della conoscenza e pratica terapeutica. Se divenisse una ricostruzione narrativa e pertanto sequenziale (inizio, svolgimento, conclusione/esiti) di forme patologiche che tuttora inficiano il nostro percorso vitale, sarebbe la premessa necessaria a qualunque terapia avente rilevanza collettiva; la metafora medica allude alla necessità di individuare e adottare processi identitari sani e consapevoli, riflessivamente condotti, da noi e per noi europei/e. Ciò va fatto valere per la rimozione di uno degli aspetti indesiderati, di cui fra poco, del modello politico e simbolico costitutivo per la nostra specifica identità occidentale, ovvero la nazione repubblicana, la forma di cittadinanza ad essa consona, il lessico dei diritti sui cui questa si fonda. Rispetto alle autorappresentazioni di cui noi, occidentali europei/e, siamo capaci, l'esempio del *colonialismo repubblicano francese* risulterebbe paradigmatico almeno per una delle più efficaci e pervasive narrazioni di cui l'Europa ha nutrito la propria identità, l'universalismo dei diritti di libertà e di uguaglianza, il lessico della liberazione dall'oppressione. Nel redigere e giustificare tale narrazione, i soggetti sociali artefici e beneficiari di tale racconto sarebbero rimasti ciechi di fronte alle proprie contraddizioni interne.

Tale atteggiamento ha prodotto l'aporia più grave: una ascrizione indebitamente selettiva, e pertanto ingiustificata, di tale dignità di esseri universali ad alcuni gruppi umani, e non a tutti, anche se in via provvisoria. L'unità del genere umano è stata configurata simbolicamente quale compito da costruire con e tramite la civilizzazione, non ancora quale realtà fattuale. Non deve acquietarci il fatto che tale procedimento sia stato messo in atto dal pensiero e dalla politica universalistica (francese, in particolare) al di fuori e addirittura in antitesi alle teorie **razzistiche** che predicano la radicale, naturale e insuperabile irriducibilità di tipo biologico fra il ceppo umano superiore e quelli definiti inferiori. Ciò che stabilisce, legittima e perpetua le condizioni, sia esteriori sia interiori, di subalternità è la stessa proclamazione, per una popolazione, della sua permanenza temporanea ma indefinita entro uno stato di minorità culturale, istituzionale, sociale che sia da superarsi soltanto sotto la guida e tramite l'emulazione del modello dei colonizzatori.

Rifiutare il confronto con la subordinazione concettuale e simbolica, innescata dal confronto asimmetrico impostato dai dominatori rispetto alle culture "altre", significa impedirsi di valutare il reale peso della cultura coloniale all'interno della cultura europea e occidentale. Se tale dispositivo non viene decostruito, potrebbero risultare vanificate tutte le pretese legittime di difendere il nucleo durevole e inattaccabile del linguaggio dei diritti e dell'emancipazione contro i suoi detrattori. Per rinsaldarlo, ci si deve far



carico di una profonda rivisitazione di tale lessico e considerare nella loro gravità i danni inflitti sugli assoggettati in merito alle rappresentazioni del loro sé; tali “menomazioni” morali sono le più durature, anche perché non sono ancora state riconosciute come tali, a livello di una percezione collettiva che sia condivisa o combattuta ma che almeno sia riflessivamente mediata nel dibattito pubblico nelle società europee e occidentali.

## Riflessioni e aperture

La necessità incombe comunque, essendo dettata dalla passione per un presente appreso con il pensiero (Marramao, De Giovanni **SI CITANO IN BIBLIOGRAFIA?**), ben oltre una *Zeitdiagnose* come ‘filosofia d’occasione’ (Anders, Pulcini **SI CITANO IN BIBLIOGRAFIA?**). Per questo le domande sono ineludibili; scaturiscono infatti da esperienze e sfide antropologiche non dissimili fra loro, nonostante le differenti sensibilità e differenti alvei culturali di origine. Tale operazione è necessaria non tanto per adeguarsi alle mode in voga, quanto all’esigenza di riflessione critica sui meccanismi simbolici, individuali e sociali, che pur sempre governano lo scarto fra gli orizzonti angusti dell’esistenza quotidiana e l’insopprimibile ricerca del senso. Le trame narrative mitiche e i modelli sottostanti sono dunque costrutti simbolici capaci di conferire intelligibilità a molti aspetti della vita individuale e sociale. Pertanto, non devono venir demonizzati, e certamente non ignorati, né misconosciuti; semmai va rinegoziato il ruolo di essi quali elementi importanti per la società di massa globale. In condizioni di cambiamento costante, mutano non solo i contorni delle identità individuali e sociali, ma anche le operazioni simboliche in cui *le modalità umane di stare al mondo* vengono assimilate mentalmente da ciascun individuo. I rivolgimenti a cui assistiamo includono non da ultimo il fatto che popolazioni provenienti da culture tradizionali, non solo antiche, ma anche culturalmente – simbolicamente competitive (in particolare, i paesi dell’estremo oriente), chiedano alle società occidentali non solo accesso in qualità di lavoratori ospiti ma anche pieno riconoscimento in quanto competitori a pieno titolo sullo scenario globale. Ciò implica accreditamento e apprendimento delle relative forme di vita e dimensioni simboliche corrispondenti. Punto di partenza è la presa d’atto cognitiva ed etica che siffatta diversità sia strutturale per le nostre società. Soltanto di conseguenza è possibile riconoscere alle visioni simbolico-culturali di base il significato adeguato, di componente imprescindibile del senso di sé degli individui. Uomini e donne sono esseri umani, cittadini/e non da ultimo attraverso il filtro e le lenti culturali delle aggregazioni primarie in cui sono stati socializzati/e. In questo senso, l’intero percorso di questi ultimi anni, compiuto dagli studiosi/e di scienze sociali, oltre ad essere stato una risposta alle sfide della coesistenza, ha configurato anche una specie di sfida alla conoscenza. Per sfida della conoscenza si intende la complessità e la messa in discussione di molti fattori disciplinari, entro le scienze che si occupano oggi del tema della convivenza e dell’inte-

razione simbolica di gruppi differenti entro una medesima società, la cui dimensione è a geometria variabile, a seconda dei codici simbolici, e dei costi di accesso, necessari ad apprendere i primi.

I simboli e le rappresentazioni sono sia strumenti sia oggetti della comunicazione e, potenzialmente, armi sottili, perché pervasivi ed efficaci nei più riposti recessi delle sfere di costruzione del sé individuale e collettivo. A maggior ragione, sono rilevanti i simboli di presa più immediata, perché connessi alle emozioni di base, su cui si innestano, come forme rielaborative, i miti primari; la paura della morte e dell'annullamento, la speranza nella continuità/ripristino della vita. Entrambe le emozioni sono da intendersi sia nel significato individuale, sia in quello collettivo. Proprio per evitare di essenzializzare e nobilitare il passato primordiale, è necessario riconoscere e decostruire le strutture narrative mitiche (mitologemi) [Henry 2000; Henry 2009b] nelle letterature ed espressioni artistiche dell'immaginario contemporaneo. Ciò, al fine di depotenziare i mitologemi dal punto di vista contenutistico e di decifrarne invece l'intelaiatura simbolico-comunicativa, utile a capire le inquietudini, il malessere, le aspirazioni di molti milioni di abitanti del pianeta, qui e ora. Pertanto, è un'esigenza urgente per scienziati, oltre che per politici, cittadini/e, quella di imparare di nuovo a riconoscere e a decifrare i segni del tempo.

Non siamo inseriti in un futuro senza passato, giacché non possiamo prescindere dalla corporeità e dalla materialità, simbolicamente mediata e trasposta, che è tipica delle identità di esseri finiti; tuttavia, se tale condizione è portatrice di indicazioni forti, non è predeterminata negli esiti. Stiamo dentro una o più «tradizioni nascoste» (Arendt **SICITA IN BIBLIOGRAFIA?**), tradizioni sotterranee e pervasive, ma potenzialmente imprevedibili negli sviluppi. Non siamo funghi post-moderni che hanno tagliato le radici con ciò che li ha fatti nascere: ciò è vero soprattutto per la memoria simbolica, che è sì rielaborata da noi, ma del pari influente in quanto produce effetti eccedenti rispetto alle nostre capacità previsionali e immaginative.

## Bibliografia

- ESPOSITO R. [2002], *Immunitas*, Torino, Einaudi.
- GÜNTHER K. [1988], *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- HENRY B. [2009a], Gioco di specchi. Rappresentazioni di sé e dell'altro/a, in A. Pirni (ed.), *Logiche dell'alterità*, Pisa, ETS, pp. 103-124.
- HENRY B. [2009b], Immaginario, culture e identità artificiali. The myth of Cyborgs, *Cosmopolis*, I, 167-178.
- HENRY B. [2000], *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, Pisa, ETS.
- HENRY B. [1993], Filosofie della tecnica e ordine totale, in R. Cubeddu (ed.), *L'ordine eccentrico. Ricerche sul concetto di ordine politico*, Napoli, ESI.

LAMANNA E.P. e ADORNO E. [1969], *Dizionario di termini filosofici*, Firenze, Le Monnier.

LORETONI A. [1996], *Pace e progresso in Kant*, Napoli, ESI.

PULCINI E. [2009], *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati-Boringhieri.

QUANTE M. [2002], «Identità», in N. Pethes e P. Ruchatz (a cura di), *Dizionario della memoria e del ricordo*, Milano, Bruno Mondadori, 243-245.

SAID E. [2001], Globalizing literary study, *Publications of the Modern Language Association of America*, 116, 64-68.

SAID E. [1976], *Orientalism. Western Conception of the Orient*, London-New York, Vintage.

SHIMADA S. [2000], Aspetti della traduzione culturale: il caso dell'«Asia», in B. Henry (a cura di), *Mondi globali*, Pisa, ETS, pp. 137-159.