

ALLA RICERCA DI PRINCIPI-PONTE FRA DISCIPLINE E FENOMENI SOCIALI: PRAGMATICHE, ALTERITÀ E ASIMMETRIE DI IERI E DI OGGI

Barbara Henry

Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa

barbara.henry@sssup.it

Abstract: Il presente contributo presuppone alcune definizioni preliminari e fondanti; queste sono imprescindibili, da un lato, per indicare la cornice interdisciplinare di riferimento, e, dall'altro, per impostare una forma di *embedded analysis*: un'analisi contestuale in chiave ermeneutica che sia interna alla stessa cornice di riferimento cognitivo e di indagine scientifica. Questo *frame* è l'Occidente, termine indicante una costellazione categoriale, simbolica e storica insieme, e da declinarsi al plurale (cosa che vale, peraltro, per il lemma 'Oriente'). *Dapprima*, verrà compiuta, attraverso le lenti di alcune discipline pertinenti, una chiarificazione, per quanto minima, dei principali concetti in questione – pragmatica, alterità, identità, asimmetria, cartografia; solo tramite l'esplicitazione dei nessi semantici derivante dalla precedente fase, potranno *in seguito* delinearsi alcune riflessioni metodiche, con cui auspicabilmente si possano (in futuro) “mettere in esercizio” i cinque lemmi, e allo scopo di definire con maggior rigore le sfide sociali e politiche per una coesistenza non violenta entro l'Occidente 'europeo', in particolare.

Keywords: Pragmatica, principi-ponte transdisciplinari, *embedded analysis*, Occidente/i, alterità, identità, asimmetrie, cartografia.

1. *Intreccio di prospettive critiche e ricerca di principi-ponte*

Qualora si vogliano individuare e realizzare, con sensatezza e utilità per le esigenze di una vita associata non autodistruttiva, alcune pragmatiche “riuscite” rispetto alla coesistenza fra alterità (di cui fra poco), occorre fare un passo laterale, e preliminare, di chiarificazione e definizione epistemologica e metodologica; è necessario attraversare il luogo transdisciplinare, in continua metamorfosi, in cui si incontrano filosofia politica, da un lato, scienze sociali e della cultura, dall'altro. Tali discipline sono parte integrante del paradigma scientifico occidentale, in cui possiamo dirci inseriti pur da una posizione eccentrica perché fortemente critica di alcuni dei suoi aspetti *mainstream*. Filosofia politica alias filosofia sociale, *gender studies*, sociologia delle religioni, comunicazione interculturale, antropologia filosofica e culturale, *cross-cultural psychology* sono i principali saperi coinvolti in questa indagine. In essi, da venti anni a questa parte, sono cresciuti e si sono conquistate accreditamento alcuni dubbi sulla credibilità definitoria del concetto di “multiculturalismo” e del lessico ad esso relativo. Tali saperi sono divenuti viepiù rilevanti per le pratiche e le forme di vita concrete, in quanto i cultori di

essi si concentrano criticamente sugli scenari pragmatici, che rendono vive ed urgenti le grammatiche della traduzione, tramite ininterrotti processi in atto fra soggetti sessuati interattivamente costruiti, e depositari di pratiche di senso fra loro realmente o potenzialmente configgenti. Sia gli interscambi in divenire, sia il consolidarsi di tali intrecci di esperienze (inclusi i conflitti e le negoziazioni ardue) nei vissuti individuali e di gruppo è stato già definito da molti autori come “pragmatica della coesistenza fra dissimili”, come *pragmatica dell’alterità* da intendersi quale insieme di pratiche comunicative e di interazione “in movimento e in situazione”. Il motivo della predilezione per una impostazione siffatta è che questa costituisce di per se un terreno d’incontro non solo fra differenti prospettive disciplinari, ma anche fra le prime, da un lato, la ricerca empirica qualitativa e le prassi concrete, dall’altro.

Come si giustifica tale predilezione? Con un esplicito posizionamento di rango epistemologico, avente conseguenti effetti sul piano metodologico e metodico.

Nonostante si tratti tuttora di una posizione minoritaria, o forse proprio per questo, si pensa sia auspicabile una lettura di trame semantiche e disciplinari aventi ispirazione e matrice differente, da compiersi con cautela rispetto *alle traslazioni di significato a una disciplina ad un’altra* (riferibili a una metaforologia auspicabile ma ancora inesistente), e in modo da riconoscere i limiti e le condizioni della nostra curvatura mentale occidentale, anzi occidentalistica. Perché? Siamo, a detta di molti/e- in un’epoca (Said 2000, 2001; Henry 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 una inversione di tendenza tra gli studiosi/e e depositari di saperi esperti. Non si può dubitare che tra le alte sfere dell’*establishment* scientifico il *modello di elite* intellettuale prevalente fino alla metà del secolo scorso e 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, come già accennato, tra la legittimazione di tale modello e il radicamento nelle politiche disciplinari e accademiche il cammino è ancora lungo (Said 2001: 64-68). A maggior ragione, tale rivolgimento ideale tarda a permeare la coscienza comune, ovvero i livelli di consapevolezza diffusi entro le società occidentali e soprattutto le comunità scientifiche 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 (Henry 2012). Che si tratti di una rivoluzione latitudinaria, ossia capace di permeare ogni accezione di “codice semantico-disciplinare” è ciò che è ancora lontanissimo da venire. Siamo ancora a dover imparare i rudimenti delle pratiche di traduzione interdisciplinare quotidiana, per non parlare della ricerca ancora soltanto embrionale di principi-ponte per le

traduzioni, e ciò al fine di delegittimare le pretese di superiorità cognitiva o sapienziale implicite in tutte quelle posizioni scientifiche inconsapevolmente autocentrate e apodittiche perché autoreferenziali. Le scienze, attraverso i propri cultori e i cittadini/e che forniscono l'apporto critico della sfera pubblica, devono farsi sempre più consapevoli dei condizionamenti *contestuali* (Henry e Certomà 2013), culturali, sociali e politici, dei presupposti delle dottrine scientifiche e di tutte quelle aventi pretese di verità e oggettività. Ciò non significa rinunciare all'oggettività ma metterla fra doppie virgolette, come già diceva ben due secoli Max Weber, e in modo da renderla intersoggettività conoscitiva metodicamente e riflessivamente controllata. Come gli storici e i cultori più avvertiti delle stesse scienze *dure* ci insegnano, l'oggetto cambia o addirittura scompare a seconda dello strumento con cui lo si guarda. Diviene un assunto fondamentale e non assolutamente accessorio o circostanziale la considerazione accurata sia del contesto di osservazione sia della collocazione del soggetto conoscente, sia della relazione, dinamicamente e storicamente intesa, fra soggetto e oggetto. Le storie, i "passati" dei due lati della relazione *contano e sono dirimenti*. La scienza può, infatti, essere studiata, sostiene Isabelle Stengers, alla stregua di una qualsiasi altra attività sociale "né più svincolata dalle cure del mondo, né più universale o razionale di un'altra" (Stengers 1997). I termini chiave, strettamente correlati tra loro, di questo fenomeno sono, dunque: l'impossibilità di un'oggettività incondizionata, la collocazione/situatività del soggetto e le storie che pesano sugli eventi. 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 (Lewontin 1984). Le forze sociali ed economiche dominanti nella società determinano in larga misura ciò che la scienza fa e come lo fa. La scienza è, come ogni attività umana, prodotto di un sapere (e sentire) storico: Stefan Amsterdamski la definisce "un fenomeno sociale" e sostiene che 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 (Amsterdamski 1992). 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 (Certomà 2012).

Il vocabolario accreditato, e la struttura grammaticale di un linguaggio disciplinare, in senso metaforico, 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 traslazione/traduzione; come traslare un significato da un campo semantico ad un altro, e in particolare in campi semantici disciplinari dal repertorio fisso e riconosciuto apoditticamente come *mainstream* indiscusso e pertanto, come si è cercato di dire finora, “normalizzato” in una forma indebita.

Se dunque la “grammatica” filosofico-politica (morfologia e sintassi di identificazione) dei fenomeni umani li esprime e li indica,¹ la “pragmatica” non si limita a questo, ma agisce con e a partire dalle occorrenze fenomeniche, in tutte le variazioni, le traduce e le decodifica in forme diagnostiche e di intervento interattivo; quest’ultimo non è necessariamente da immaginarsi come se fosse irenico, ma piuttosto come se fosse (auspicabilmente) equipaggiato per identificare e fronteggiare i conflitti. Coerentemente, il lemma “alterità” si inserisce nella temperie lessicale e semantica definita dalle discipline sopra enunciate *prevalentemente* quale specificazione descrittiva della nozione di diversità. Infatti, le nozioni di “alterità” sono più d’una, ma è possibile limitarsi a un ordinamento semantico che riguardi almeno cinque accezioni, e sarebbe opportuno che in ogni contesto di applicazione (linguaggio comune, politico, disciplinare) venisse chiarito di quale significato si tratti per ogni occorrenza del termine. Nella prima accezione, la più semplice “alterità” indica gli/le altri empirici, la pluralità di individui concreti e *gendered*, nella seconda, gli/le altri significativi di cui si tratta nel pragmatismo filosofico, risultando entrambi contigue al vocabolario del pluralismo; nella terza, “alterità” equivale alla dimensione dell’Altro con la A maiuscola, e non trova in queste pagine una grande considerazione, *ratione materiae*, a differenza delle prime due. Piuttosto, nel lessico delle scienze sociali e della filosofia politica, l’alterità, nella quarta accezione, è *otherness* (con la “o” minuscola) in quanto caleidoscopio fenomenico (un puzzle di frammenti spessi, colorati e in continuo movimento) delle differenze/diversities/dissomiglianze possibili. In questo significato, accanto ai primi due, viene prevalentemente considerata qui e nelle pagine che seguono. Un ruolo disciplinare tutto suo, e a dir poco strutturale per l’antropologia, si merita invece la nozione di *Other* e il processo di *Othering*, come dinamica di costruzione dell’altro da sé per trovare sé, e attraverso il distanziamento e l’apertura di uno spazio/scarto simbolico dato per “esterno/esteriore” (Fabian 1983; Jullien 2002, 2008; Friese 2006, 2012). Tale processo è ciò che ha costituito l’Occidente/i primariamente attraverso la dislocazione dell’Altro nella sfera esotica dell’Oriente/e.

¹ In questo caso, i fenomeni sono le alterità/differenze, siano esse diseguaglianze a superare, o diversità da valorizzare, o asimmetrie-discrasie da monitorare affinché non diventino stabili diseguaglianze.

L'Occidente/e si pone dunque quale cornice da cui tali nuovi lessici disciplinari pragmaticamente orientati e interagenti fra loro non possono prescindere, è da concepirsi qui come una costruito istituzionale, e simbolico, fondamentalmente caratterizzato da identità di gruppo immerse nei mondi della vita, che non sono durevolmente pacifiche né armonicamente coese, a meno che non abbiano già alle proprie spalle e sullo sfondo processi di faticosa rinegoziazione delle posizioni relative fra i singoli. L'“identità di gruppo”, per un verso è concetto polisemico che qui indica il “chi siamo, il cosa vogliamo diventare” di aggregazioni di individui costruiti in base al genere/e, che si riconoscano attivamente e faticosamente in un set di qualità comuni. Essendo “l'identità di gruppo” una categoria programmaticamente antitetica a quella di identità collettiva, pone in luce senza equivoci il fatto che narrazioni e trame simboliche e codici di identificazione siano necessarie alle dinamiche di strutturazione e consolidamento del gruppo, nonché alle condizioni per cui si innestino fra gruppi anche principi-ponte di traduzione, di passaggio simbolico fra codici diversi o asimmetrici ma commensurabili, almeno presuntivamente. I simboli sono uno dei coibenti dell'identità e dei viatici della comunicazione, di norma *non* paritaria né equilibrata ma proprio in quanto asimmetrica, passibile di aggiustamenti dinamici.

“Asimmetria”: tale lemma si rivela uno dei fondamentali principi-ponte, indicativo di uno scarto, di una discrasia, intesa quale mancanza di proporzione o di corrispondenza “relativa” a due o più componenti di un insieme, di una non-parità relativa e circostanziale *rebus sic stantibus*, che richiede di essere tenuta sotto osservazione. Può assumere significati assiologici molto diversi; può indicare un'apertura verso qualunque forma di trascendenza (religiosa, morale, mistica, teurgica, erotica) o una condizione fisiologica e funzionale di dipendenza, come i rapporti di cura finora codificati fra genitori e figli, che sono destinati a ribaltarsi con il tempo, rimanendo pur sempre entro una costruzione sociale e artificiale dei ruoli di genere.

Ciò detto, le identità caratterizzanti le società occidentali europee in particolare hanno in sé non solo la dimensione dell'asimmetria relativa e temporanea, ma ancor più strutturalmente recano in sé e con sé la dimensione dell'alterità, nelle modalità polimorfiche della quarta accezione, rispetto a cui si è detto sopra; l'ambito europeo di uno degli Occidenti è inoltre configurato come polity *sui generis*, inserita nella dimensione atlantica della geo-politica, ma con una fisionomia socio-culturale, ed una membratura costituzionale e istituzionale distinta rispetto a quella degli *States*. In questo assetto istituzionale occidentale europeo si collocano le identità di gruppo di cui si parla qui, e del cui orizzonte pragmatico (ricognitivo, diagnostico e interattivo) andiamo in cerca.

Tuttora, come avviene sempre per le modalità dialettiche e acquisitive con cui il “chi siamo noi” si delinea rispetto al “chi sono loro”, l'Occidente, europeo

in particolare, costruisce le alterità nei processi di edificazione delle componenti identitarie di se stesso. Risulta opportuno menzionare a questo proposito, e per attrazione fra contrari, l'autore italiano più visceralmente avverso alla categoria di identità e ai corollari di essa, ancor più se si sostiene come qui accade che ogni processo di costruzione del sé avvenga soltanto grazie alla combinazione/dipendenza rispetto all'alterità più rilevante nel contesto di volta in volta determinante; si tratta dell'antropologo e filosofo di Francesco Remotti, che cavalca da più di un ventennio, e con successo di tipo iconico e mediatico, l'onda lunga e tardiva, appunto di origine adorniana, dell'ormai superato attacco postmoderno alla categoria medesima.

Un conto è sostenere che noi scienziati (se così vogliamo chiamarci noi che ci occupiamo di scienze umane e sociali) dobbiamo assumere l'identità come strumento di analisi ovvero come un *explanans*, un altro conto è invece considerare l'identità non come un *explanans*, ma come un *explanandum*, non come uno strumento con cui si cerca di spiegare, ma come un oggetto che deve essere spiegato. L'identità non è uno strumento con cui attivamente spiegare qualcosa, ma è qualcosa che deve essere spiegato, analizzato, smontato. Analisi vuol dire in fondo proprio questo: cercare di aprire, disarticolare, smontare, decostruire (come si usa dire). (Remotti 2011: 9-10)

Ciò che si vuole lumeggiare qui è che, nell'Occidente, da vedersi quale contesto, sfondo, frame, ma non invece quale *explanandum* in cui situare le identità da decostruire e da problematizzare, le modalità di costruzione del proprio sé attraverso l'alterità avviene in forme non autenticamente pluralistiche (secondo la prima e la seconda accezione di alterità), perché tali modalità sono tuttora viziate dai retaggi e dalle rimozioni delle responsabilità (cognitive, epistemiche e simboliche ancor prima che politiche e economiche) derivanti dal passato coloniale, e riverberantisi subdolamente, perché latenti e inconfessate, in alcune aporie dei modelli delle politiche di integrazione ed inclusione. Per un verso, il paradigma scientifico occidentale è tuttora un sistema di pensiero, di linguaggio, di strumentario concettuale, ma soprattutto è stato per secoli lo *sguardo* sul mondo, "il" modello di costruzione delle realtà sociali, valido ovunque e per chiunque (Henry 2012). Per un altro, se esiste un potenziale erosivo e decostruttivo *dall'interno*, sicuramente lo si trova in queste medesime discipline politologiche, nelle scienze sociali e della cultura. L'indebolimento degli apparati concettuali e delle *policies*, nonché delle pratiche sociali che si considerino lesive o negative per sé o per altri/e, può avere maggiori possibilità di successo se, chi se lo prefigge, lavora entro e con i concetti che si intende elidere; infatti chi ricerca ne è del pari permeato, e quindi deve operare in parallelo sui propri stereotipi e pregiudizi per scalzare o depotenziare quelli collettivi; tutto ciò al fine di una più ampia diffusione sociale di criteri di pensiero non omologati, bensì critici. Non a caso, la decodificazione, il

trattamento critico-diagnostico riservato al nesso controverso fra identità e alterità, in termini di pragmatiche della coesistenza è a ragione *l'experimentum crucis* entro e fuori l'Occidente/i. Lo sguardo decostruttivo va rivolto espressamente alle identità sfrangiate, sfaccettate e pervase d'alterità endogena, talvolta refrattarie alla presa d'atto di tale contaminazione interna, per non accettare la circostanza condivisa, con i mondi altrui, dell'essere contaminate, in una specie di corto circuito autoimmunitario (Esposito 2002; Pulcini 2009). L'ormai accreditato lemma filosofico "Occidente" va ora tratteggiato quale dimensione sociale e istituzionale polimorfica e metamorfica, attraversata da profonde fratture, da discrasie, da scissioni, nonché da asimmetrie, come sopra definite. Tutte queste configurazioni, sia della nozione di asimmetria, sia della nozione di alterità, non sono sempre riconosciute riflessivamente, piuttosto sono rimosse e obliate perché dolorose o "imbarazzanti" per la buona coscienza dei/le cittadini delle nostre società.

2. *Emancipazione non omologante delle alterità e rilevazione delle asimmetrie "positive"*

Da quanto precede, è evidente che si possano qui soltanto abbozzare le descrizioni degli strumenti metodici impiegati, e delle tappe di avvicinamento agli obiettivi prefissati. L'obiettivo principale è di tracciare, andando per esclusione, una cartografia di un territorio invisibile ai più ma pur sempre latitudinario alle società occidentali. Siamo nell'ambito in cui si profilino le condizioni teoriche e metodiche per una *emancipazione non omologante delle alterità*, intendendo con esse le peculiarità specifiche di manifestazione sia delle *diversità* da garantire, sia dei *misconoscimenti* discriminanti da contrastare. Ciascuna eterogeneità rispetto a qualsivoglia standard prefissato è da trattarsi *iuxta propria principia*. In altre parole, ciò di cui si parla qui sono le alterità materialmente incarnate in individui e gruppi temporalmente e contestualmente individuabili, e secondo modalità ricognitive che esaltino le specificità e l'autonomia dei singoli casi. Trattasi di una cartografia volumetrica, quella a cui si mira, in cui, ancora con l'impiego (prudente e controllato) di metafore idrografia e orografia non siano comparti impenetrabili bensì interagenti, e disposti ad accettare, in prospettiva dinamica e aperta, perfino riassetti imprevedibili o inediti. Non la si vuole né ideologica né militante, bensì realistica, duttile e pragmatica, e non anche apocalittica o terrorizzante rispetto alle incognite della conflittualità e sociale latente o aperta² che le "indomite", forse irriducibili, componenti del territorio esprimono.

² "Nella cartografia antica i luoghi inesplorati, e pertanto ignoti quanto spaventevoli, erano spesso indicati con una indefinita locuzione, che solo avvertiva *hic sunt leones*, qui ci sono i leoni, a

Piuttosto, si pretende programmaticamente che la cartografia, materialmente e simbolicamente incarnata, sia recettiva e che “ascolti” il territorio - solo presuntivamente noto - in cui gli esploratori sono calati, secondo la strada indicata in particolare da Rosi Braidotti e dalla costellazione filosofica del femminismo post-strutturalista.³ Accanto a tale percorso, gli studi di genere risultano un paradigma teorico insostituibile e di validità latitudinaria anche per un motivo ancor più fondamentale.

I *gender studies*, rivitalizzando per alcuni aspetti la lezione del pragmatismo, hanno infatti portato ad un innovativo riassetto, nella prospettiva di una teoria spessa e pluridimensionale, la discussione tanto su identità e alterità, quanto su individuo e cultura. Hanno sostituito

ad una teoria monologica della definizione dell'identità un punto di vista intersoggettivo; alcune studiose tendono ad interpretare la relazione tra il Sé e l'Altro (Other) come uno scambio continuo, mettendo in luce non un movimento lineare che va dall'unione alla separatezza, ma un equilibrio sempre da ridefinire tra i due momenti della costruzione dell'identità e della percezione dell'alterità. Secondo Jessica Benjamin, ad esempio, che sta ottenendo un rinnovato riconoscimento fra gli scienziati/e sociali europei, l'ipotesi di uno sviluppo lineare dell'Io attraverso la separazione appare convincente solo in ragione del presupposto che la dipendenza dall'Altro minacci la propria autonomia e compromette il Sé. (Loretoni 2012, 2014)

Risulta piuttosto vero il contrario. L'assunto centrale è che il riconoscimento da parte dell'Altro non sopravvenga dall'esterno ed *ex post* rispetto alla costruzione del Sé, ma che sia addirittura imprescindibile per la stessa dimensione del *self*, “secondo un processo che tiene strettamente connesse pragmatiche dell'identità e pragmatiche dell'alterità”.⁴

dire tutta la fierezza di quella terra non battuta da piede umano. I confini dello scibile [...] scolorano per questo in un mondo primordiale e incolto, dove la natura non domata è soverchia rispetto a qualsiasi regola.” Andrea Marmorì (*incipit* del testo in catalogo della mostra *Hic sunt leones*, Studio Gennai, 26 febbraio -31 marzo 2011, Pisa). La mostra, corredata da un catalogo italiano e inglese con testi di Andrea Marmorì, direttore del MAL Museo Civico Amedeo Lia della Spezia e di Eleonora Acerbi, CAMEC Centro Arte Moderna e Contemporanea della Spezia, vede la partecipazione di venti artisti, tra i quali Mirella Bentivoglio, Achille Bonito Oliva, Christo, Emilio Isgrò, Ugo La Pietra, Mauro Manfredi, Mario Nanni, Vladimir Novak e Wolf Vostel,

³ Una cartografia, come la si intende qui, è l'immagine in trasformazione di un territorio che è a sua volta in cambiamento. Il riferimento è alla costellazione filosofica del post-strutturalismo femminista.

⁴ Il concetto di *Othering* di cui parlano Fabian e Friese per qualificare la costruzione metodica dell'alterità nel lessico dell'antropologia, non si riferisce propriamente a questo significato di coappartenenza indistricabile e vitale fra i due lati, quanto piuttosto alla circostanza che l'altro non è mai semplicemente dato, non è mai trovato o incontrato, ma piuttosto è fabbricato (Friese 2012).

A questo punto, si tratta di entrare in ambiti di filosofia politica applicata alle metodologie sociali qualitative.

L'indicazione del modo di procedere, un "discorso del metodo" sincretistico e non ambizioso è il solo apporto di questo contributo. Appare essere tutt'uno con la messa in esercizio e mettere alla prova nei singoli contesti di ricerca, e adottando sempre uno sguardo orientato alle ricadute istituzionali delle prassi scientifiche; su questa linea si colloca il contributo più maturo delle teorie antropologiche di impostazione riflessiva e critica.

Il *posizionamento* rispetto allo snodo costituito dal sintagma *identità/alterità* è un *passo imprescindibile*. È tutt'uno col dichiarare che vi siano significati e modalità divergenti e incompatibili di costruzione dell'identità di aggregazioni collettive. Il primo è detto normativo-ascrittivo, ed i sostenitori ne dispongono nel modo seguente: vien usato per indicare, prescrivere, o addirittura imporre dall'esterno, *ai veri o presunti* membri dell'identità sovraindividuale, caratteri e qualità comuni, continuità storica, stabilità e coerenza di atteggiamenti e costumi aventi valenza pratico-morale, ed in modo da legarli tutti/e, e una volta per tutte, in un unico destino. Si noti che i detrattori del modello sono anche i medesimi scienziati sociali che lo hanno coniato, eleggendolo anche ed erroneamente ad unica modalità adeguata a concepire l'identità sovraindividuale: Nierhammer e Remotti fra gli altri/e.

Il secondo modello, detto riflessivo-interpretativo, viene usato per descrivere le prassi e le auto - rappresentazioni, nonché le visioni del mondo, definite e comunicate dai soggetti concreti che si attribuiscono una certa identità, tanto in senso sincronico quanto diacronico. L'osservatore si dispone a considerare gli individui come attori e interlocutori nelle loro relazioni reciproche, e non da ultimo rispetto a sfide e crisi laceranti effettivamente verificatesi nel tempo. Ian Assman è uno dei più insigni propagatori di tale modello, nell'ambito delle *Kulturwissenschaften* (Straub 2002, 2012).

Questa impostazione tuttora "eccentrica", anche se teoricamente scaltrita e convincente, è stata scelta per evitare che il dibattito filosofico, politico e sociale sul riconoscimento e sui modelli di giustizia si isterilisca in un sorta di scolastica autoreferenziale, per giunta a due corsie parallele, incapaci perfino di intrecci e tangenze nei linguaggi specialistici di entrambi i paradigmi. Il dibattito sul concetto di riconoscimento si è allargato su vari versanti ed è giunto a contemplare varie nuove articolazioni. Si potrebbe pur timidamente azzardare l'ipotesi secondo la quale l'attuale livello di elaborazione, al quale la discussione sul tema è giunta, riveli il profilo di una discrasia sul piano dell'elaborazione complessiva. Rispetto all'affinamento del concetto, come pure al novero di autori che possono portare innovativi contributi alla sua più larga e comprensiva costruzione concettuale possiamo dire di aver imboccato una buona strada: a tale situazione, per converso, corrisponde una carenza sul piano della traduzione/trasposizione in concrete *politiche* di un tale *kit of tools*

teorico. Le *policies* auspicate dovrebbero incorporare il rinnovato bagaglio teorico che l'attuale dibattito interno alla filosofia politica e sociale ha messo a disposizione.

Ciò detto, intendiamo far nostro il contributo più recente, ed ancora incompiuto, delle riflessioni contemporanee sulle promesse non mantenute di entrambi i paradigmi della teoria del riconoscimento, riprendendo il percorso dalla diagnosi delle *patologie del sociale* (Honneth 1996, 2009) in un'epoca come la nostra. Come si legge in un recentissimo, poderoso quanto significativo, volume italiano di respiro internazionale, si tratta di dare, per un verso, un contributo alle intuizioni di filosofia politica sulla legittimità delle istituzioni democratiche, riflettendo sul ruolo fondamentale del concetto medesimo; per altro verso, è necessario stabilire se sia possibile oltre che auspicabile tradurre e traslare, con sensibilità ai contesti di vita, il linguaggio dei diritti nel lessico dei modelli istituzionali produttivi di buone norme e di buone pratiche. Entrambi i lessici possono dirsi adeguati alla rispettiva ragion d'essere se messi alla prova, ossia qualora si dimostrino portatori di indicazioni terapeutiche rispetto alle patologie sociali innescate dalle varie forme di misconoscimento che non rendano giustizia al variegato caleidoscopio delle alterità. I precetti e i segni di guarigione sono da intendersi non soltanto in senso normativo, quanto soprattutto in senso diagnostico, giacché le aporie individuate, se non sanate, sono capaci di pregiudicare le condizioni sane di riproduzione, non deviata né degenerata negli esiti istituzionali, delle democrazie occidentali.

Una attenta comprensione dei conflitti sociali contemporanei già in atto e della latenza di nuovi ci impone di impostare così una comprensione della giustizia sociale e della democrazia più profonda di quella finora espressa tanto dal comunitarismo quanto dal liberalismo procedurale (Carnevale e Strazzeri 2011; Ferrara 2008), da vedersi quale retaggio imprescindibile di tipo storico-ideale, ma non anche quale fonte di innovazione teorico-politica, in particolare rispetto alle pragmatiche di una coesistenza soddisfacente per tutte le parti coinvolte.

L'affinamento dello sguardo secondo il criterio selettivo mirante alla rilevazione degli scarti, delle non lineari condizioni di interscambio, tende all'eliminazione di quegli *effetti ottici*, indotti o auto-prodotti, che causano l'*invisibilità* e quindi l'inaccertabilità di minoritarie, marginali o semplicemente "inedite" forme di soggettività politica. Inoltre, ciò permetterebbe di inibire condotte e pratiche di *rispetto asimmetrico* tra soggettività reciprocamente "altre". Tale contributo rispetto alle facoltà cognitive e ricognitive sollecita lo sviluppo di criteri volti a rilevare e ad inibire l'adozione di *policies* "indebitamente" asimmetriche, ossia non rispecchianti le specificità bensì disorientanti le appropriate rappresentazioni del sé, riferibili a un determinato gruppo collocato all'interno della sfera pubblica di una compagine giuridicamente organizzata.

3. Modello riflessivo-interpretativo e sue potenzialità politiche. Alcuni spunti minimalisti

In questo ambito, entra con prepotenza in gioco il modello riflessivo-interpretativo in qualità di strumento metodico *in actu*, capace di esercitare una funzione correttiva rispetto alle discipline sociali *mainstream* (empirico-quantitative) e alle *policies* indebitamente omologanti. Talvolta le condizioni di equilibrio omeostatico, il “noi”, l’identità, dei gruppi sono raggiunte a seguito di faticose negoziazioni, di lacerazioni nei percorsi biografici e di conflitti fra soggetti in posizioni strutturalmente (ma non anche stabilmente) asimmetriche, come gli studi di genere, più volte richiamati, ci insegnano (Song 2007, fra le altre). Ne consegue che vi siano moltissime gradazioni e passaggi rispetto alla predisposizione di escludere il diverso da sé,⁵ cosa che spiega le diverse tipologie di identità, alcune più autocentrate e ossessionate dalla omogeneità interna, altre più aperte al confronto con esterno. Ciò avviene in quanto la semantica del concetto di “identità” non si esaurisce affatto nella dualità identico/non-identico; per dirla con le due precedenti metafore, non si riduce all’alternativa secca muro/specchio. Vi “sono” muri con finestre, varchi, feritoie, ponteggi, come pure vi sono specchi distorti e fuorvianti rispetto alle immagini di alcune delle componenti interne al gruppo identitario; quasi sempre, e per motivi strutturali di perpetuazione del dominio, si tratta di donne e di bambine. Lo specchio non è una immagine di significato costantemente positivo, perché in esso possiamo palesarci a noi stessi/e anche in forme mostruose, e foriere di sofferenza. Nella costruzione sociale del genere, come studi antropologici mostrano, la rappresentazione che imbruttisce l’immagine femminile in quanto tale è la regola imposta alle donne con automatismi mimetici irresistibili, fra cui non va dimenticato il fascino seduttivo sprigionantesi dall’assoggettamento “volontario”, che si accetta in cambio di protezione, e di sicurezza. Il caso precedente, di induzione alla auto-rappresentazione distorta e lesiva a scapito di certi soggetti è la regola, non l’eccezione; eppure, non vengono mai meno le reti stratificate di alleanze, di affiliazioni, di strategie di resistenza, anche da parte delle figure subalterne,

⁵ Rispetto all’identità personale, è illuminante la chiarificazione apportata da J. Straub al dibattito annoso sulla tipologia proposta da E.H. Erikson. Tale tipizzazione è il risultato più recente di una serie numerosa di approfonditi e accreditati lavori sul tema. Tale concetto va inserito, secondo una logica triadica, al centro di un *continuum*, ai cui estremi si trovano, rispettivamente, il concetto di “totalità”, e quello di “frammentazione” (dissociazione, diffusione). Se vista nella sua giusta luce, la concezione di Erikson consente di eliminare le semplificazioni indebite e tendenziose dal dibattito contemporaneo sulla nozione di identità, in quanto “foriera” della diffusione sociale di un modello omogeneo, compatto, integrato in senso totalizzante di personalità individuale. Si rinvia a Straub (2012).

intese in senso ampio. Allargando il campo, talvolta si tratta di autoregolazione inibente, accettata talvolta in prospettiva allocativa, nei termini di possibili remunerazioni future. Si impara ad usare il pensiero strategico entro qualsiasi tipo di identità di gruppo. Nel contempo, il significato di *riflessività*, *se corretto con quello di asimmetria*, pertiene al vocabolario legato alla giustificazione delle forme di ripartizione di costi e benefici materiali e immateriali, tipico della sfera politica delle interazioni sociali. La finalità principale di un discorso sul lessico delle asimmetrie, intese prevalentemente alla luce della pragmatica dell'alterità, consiste in definitiva nel tracciare, procedendo per esclusione, una cartografia di un territorio invisibile ai più, ma la cui presenza è pur sempre in qualche forma avvertita come immanente alle società occidentali. Si tratta dell'ambito in cui si profilano le condizioni teoriche e metodiche per una *emancipazione non omologante delle alterità*, intendendo per queste ultime le peculiarità specifiche di manifestazione sia delle asimmetrie/*diversità/alterità* da garantire, sia dei *misconoscimenti* da contrastare. L'emancipazione del caleidoscopio delle alterità – in cui i frammenti producono combinazioni inedite e continuamente cangianti – significa, in primo luogo, rendere espliciti entrambi i versanti lungo i quali esso si articola (eterogeneità per un verso, discriminazioni, per l'altro), trovare i linguaggi, le ragioni e le motivazioni per valorizzare le diversità, come pure gli scarti eccedenti o trascendenti, ed invece bandire i misconoscimenti; perlomeno impegnarsi a farlo *all'interno* dei contesti democratici, per non tradire i princìpi su cui essi stessi si fondano e che molto più spesso, invece, vengono ipocritamente sbandierati come vessilli di superiorità rispetto all'esterno.

Si tratta di una cartografia volumetrica e dinamica quella a cui ci si è riferiti/e dall'inizio, nella quale non esistono punti fissi che siano anch'essi sottratti ad un processo di ridefinizione e riposizionamento. Tale rappresentazione del territorio culturale, politico e giuridico dell'Occidente/i non dovrà essere né apparire ideologica o militante, non apocalittica né terrorizzante, bensì realistica, duttile e pragmatica. Soprattutto, la rappresentazione che si intende offrire dovrà trovarsi pronta ad affrontare le incognite della conflittualità sociale (esplicita o latente) che numerose componenti di quel territorio creano in maniera endogena o “semplicemente” ospitano, avendole “ricevute o importate” dall'esterno, e non solo attraverso il dispositivo neutralizzante del distanziamento in vitro operato dalla concettualizzazione disciplinare, ma piuttosto nelle forme e negli stili di vita dei gruppi dei “variamente dissimili” che si affermano rivendicando i propri diritti al riconoscimento pubblico da parte delle istituzioni vigenti. Massimo auspicio per gli studi politologici e sociali, è che la cartografia ricognitiva, materialmente e simbolicamente incarnata, sia recettiva e che sappia “ascoltare” il territorio metamorfico – e pertanto *solo presuntivamente* noto – in cui gli esploratori sono calati, le proprie logiche e le (apparenti o reali) *logiche diametralmente opposte*,

che pur contro ogni tentativo di “riduzione” al solo medium linguistico-espressivo, possiedono il medesimo valore e la stessa efficacia che i musicofili sanno apprezzare nel cosiddetto “basso continuo”. Continuando nella metafora: affinamento del senso e restituzione dei toni, ma non anche occultamento delle possibili dissonanze emergenti dal mutamento delle dinamiche della partitura.

4. Cenni conclusivi

L’emancipazione non omologante delle alterità conduce a sondare per nuove vie il tema “classico” delle differenze. In tal senso lo strumentario concettuale delle discipline filosofiche e sociali rivolte alla indagine dei presupposti del dialogo e della comunicazione interculturale merita una costante e simpatetica attenzione, che, tuttavia non deve divenire entusiasmo incondizionato o esaltazione fideistica. Non chiediamo al dialogo ciò che non può dare. Sovente, infatti, la medesima pratica dell’indagare e dello sperimentare tutte le vie disponibili e perfino i sentieri più nascosti dell’interscambio simbolico ci fa incontrare ostacoli che si pongono come insormontabili, pur se in forma storicamente e contestualmente connotata. Sovente dobbiamo parimenti riconoscere come momentaneamente insuperabili le situazioni asimmetriche nelle quali ci troviamo “consegnati/e”, e segnare dignitosamente il passo, senza rinunciare alla critica aperta e alla denuncia civile, e instancabile; ma di risolverle con l’interazione libera da dominio, semplicemente, non ci è data la possibilità, almeno *rebus sic stantibus*. Pensiamo ad esempio alle asimmetrie inibenti e lesive, sia sociali sia economiche, anche rilevantissime, che le nostre società non smettono di produrre o di lasciare in vita, al loro interno come all’esterno. Rispetto a queste ultime, non basta certo un atto “eroico”, attestante una nobile ma velleitaria decisione di condotta rivendicativa, in particolare se chi le nota è colui/colei che vive in prima persona tali relazioni – e dal loro “lato sbagliato”, ovvero dal lato degli svantaggiati/e, i/le meno idonei, se singolarmente presi/e, a ribaltare le situazioni patologiche che infliggono dolore individuale e sociale su di loro e i loro cari. Le asimmetrie penalizzanti e lesive per chi le subisce attendono piuttosto dal livello innanzitutto istituzionale e macro-sociale i possibili barlumi di soluzione o di affievolimento, senza nulla togliere al valore testimoniale dell’impegno singolo; ancora una volta, tuttavia, e nel fatto stesso di riconoscere i limiti sia del dialogo benintenzionato sia della convinzione personale, la teoria politica e sociale non si chiama fuori da una loro tematizzazione; che sia meno ovvia, più impervia, mai data per scontata.

Bibliografia

AMSTERDAMSKI, S.

1992 *Between History and Method: Disputes about the Rationality of Science*, Springer, New York.

CARNEVALE, A. E STRAZZERI, I.

2011 *Lotte, riconoscimento, diritti*, Morlacchi, Perugia.

CERTOMÀ, C.

2012 *Laura Conti. Alle radici dell'ecologismo*, La Biblioteca del cigno, Legambiente, Cerasolo AUSA di Moriano (RN).

ESPOSITO, R.

2002 *Immunitas*, Einaudi, Torino.

FABIAN, J.

1983 *Time and the Other – How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York.

FERRARA, A.

2008 «La pepita e le scorie. Ripensare la reificazione alla luce del riconoscimento», *Quaderni di Teoria Sociale* 8, 45-67.

FRIESE, H.

2006 *Europe's Otherness. Cosmopolitanism and the Construction of Cultural Unities*, in G. Delanty (ed.), *Europe and Asia beyond East and West: Towards a New Cosmopolitanism*, Routledge, London, 241-256.

2012 «"Vom Außen Denken", François Jullien und die Repräsentation des Anderen», in B. Henry e A. Pigni (hrsg.), *Der Asymmetrische Westen*, Transcript, Bielefeld, 161-185.

HENRY, B.

2012 «Asymmetrien in Spiegelbild», in B. Henry e A. Pigni (hrsg.), *Der Asymmetrische Westen*, Transcript, Bielefeld, 115-40.

HONNETH, A.

1996 «Patologie del sociale. Tradizione e attualità della Filosofia sociale», *Iride* 18, 295-328.

2009 *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*, Columbia University Press, New York.

LEWONTIN, R.

1984 *Not In Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*, Random House, London.

PULCINI, E.

2009 *La cura del mondo*, Bollati-Boringhieri, Milano.

REMOTTI, F.

2011 «L'ossessione identitaria», *Rivista italiana di Gruppoanalisi* 1, 9-29.

SAID, E.

2000 *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Vintage, London-New York 1978.

2001 «Globalizing literary study», *Publications of the Modern Language Association of America*.

SHIMADA, S.

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

SONG, S.

2007 *Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, Cambridge.

*Henry / Alla ricerca di principi-ponte fra discipline e fenomeni sociali:
pragmatiche, alterità e asimmetrie di ieri e di oggi*

STENGERS, I.

1997 *Power and Invention: Situating Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

STRAUB, J.

2002 «Personal and Collective Identity. A conceptual Analysis», in H. Friese (ed.), *Identities. Time, Differences and Boundaries*, Berghahn Book, London-Oxford, 56-76.

2012 «Personale Identität als Politikum. Notizen zur theoretischen und politischen Bedeutung eines psychologischen Grundbegriffs», in B. Henry e A. Pirmi (hrsg.), *Der Asymmetrische Westen*, Transcript, Bielefeld, 41-78.