

Polo di Filosofia della Regione Liguria
Rete scolastica con sede presso il
Liceo "Chiabrera-Martini" di Savona
Anno di ricerca 2015/2016

Incontro con l'altro, incontro con gli altri:
Identità e diversità
Progetto tematico triennale

RESPONSABILE DEL PROGETTO: prof. Riccardo SIRELLO

DOCENTI: prof.ssa Antonella FRUMENTO, prof. Riccardo SIRELLO

GRUPPO DI PROGETTAZIONE

IA: Barbano Vittorio, Buscaglia Costanza, Caviglia Lorenzo, Faggioli Gaia, Giacardi Beatrice, Lanfranco Lorenzo, Mordelia Giulia, Planta Serena.

IB. Andreini Eleonora, Barbero Giulia, Benelli Luca.

IIA. Bottale Ilaria, Cavalieri Giacomo, Maretti Giacomo.

IB. Furfaro Caren, Lonigro Irene.

IA. Canepa Valentina, De Lauri Giorgio, De Lauri Marco, Ferrari Margherita, Taramasso Adele.

AUTORI DEI VARI CAPITOLI E PARAGRAFI

Capitolo 1

Paragrafi 1- 2 -5 -6 Ilaria BOTTALE

Paragrafi 3 -4 Irene LONIGRO

Capitolo 2 Margherita FERRARI

Capitolo 3 Caren FURFARO

Capitolo 4 Giacomo MARETTI con la partecipazione da parte della classe 2 A

Capitolo 5 Giacomo CAVALERI Valentina CANEPA

Capitolo 6 Adele TARAMASSO

Incontro con la professoressa F. RIGOTTI Relazione di G. HOLLENWEGER, Classe 3^AF Liceo Classico Linguistico «Chiabrera-Martini», curata dalla prof.ssa L. CICILIOT.

Incontro con il Prof. L. M. SCARANTINO Relazione di L. CAVIGLIA, Classe 1^A Liceo Classico «Chiabrera-Martini»

Incontro con la Prof.ssa SUPAKWADEE Relazione di F. SCELLA, Classe 1^A Liceo Classico «Chiabrera-Martini»

Relazione del Prof. R. SIRELLO Relazione della classe 1^A Liceo Classico «Chiabrera-Martini»

Glossario Barbano Vittorio, Buscaglia Costanza, Caviglia Lorenzo, Faggioli Gaia, Giacardi Beatrice, Lanfranco Lorenzo, Mordelia Giulia, Planta Serena, Andreini Eleonora, Barbero Giulia, Benelli Luca.

STUDENTI PARTECIPANTI AL PROGETTO

IA: Barbano Vittorio, Berruti Maddalena, Budel Francesca, Buscaglia costanza, Casarino Viviana, Caviglia Lorenzo, Chiola Giulio, Faggioli Gaia, Giacardi Beatrice, Gioannini Giorgia, Lanfranco Lorenzo, Milanese Valentina, Mirasolo Angelo, Mordegia Giulia, Perlo Emma Daria, Planta Serena, Roseo Greta, Rossi Sara, Scella Francesco, Venturino Giulia, Vergani Virginia.

IB: Andreini Eleonora, Barbero Giulia, Benelli Luca.

IIA: Anselmo Giovanna, Bottale Ilaria, Cacciapuoti Alessia, Cavalieri Giacomo, Cavalleri Andrea, Caviglia Davide, Damele Ludvica, De Pascale Aurora, Dervishaj Alessia, Ferrara Anna, Jaho Debora, Magnano Michela, Maretti Giacomo, Molinari Umberto, Mollica Martina, Morese Gloria, Pollero Elena, Rossi Federica, Siri Martina, Vicenzetto Beatrice.

IIB. Furfaro Caren, Lonigro Irene.

IIIA. Canepa Valentina, De Lauri Giorgio, De Lauri Marco, Ferrari Margherita, Taramasso Adele.

GRUPPO STAFF TECNICO

De Lauri Giorgio, De Lauri Marco

INSERIMENTO TECNICO NEL PORTALE FILOSOFICO

Christian GRAMAGLIA

INDICE

CAPITOLO I: Introduzione

1. Definizione
2. Il significato di identità nella storia della filosofia moderna
3. Un altro excursus storico: identità e uguaglianza nella storia della filosofia
4. Gerd Baumann e la multiculturalità
5. L'identità nel mondo di oggi: statica o mutevole?
6. Verso una possibile risoluzione del problema

CAPITOLO II: indagine dei due termini nell'ambito della comunicazione di massa

1. La comunicazione e i prodotti culturali in un mondo globalizzato
2. Esportazioni dei prodotti culturali e comunicativi
3. L'impatto dei contenuti culturali
4. Le politiche nella comunicazione a favore della diversità culturale

CAPITOLO III: itinerari negli ambiti filosofici

CAPITOLO IV: indagine dei due termini in ambito antropologico e culturale

1. Il tema della diversità
2. Dialogo interculturale tra comunità umane

CAPITOLO V: AMBITO GIURIDICO

1. Ius quia iussum o ius quia iustum.
2. Leggi positive e leggi naturali
3. Identità e differenze attraverso la giustizia etnica e sociale. Cittadini in un mondo cosmopolita.
 - 3.1 Giustizia globale e cosmopolitismo.
 - 3.2 Giustizia come alterità: Aristotele e l'Etica Nicomachea.
 - 3.3 «Per la pace perpetua»: Stati come individui. Diritto cosmopolitico e confederazioni.
 - 3.4 J. Rawls e il diritto dei popoli
 - 3.5 Conclusione: il diritto dei popoli e i diritti umani.

CAPITOLO VI: UNA PRIMA CONCLUSIONE

1. Dichiarazione Universale dell'Unesco sulla diversità culturale.

APPENDICE

1. Incontro con la professoressa F. RIGOTTI
2. Incontro con il Prof. L. M. SCARANTINO
3. Incontro con la Prof.ssa SUPAKWADEE
4. Relazione del Prof. R. SIRELLO

BIBLIOGRAFIA

GLOSSARIO

L'esperienza maturata a partire dall'anno 2002, coincidente con la Journée de la Philosophie indetta dall'UNESCO, ha permesso di rafforzare il progetto del Polo di Filosofia della provincia di Savona e successivamente della Regione Liguria. La [Journée Mondiale de la Philosophie che ci celebra in Savona](#) è divenuta un punto di riferimento regionale, nazionale ed internazionale. Il collegamento con la sede centrale dell'UNESCO con sede a Parigi è a tutt'oggi, più che mai presente. Con tale spirito di cooperazione ci si è aperti al sistema delle Scuole associate all'UNESCO, con l'intento di condividere lo spirito di questa grande istituzione mondiale nella quale crediamo.

In tal senso, i lavori che svolgeremo all'interno del Polo di Filosofia della Regione Liguria e come Scuola associata all'Unesco possa far comprendere intenzioni e progetti di ricerca su temi ritenuti emergenti in uno spazio divenuto mondiale.

Gli studenti partecipanti del Polo di Filosofia sono 62 in totale e fanno capo alla organizzazione di 5 gruppi studenti della progettazione. Gruppi che hanno per oggetto l'ideazione e lo sviluppo delle principali tematiche dell'Unesco.

La realizzazione di questo primo passo, che vedrà, nel futuro l'adesione di altre scuole afferenti al Polo, è stata resa possibile dalla partecipazione a diversi eventi, quali:

la Journée de la Philosophie UNESCO dedicata, per convenzione mondiale, il terzo giovedì di ogni anno, nel 2015 il 19 novembre. La relatrice ufficiale di quest'anno è stata la prof. Francesca Rigotti:
[la relazione della prof. Francesca Rigotti dell'Università della Svizzera Italiana :](#)

L'incontro con interventi a Milano - 25 febbraio 2016 - dei proff. Luca Maria Scarantino e Supakwadee - quest'ultimo in lingua inglese - entrambi professori-esperti in materia di interculturalità dell'IULM di Milano e dell'Università di Pechino;

L'incontro, il 17 marzo 2016, nell'Aula Magna del Liceo «Chiabrera-Martini» con il prof. Riccardo Sirello, docente del Liceo e Segretario Generale dell'Association Internationale des Professeurs de Philosophie a Bruxelles. Il tema trattato in bilingue: italiano e francese, riguardava *Les Droits universelle de l'Homme*;

Gli studenti hanno partecipato il 14 aprile 2016 alla conferenza del prof. Francesco Cavalli Sforza, dell'Università di Pavia che ha trattato il tema *Migrazioni: un'umanità in movimento*.

Il progetto è stato presentato, sinteticamente tramite slides commentate il 9 maggio, a tutti gli studenti e docenti della rete del Polo di Filosofia.

I predetti approcci, hanno permesso di allargare le problematiche ed hanno avuto ricadute dirette sulla progettazione.

La stessa didattica ha subito una trasformazione che ha permesso un collegamento tra mondi diversi del presentare temi emergenti. Il nostro progetto con il titolo: ***Incontro con l'Altro, incontro con gli Altri: Identità e Diversità*** si è orientato verso itinerari teoretici, riflessivi, che gli stessi interventi sollecitavano.

Infine, ci si è resi consapevoli che il progetto da annuale sarebbe diventato, almeno, triennale.

Agli sviluppi teoretici si sarebbero associati, ma solo in un secondo tempo, sviluppi tecnici-operativi.

CAPITOLO I: Introduzione

1. Definizione

Per sviluppare il concetto di *identità* dobbiamo conoscere il suo opposto, la *diversità*.

Quando tentiamo di dare un significato all'identità spesso lo confondiamo con l'unicità, ovvero cerchiamo di formulare una definizione opposta alla molteplicità.

Siamo stati abituati a concepire la filosofia come quella scienza che nasce per ricercare una verità unica sottostante alla molteplicità del reale

Ma seguendo questo percorso perdiamo di vista l'oggetto della nostra ricerca.

Comprendere l'identità significa ricercare quei requisiti caratteristici di una cosa o di un individuo e inserirli in un contesto di appartenenza.

Da ciò si spiega ciò che noi intendiamo con il termine *diversità*.

Si tratta di un insieme di connotati che non rientrano in ciò che noi abbiamo ritenuto appartenere all'identità.¹ Secondo uno schematismo semplificato, diverso è l'individuo che non appartiene a coloro che si riconoscono in valori comuni, che hanno instaurato un insieme di tradizioni e comportamenti che si completano in un senso di appartenenza. Chi non si ritrova in questa descrizione, non ha un'identità socialmente condivisa.²

La definizione presenta delle carenze; un'interpretazione allargata di quanto descritto ci fa pensare che il mondo sia costituito da insiemi di individualità, ciascuno con regole autonome ed assolute per dichiarare la propria egemonia.

In un mondo di informazione globale, in cui i confini territoriali sono sempre più labili, ricorrere ad un'identità di clan e corporazioni ha un significato anacronistico.

Se ragioniamo sul significato dell'identità allora dobbiamo soffermarci sui suoi aspetti formali, fornitici dall'*Enciclopedia Garzanti di Filosofia*.³

Spesso l'identità è espressa secondo la tautologia «A è A». Da un punto di vista logico formale questa eguaglianza non aggiunge nessun grado di verità all'enunciato. È come descrivere un insieme vuoto in cui l'affermazione di A coincide con se stessa.

Un'estensione del significato di questa proposizione può giungere a dichiarare che tutte le proposizioni tautologhe che sono vere, pur senza variare il vero e proprio assetto della proposizione.

Se ci può essere un'utilità riguardo alla proposizione di identità, questa sta nell'individuare un terreno comune di discussione tra due o più interlocutori senza possibilità di cadere in equivoci e fraintendimenti.

Per quanto le definizioni di identità e diversità possano sembrare banale, esse presentano delle problematiche, se ci soffermiamo a riflettere.

Talvolta non prestiamo attenzione all'uso dei termini di diversità e differenza che nel linguaggio comune si sovrappongono e si confondono.

Anche filosoficamente spesso vengono interpretati scorrettamente. Il Dizionario di Filosofia di Abbagnano⁴ rifacendosi al punto di vista di Aristotele stabilisce che due enti differiscono nel genere se non hanno nulla in comune e non si trasformano l'uno nell'altro. Ciò implica una connotazione qualitativa.

La diversità invece viene comparata all'alterità e alla dissomiglianza. Il suo significato comprende una determinazione numerica, poiché due cose sono diverse solo in base alla loro distinzione di numero.

Implica dunque un discostamento da ciò che è comune e si applica a gruppi sociali.

Il primo concetto in ambito multiculturale è considerato maggiormente come l'espressione della pluralità dei modi in cui la società si manifesta.

Questo ci fa comprendere che la differenza è interna alla diversità. Se ragioniamo in termini matematici, ne rappresenta un sottoinsieme.

Per questo motivo l'uso del termine «diversità» ci è sembrato più appropriato all'interno del dibattito multiculturale.

1 E. HOBBSAWN, T.RANGER, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Bari, 2002

2 A. DAL LAGO, *Non-persone*, Feltrinelli Interzone. Milano, 1999

3 *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano 1996

4 N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, Terza Edizione, UTET, Torino 2008, pp. 286, 324

Si può confondere il concetto d'identità con quello di uguaglianza. Ad esempio quando ci riferiamo alle mani diciamo che la mano sinistra è uguale alla destra. Siamo consapevoli che sono entrambe costituite da cinque dita ed hanno caratteristiche anatomico-funzionali *uguali*, ma non sono propriamente *identiche*. Una non è sovrapponibile all'altra. Quindi, per un problema di correttezza sostanziale, dobbiamo completare il sostantivo con l'aggettivo destro o sinistro.

La ricerca sul significato di identità riveste anche un interesse scientifico sempre maggiore. Se prendiamo in considerazione l'opera di P. Rossi *Storia della Scienza*,⁵ possiamo notare che le leggi scientifiche tendono ad un limite⁶ che è quello dell'identità. Questo è un livello selettivo che è rappresentato da progressivo superamento delle differenze qualitative tra i fenomeni fisici in vista di una riunificazione delle teorie scientifiche.

Prendendo in considerazione *Storia della Scienza. La chimica macromolecolare* di P. Rossi per fornire una visione più ampia, si nota l'evidenza di questo concetto in chimica quando si considerano molecole che hanno una struttura apparentemente identica, ma che sono sostanzialmente diverse.

Queste hanno lo stesso numero di atomi, la stessa formula chimica ed occupano la stessa porzione di spazio, ma ruotano in maniera diversa rispetto al loro baricentro.

Tale rotazione, chiamata *chiralità*, si osserva quando la molecola è colpita da un raggio di luce polarizzata. L'interazione con la molecola fa deviare il fascio di luce verso destra o verso sinistra. Questo comportamento riflette la diversità di interazione della molecola considerata rispetto alla stessa molecola che presenta una rotazione opposta sul proprio asse.

Al nome della molecola va preposto il segno «+» o «-» per significare il diverso comportamento rotazionale e quindi il diverso ruolo nell'interazione con l'ambiente.

Quindi un'apparente uguaglianza di struttura, se compiutamente analizzata, mostra una non-identità.

Possiamo inoltre riflettere sul concetto di identità dal punto di vista del linguaggio.⁷

Spesso utilizziamo due concetti per descrivere la stessa cosa. Nel linguaggio comune ci capita sovente specialmente quando abbiamo a che fare con la descrizione di fenomeni naturali o oggetti che incontriamo nella pratica quotidiana. Ad essi possiamo associare formule descrittive differenti che rimandano ad una stessa realtà.

La denotazione è la stessa ma il significato è diverso. In questo caso non dobbiamo preoccuparci di trovare il principio di identità tra gli enti, perché l'ente è uno solo, ma l'identità va individuata tra i nomi degli enti.

Da questa riflessione possiamo comprendere che, anche se l'osservazione, pur banale, della realtà ci fa riflettere sul concetto di identità, se volessimo approfondire l'argomento, si dovrebbe richiedere un'analisi concettuale.

Di conseguenza, possiamo dire che il problema sia stato affrontato approfonditamente dal pensiero filosofico.

2. Il significato di identità nella storia della filosofia moderna

La riflessione su questo concetto ha interessato i pensatori fin dall'origine della filosofia.

Ma è con l'età moderna che le disquisizioni diventano più profonde.⁸

Leibniz analizza il concetto di identità secondo un modulo ben determinato.

Se due realtà possiedono gli stessi predicati allora entrambe le realtà sono identiche.

Ciò implica a priori che gli enti non siano puntualmente riconoscibili nella loro identità, ma soltanto attraverso l'uguaglianza dei loro predicati.

Si tratta di una ricerca in cui la diversità originaria tra due realtà non direttamente conosciute e non aventi una stessa unità sostanziale, giunge a riconoscere un'identità comune.

⁵ P. ROSSI, *Storia della Scienza. Universo come processo storico*, Vol III, UTET, Torino, 1988

⁶ P. ROSSI *Storia della Scienza. La chimica macromolecolare*. Vol III. UTET, Torino, 1988

⁷ *Dizionario di Linguistica*, Einaudi, Torino, 1994

⁸ ADORNO, GREGORY, VERRA, *Storia della filosofia* Vol. II, Editori Laterza, Bari, 1994

Ma, per fare questo, Leibniz ha dovuto ricorrere al concetto di sostituibilità che riguarda le due realtà confrontate. Lo ha fatto attraverso gli enunciati. Se gli enunciati della prima sono analoghi a quelli della seconda, allora la prima è identica alla seconda.

Si tratta pur sempre una visione concettuale che è improntata su un approccio statico della realtà. Ogni osservazione di identità non aggiunge nulla di nuovo alla realtà, perché lei stessa regge il concetto di identità.

Secondo la visione più dinamica di G. W. Hegel, l'identità di Leibniz non è adeguata a spiegare la realtà.⁹

Tale concetto è astratto e non tiene conto della sua evoluzione.

Se consideriamo la realtà come divenire, una simile interpretazione risulterebbe non sufficientemente esplicativa. Secondo G. W. Hegel la realtà non è astratta e statica, ma è in divenire. Egli afferma. «Il vero è l'intero, e l'intero è un processo», in *la Fenomenologia dello Spirito*.¹⁰

Quindi il concetto di identità che tende a congelare la realtà e a non coglierla nel suo dinamismo, è assolutamente privo di significato.

Con la contrapposizione dei due modi di pensiero, si mette in luce come il concetto di identità vari a seconda di come si intenda la realtà. Se il reale è statico, la realtà stessa è identica e quindi l'identità diventa un criterio per analizzare la realtà. Mentre se la realtà è in divenire, non c'è mai nulla di uguale a se stesso. E' come se il tempo non rappresentasse più una certezza costante, una realtà assoluta, ma diventasse una variabile nella spiegazione della realtà. Il tempo muta, e il suo mutare costituisce un cambiamento nel reale. L'identità non può quindi essere considerata fissa in una realtà mai uguale a se stessa.

Nel XX secolo l'identità non riveste più il ruolo e l'importanza avuti nei secoli precedenti.

Per molti filosofi della scienza è un concetto pur sempre circoscritto a definire le caratteristiche di una cosa. Emerge il suo carattere tautologico nel definire un ente. Non apporta nessun significato di verità, ma esso risulta limitato ed incompleto.

Nella tradizione filosofica il concetto d'identità si identifica con quello di uguaglianza e si presenta come una relazione che l'ente intrattiene con se stesso.¹¹

Con M. Heidegger arriviamo al superamento della sostanziale coincidenza tra identità ed uguaglianza come definiti dai canoni della filosofia classica.

Nel pensiero del filosofo, l'identità è svincolata dal concetto di uguaglianza pur restando ad indicare la relazione che l'ente intrattiene con se stesso.

Su un piano ontologico-metafisico è la definizione di differenza che è intesa come la differenza che esiste tra l'essere e l'ente.

Questa visione costituirà un fondamento nel 900 per gli sviluppi concettuali dei termini di identità e differenza.

3. Un altro excursus storico: identità e uguaglianza nella storia della filosofia

Il principio di identità, $A \text{ è } A$, è stato trattato per la prima volta in Parmenide ed è divenuto il fondamento di ogni speculazione filosofica successiva: ancora oggi la filosofia moderna ritiene il principio di identità condizione necessaria, quindi ammessa a priori, per un qualsiasi ragionamento ontologico. È bene osservare che tale principio, senz'altro una forma essenziale di tautologia, non è equazione.

La differenza esiste e continuerà a sussistere se sarà sempre valida la distinzione tra uguaglianza e coincidenza: la prima presuppone una relazione tra due o più soggetti i quali co-appartengono, cioè appartengono reciprocamente ad un comune, un aggregato unitario ma differenziato. Che l'unità possa recare in sé il differente e che, anzi, utilizzi il molteplice come strumento ufficiale per la propria manifestazione, è una delle problematiche più importanti della teologia. L'uguaglianza tra due enti, comunque, ha proprio questo significato.

L'uguaglianza, che non è identità, richiede l'autonomia degli enti presi in considerazione. Prima di tutto autonomia spaziale e temporale.

9 E. BERTI, F. VOLPI, *Storia della filosofia Ottocento e Novecento*, Editori Laterza, Bari, 1991

10 G. W. HEGEL, *La Fenomenologia dello Spirito*, Prefazione Armando Editore, Roma, 2001

11 E. BERTI, F. VOLPI. *Storia della filosofia Ottocento e Novecento*, Editori Laterza, Bari, 1991

L'autonomia spaziale si esplica nel possedere una circoscrizione spaziale semi-inviolabile. Avere tempo autonomo implica il gestire «personalmente» un tempo che, sulla base del metro artificiale creato dall'uomo, ha la medesima estensione per ogni soggetto, ma non gode dello stesso ritmo. I soggetti, tuttavia, nonostante le dovute autonomie, sono uguali.

Come comprendere il criterio di uguaglianza?

L'uguaglianza esiste se esiste un ceppo comune, che non necessariamente deve coinvolgere il soggetto tutto. L'uguaglianza può riferirsi ad una dimensione che l'ente ha in comune con un altro. Prendiamo in considerazione ad esempio un luogo geometrico.

Un rettangolo può essere considerato uguale ad un altro in altezza. Nonostante i due rettangoli abbiano lunghezze diverse non possiamo negarne la parziale uguaglianza. Il concetto appare ancora più chiaro se ci riferiamo al genere e alla specie. I membri costitutivi di una determinata specie sono di uguale specie; le specie che compongono un particolare genere sono di uguale genere. Non stiamo parlando di unità riferendoci al sistema di uguaglianze che caratterizzano il reale. Il termine che prevale è molteplicità. Consideriamo infatti enti che co-appartengono, quindi provengono da una radice comune e possono essere classificati anche scientificamente in base ad essa, ma hanno processi autonomi e differenziati di generazione maturazione e corruzione.

L'identità non ha questa problematica; da qualunque prospettiva la si osservi essa si mantiene e non può essere ridefinita perché include ogni aspetto dell'essere. Il soggetto che consideriamo è uno. È identico in rapporto a sé stesso. Non è medesimo. È stesso. E la differenza è sostanziale cioè riguarda la sostanza. Citiamo nuovamente Platone: *autò d'eauto tautòn* ciò significa ciascun qualcosa stesso è restituito a sé stesso.¹²

Il «genere originario» che accomuna l'ente è l'ente stesso. Cercare un ceppo dal quale provenga il soggetto considerato non ha senso, perché il soggetto non è considerato in rapporto ad un altro soggetto con il quale condivide un'origine comune; è considerato in rapporto a sé stesso e si co-appartiene in tutto e per tutto.

Che cosa ha in comune con sé stesso l'ente-soggetto? La propria identità. Semplice.

Non si deve cercare troppo lontano. Il ceppo comune è, paradossalmente, il protagonista stesso della speculazione filosofica. Ciò non vale, invece, per il concetto di uguale.

Uguaglianza è un concetto relativo perché può essere assunta secondo criteri diversi di valutazione.

Il confronto non includerà mai gli enti nella loro interezza. Questa affermazione può essere verificata con una «dimostrazione per assurdo». Ammettiamo quindi che ciò non sia vero. Se neghiamo il valore relativo dell'uguaglianza dovremmo a rigore di logica trovare un criterio di confronto tra i due soggetti valutati che li assorba totalmente, che li valuti, appunto, da ogni angolazione.

Qual è quindi l'insieme più generale al quale ricondurre i soggetti? L'esistenza, senza dubbio.

Ammettiamo, quindi, che entrambi i soggetti esistano, cioè partecipino al processo vitale. Se essi sono uguali e non identità, dobbiamo però presupporre la loro auto-nomia.

Ebbene, che cos'è autonomia?

Autonomia deriva da *autòs* e *nomos*, quindi indica la libertà di vivere con le proprie leggi. Ma, allora, secondo quali leggi vivono come esseri liberi e slegati?

Le leggi di spazio e di tempo, naturalmente, che in questo contesto dimostrativo sovrastano anche il concetto di esistenza. Infatti gli enti condividono la suprema caratteristica: il persistere in vita. Non condividono tuttavia le strutture di spazio e di tempo. Agiranno sempre entro uno spazio proprio e differente. Si muoveranno sempre in un tempo differente, anche se misurato secondo uno stesso metro. Non allo stesso modo durano e non allo stesso modo gestiscono il tempo. Abbiamo dimostrato come enti autonomi non siano uguali in termini assoluti, ma solo secondo certi aspetti. Allo stesso modo, azzarderei a dire sfortunatamente, funziona l'idea di uguaglianza nel mondo di oggi.

¹² J. BURNET, *Platonis Opera* (1899-1907), Clarendon Press, Oxford

Il sogno di Luther King si scontra con questa problematica: la potenziale e reale variabilità dell'accezione di *uguale*

4. Gerd Baumann e la multiculturalità

G. Baumann afferma che per discutere di uguaglianza dobbiamo addentrarci nel contesto multiculturale, che si struttura a partire da tre vertici essenziali:

1. Lo Stato-nazione
2. Il popolo e l'etnia
3. La religione¹³

Da ognuna di queste fonti proviene uno specifico complesso di diritti che ne conferma e difende l'identità: dallo stato-nazione i diritti civili, dall'etnia i diritti di razza e dalla comunità religiosa i diritti di religione.

Vediamo di conoscere meglio, tuttavia, questi poli essenziali. Qual è lo Stato al quale ci riferiamo? Chiaramente il moderno e secolare, lo *Stato occidentale*.

Il pensatore osserva come lo Stato occidentale sia nato da due filoni culturali: il razionalismo ed il romanticismo.

Il razionalismo ha imposto delle pratiche «razionali» determinate dall'urgenza di consolidare lo Stato e dall'esigenza di imporsi su scala più ampia, quindi europea o mondiale. Ciò ha assunto due forme principali: la guerra per l'egemonia interna all'Europa « a somma zero»¹⁴ - poiché non ampliava certo i confini del continente ma provocava solo una destrutturazione del complesso di gerarchie - e un'inversione dei rapporti di potere interni al continente. Altra strategia - non posteriore, bensì in atto già tra quattro e cinquecento - la colonizzazione delle terre d'oltremare che è il primo passo verso la creazione di un mercato globale.

A partire dalla seconda metà del XIX secolo si assiste ad un fenomeno di intensa interrelazione economica globale che prende il nome di *globalisation*. Tale processo subisce una accelerazione con la crisi e conseguente fine dei sistemi socialisti in Europa orientale e principalmente con il crollo dell'Unione Sovietica. Inoltre, un altro fattore determinante è stata la diffusione di nuove tecnologie informatiche, applicate anche all'economia.

Si parla di dematerializzazione: fattori immateriali - informazione e capacità tecniche/informatiche individuali - assumono nelle dinamiche umane un ruolo preponderante rispetto a fattori materiali, quali territori e materie prime, che in passato erano ritenuti essenziali. Non è un caso che l'America abbia soppiantato le antiche modalità finalizzate alla supremazia statale sopracitate - espansione territoriale in primis - con una lotta «statica» che puntava e punta tuttora sulla libera concorrenza nel mercato internazionale.

Il contatto tra i popoli non è riassumibile come un banale meccanismo di esportazione e importazione o in altri termini interdipendenza economica; tale intensa e costante relazione su scala mondiale implica necessariamente l'eliminazione delle barriere nazionali e quindi antropologiche e culturali.

R. Robertson¹⁵ sostiene come il fenomeno implichi il mutare della coscienza del mondo e tenda a guardare la realtà mondiale come ad un organismo unitario che deve accogliere un'umanità integrata¹⁶.

La globalizzazione favorisce l'incontro con l'altro e comprime lo spazio-tempo: lo spazio, perché relativizza i confini nazionali e impedisce allo Stato coinvolto di «arroccarsi in sé stesso», favorendo invece la sua attiva collaborazione alle fasi del progresso; il tempo, perché ne accelera le tempistiche grazie alle moderne telecomunicazioni.

Tuttavia, il mondo globalizzato è ben distante dall'internazionalismo utopistico, che vede nel sogno marxista uno dei suoi più celebri modelli. L'interrelazione solidale o internazionalismo socialista oggi è soppiantata da un internazionalismo competitivo che ha nel profitto e nella competizione appunto il suo baricentro ideologico.

¹³ G. BAUMANN, *The multicultural Riddle: rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, New York-London, 1999 tr. it., *L'enigma multiculturale*, il Mulino – Contemporanea, Bologna, 2003

¹⁴ Cfr. Ibidem p. 26

¹⁵ R. ROBERTSON, *Globalization, Social Theory and Global Culture*, London, 1992, trad. it., Asterios Ed., Trieste, 1992

¹⁶ Ibidem

La eterogeneità dello scenario internazionale, infatti, produce conflitti diversi da quelli tra stati: Annamaria Riviera definisce le guerre post-moderne «asimmetriche, non-convenzionali, non-dichiarate, umanitarie»¹⁷.

Tali conflitti «umanitari» hanno origine a seguito di un approccio rigido e discriminatorio, che a sua volta si lega ad una mentalità provinciale e campanilistica. L'aspetto se vogliamo paradossale è che il cosmopolitismo e il campanilismo odierno sono più in netto contrasto, anzi sono profondamente interconnessi.¹⁸

La commercializzazione di un prodotto lancia tale prodotto sul mercato globale, ma nello stesso tempo ne afferma ed esalta la «primogenitura» locale. Questo è dimostrazione del fatto che la globalizzazione, come fenomeno essenziale che coinvolge gli Stati odierni, alimenta il particolarismo culturale. La nostra epoca sembra sempre più scardinare il concetto di Stato-sostantivo e cultura-aggettivo. È indubbio, infatti, che le circoscrizioni statali perdano a poco a poco valore, nel corso del processo di de-territorializzazione.

Ciò implica che il cittadino del mondo provi, talora, un senso di sradicamento, che si concretizza, per citare nuovamente gli studi della Riviera, in forme creative e «nostalgiche», come tentativo di recuperare attraverso l'arte un patrimonio etnico/religioso ancestrale con il quale l'uomo «esule e apolide» ha perso il contatto concreto.

Per quanto riguarda i due aspetti restanti del triangolo multiculturale, si deve evidenziare il loro carattere processuale, fluido e mutabile: le classificazioni culturali devono essere attuate coscientemente, vale a dire con la consapevolezza che etnia e religione sono identificabili come risultato di un processo storico e non biologico e per questo non immutabili.

«La denuncia del rischio di essenzializzare e naturalizzare le culture, di concepirle come «collezione di farfalle» di rappresentarle come «isolati in equilibrio» mi sembra abbia costituito la condizione per un certo rinnovamento epistemologico dell'antropologia».¹⁹

È necessario, dunque, considerare la cultura nella sua ambivalenza: come qualcosa affermatosi storicamente e quindi soggetto alla storia.

5. L'identità nel mondo di oggi: statica o mutevole?

Il Novecento è l'epoca in cui alcuni concetti filosofici mutano il proprio modulo interpretativo, si arricchiscono di sfumature e di variabili. Se prima bastava una definizione per definire concetti filosoficamente importanti, ora questi non sono più sufficienti.

In un lungo periodo di sconvolgimenti storici lo stesso concetto di essere sembra essersi indebolito, frammentato, a volte nascosto, a volte di-svelato in forme mutevoli che hanno complicato ogni possibile forma di considerarlo.

A questo punto non aveva più senso un'interpretazione univoca del concetto di identità quando il mondo interno a noi era in continuo mutamento.

A parte le conseguenze storiche più drammatiche, la mentalità del Novecento aveva sostanzialmente modificato l'aspetto sociale e civile dei popoli.

Si era aperto al multiculturalismo, alla varietà interpersonale e sociale.

Quindi il concetto stesso di identità andava ripensato e rivisto. Doveva essere reinterpretato in una dimensione sempre aperta in cui l'identità stessa si costituisce nel suo essere differente.

Al contrario la differenza si presentava come il problema che intercorre nella relazione tra enti ciascuno posto in relazione con i propri attributi di cultura, tradizioni e leggi.

La presenza di culture differenti impegnava l'uomo in una sorta di dialogo, e il concetto d'identità mutava perché sollecitata da nuovi stimoli. Non poteva darsi come una realtà statica, ma doveva includere la possibilità di cambiare.

Il fenomeno del multiculturalismo sollevava nuovi problemi e ricercava nuove soluzioni.

In poco tempo stanno affermandosi realtà dapprima sconosciute. La globalizzazione stessa ha messo in una posizione subordinata il ruolo dei governi nazionali. Se prima lo Stato-nazione aveva un ruolo di assoluta egemonia all'interno dei propri confini, adesso il suo ruolo è secondario.

Per riferirci al singolo o alla sua costituzione in gruppi o società comprendiamo che l'identità diventa un concetto difficilmente definibile. Lo si può descrivere più facilmente a partire da ciò che non è.

17 A.RIVIERA, *La cultura fra locale e globale: sei frammenti*, cfr. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 2004

18 C. GEERTZ, *Mondo globale, mondi locali: cultura e politica alla fine del ventesimo secolo* (1999) il Mulino, Bologna

19 A.RIVIERA, *La cultura fra locale e globale: sei frammenti*, cfr. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 2004

L'identità dovrebbe costruirsi a partire dal contenuto delle tradizioni presente in un certo ambiente. Ma il legame con il passato, in un mondo accelerato verso la globalizzazione, presenta dei limiti di memoria storica. Il passato che deriva dalla tradizione si mantiene ed alimenta con un apparato mitico-rituale che diventa sempre più anacronistico ai nostri giorni.
La nostra esistenza risulta sempre più difficile e conflittuale.

Questo aspetto tumultuoso della vita descritto da molti sociologi come un vero e proprio campo di battaglia è la matrice di una nostra sensazione di spaesamento che si afferma con la necessità di acquisire una nostra specifica identità personale. Sono le paure una forza esterna negativa che ci spinge alla ricerca di valori comuni come atto di difesa.

La reazione a queste difficoltà origina tre linee di comportamento.²⁰

La prima è volta a riconoscere l'altro come fonte di pericolo per la nostra democrazia e per la nostra civiltà. La seconda a ricercare forme di difesa personali che spostino l'orizzonte dei confini da una dimensione più ampia ad una più circoscritta, quasi privata. La terza è la rinuncia a un ruolo di politica prettamente nazionale per accettare un aumento delle spese militari a scopo difensivo su imposizione dei grandi potentati economici. Ed è proprio il bisogno di sicurezza che costituisce la radice della rinuncia alla privacy, al diritto di espressione e alla libertà personale.

In un panorama così poco rassicurante come è possibile parlare di identità personale?

Nello sviluppo cultura della filosofia e delle scienze umane nel secolo scorso ci rendiamo conto di alcune complicazioni che hanno a che fare con il concetto di identità.

Sia il nichilismo che il post-strutturalismo elaborano un contesto filosofico in cui la realtà è costituita da apparenze e la verità va ricercata oltre il dato sensibile.

In questo senso il nichilismo si discosta dalle precedenti teorie filosofiche di impostazione fenomenologica, ma assume varie sfumature a seconda delle chiavi di lettura. Una di queste, presente in A. Schopenhauer²¹, indica che l'assenza di volontà ci permette di superare il finito per giungere alla comprensione dell'assoluto, quindi alla verità.

Proprio in questo senso l'identità può rappresentare la conquista di un'autenticità capace di conferire un orizzonte di senso all'uomo.

Nel post-strutturalismo, M. Foucault incentra la sua ricerca sugli aspetti della disseminazione del potere. Essa « è rivolta all'immediata vita quotidiana che categorizza l'individuo, lo segna della sua individualità, lo fissa alla sua identità, gli impone una legge di verità che egli deve riconoscere e che altri devono riconoscere in lui».²²

La sua opera dunque si sviluppa attraverso una visione della storia i cui sviluppi non sono orientati ad una descrizione positivista della stessa. La radice del suo pensiero sta nel considerare la complessità che ha assunto via via lo sviluppo storico le cui conseguenze sono rilevanti; l'esperienza umana, anche deviata, non riesce ad acquisire i contenuti teologici e metafisici presenti nelle civiltà arcaiche e medievali, ma si scompone e nel suo frammentarsi diventa sottofondo del potere da cui l'esperienza umana stessa non può più affrancarsi.

Con la modernità è cambiato il modo di considerare la soggettività e la sua sfera di relazioni. In questa analisi diventa difficile immaginare un concetto di identità personale stabile e radicato.

6. Verso una possibile risoluzione del problema

L'identità e l'alterità sono state considerate come enunciati antagonisti. Negli sviluppi storico-filosofici di questo contrasto abbiamo apprezzato come le due realtà siano indissolubilmente connesse. Abbiamo inoltre osservato come il problema dell'identità abbia perso la sua centralità nel dibattito filosofico otto-novecentesco. Il periodo che stiamo vivendo ne ha marginalizzato il significato, l'ha svuotato di senso assegnandogli un ruolo tipicamente secondario, esprimendo quasi una difesa di caratteri e caratteristiche

²⁰ Z. BAUMAN, *Modernità e globalizzazione*, PBE Edizioni dell'asino, Roma 2009

²¹ E. BERTI, F. VOLPI. *Storia della filosofia Ottocento e Novecento*, Editori Laterza, Bari, 1991

²² Cfr. M. FOUCAULT, *Perché studiare il potere? La questione del soggetto*, in M. Foucault, *Potere e strategie*, Mimesis, Milano 1994, p. 103

particolari.

Forse l'alterità riesce a meglio interpretare la complessità ed il fascino dei nostri tempi ponendosi essa stessa come premessa di risorsa e sviluppo.

CAPITOLO II: indagine dei due termini nell'ambito della comunicazione di massa

1. La comunicazione e i prodotti culturali in un mondo globalizzato

Il mondo si trasforma in un luogo sempre più globalizzato, tanto che potremmo classificare la nostra società come la cosiddetta *società liquida* di cui parla il sociologo polacco Z. Bauman nella sua opera *Modernità liquida*²³ in cui tutto rimane in superficie, tutto scorre, tutto è precario, i confini e i riferimenti sociali vengono persi e un vuoto profondo segna l'esistenza degli individui e della società. È l'era della fusione tra reale e virtuale: è l'epoca dei mass media, della comunicazione di massa che, per mezzo di stampa, libri, radio, televisione, cinema e soprattutto internet, contribuisce sia ad accrescere la visibilità della diversità culturale sia a formare i nostri gusti, i nostri valori, la nostra concezione del mondo e quindi la nostra identità.

È però necessario analizzare quanto questi *media* traducano la complessità del reale e le sfaccettature della diversità culturale. Infatti senza dubbio i più moderni strumenti digitali potrebbero favorire l'accesso alla diversità nel mondo, lasciando esprimere le voci al plurale, ma il più delle volte non viene a crearsi un vero e proprio dialogo interculturale e si perde l'occasione di intraprendere scambi preziosi per ogni cultura.

2. Esportazioni dei prodotti culturali e comunicativi

Negli ultimi decenni, si è constatato come questo settore sia nelle mani di pochissime società e paesi. Nel caso del cinema, per esempio, è evidente come le produzioni nazionali riescano raramente ad imporsi sulle superproduzioni dei grandi conglomerati cinematografici: Bollywood e l'industria cinematografica francese, sovvenzionata a livello nazionale, sono le uniche eccezioni degne di nota.

La maggioranza dei paesi in via di sviluppo il più delle volte non è in grado di procurarsi i finanziamenti per poter diffondere le proprie creazioni.

Un esempio lampante è il mercato del continente africano, il cui ruolo nel mercato delle esportazioni creative costituisce meno dell'1% nel commercio mondiale: ciò non vuole delineare una mancanza di talenti nel continente africano, ma semplicemente denunciare un necessario ridimensionamento delle politiche a favore della diversità culturale.

Infatti il processo di internazionalizzazione delle produzioni si è spostato dalla semplice esportazione alla multi-nazionalità rendendo l'umanità ogni giorno ancora più unidimensionale ed integrata.

Stabilito che non è più sostenibile attribuire al marketing solo una visione locale, che si misuri solo con le caratteristiche di un mercato nazionale²⁴, è doveroso precisare come però il globalismo andrebbe integrato con il localismo per apportare a ogni paese senza distinzione un aumento della produttività e del tenore di vita. Non vogliamo dimenticare che esiste anche una localizzazione da salvare con diritto all'esistenza: la globalizzazione è in grado di aprire la strada ai mercati in via di sviluppo grazie all'integrazione sinergica e strategica di questi due elementi in un solo concetto che potremmo definire «glocalizzazione»²⁵.

3. L'impatto dei contenuti culturali

In ogni caso sarebbe cosa sconsigliata non tener conto che le occasioni di scambio e dialogo tra idee di mondi culturali diversi pongono diverse problematiche. Inoltre lo sviluppo dell'offerta dei contenuti non si traduce necessariamente in una diversificazione del consumo. Spesso i consumatori preferiscono affidarsi ai soliti titoli e temi familiari, piuttosto che esplorare campi sconosciuti o differenti. Verremmo erroneamente a

23 Cfr. Z.BAUMAN *Modernità liquida*, Laterza, Bari, 2002

24 Cfr. A.FOGLIO *Il marketing globale: prodotti, alleanze, strategie per il mercato globale*, Franco Angeli, Milano, 2004

25 Cfr. A. FOGLIO, *Il glocal marketing. Glocalizzazione per rispondere a globalizzazione e localizzazione*, Franco Angeli, Milano, 2004

definire «diversificata» una realtà costituita da persone che intendono comunicare unicamente con coloro che condividono gli stessi riferimenti culturali.

Tra l'altro abbiamo stabilito come ogni mass media abbia una certa propensione a fissare, ridurre o semplificare in maniera standardizzata: allo stesso modo è comune e accade quotidianamente che si vengano a creare stereotipi e «immagini fisse», proprio a causa delle scarse rappresentazioni del «diverso» da parte delle grandi società multimediatriche.

L'avviare i consumatori al possesso delle informazioni e all'uso dei contenuti comunicativi con maggiore spirito critico costituisce probabilmente una delle migliori strategie al fine dell'eliminazione degli stereotipi e della lotta contro i punti di vista parziali.

4. Le politiche nella comunicazione a favore della diversità culturale

«La missione del cinema è più quella di dirigere i nostri occhi verso gli aspetti del mondo per i quali non avevamo ancora avuto sguardi, che non quella di porre davanti ad essi uno specchio deformante, sia pure di buona qualità.»

E. Rohmer²⁶

Le politiche che mirano a favorire la diversità culturale nei contenuti culturali e comunicativi intendono contribuire allo sviluppo del pluralismo e alla libera circolazione delle idee.

La diversità culturale è quindi un elemento essenziale affinché si producano di prodotti multimediali di qualità. Intere categorie umane sono spesso assenti dalla produzione di mass media e qualora le loro tradizioni venissero a costituire un argomento del contenuto di questi ultimi non ci sarebbero garanzie circa la veridicità dell'immagine che ne scaturisce. Questo perché non hanno accesso agli impieghi che spettano loro di diritto e che sfrutterebbero per esprimere, conservare e far conoscere la propria identità. Bisognerebbe agire in questo senso, promuovendo la diversità interna nelle produzioni, con elementi di diversa estrazione sociale e di entrambi i sessi.

Gli utenti dovrebbero spaziare fra i diversi contenuti e le differenti tematiche che offrono le nuove pratiche mediatiche, anche se distanti dal proprio quotidiano.

L'obiettivo si pone come allargamento dell'accesso e di una rappresentazione orientata verso l'equilibrio.

26 É. ROHMER, Tulle, 21 marzo 1920 – Parigi, 11 gennaio 2010, nome d'arte di Jean Marie Maurice Schérer, è stato un regista, sceneggiatore, scenografo, montatore, critico cinematografico e scrittore francese.

CAPITOLO III: itinerari negli ambiti filosofici

Nella «Metafisica» Aristotele scrive che gli uomini hanno iniziato a filosofare a causa della «thauma», termine che solitamente viene tradotto con «meraviglia», ma che in realtà ha una sfaccettatura di significati molto più ampia: «thauma» è anche il sorprendente, l'angosciante, il terrificante. Di fronte a una realtà che non riesce a comprendere, all'assurdo di una vita il cui scopo appare futile e sfuggente, l'uomo emette l'urlo straziante del proprio turbamento chiedendosi:

«Chi sono io?» Risolvere questa domanda apre le porte della conoscenza di sé e di conseguenza anche della felicità.

L'unico quesito a cui forse esiste una risposta sicura è quello dell'individuo che si interroga sulla propria interiorità, l'io in cui una leggenda indiana narra che gli dei gettarono la divinità dell'uomo perché era il posto in cui non avrebbero mai pensato di cercarla.

La questione teoretica del soggetto e della sua «scissione», assieme al tema dell'intersoggettività, ad esso intrinsecamente connesso, è alla base del dibattito filosofico moderno e contemporaneo e costituisce l'ambito che ho deciso di trattare in questo saggio.

Nella post-modernità nichilista, sospettosa di tutti gli orizzonti globali di senso di cui l'ideologia ha abusato, l'essere ha acquisito una posizione centrale, proprio a causa della sua crisi, che ha reso vacillante il suo statuto e la sua stabilità. La ricerca della propria identità diventa un questione essenziale soprattutto a partire dal '900, proprio quando le ideologie prendono il sopravvento con il loro desiderio di unità e omologazione. Le opere dello scrittore tedesco H. Hesse testimoniano tutto questo sforzo, questo tendere verso la propria interiorità alla ricerca di sé: tutti i suoi personaggi sono persone inquiete e bisognose di certezza, alla ricerca dell'Assoluto, ossia una verità su cui basarsi nella relatività della vita e del mondo e che, alla fine trovano in se stessi.

È a partire da Cartesio che il soggetto costituisce l'asse centrale della filosofia. Con il filosofo francese, come scrisse E. Husserl ²⁷ «la filosofia cambia del tutto il suo corso e passa radicalmente dall'ingenuo obiettivismo al soggettivismo trascendentale, soggettivismo che, ad onta di tutti i tentativi che non cessano mai di rinnovarsi, sembra tendere tuttavia ad una forma definitiva». Tuttavia, secondo E. Husserl, Cartesio commise una serie di errori che occultarono l'eccezionale profondità della sua scoperta, arrivando addirittura a fuorviare tutta la filosofia moderna, pervasa da conflitti e lacerazioni insanabili. E. Husserl definisce la filosofia cartesiana un «realismo trascendentale»: «realismo» perché incorre nell'obiettivismo fiscalistico della «trascendenza» naturalistica della realtà «estesa» rispetto all'«io», «trascendente» perché la scissione cartesiana dà origine ad un soggettivismo psicologista che proviene dal fraintendimento psicologista della sua apertura «trascendentale» di cui il filosofo si è fatto sfuggire il significato e il valore più profondo. L'assurdo dell'ipotesi realistica consisterebbe nel fatto che essa ammette come possibile che ciò che è esistente per me sia al contempo esistente per sé. Nel pensiero di Cartesio io psichico e ego si sovrappongono, anche M. Heidegger in *Sein und Zeit* ha osservato che il soggetto cartesiano è «senza mondo».

Il fenomenologo crede che sia necessario intraprendere un programma di rifondazione del sapere, segnato dagli errori della ricerca filosofica precedente come un enorme palazzo la cui solidità è minata dalla base stessa. Il problema è che il cammino della filosofia occidentale è segnato da un «io» astratto che si muove su un piano remoto da quello concreto della vita, la speculazione husserliana si innesta al contrario nella concretezza dell'io psicofisico dell'uomo «in carne e ossa». «Regressione al piano dell'esperienza» è l'espressione fondamentale del pensiero di E. Husserl, in quanto l'esperienza si configura come luogo originario di ogni formazione intellettuale e unica fonte di legittimazione.

Il pensatore sospende l'affermazione della realtà del mondo²⁸, che diviene un insieme di fenomeni, che vanno considerati nel modo in cui essi si danno alla coscienza. La fenomenologia è dunque la scienza che guarda al fenomeno nel modo più autentico, ovvero guarda l'apparire delle cose entro la coscienza senza la mediazione di tutte quelle teorie che si sono formate lungo l'avventura secolare della filosofia e che allontanano gli uomini dalla percezione immediata del fenomeno. Il «correlato essenziale» dell'universo oggettivo è la soggettività trascendentale della comunità dei singoli soggetti. Tale soggettività trascendentale non è né la soggettività

27 E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Armando Editore, Roma, 1999

28 E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2015

psicologica né quella reale, psico-fisica, dal momento che anche quest'ultima rientra nella sfera delle realtà costituite, nell'ambito di ciò che ottiene senso dalla soggettività trascendentale o «costitutiva». La soggettività trascendentale è apodittica e costituisce il principio ultimo di fenomenicità di tutto il reale, essa è in definitiva, quel complesso di azioni attive-passive per le quali il mondo diviene per me quel mondo che è. In alti termini, essa è la dimensione dativa che, necessariamente, funge nella manifestatività. La scoperta di questo campo di «esperienza trascendentale» coincide con la scoperta propriamente husserliana dell'intenzionalità: la vita della soggettività è «vita intenzionale». La scoperta dell'intenzionalità, ossia della «correlazione trascendentale «soggetto-oggetto», contiene il riconoscimento di quello che potrebbe essere considerato il manifesto dell'idealismo fenomenologico: «il mondo che è per noi, che nel suo senso e nel suo essere - così è il nostro mondo, attinge il suo senso d'essere esclusivamente alla nostra vita intenzionale, attraverso un complesso di operazioni tipiche che possono essere rilevate a priori - rilevate e non costruite attraverso dubbie argomentazioni ed escogitate attraverso processi mitici di pensiero» E. Husserl.

Secondo l'interpretazione heideggeriana, il pensiero di E. Husserl sarebbe incapace di superare la chiusura nell'immanenza della coscienza rappresentante²⁹: in realtà esso non è riducibile a quest'etichetta banalizzante. Per E. Husserl, l'io deve comprendere e spiegare il divenire di ogni esperienza che si svolge «in»lui, è in questo modo che si costituisce quella realtà che nell'«atteggiamento naturale»(l'attitudine realistica comune)»viene dato per scontata. Il mondo che si profila in seguito alla «regressione»non è contenutisticamente altro rispetto a quello «naturale», ciò che cambia è l'atteggiamento. Con l'«atteggiamento naturale»l'esserci degli altri «io»non viene avvertito, se non in modo vago, come dato nell'«empatia», ma come «realtà»mondana contrapposta ed isolata rispetto a noi. Ma, e ciò è destinato a esercitare una profonda influenza sulla ricerca filosofica successiva, per quanto io senta l'altro come indissolubilmente legato a me nella *Einfuehlung* (termine usualmente tradotto con «empatia»), so anche per esperienza vissuta di non avere su di lui nessun potere originario, a meno che non mi appropri di lui e che a lui non mi imponga. Il mondo si manifesta allora come il «correlato»di una comunità di «co-soggetti» (*Mitsubjekte*).

La questione ora diventa come io, che sono il termine di riferimento di ogni esperienza effettivamente data, possa esperire altri io e come possa comprendere in modo adeguato l'esperienza fatta da un altro io. Per E. Husserl, questo problema si rivela estremamente complesso in quanto ogni io è appunto la fonte e l'origine dell'esperienza che tale io fa. Ma proprio per questo motivo, se io devo descrivere l'esperienza dell'altro io, non posso che essere posto di fronte a un dilemma apparentemente insolubile: o io riconduco ogni esperienza, quindi anche quella dell'altro, a me stesso e con ciò dunque nego che l'altro sia un io oppure gli conferisco un primato che però non sono legittimato a concedergli, proprio per il fatto che comunque sono io a farlo. Dal momento che è sempre a partire dalla mia prospettiva che io devo descrivere la prospettiva altrui, quest'ultima sembra non poter mai ricevere una determinazione effettiva, poiché non riesce a uscire dall'ambito del «mio»per qualificarsi correttamente come «altrui».

La sanzione intersoggettiva, secondo E. Husserl, è basilare, tanto che il filosofo arriva a sostenere che la vera soggettività trascendentale è intersoggettività. È chiaro allora che il solipsismo è il punto di approdo della ricerca fenomenologica, ma è un punto di partenza, adottato per esigenze metodiche, e pro tempore. E. Husserl decide infatti di partire, anche per quanto concerne l'esperienza dell'altro, da ciò che si dà a me. Si tratta di analizzare in modo radicale quel che io so, e vedere se in tal modo l'altro emerga effettivamente ed autenticamente come altro, e non solo come altro-per-me, cioè ancora me. Da un punto di vista prettamente metodologico, E. Husserl decide dunque di mettere da parte qualunque dato che è altro rispetto all'io; ciò non significa negare che esista qualcosa di differente dall'io, ma anzi permette di comprendere a tutti gli effetti che cosa significhi fare l'esperienza dell'alterità. L'io altrui, per poter a tutti gli effetti definirsi come tale, deve darsi come radicalmente diverso da me. Spesso infatti dimentichiamo che l'altro io non è una cosa, ma, appunto, un io, cioè un polo soggettivo della struttura d'esperienza fenomenologica che, a suo modo, deve presentare le caratteristiche che sono proprie della mia esperienza, ma, al contempo, deve essere una esperienza non mia, cioè non fatta da me. L'altro si dà innanzitutto come una cosa esperita da me e precisamente si dà nella dimensione del corpo. Ma l'io altrui non è riducibile a quel corpo, perché in tal caso, non sarebbe propriamente un io, vi è un qualcosa che ci rende consapevoli del fatto che l'altro è «ulteriore»e va oltre le categorie entro le quali saremmo tentati di confinarlo. Se è vero che l'altro è un «alter ego», e non un mero oggetto, dev'esservi in esso una determinazione essenziale che ne fa un soggetto e quindi un io: esso mi vede, cioè mi percepisce, ha di me una esperienza che può essere ritenuta paragonabile a quella che io ho di lui. Il rapporto che si instaura tra due soggettività si baserà allora sull'*Einfuehlung*, che rende vicini i sé sul piano emozionale, sottraendoli alla loro dimensione individuale come vento che stacca le foglie di un albero, costrette altrimenti ad essere separate le une dalle altre, e le mescola in un unico vortice fino al parossismo della sua energia dirompende. Lunghi dall'essere una semplice forma di immedesimazione, l'*empatia*³⁰ è una *comprehensio* con la

29 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Oscar Mondadori, Milano, 2011

30 E. STEIN, *Empatia*, Studium, Roma, 2012

quale si può dare una spiegazione alla possibilità del passaggio dall'immanenza dell'ego alla trascendenza dell'altro, approdando alla costituzione dell'intersoggettività quale vero e proprio a «a priori» del consorzio umano. L'altro può essere dato all'io come «trasgressione» intenzionale, che irrompe nella dimensione del proprio e la buca introducendo il concetto di assenza. L'esperienza dell'altro non è pertanto un'aggiunta ma una sottrazione, che però trasforma radicalmente il mio orizzonte, in quanto mostra che ogni determinazione che io do a ciò che esperisco è carica di altre esperienze, di esperienze altrui, che io posso solo immaginare o percepire in modo incompleto e frammentario. L'altro, infatti, si dà come inaccessibile, si dà come una struttura di senso che non svela il proprio senso, ma lo mostra, ossia lo lascia apparire ma come mancante. Di per sé ciò non genera né conflitto né solidarietà o amore, semmai ne costituisce la condizione di possibilità. L'inaccessibilità dell'altro produce il desiderio di accedervi e insieme l'ostilità per la mancanza di un accesso diretto. Il corpo altrui testimonia di una alterità *egoica* (non è cioè meramente una cosa inerte) perché mostra di possedere strutture intenzionali, in altre parole, mostra di possedere comportamenti e non semplici reazioni meccaniche a stimolazioni esterne. Questo permette all'io di immedesimarsi nell'altro, ovvero di operare come se fosse al suo posto tramite l'immaginazione.

Un altro dato di fatto che è opportuno notare: la relazione con l'altro non è mai puramente istantanea ma sempre temporale e processuale. Si può scambiare, come diceva R. Cartesio, un manichino per un uomo, ma non a lungo, dopo un po' emergono le differenze. Analogamente, le modalità con cui il corpo altrui si manifesta e opera delineano non soltanto che abbia una interiorità *egoica*, ma anche quale sia. Questo processo di concordanze (e discordanze) produce il mondo comune, quello in cui io e l'altro (o meglio gli altri) viviamo insieme. Il mondo comune è il mondo dato a ognuno come dato ad altri, cioè in cui gli altri sono altrettanti soggetti esperienti. In un certo senso, l'altro trasforma il mio mondo, perché è grazie a lui che giungo alla conclusione che esistono possibilità e prospettive a me precluse, così che il «mio» mondo diventa uno dei tanti possibili, determinato dal mio particolare punto di vista. Ma ciò che forse è ancora più rilevante è che io stesso mutò in seguito all'esperienza dell'alterità, in seguito alla quale appaio a me come «essere psico-fisico»: è il mio status ad essere «oggettivato», e la mia esistenza diventa comparabile a quella di tutti gli altri io. Questo è il senso finale della nozione di soggettività trascendentale come intersoggettività, che dunque implica una relativizzazione e non una assolutizzazione dell'ego trascendentale, ma una relativizzazione ottenuta passando attraverso l'analisi dell'ego «solipsistico».

L'analisi del rapporto fra l'io e l'altro svolta da E. Husserl è fondamentale, in quanto da una parte ha aperto questioni filosofiche decisive che hanno profondamente influenzato gli studi successivi dall'altra ha posto problemi che rimangono ancora aperti, e piuttosto sembrano aporie, tanto che si sono generate, a partire dal testo di E. Husserl due diverse correnti di pensiero: quella che ha sostenuto la presenza «primordiale» dell'altro nell'io e quella che opposto in modo drastico l'io e l'altro.

Un pensatore che ha ben presto articolato in modo originale le questioni emerse dalla prospettiva fenomenologica di E. Husserl è certamente M. Scheler, il quale pone il problema della relazione tra soggetti insistendo sulla natura innanzitutto emotiva ed affettiva di tale relazione. Riprendendo il celebre concetto agostiniano di *ordo amoris*³¹, M. Scheler gli assegna una posizione cruciale all'interno del suo complesso itinerario teoretico-filosofico e, in linea con la sua concezione che vede l'amore come il nucleo costitutivo essenziale della persona, scrive che «l'uomo, prima di essere un *ens cogitans* o un *ens volens*, è un *ens amans*». Rivendicando così il primato dell'amore egli mostra il ruolo svolto dalle modalità affettive nella scoperta e nella costruzione dell'intima identità personale, nonché la stretta relazione fra la formazione di tale identità e l'esperienza morale della persona. L'*ordo amoris* è il nucleo centrale della persona, il suo «schema spirituale», che si costituisce come tale in risposta all'ordine gerarchico oggettivo ed assoluto dei valori, è la struttura dei moti del suo animo, il suo sistema di valutazioni e di preferenze individuali, ovvero il suo ethos; è ciò da cui dipende il suo destino personale determinando non solo tutto ciò che può conoscere e volere ma anche il modo in cui il centro profondo e originario del suo essere spirituale si struttura nel corso del tempo in virtù della sua capacità di amare e di odiare. E questo fino al punto che conoscere intimamente una persona significa conoscere il modo in cui essa ama o odia: «Chi ha l'*ordo amoris* di un uomo, ha l'uomo stesso». L'amore è anche alla base dell'impostazione originale che M. Scheler dà al problema del rapporto con l'altro. L'uomo non è un ente chiuso in se stesso che deve successivamente aprirsi a un mondo esterno, ma è già innanzitutto «fuori» presso le cose e presso gli altri.

Le opere di M. Scheler furono importanti per la delineazione della prospettiva teorica elaborata da M. Heidegger in «Essere e tempo», l'opera in cui viene proposta una innovativa concezione dell'essere del soggetto umano e in cui viene anche rielaborata in forma originale la questione dei rapporti tra soggetti. M. Heidegger pone il problema della condizione ontologica del soggetto in termini di «esserci» (*Dasein*). L'esserci

31 M. SCHELER, *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia, 2008

è un essere particolare perché si pone la domanda sul proprio essere e con ciò si chiede anche (implicitamente) che cosa sia l'essere. L'uomo è dunque un essere che esiste «qui e ora», «situato» nel mondo in maniera dinamica, nella forma del «progetto». Il *Dasein* si determina attraverso la propria esistenza e si comprende sempre a partire dall'esistenza come modo peculiare di essere dell'uomo (inteso come categoria ontologica e non come individuo empirico). L'esistenza dell'uomo si differenzia da quella degli altri enti sia per il fatto che essi non esistono al modo del *Dasein* come ente che si pone il problema del proprio essere, sia perché il *Dasein* è quell'essere particolare per cui anche gli altri enti trovano il proprio senso a partire da esso. Le modalità con cui il *Dasein* si rapporta al mondo sono molteplici, ma possono essere sintetizzate con l'espressione «prendersi cura», che non è un rapporto contemplativo con degli enti, quanto piuttosto e innanzi tutto, come il termine vuol significare, un rapporto pratico e affettivo³². Questo non significa che il *Dasein* si «preoccupi» nel senso normale del termine, ma vuol dire che il rapporto con le cose non è mai neutro, ma sempre caratterizzato da aloni di senso particolari. Ciò che si trova nel mondo circostante (*Umwelt*) è sempre dotato di una valenza preliminare rispetto alla sua determinazione concettuale attraverso giudizi categoriali, che anzi non troverebbero la loro possibilità senza una realtà preliminare già dischiusa.

Una questione che assume particolare rilevanza in M. Heidegger è quella dell'intersoggettività: è parte essenziale della definizione del *Dasein* di essere *Mit-Dasein*, cioè già da sempre aperto a relazioni con altri *Dasein*. La comprensione specifica dell'ente che ha il modo di essere dell'esserci si fonda nell'esistenziale del con-essere, nel fatto che «l'esserci è in se stesso essenzialmente con-essere». Ma gli altri sono dati innanzitutto al modo della generalità anonima, del «si». In questo contesto, la maggior parte delle persone ha una vita inautentica e non riesce a superare la propria condizione pre-ontologica di *gettatezza* diventando consapevole del proprio essere e delle sue implicazioni.

Una delle caratteristiche dell'essere è data dal poter-essere, dal tendere in avanti nonostante la propria finitudine esponendosi all'instabilità dell'estasi temporale del futuro, la libertà dunque fa parte della struttura ontologica dell'essere e, in quanto tale, genera angoscia. E l'uomo giunge alla vita autentica proprio attraverso l'esperienza dell'angoscia, la quale «offre il terreno fenomenale per il coglimento esplicito dell'originaria totalità d'essere dell'esserci. Il cui essere si rivela come la cura» «*Essere e tempo*». L'esserci dell'uomo si concreta dunque nell'aver cura degli altri, ma questa cura realizza un'esistenza inautentica, convenzionale, perché dominata dal «si», mentre la vita autentica vuol dire estraniarsi dal mondo e ad essa si giunge solo attraverso l'esperienza dell'angoscia che provoca una sensazione di calma e di distacco dal mondo. M. Heidegger dunque inquadra l'alterità nell'ottica della limitazione della libertà assoluta dell'essere, non riuscendo a comprenderla nei suoi aspetti più complessi e soffermandosi sull'individuo, che può essere completamente libero solo se completamente solo. L'esserci raggiunge allora la massima autenticità nella prospettiva dell'*essere-per-la-morte*, che è la sua possibilità più propria. L'uomo scopre così l'originaria verità di essere nient'altro che un *essere-per-la-morte*. Tuttavia, come fece notare ad M. Heidegger un altro pensatore, M. Buber³³, questa concezione offusca quella che è la relazione tra individui, tra un «io» e un «tu».

cogliere questa intersoggettività originaria e di esaminare la complessa fenomenologia è connessa con il fatto che l'Altro non è qualcosa di positivo. La sua essenza è infatti la negazione: «l'altro è l'io che non è me». Pertanto l'incontro tra due soggetti si configura all'origine come negazione reciproca che coinvolge il loro stesso essere. Ciò non è stato compreso da molti filosofi, da I. Kant a E. Husserl, solo G. W. Hegel è stato in grado di cogliere la negatività costitutiva del rapporto intersoggettivo, esprimendola nella celebre analisi della dialettica servo-padrone contenuta nella «Fenomenologia dello Spirito». Tuttavia, alla corretta intuizione della natura ontologica di questa relazione ha fatto seguito uno sviluppo insoddisfacente dello stesso, improntato a un nuovo gnoseologismo.

J. P. Sartre avverte, per questo motivo, la necessità di riconsiderare *ab ovo* tutta la problematica della relazione Io-Altro. La prima questione da chiarire è che il rapporto originario Io-Altro non è di tipo conoscitivo. L'esistenza dell'Altro non può essere né dimostrata né negata, essa non è una probabilità gnoseologica, un'ipotesi scientifica, ma piuttosto un'affermazione, un'evidenza. Dentro di me non trovo delle «ragioni» per cui dovrei credere all'esistenza dell'Altro, trovo invece l'Altro in sé e per sé in quanto inquietante non-me che mi limita e con il quale devo confrontarmi. Il modo o la funzione con cui entro in rapporto con lui è lo sguardo. Tutta la trama aurorale delle relazioni intersoggettive viene dunque esaminata dal filosofo sulla base delle relazioni visive tra l'Io e l'Altro e delle loro implicazioni esistenziali.

Allo sguardo del soggetto, l'Altro appare inizialmente come mero «oggetto»³⁴. Questo rapporto viene messo in crisi quando la coscienza vede che questa «cosa» ha un suo rapporto con le altre cose. L'Altro è un nuovo centro che penetra nella mia *Umwelt*, organizzandola secondo un suo criterio, sottraendola al mio monopolio. Ma la scoperta più drammatica avviene quando l'Altro mi guarda, il suo sguardo sconvolge radicalmente il mio

32 G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari, 2008

33 M. BUBER, *L'io e il tu*, Irsesf, Pavia, 1991

34 J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 2014

stato ontologico: mi sento trasformato da soggetto a oggetto. Lo sguardo dell'Altro rivolto su di me non si limita ad oggettivarmi, ma mi scopre e mi conosce meglio di quanto io non mi conosca da solo, tanto che Sartre ne *L'Essere e il Nulla* scrive che «lo sono quel me che un altro conosce». La coscienza di sé ha dunque il proprio fondamento fuori di se stessa, nella coscienza dell'Altro. Perciò io, in seguito all'esperienza dell'Altro comprendo di non essere più assoluta trascendenza, di non essere più assoluta libertà. Sento che un Altro, per il fatto di potermi guardare, mi oggettiva, mi aliena le mie possibilità, mi trascende: «con lo sguardo altrui non sono più padrone della situazione» e divento «strumento di possibilità che non sono le mie possibilità». Da una parte l'io non vuole essere oggettivato dall'altra desidera impadronirsi di questo Altro nel quale si nasconde il segreto di se stesso. Ma si tratta di un progetto che cela incoerenze e contraddizioni e che è destinato al fallimento. Proprio nella misura in cui io sono intimamente legato all'Altro, quando avrò oggettivato l'Altro non potrò che ritrovarvi l'immagine di me stesso come oggetto, come cosa. I rapporti fra lo e Altro sono dunque costitutivamente antagonisti. L'Altro mi limita e mi nega, l'io si adopera a comprendere l'Altro, ma non vi può riuscire per definizione: l'Altro, l'uomo, è in ultima analisi inconoscibile all'Altro uomo. Il Soggetto e l'Altro restano divisi dal Nulla che abita in entrambi e che si esprime in una serie indefinita di contrasti e di negazioni reciproche.

A questa concezione sostanzialmente negativa dell'Altro, si oppone la prospettiva di E. Lévinas, il quale aprì la strada in direzione della meta-conflittualità. Ricollegandosi alla tradizione classica, egli ritiene che l'uomo è originariamente un animale sociale, aperto alla relazione con gli altri e alla dimensione politica. Più nello specifico, nella sua filosofia si trova la concezione dell'uomo come soggettività che è strutturalmente in relazione con altre soggettività, una dimensione che era stata destinata all'oblio a partire dalla crisi del volontarismo medievale. Il soggetto non può costituirsi solipsisticamente, ma si trova da sempre con gli altri nella molteplice articolazione delle sue dimensioni. Di conseguenza egli muove un'aspra critica alle filosofie che hanno posto al centro delle loro speculazioni l'io assoluto, misconoscendo il valore che hanno le autentiche relazioni inter-soggettive nella costituzione dell'io. In «*Totalità e infinito*» E. Lévinas inizia col definire la metafisica come pensiero rivolto all'altrove, all'Altro, dal momento che essa, a partire da una casa «nostra» (secondo l'immagine del filosofo), si dirige verso una casa «non-nostra», verso un laggù³⁵. L'Altro del desiderio metafisico si costituisce come assolutamente Altro, nel senso che è non dato e invisibile, questo Altro è ciò di cui non si ha idea e che proprio per questo motivo non si può comprendere e inglobare. L'alterità totale dell'Altro è possibile solo se è «altro rispetto ad un termine la cui essenza consiste nel restare al punto di partenza, ... nell'essere il Medesimo non relativamente ma assolutamente». L'Altro metafisico è dunque caratterizzato da un'alterità radicale, che non è il contrario dell'identità e non è fatta di resistenza al Medesimo, in quest'ultimo caso avrebbe infatti una frontiera comune col Medesimo e non sarebbe allora rigorosamente Altro, ma ricadrebbe all'interno del sistema del Medesimo. L'assolutamente Altro non è sul mio stesso piano ed è la mancanza di una patria comune che fa dell'Altro lo Straniero, che E. Lévinas definisce anche «il libero», perché su di lui non «posso potere», dato che non è interamente nel mio luogo. L'errore della filosofia occidentale è stato ridurre l'Altro al Medesimo, secondo la lezione socratica del primato del Medesimo: «non ricevere nulla da Altri se non ciò che è in me» e l'Altro diventa allora oggetto da neutralizzare e inglobare. La relazione del Medesimo con l'Altro è fissata nella situazione descritta da Cartesio nella quale l'«ego cogito» ha con l'Infinito, che non può contenere e dal quale è separato, un rapporto detto «idea dell'infinito». L'idea dell'infinito è eccezionale in quanto il suo *ideatum* va al di là della sua idea. L'infinito è il carattere proprio di un essere trascendente in quanto trascendente, l'infinito è assolutamente altro. La nozione cartesiana dell'idea dell'Infinito designa una relazione con un essere che mantiene la sua exteriorità totale rispetto a chi lo pensa, designa il contatto con l'intangibile, contatto che non compromette l'integrità di chi è toccato. Dunque, secondo il filosofo lituano, si può definire una relazione con l'Altro che non sia né sua riduzione al Medesimo né suo rifiuto a favore di un ottica unicamente soggettiva.

Nella prospettiva lévinassiana l'uomo viene detronizzato, decentrato dalla sua egemonica autonomia e autoreferenzialità, in quanto è posto fin da principio in relazione con l'alterità. Viene messo in luce che l'io può giungere a se stesso grazie alle relazioni, poiché solo in questo modo è possibile la sua autentica crescita e il raggiungimento della sua libertà, la quale si scopre originariamente legata alle differenze e meta-conflittuale.

La proposta teorica di E. Lévinas si configura come una originale revisione della fenomenologia husserliana che ne riafferma però, al contempo, alcune istanze fondamentali, come quella di rispettare l'emergere e il manifestarsi dell'altro in quanto altro. Questa esigenza viene espressa da E. Lévinas contro M. Heidegger e il suo modo di ricondurre l'essere-con a modalità dell'esserci, il che, secondo E. Lévinas, porterebbe alla perdita di ciò che fa dell'altro un altro, e non un compagno, perlopiù inavvertito o al massimo subito come peso o fastidioso interlocutore. Egli ritiene che l'altro non si manifesti come un soggetto, né in termini di sguardo né in termini di presenza; l'altro è tale solo se destabilizza il proprio e la sua «proprietà». Il reale è abitabile non solo dall'io, ma anche dall'altro, ciò significa riconoscere che l'autentica alterità non è apofantica, ineffabile, solo

³⁵ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*. Saggio sull'esteriorità, Jaca Books, Milano, 2010

ideale o irreali, e neppure semplicemente relativa all'io, ma positiva e attiva, è concreta; ci si imbatte nell'autentica alterità, l'io incontra l'assolutamente altro, per E. Lévinas «l'assolutamente Altro è Altri» e il concreto manifestarsi dell'assoluta alterità di altri è chiamato dal filosofo francese «volto»; il volto è la concretezza dell'alterità assoluta, l'apparizione d'Altri è volto³⁶.

Il volto dell'altro uomo appare, è presente, il volto non è segno. Il volto è ciò che si rifiuta ad ogni possibile rinvio, nel volto si presenta ciò che non rinvia più ad altro da sé. Il volto non indica semplicemente la presenza d'Altri, ma esprime la modalità secondo la quale tale presenza si dispiega, tale modalità è ciò che impedisce di ricondurre la pienezza di ciò che così si manifesta al contesto della sua manifestazione. Il volto rappresenta un certo modo di essere presente dell'altro, il modo per eccellenza del suo essere presente come altro; in tal senso è precisamente ciò che rimane dell'altro una volta esauriti tutti i riferimenti al mondo esterno e alla stessa esperienza interiore dell'io, una volta esaurito l'ordine dei rimandi all'esistenza dell'io e a quella del mondo.

L'io di E. Lévinas è un io sociale e necessariamente in relazione con l'oltre, in «Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità» si palesano la portata metafisica dell'indagine che va oltre l'approccio fenomenologico, e il contrasto tra l'apertura verso una dimensione infinita, quella dell'Altro, e una totalità dell'essere racchiuso in sé, erede di una tradizione ontologica ormai abbandonata. Il rapporto con gli altri diventa essenziale e imprescindibile, la dimensione sociale si scopre nella sua natura propriamente etica e anzi è proprio questa il fondamento dell'essere stesso, come scrive E. Lévinas «l'essere si produce come bontà». La filosofia prima diventa l'etica e non l'ontologia, come accade invece nell'orizzonte heideggeriano. È chiaro allora che il rapporto con l'Altro non può essere subordinato a nulla in quanto è proprio attraverso l'Altro che l'io ritrova se stesso. Per questo è proprio all'interno di un orizzonte etico che l'essere può essere ricompreso. L'io accoglie l'Altro e quindi l'infinito che non può contenere: l'io esperisce la condizione di non potere così che il centro di gravità del mondo lévinassiano non è più l'*Io-Dasein* come in M. Heidegger, ma è l'Altro nella sua manifestazione linguistica. L'Altro che E. Lévinas pone al centro non è neppure un alter-ego come quello di E. Husserl, ma un tutt'altro, un Altro che è un terzo che si oppone a me attraverso il linguaggio, fulcro del senso. L'Altro si manifesta e parla ed è proprio nell'orizzonte della parola, che nasce e si sviluppa con l'apparizione dell'Altro, che può instaurare un legame con me. L'Altro non può dunque essere sottomesso alla «legge del Medesimo», non è un oggetto ma un ente che conversa e modifica il mio stesso essere. Il volto parla e così facendo consegna l'io al tempo, alla vita, parla e ciò che importa è lo stesso atto verbale piuttosto che il contenuto: basta l'apparire dell'Altro, dell'alterità come apertura all'infinito, alla socialità per giudicare e invocare l'io nella sua essenza etica.³⁷

A ciò si ricollega la critica sviluppata da E. Lévinas nei confronti del concetto di totalità, critica che è necessario considerare anche alla luce dei drammatici rivolgimenti politici del 900'. In «Totalità e infinito» egli accusa gran parte della filosofia occidentale di essere un pensiero della totalità e di aver commesso un grave errore nel coniugare l'indagine sulla libertà con quella sulla necessità. La riflessione occidentale si è dimostrata incapace di pensare insieme la differenza e l'identità: la differenza è stata pensata con il sacrificio dell'identità o l'identità col sacrificio della differenza. La filosofia occidentale trascura l'altro nella sua dimensione trascendente e la conseguenza di ciò è inevitabilmente la riduzione dell'altro a entità cosale. E. Lévinas concludere che la filosofia è stata un pensiero della violenza, un'ontologia della guerra, «una riduzione dell'Altro al Medesimo». La totalità si costituisce a partire dall'egemonia dell'io, il quale deve assorbire nel proprio spazio ogni differenza: l'io signore e sovrano della totalità è il Medesimo (*Même*), il quale esercita in questa dimensione la sua volontà egoista. L'Altro può entrare nella dimensione del Medesimo solo perdendo la sua alterità e sacrificandosi alla sua violenza. Nella totalità la libertà del Medesimo è illimitata, indeterminata, senza ostacoli che possano intralciarne i movimenti. E. Lévinas criticando questo tipo di libertà anarchica, ha di mira il soggetto solo, senza relazioni costitutive con Altri. In questo senso la libertà del Medesimo si configura come originaria, ma di un'originarietà che è all'origine di nulla, in quanto nel suo spazio egotico non può esser donato nulla di nuovo, contestualmente E. Lévinas afferma: «non ricevere nulla da Altri se non ciò che è in me, come se, da sempre, io possedessi ciò che mi viene dal di fuori. Non ricevere nulla o essere libero». In quest'ottica, ogni relazione tra due o più libertà è destinata al fallimento e alla guerra o, nel migliore dei casi, alla pace della contabilità, la quale nasconde il movente originario dell'egoismo e della violenza. Di contro, la libertà può proporre un modello di non violenza: rinunciando alla propria originarietà e riconoscendo l'originario appello dell'alterità, essa si scopre capace di relazione etica e si affida al messaggio di non violenza proveniente dal volto d'Altri. La libertà autentica dell'uomo è quindi possibile superamento del conflitto e della violenza: libertà meta-conflittuale.

36 E. LÉVINAS, G. MARCEL, P. RICOEUR, *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma, 2008

37 W. BUSCH, consultato personalmente; allievo di E. LÉVINAS

Il «modello del Medesimo» vede la sua massima affermazione nella forma politica del totalitarismo³⁸; laddove ha conquistato il potere il totalitarismo ha infatti distrutto tutte le tradizioni del Paese, creando istituzioni nuove. Esso ha portato alle sue estreme conseguenze le peculiarità della società di massa, trasformando le classi sociali in una moltitudine di individui interscambiabili e non indispensabili, non ha solo preteso la subordinazione politica delle persone, ma ha invaso la loro sfera privata e ha perseguito una politica estera aggressiva diretta al dominio mondiale. Il principio di azione di tale istituzione politica è l'ideologia, che H. Arendt, ne «Le origini del totalitarismo», definisce «ismi che per la soddisfazione dei loro aderenti possono spiegare ogni cosa e ogni singolo evento facendogli derivare da una singola premessa». Le ideologie sono totalitarie nella loro pretesa di ricondurre tutto ad un unico orizzonte di senso, di fagocitare ogni cosa all'interno della logica della loro idea, sfuggendo alla dimensione del reale in favore di quella dell'ideale. Esiste una sorta di metafisica del totalitarismo: un insieme di tutti gli elementi *lato sensu* ideologici che danno forma alla cosiddetta mentalità del male, nel fenomeno totalitario è possibile vedere una terribile congiunzione di due differenti vettori della tradizione moderna: la mentalità evolucionistico-processualistica, veicolata dalle filosofie della storia, e il volontarismo soggettivistico del razionalismo metafisico. Ma è proprio tale *forma mentis* che la filosofia tenta di superare, con esiti anche molto differenti: «La storia dice: violenza. La coscienza ha un soprassalto e dice: Amore»³⁹.

Come scrive S. Freud, la storia della nascita dell'uomo è quella del passaggio di un essere senziente dal grembo di un protetto narcisismo alla lacerante consapevolezza di essere alla deriva in un mondo di oggetti, un mondo che non ha creato e che non controlla. In esso il neonato è consapevole di essere particolarmente debole e impotente. Il dolore fisico non è nulla rispetto alla spaventosa consapevolezza dell'essere impotenti, è quasi insopportabile senza il rifugio di un sonno simile al grembo materno. Quando ci svegliamo, dobbiamo escogitare un modo di vivere in questo mondo di oggetti. Senza l'intelligenza delle emozioni, abbiamo poche speranze di affrontare questo problema in modo corretto.⁴⁰

38 H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2009

39 P. RICOEUR, *La Questione del Potere*, 1991,

40 M. NUSSBAU, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2009

CAPITOLO IV: indagine dei due termini in ambito antropologico e culturale

1. Il tema della diversità

Trattando il tema della diversità, si possono distinguere due ambiti differenti: quello *antropologico*, che si occupa della concezione dello sviluppo della diversità nell'ambito delle varie comunità umane, e quello *culturale*.

Il primo problema sorge nel momento in cui tentiamo di comprendere la relazione fra *cultura* e *diversità*. La nostra analisi si può focalizzare su due ambiti ben distinti:

- diversità della cultura – che corrisponde all'ambito antropologico -
- cultura della diversità – che corrisponde all'ambito culturale -

Per *diversità della cultura* si intende lo sviluppo, nelle diverse comunità, di molteplici aspetti e modalità della trasmissione del sapere - per esempio le tradizioni, l'arte, la musica ecc. - e di come si possano spiegare le somiglianze e le differenze nella formazione dei diversi patrimoni culturali tipici di ogni singola società.

Per *cultura della diversità* intendiamo invece l'analisi delle sfumature che il concetto stesso di *diversità* assume nelle comunità umane: dunque, come viene percepita la diversità e che relazione ci sia fra la *diversità* rispetto ad una cultura differente e l'*identità* di una specifica cultura.

Il primo aspetto è assai complesso, poiché riguarda moltissimi diversi ambiti di ricerca, e pertanto l'argomento non si potrebbe trattare in maniera esauriente nella brevità di questo approfondimento. Ci limiteremo quindi ad un solo aspetto, che possa fungere da esempio pratico per illustrare la formazione di una *diversità* ed *identità* della cultura: l'aspetto musicale⁴¹.

La musica è da ritenersi parte integrante del patrimonio culturale di ogni comunità umana propriamente detta⁴²; è facilmente intuibile per chiunque che ogni etnia del presente e del passato ha prodotto un differente codice musicale per la trasmissione dei propri valori attraverso le generazioni: Questo è il motivo per cui abbiamo esempi di musica etnica (araba, indiana, africana per citare alcuni esempi generici) che differiscono per le caratteristiche dei loro specifici codici.

Ora, tutti noi quando ascoltiamo musica araba o indiana siamo in grado, a livello istintivo, di identificare il codice musicale che la regola come differente dal nostro, quello tipico della cultura occidentale. Ci sono tuttavia innegabili somiglianze fra i vari codici musicali, così come la diversità persistente fra i vari linguaggi musicali non ci impedisce di riconoscere come «musica» ciò che stiamo ascoltando, né in alcuni casi, a seconda del gusto soggettivo di ciascuno di noi, di apprezzare ciò che ascoltiamo. Ci troviamo perciò di fronte ad un dilemma: se la musica è diversa da una comunità all'altra, ma al tempo stesso è percepita come tale da chiunque la ascolti, il linguaggio musicale è universale o non lo è? Da un punto di vista antropologico, la musica è un linguaggio universale, ma non universalmente condiviso. Diamo di seguito una breve spiegazione di tale affermazione.

41 L'esempio della musica come mezzo di trasmissione del sapere nelle comunità umane è già stato ampiamente utilizzato da autori come M. MILA, *Breve storia della musica*, Einaudi, Torino, 1946, e J. L. BOLIS, *Musica e società multiculturale*, 2014; l'esempio qui riportato è però tratto da A. BALDI, *Etnomusicologia e antropologia della musica*, Mondadori, Milano, 1996.

42 Il riconoscimento della musica come settore integrante della cultura e delle tradizioni etniche si deve ad A. P. MERRIAM, nonostante studi di etnomusicologia e antropologia musicale non fossero assenti in precedenza.

La musica nasce dall'osservazione/ascolto di fenomeni naturali e solo in seguito dalla sua riproduzione; l'essere umano dal mondo naturale apprende il suono, in seguito impara a riprodurlo, anche in questo caso tramite osservazione (l'uomo capisce che il vento nelle canne produce un certo suono, e che il suono è diverso a seconda della struttura della canna); ma la riproduzione all'inizio è incerta, confusionaria, priva di ordine: possiamo forse pensare che i primi flauti costruiti dall'umanità fossero già perfettamente intonati secondo intervalli musicali razionali? La fase della riproduzione del suono è inizialmente istintiva; solo in seguito diviene razionale: i suoni cominciano ad essere ordinati secondo un sistema «collaudato», che è quello che regola la musica ancora oggi ma che risale agli albori della società umana. Ma se la riproduzione di un suono naturale è un evento semplice e rapido, che non richiede alcuna «sedimentazione» di elementi appresi (potrebbe richiedere ad esempio il tempo necessario per costruire un flauto a partire da una canna⁴³), per formare un codice musicale razionale, ordinato e collaudato sono necessarie intere generazioni umane⁴⁴.

La prima delle due fasi, essendo istintiva, avviene allo stesso modo per tutti gli individui: questo spiega perché tutte le culture e comunità antiche abbiano ideato modi simili di riprodurre i suoni: strumenti a fiato, corde e percussione, basati sullo stesso principio di regolazione delle altezze dei suoni: accorciando la porzione vibrante di una corda, o la massa d'aria risonante in uno strumento a fiato, si ottiene un suono di frequenza più alta; questo principio è intuitivo e dedotto istintivamente dall'osservazione delle canne in natura che, in base alla diversa lunghezza, risuonano diversamente quando soffia il vento; dunque, lo stesso identico principio lo si ritrova in tutte le comunità umane del passato.

L'elaborazione del linguaggio musicale è successiva e prende forma in modo diverso nelle singole comunità: man mano che, per tentativi casuali, si scoprono sperimentalmente proprietà interessanti dell'organizzazione del suono, come intervalli particolarmente gradevoli all'orecchio o accordi particolarmente eufonici, queste scoperte vengono tramandate di generazione in generazione e diventano parte integrante del patrimonio culturale di un'intera società. Questo spiega perché, per fare un esempio pratico, la scala pentatonica, basata su pochi suoni ed intervalli semplici ed intuitivi, abbia avuto successo presso quasi tutte le comunità antiche, mentre la musica araba, organizzata in modi musicali estremamente complessi e raffinati, sia stata per secoli patrimonio esclusivo, e gelosamente custodito, di una singola società.

Abbiamo perciò appurato che il linguaggio musicale non è universalmente condiviso: come si spiega allora che anche un occidentale, in alcuni casi, possa apprezzare la musica araba, pur riconoscendola come «differente» rispetto al codice musicale a cui è abituato?

L'universalità del linguaggio musicale sta nella sua dimensione istintiva: l'uomo riconosce istintivamente la musica come tale, in quanto riproduzione di un fenomeno naturale, che ogni uomo ha osservato nella propria realtà quotidiana: tutti prima o poi abbiamo avuto esperienza del suono prodotto dal vento fra le canne; perciò, se ascoltiamo un flauto siamo in grado di collegare inconsciamente il suono artificiale dello strumento a quello naturale delle canne, prescindendo in questo dall'aspetto logico-razionale della musica, che si manifesta invece quando percepiamo l'elemento «esotico» di una melodia.

In sintesi, possiamo articolare la nascita di un linguaggio musicale in tre fasi: la prima è l'osservazione di un evento naturale, al quale è associata la produzione di un suono naturale - percezione immediata e frequente per qualunque essere umano; - la seconda è la riproduzione istintiva di uno o più suoni, dopo aver compreso razionalmente la meccanica della produzione dei suoni a livello naturale - es. la costruzione di un flauto rudimentale, che può richiedere qualche minuto e che avrà un uso intuitivo; - solo la terza fase consiste in una codificazione del linguaggio musicale, tramite lunghi esperimenti e la condivisione progressiva delle nuove scoperte con altri membri della comunità - processo che richiede intere generazioni di tempo ed è in continua evoluzione. - Le prime due fasi avvengono in maniera del tutto identica per tutti gli individui, mentre la terza si sviluppa in seno alle specifiche comunità umane; ciascun individuo quando sente musica è cosciente dell'elemento naturale da cui la musica deriva e la collega inconsciamente ad un evento già osservato in natura (aspetto istintivo), ma al tempo stesso può percepire la differenza del codice musicale che regola la melodia rispetto al codice della propria comunità di appartenenza (elemento razionale).

43I primi studi antropologici e psicanalitici relativi alla realizzazione degli strumenti musicali e alla componente logico-osservativa racchiusa nella meccanica degli strumenti a fiato risalgono al 1914 con E. VON HORNBOSTEL e C. SACHS, *Zeitschrift für Ethnologie*.

44« [La musica] non può esistere per sé ed in sé. Ci saranno sempre esseri umani che si comporteranno in un determinato modo al fine di produrla [...]. In breve, la musica non può essere definita soltanto come fenomeno sonoro, poiché presuppone il comportamento di uno o più individui» (A. P. MERRIAM).

Il linguaggio musicale, come detto in apertura del paragrafo, è soltanto un esempio delle modalità di differenziazione di un tipo di cultura: ogni altro tipo di cultura tradizionale, quale la poesia, la danza, le arti figurative si costituisce e si trasmette secondo uno schema del tutto simile a quanto avviene per la musica.

Ci occupiamo ora del secondo aspetto, la cultura della diversità. Per parlare di cultura della diversità è indispensabile mettere in relazione il concetto di *diversità* con quello di *identità*: sono davvero due concetti opposti come sembra, o esistono precise relazioni fra i due termini?⁴⁵

In realtà, *diversità* ed *identità* sono *effettivamente* termini opposti, ma hanno un'origine comune: in un certo senso, possono essere ritenuti uno un derivato dell'altro. E poiché la nostra trattazione è antropologica e ci stiamo occupando di come la diversità caratterizzi una comunità umana, è indispensabile porsi questo problema: nasce prima l'identità o la diversità?

Sembrirebbe logico affermare che nasca prima l'identità, e che la diversità sia una conseguenza di quest'ultima, poiché un individuo x, facente parte di una certa società A, è in grado di distinguere la diversità di un altro individuo y, membro della società B, in virtù della consapevolezza che x ha della propria identità, dunque può comprendere facilmente che anche y, essendo parte di una società B, possiede una propria identità, ma *diversa* da quella di x: da questa consapevolezza, x deduce il concetto di *diversità*, e sa in questo modo di essere diverso da y. Ma se immaginiamo di tornare agli albori della civiltà umana, dobbiamo porci un altro problema di fondamentale importanza: come nasce l'identità?

Se da un lato è evidente che l'individuo avrà percezione della diversità di un altro individuo di una comunità differente in virtù della consapevolezza della propria identità, il concetto può essere anche ribaltato. L'identità, almeno nei termini in cui l'abbiamo considerata finora, si traduce in un senso di appartenenza ad una società di individui, che condividono tra loro alcune caratteristiche; proprio in virtù di questo senso di appartenenza possiamo definirci parte di quella società ed *identificarci* con essa. Ma se ci identifichiamo con *una* specifica comunità piuttosto che con un'altra, lo facciamo perché percepiamo, istintivamente, la *diversità* rispetto agli individui di altre comunità, che non condividono e anzi differiscono da noi per le stesse caratteristiche. Questo ci dimostra, inequivocabilmente, che il concetto di *diversità*, per l'individuo, deve essere *precedente* a quello di *identità*: proprio in virtù della diversità, infatti, ciascuno di noi è in grado di comprendere quali valori ha in comune con la propria società di appartenenza e in che cosa gli stessi valori differiscono dai propri in tutte le altre collettività: questa consapevolezza è l'elemento chiave dell'identificazione, sociale e culturale.

2. Dialogo interculturale tra comunità umane

Esaminati i due punti fondamentali della trattazione, non resta che prendere in considerazione la questione dello scambio di cultura fra diverse comunità umane: ovvero, dei concetti di *assimilazione* e di *integrazione* ⁴⁶.

La società contemporanea offre numerosi esempi di collettività aperte, disponibili all'ingresso di membri «estranei», cioè provenienti da altre comunità e quindi da contesti sociali e culturali differenti. In generale, l'accoglienza di un nuovo individuo nella società può seguire due modelli distinti:

- l'*assimilazione* dell'individuo avviene quando il soggetto che entra in una nuova comunità per poterne entrare a far parte deve rinunciare alla propria identità culturale, conformandosi completamente al modello imposto dalla collettività in cui viene accolto⁴⁷
- l'*integrazione* dell'individuo si ha invece quando questo non è obbligato ad abbandonare la propria identità culturale di riferimento e ha la possibilità di portarla con sé nella nuova comunità di appartenenza.

⁴⁵ La trattazione del rapporto identità-diversità è ricavata da C. GEERTZ, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna, 1990.

⁴⁶ L'argomento è un approfondimento del tema trattato dal prof. L. M. SCARANTINO a Milano, il 25 febbraio 2016.

⁴⁷ Per una definizione più precisa del termine si consulti il glossario.

Ne deduciamo, pertanto, che mentre l'assimilazione permette alla comunità ospitante di mantenere inalterata e forte la propria identità, l'integrazione al contrario produce un cambiamento di identità; cambiamento che tuttavia, è bene sottolinearlo, non coincide necessariamente con un indebolimento: al contrario, una società aperta all'integrazione dell'*altro* può risultare in un'identità più forte, perché la convivenza con individui diversi, ma la cui diversità venga accettata, porta per ciascuno un rafforzamento di quel senso di appartenenza e di comunanza che è il fondamento stesso dell'identità culturale⁴⁸.

⁴⁸ La stessa tesi è stata sostenuta, in termini del tutto simili ed in maniera più approfondita, da C. TAYLOR e J. HABERMAS in *multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1998.

CAPITOLO V: AMBITO GIURIDICO

1. Ius quia iussum o ius quia iustum

Le formule «ius quia iussum» e «ius quia iustum» distinguono due significati del termine giustizia.

È giusto ciò che la legge ordina -ius quia iussum: giuspositivismo- o esiste il giusto in sé -ius quia iustum: giusnaturalismo- ?

E se questo giusto in sé esiste qual'è?

Aristotele nell'Etica nicomachea scrive :«Poiché il trasgressore della legge è ingiusto mentre chi si conforma alla legge è giusto, è evidente che tutto ciò che è conforme alla legge è in qualche modo giusto: infatti le cose stabilite dal potere legislativo sono conformi alla legge e diciamo che ciascuna di esse è giusta».⁴⁹

Modello per eccellenza è Socrate, che proclamando la sacralità delle leggi e la necessità di obbedirle, anche quando si levano contro la sua stessa vita, aderisce ad esse fino alla fine e non è affatto pentito del suo comportamento.

Ulpiano, politico e giurista romano, considerato uno dei maggiori esponenti della dottrina giuridica romana definisce la giustizia come «volontà costante e perpetua di dare a ciascuno il suo»⁵⁰.

La giustizia quindi si definisce come conformità alla legge giacché presuppone che «il suo» di ciascuno sia determinato da una legge: unicuique suum.

Kelsen giurista e filosofo austriaco, tra i più importanti teorici del diritto del Novecento e il maggior esponente del normativismo nel *Theory of Law and State* accuserà di tautologia la definizione di Ulpiano perché essa non conterrebbe alcuna indicazione su cosa sia «il suo» di ciascuno e prescriverebbe solo il conformarsi ad una legge o ad una regola che stabilisca ciò che a ciascuno spetta.⁵¹

Anche T. Hobbes vede la giustizia come la conformità ad una regola anche se semplicemente pattuita, infatti nel *Leviathan* sostiene che la giustizia consiste semplicemente nel mantenimento dei patti pertanto, dove non c'è uno Stato che assicuri il mantenimento dei patti, non c'è giustizia né ingiustizia.

La giustizia considerata come conformità di un comportamento ad una norma è un concetto completamente slegato da una partecipazione personale e da una riflessione sul senso etico di adesione soggettiva ad una norma, con la quale il soggetto potrebbe non sentirsi sintonico. Pertanto, dal punto di vista evolutivo, si potrebbe pensare ad un primo livello di concezione della giustizia così come nell'infanzia esiste un primo livello di adesione alle regole che prevede l'ubbidienza ad una persona di fiducia, indipendentemente dal significato personale che quella regola ha per il bambino, mentre più tardi inizia l'età della riflessione e della adesione personale alla regola. Infatti, per insegnare ai bambini a pensare con la propria testa, spesso si dice «Ma se qualcuno ti dicesse di buttarti in un pozzo tu lo faresti?» : questo accade quando ci si adegua del tutto a regole imposte da altri.

Il secondo concetto di giustizia è quello per cui la giustizia esprime l'efficienza della norma, ovvero quanto una norma sia giusta in base a un principio più universale. Il giusnaturalismo presuppone l'esistenza di una norma di condotta intersoggettiva, universalmente valida e immutabile, fondata su un'idea di natura ad essa conforme e quindi intrinsecamente giusta. Il diritto naturale sarebbe l'espressione di una legge necessaria e universale che governa tutto il cosmo: esso è quindi eterno e immutabile e soltanto la sua applicazione garantendo la vera giustizia rende possibile la convivenza umana.

L'oggetto del giudizio è quindi la norma stessa, le differenti teorie della giustizia sono i differenti strumenti e modi per misurare l'efficienza della norma come regole per il comportamento intersoggettivo.

Platone, per primo, insistette sulla giustizia come strumento.

49 ARISTOTELE Etica Nicomachea, V, 1, 1129 b 11

50 E. D. ULPIANO. *Regole*

51 General Theory of Law and State, 1945, I, I, A, c, 2; trad. ital. p. 10 4 Rep, 351 c-d.

«Credi tu, Socrate domanda a Trasimaco, che una città, un esercito, una banda di briganti o di ladri o un'altra qualsiasi accozzaglia di gente che si mette in comune a fare qualcosa di ingiusto, potrebbe venire a capo di nulla se i suoi componenti commettessero ingiustizia gli uni a danno degli altri? -No, certo, rispose Trasimaco- e se non commettessero ingiustizia, non sarebbe meglio? -Sicuramente.- La ragione di ciò. O Trasimaco, è che l'ingiustizia fa nascere fra gli uomini odi e lotte mentre la giustizia produce accordo e amicizia»⁵²

Anche secondo J. Locke, come per T. Hobbes, la convivenza è garantita da un patto, che avviene, tuttavia, fra il cittadino e lo Stato, quindi il cittadino nel contratto sociale mantiene la propria libertà come diritto inviolabile. Viene proclamata la libertà della persona e il contratto col potere statale avviene, ma muta la premessa sulle caratteristiche naturali dell'umanità: se invece che essere animali guidati solo dalla violenza e bisognosi di norme, gli uomini nello stato di natura fossero, come lui ritiene, capaci comunque di convivere, allora lo Stato di diritto potrebbe coordinare con leggi comunque non immutabili la convivenza, governandola in modo da migliorarla.

La libertà del cittadino nasce dal fatto che ci sono diritti per natura inalienabili, quindi la legge dello Stato non si oppone più alla legge naturale.

Questo secondo gli anglosassoni è il punto più alto a cui si possa arrivare. In clima illuministico, rimane tuttavia aperto il problema delle ingiustizie dovute all'inalienabilità della proprietà privata. L'Ottocento sarà dedicato proprio a cercare di risolvere questo problema, senza violare la libertà ma garantendo possibilità di dedicarsi ai propri interessi e alla ricerca di una felicità propria, senza tener conto dei legami di fraternità tra gli uomini.

2. Leggi positive e leggi naturali

Per chiarire la differenza tra legge naturale e positiva, possiamo servirci del nucleo della tragedia di Sofocle *Antigone*. A Tebe, i fratelli Eteocle e Polinice si sono reciprocamente uccisi, e il re Creonte ha ordinato che Polinice non venga sepolto. Antigone, loro sorella, trasgredisce l'ordine di Creonte e seppellisce suo fratello. Infatti, Antigone sostiene che le leggi divine le abbiano conferito il diritto di seppellire il fratello Polinice che il re di Tebe vuole, invece, sia lasciato insepolto. Così, per punire Antigone di aver trasgredito il suo decreto, la fa murare viva. Come si vede, la tragedia rappresenta propriamente il conflitto tra una norma positiva, pienamente legale, ed il naturale sentimento di pietà verso il fratello morto che si impone ad una sorella al di là di ogni ordinamento umano.

È proprio il rapporto antinomico fra il decreto dell'autorità umana -il νόμος o νόμος- e le «leggi non scritte» discendenti dalla volontà divina - gli ἄγραπτα νόμιμα o ἀγραπτα νόμιμα-.

Antigone pronuncia le parole: «A proclamarmi questo non fu Zeus, né la compagna degl'Inferi, Dice, fissò mai leggi simili fra gli uomini. Né davo tanta forza ai tuoi decreti, che un mortale potesse trasgredire leggi non scritte, e innate, degli dèi. Non sono d'oggi, non di ieri, vivono sempre, nessuno sa quando comparvero né da dove»⁵³

Secondo la dottrina giusnaturalistica il diritto positivo non si adegua mai completamente alla legge naturale, perché esso contiene elementi variabili e accidentali, mutevoli in ogni luogo e in ogni tempo: i diritti positivi sono realizzazioni imperfette e approssimative della norma naturale e perfetta, la quale, da quanto risulta dal manuale settecentesco di Gottfried Achenwall intitolato *Jus naturae in usum auditorum*, può servire «in via sussidiaria per colmare le lacune del diritto positivo»⁵⁴

Le dichiarazioni - e le carte costituzionali che vi sono ispirate - hanno trasformato i diritti dell'uomo da aspirazioni di filosofi, quali erano all'origine, in vere e proprie leggi positive, con tanto di sanzioni che ne assicurano l'osservanza, prefiggendosi di tendere ad una legge universalmente perfetta. Le libertà naturali sono così divenute libertà in senso positivo, sancite cioè dall'ordinamento giuridico.

Si tratta del fenomeno, conosciuto come «progressione dei diritti dell'uomo». Il 10 Dicembre 1948 l'O.N.U. ha raccolto tutti i diritti riconosciuti e li ha riuniti nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo: la lunghissima e faticosissima marcia dei diritti ha conquistato una nuova tappa nota come l'universalizzazione dei diritti umani.

⁵² PLATONE, *Dialoghi*

⁵³ SOFOCLE, *Antigone*, BUR, Milano, 2002.

⁵⁴ N. BOBBIO, p. 143, citato da G. Achenwall *Jus naturae in usum auditorum*

Per universalizzazione è da intendere l'allargamento della protezione giuridica dal sistema interno dello Stato al sistema esterno della comunità internazionale, con la conseguenza che gli uomini possono chiedere la tutela dei loro diritti non allo Stato ma, teoricamente, anche contro lo Stato di appartenenza. In questo caso, scatta negli individui il diritto di appellarsi a istanze sovrastatali le quali, munite di forza e poteri inarrestabili, siano in grado di piegare l'ostinazione dello Stato colpevole e di forzarlo a recedere dalla sua illegalità. Tutto ciò però è valido solo teoricamente: la Dichiarazione, infatti, non organizza nessun potere in grado di fermare le politiche liberticide delle comunità statali. Né potrebbe essere diversamente, perché i suoi articoli si presentano nelle vesti di «ideali da raggiungere», ideali, dunque, e non norme giuridiche che producano doveri per gli Stati e quindi diritti per gli individui. Promesse ingannevoli, allora, quelle della Dichiarazione?

No di certo, a causa dei due patti ispirati ai principi della Dichiarazione: il Patto internazionale sui diritti politici e civili e il Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali. Tali patti -approvati dall'Assemblea generale del 1966- hanno predisposto veri diritti e veri obblighi giuridici.

La definizione di giustizia risulta però essere molto difficile e controversa perché non può essere decisa universalmente. Nella storia, la giustizia è stata associata a diversi valori quali la felicità, l'utilità, la libertà, la pace, valori che rendono possibile il vivere e l'operare insieme degli uomini.

N. Bobbio scrive «'natura' è uno dei termini più ambigui in cui sia dato imbattersi nella storia della filosofia»⁵⁵, perciò non è mancato chi ha ritenuto impossibile definirla e si è limitato a sostenere che una norma per essere giusta si adegui ad un qualsiasi sistema di valori.

In questo senso, allora, quel diritto assoluto definito dal giusnaturalismo è troppo frammentato perché si possa parlare di un valore unico immutabile ed universale ed esistono invece più giustizie che sono finalizzate a ottenere questo o quel fine quando quest'ultimo è riconosciuto come valore assoluto. Questa posizione apre al dibattito sul rapporto tra giustizia ed etica, infatti ogni uomo può riconoscersi in valori differenti e avere un proprio senso del diritto.

Il diritto è la regola dell'uomo che vive in società con i suoi simili. Aristotele afferma: «Le leggi si pronunciano su ogni cosa mirando o all'utilità comune a tutti [...]: sicché con una sola espressione definiamo giuste tutte le cose che procurano o mantengono la felicità o parte di essa alla comunità politica»⁵⁶. Da qui deriverebbe la differenza con la religione e la morale. Con la prima, perché le regole religiose disciplinano i rapporti tra uomo e Dio, con la seconda, perché le norme morali provengono dai comandi della coscienza individuale. Essi hanno quindi carattere soggettivo, mentre le regole giuridiche hanno una natura intersoggettiva, riguardano cioè l'interazione tra molteplici soggetti.

Secondo questo modo di vedere, ciò che distingue il diritto dalla morale e dalla religione è che la religione pone l'uomo in rapporto con Dio -e quindi è bilaterale- la morale pone l'uomo in rapporto con se stesso -e dunque è unilaterale- mentre il diritto pone l'uomo in rapporto con altri uomini -e perciò è plurilaterale-.

Nel pensiero più recente di Vattimo « l'uguaglianza è (...) una tesi metafisica che si espone a essere confutata come tale, in quanto pretesa di cogliere una essenza umana data una volta per tutte.»⁵⁷ Anche il diritto è un campo d'indagine che l'autore esplora attraverso la lente filosofica della sua «ontologia ermeneutica» in «Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto» (2003): se parlare di giustizia nei termini canonici suona ancora una volta come un richiamo a qualche valore metafisico a cui ci si appella per giustificare l'origine del diritto o delle pene, va rivisitata la natura del rapporto che lega l'uomo a tale istituzione, nella direzione di un indebolimento della sua natura fondante. Anche qui, allora, l'ermeneutica risulta un ottimo strumento per delineare una relazione più disincantata con il diritto, dove non c'è un principio regolatore se non quello dell'interpretazione, volta per volta, della legge e dell'applicazione al singolo caso in questione. L'unica giustizia possibile è perciò quella dell'interpretazione «[...] come applicazione che indebolisce la violenza dell'origine, fa giustizia del diritto: gli rende giustizia contro chi lo accusa di produrre solo *summas iniuras*, lo rende giusto da violento che era e anche lo giustizia in quanto lo consuma nelle sue pretese di perentorietàdefinitività, ne smentisce la maschera sacrale.»⁵⁸ (p.149-150). Ovviamente tale concezione si basa sull'accettazione dei suoi fondamenti teorici: la visione d'insieme che l'autore dà, sulla scia di Heidegger e Nietzsche, all'evoluzione del pensiero del mondo occidentale trova la propria forza teorica nel proporsi come interpretazione, sempre modificabile, migliorabile, di un discorso filosofico e sociale che, in quanto «pensiero debole», non può trovare una conclusione stabile e definitiva. Il sapere risulta caratterizzato dal profondo

55 Giusnaturalismo e positivismo giuridico, 2a ed., Editori Laterza, Bari, 2011, p. 144-145

56 Ibidem

57 G. VATTIMO *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto* Milano, Garzanti 11 Ibidem

58 Ibidem

ripensamento di tutte le nozioni che erano servite da fondamento alla civiltà occidentale in ogni campo della cultura. Secondo questa prospettiva i valori tradizionali sarebbero diventati tali solo a causa di precise condizioni storiche che oggi non sussistono più; per questo motivo deve essere messa in crisi la loro pretesa di verità. Questo «pensiero debole» non è in grado di conoscere l'essere e quindi non può neppure individuare valori oggettivi e validi per tutti gli uomini.

3. Identità e differenze attraverso la giustizia etnica e sociale. Cittadini in un mondo cosmopolita.

3.1 Giustizia globale e cosmopolitismo.

«Viviamo sempre più in mezzo a un enorme collage [...]. Il mondo in ogni suo punto locale va somigliando più ad un bazaar kuwaitiano che ad un club di gentlemen inglesi». C. J. Geertz

L'antropologo statunitense C. J. Geertz si concentra sul tema della globalizzazione e del cosmopolitismo: il mondo diventa sempre più simile a un collage, un puzzle, i cui bordi sociali non sono più delineati e precisi, ma sono caratterizzati da sfumature, prodotto di un forte relativismo culturale.

Anche l'economista e filosofo indiano A. Sen si sofferma sul tema della globalizzazione: essa, se regolamentata, può essere considerata quale possibile fonte di vantaggio. Tuttavia, in questo mondo sempre più globalizzato – un *villaggio globale*, espressione coniata dal sociologo canadese M. McLuhan - ma allo stesso tempo ricco di tradizioni, valori e culture differenti, al fine di riconoscere e affermare le differenze, occorre non entrare nel vortice della – così denominata da A. Sen - *miniaturizzazione degli individui* .

Nel suo libro *Identità e violenza*, l'economista afferma come la *politica dello scontro* sia «spesso vista come un corollario delle divisioni religiose o culturali esistenti nel mondo. Il mondo, anzi, è visto sempre di più, quanto meno implicitamente, come una federazione di religioni o di civiltà[...]. La suddivisione della popolazione mondiale secondo le civiltà o secondo le religioni produce un approccio che definirei *solitarista* all'identità umana, approccio che considera gli esseri umani membri soltanto di un gruppo ben preciso.»⁵⁹

Data la globalizzazione e tutti i rapporti trasversali che essa comporta, che cos'è la giustizia globale? Come si può definire?

Essa, contrariamente a quanto erroneamente si pensa, non è da identificarsi con la giustizia internazionale: l'appartenenza sociale e culturale di un singolo individuo non sempre coincide con quella di nazione, in quanto la sua identità, i suoi valori e le sue caratteristiche proprie non sono completamente limitate dall'appartenenza nazionale. Attribuire a un individuo o ad un gruppo di individui una determinata identità sociale, non definita da una collettività di caratteristiche, ma solo da una di esse, significa quindi imprigionarlo in una *dimensione unilaterale*. Siamo infatti «diversamente differenti. La speranza di armonia nel mondo contemporaneo risiede in gran parte in una comprensione più chiara delle pluralità dell'identità umana.»⁶⁰

Non bisogna eliminare i confini, omologarsi, abbattere ogni barriera giuridica, sociale ed economica che ha sempre limitato scambi e relazioni. È necessario invece non annullare l'identità dei singoli e dei popoli e sottolineare le diversità culturali, sociali, antropologiche, giuridiche ed economiche.

3.2 Giustizia come alterità: Aristotele e l'Etica Nicomachea.

⁵⁹ A. SEN, *Identità e violenza*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008, p. VIII

⁶⁰ Ibidem, p. X

Analizzando il concetto di giustizia globale, una prima connotazione del termine stesso «giustizia», su cui si sofferma Aristotele nel V libro dell'Etica Nicomachea, è quello di giustizia come «alterità». La giustizia per Aristotele è la principale delle virtù etiche, virtù intera e perfetta, non in senso assoluto, ma per quanto concerne i rapporti con gli altri. La giustizia, infatti, trova la sua realizzazione nei rapporti intersoggettivi, nel rapporto con l'altro e con gli altri. Essa, in quanto coincide con il diritto- quale insieme di pratiche sociali giuste e in conformità con le leggi-, permette di instaurare qualsiasi forma di coesistenza sociale: il diritto, infatti, ordina l'uomo *in his quae ad alterum*.

L'alterità è una nota caratteristica del diritto: tutti gli individui dispongono dei medesimi diritti e dello stesso riconoscimento di fronte a tali diritti. Secondo un'ottica giusnaturalistica, il diritto è giusto e applicabile quando è in grado di offrire *unicuique suum* (a ciascuno il suo). Secondo la connotazione di giustizia distributiva data da Aristotele, ogni comunità possiede beni che possono essere divisi tra i membri della comunità stessa e tali beni devono essere distribuiti a seconda dei meriti di ognuno. La giustizia va di pari passo con l'uguaglianza e con la parità: si esplica nelle diversità, ma è necessaria un'uguaglianza di diritti per diversi individui affinché la società funzioni correttamente.

Affinché si vengano a creare rapporti pacifici e proficui tra membri di una stessa società, l'individuo non basta a se stesso, non può essere solo, al di fuori delle norme giuridiche ed educative.

«Chi non può entrare a far parte di una comunità, chi non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte di una città, ma è una belva o un dio.»

⁶¹ Aristotele infatti cerca di delineare, così come aveva già fatto precedentemente Platone, uno Stato ideale, con la migliore costituzione possibile, al fine di garantire un'esistenza felice. Nel ricercare la forma di governo migliore, che vedrà nella *politia* (democrazia), «bisogna avere un governo non solo perfetto, ma anche attuabile e che possa facilmente adattarsi a tutti i popoli». ⁶²

3.3 «Per la pace perpetua»: Stati come individui. Diritto cosmopolitico e confederazioni.

Nel 1795 I. Kant formula le condizioni per un pianeta pacificato. Nel suo testo «Per la Pace Perpetua»

I. Kant individua come migliore forma di governo quella repubblicana, attraverso la divisione tra potere esecutivo e legislativo, in quanto anti-dispotica. La proposta di pace di Kant è attuabile solo se collaborano Stati repubblicani, in quanto Stati di liberi cittadini che sono più inclini alla pace, che si leghino in una confederazione, una lega di popoli, al fine di mantenere uno stato di pace tra gli stati stessi. L'ambizioso progetto del filosofo sarebbe perciò quello di creare non tanto un *pactum pacis* (un patto di pace), quanto un *foedus pacifium*, una vera e propria lega della pace. Se infatti il patto di pace si propone di porre fine a un conflitto, il *foedus pacifium* cerca invece di far cessare tutte le guerre e per sempre.

Uno Stato infatti non è un possesso *patrimonium*, ma una società di uomini su cui nessun altro può comandare: anettere questa a un altro Stato significa eliminare la sua esistenza e la sua identità come persone morali. I popoli, infatti, quali Stati, possono essere considerati singoli individui.

Il rapporto tra gli Stati e gli stranieri è trattato da I. Kant nel terzo articolo definitivo della «Pace perpetua»: il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni di una ospitalità universale⁶³. Secondo I. Kant il diritto cosmopolitico avvicina sempre di più l'essere umano a una costituzione cosmopolitica, che si deve ispirare alla logica di *ospitalità universale*, e in esso Kant vede l'unico mezzo per l'attuazione alla pace perpetua.

Già dall'Antica Grecia essere «cittadini del mondo» era diventato un tratto caratteristico, soprattutto durante l'ellenismo. Il cosmopolitismo e, di conseguenza, il diritto cosmopolitico, quest'ultimo attraverso le norme giuridiche, tendono a «negare l'importanza delle divisioni politiche»⁶⁴. In tale modo è possibile favorire

61 ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1235a, 27-30

62 Ibidem, IV, 1, 1288b

63 I. KANT, *Per la pace perpetua*, RCS Libri, S.p.A., Milano, 1968, p. 34

64 N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, UTET S.p.A., Torino, 1998, p. 239

l'accettazione di varie culture anche a livello giuridico. La medesima condizione può essere traslata in tempi moderni e contemporanei: è perciò fondamentale preservare le identità e differenze proprie e collettive in ambito linguistico, religioso, etnico e nazionale, favorendo un dialogo interculturale e multietnico.

Il diritto internazionale presuppone la separazione di molti Stati vicini e indipendenti tra loro, in cui possano essere presenti diverse lingue, religioni, tradizioni e culture. Gli Stati e gli uomini perciò non basta che siano presi singolarmente, vivendo secondo principi di libertà, ma è invece necessario che tutti vogliano questo Stato -unità collettiva di voleri uniti-.

L'obiettivo del predetto pensatore, infatti, era quello di «unirsi cioè a una società, in virtù del diritto di comune possesso della superficie della terra, sulla quale, essendo sferica, gli uomini non possono disperdersi all'infinito, ma alla fine debbono rassegnarsi a coesistere.»⁶⁵

3.4 J. Rawls e il diritto dei popoli

Il filosofo statunitense J. Rawls riprende da I. Kant l'idea della federazione tra Stati e analizza la questione del diritto e della giustizia attraverso un diritto dei popoli (*ius gentium*).

Tuttavia, mentre I. Kant accoglieva solo i popoli liberali, J. Rawls inserisce nella società dei popoli anche quelli *decenti*, ossia popoli *bene ordinati* e che non sono necessariamente governati da istituzioni democratico - costituzionali secondo il modello occidentale.

I popoli per J. Rawls devono essere liberi e indipendenti e la loro libertà e indipendenza deve essere rispettata da altri popoli. Conseguentemente essi devono essere considerati uguali tra loro e sono tenuti all'osservanza dei trattati stipulati.

L'obiettivo di J. Rawls sarebbe quello di riconoscere un principio di eguaglianza, in base al quale i popoli indipendenti, organizzati in Stati, possiedono eguali diritti fondamentali, tra cui i diritti umani, che sono tenuti a onorare.

Per quanto concerne la *sovranità*, ossia il potere assunto dallo Stato, J. Rawls decide di parlare di popoli e non di nazioni. Il popolo, infatti, è considerato quale un insieme di persone e di beni che esse possiedono, intesi come entità giuridica e organizzati dalle istituzioni politiche loro propri. Nelle società democratiche queste persone saranno liberi cittadini, mentre nelle società gerarchiche saranno semplici membri della società.

Lo *ius gentium* perciò stabilisce i termini di un'equa cooperazione tra le nazioni, cioè accordo tra le nazioni stesse poste in condizioni di eguaglianza. J. Rawls si propone di delineare alcuni principi di giustizia, condivisi razionalmente da ogni membro della società, al fine di raggiungere un comune accordo sui criteri dell'equa distribuzione dei beni essenziali. Per realizzare tale progetto, si deve partire da una *original position*, in cui i singoli individui scelgono, trovandosi sotto un *velo di ignoranza*, che permette di evitare i conflitti tra gli individui, i principi di giustizia in condizione di assoluta uguaglianza. Secondo J. Rawls, in conclusione, le sovranità interne devono essere limitate e vincolate dal rispetto dei diritti umani fondamentali.

3.5 Conclusione: il diritto dei popoli e i diritti umani.

J. Rawls ritiene che nel diritto dei popoli abbiano una fondamentale rilevanza i diritti umani. Essi non presuppongono una concezione individualistica della società, bensì permettono l'affermazione e l'accettazione delle diversità culturali ed etniche.

Sono compatibili con un sistema sociale gerarchico: non solo i popoli liberali, ma anche i popoli gerarchici decenti tutelerebbero i diritti umani nelle loro società e li accetterebbero come componente integrante dello stesso *ius gentium*.

Per J. Rawls i diritti umani costituiscono le condizioni necessarie per la creazione di sistemi che si basano sulla cooperazione sociale. La violazione di tali diritti produce perciò sistemi in cui vige la schiavitù e che risultano essere opposti agli obiettivi che il filosofo statunitense aveva stilato. qualsiasi sistema di cooperazione sociale.

I popoli, pur diversi per usi, costumi, tradizioni, lingue, hanno pari dignità umana e pari e libera capacità

⁶⁵ I. KANT, *Ibidem*, p. 35

comunicativa e di espressione.

È necessario che ci sia all'interno della società la presenza di differenze: esse sono infatti una fonte di ricchezza per tutti e permettono uno scambio continuo, permettendo di raggiungere una prospettiva di pace.

CAPITOLO VI: UNA PRIMA CONCLUSIONE

1. Dichiarazione Universale dell'Unesco sulla diversità culturale.

Adottata a Parigi durante la 31esima sessione della Conferenza generale dell'UNESCO, Parigi, 2 novembre 2001.

L'occasione di incontro dei vertici delle istituzioni internazionali per la stesura di questo documento fu la tragedia dell'attacco terroristico alle *Twin Towers* dell'11 settembre dello stesso anno. Tale dichiarazione si fonda sul principio per cui la diversità culturale e l'esercizio dei diritti culturali devono essere riconosciuti come mezzi primari di sviluppo e crescita a livello internazionale.

L'obiettivo comune era realizzare pienamente i diritti dell'uomo e le sue libertà fondamentali, ricordando che ogni nazione ha dei doveri da rispettare al fine di garantire prospettive di pace, giustizia e libertà.

Questa possibilità può essere garantita solo con il rispetto della diversità delle culture, la tolleranza, il dialogo e la cooperazione in un clima di fiducia e di mutua comprensione. La cultura deve essere definita come l'insieme dei tratti distintivi di un gruppo sociale che include lettere, arti, usi, costumi, credenze e valori.

La stesura di questa dichiarazione auspica una più vasta solidarietà fondata sul riconoscimento della diversità culturale, sulla presa di coscienza dell'unitarietà del genere umano e sullo sviluppo degli scambi interculturali.

Il processo di globalizzazione, facilitato dal rapido sviluppo delle nuove tecnologie d'informazione e comunicazione, pur costituendo una sfida per la diversità culturale, crea tuttavia le condizioni per un dialogo rinnovato tra culture e civiltà.

IDENTITÀ, DIVERSITÀ E PLURALISMO

Articolo 1 - La diversità culturale, patrimonio comune dell'Umanità

La cultura assume forme diverse nel tempo e nello spazio. La diversità si rivela attraverso gli aspetti originali e le diverse identità presenti nei gruppi e nelle società che compongono l'Umanità. Fonte di scambi, d'innovazione e di creatività, la diversità culturale è, per il genere umano, necessaria quanto la biodiversità per qualsiasi forma di vita. In tal senso, essa costituisce il patrimonio comune dell'Umanità e deve essere riconosciuta e affermata a beneficio delle generazioni presenti e future.

Articolo 2 - Dalla diversità al pluralismo culturale

Nelle nostre società sempre più diversificate, è indispensabile assicurare un'interazione armoniosa e una sollecitazione a vivere insieme di persone e gruppi dalle identità culturali insieme molteplici, varie e dinamiche. Politiche che favoriscano l'integrazione e la partecipazione di tutti i cittadini sono garanzia di coesione sociale, vitalità della società civile e di pace. Così definito, il pluralismo culturale costituisce la risposta politica alla realtà della diversità culturale. Inscindibile da un quadro democratico, il pluralismo culturale favorisce gli scambi culturali e lo sviluppo delle capacità creative che alimentano la vita pubblica.

Articolo 3 - La diversità culturale, fattore di sviluppo

La diversità culturale amplia le possibilità di scelta offerte a ciascuno; è una delle fonti di sviluppo, inteso non soltanto in termini di crescita economica, ma anche come possibilità di accesso ad un'esistenza intellettuale, affettiva, morale e spirituale soddisfacente.

DIVERSITÀ, CULTURALE E DIRITTI DELL'UOMO

Articolo 4 - I diritti dell'uomo, garanti della diversità culturale

La difesa della diversità culturale è un imperativo etico, inscindibile dal rispetto della dignità della persona umana. Essa implica l'impegno a rispettare i diritti dell'uomo e le libertà fondamentali, in particolare i diritti delle minoranze e dei popoli autoctoni. Nessuno può invocare la diversità culturale per minacciare i diritti dell'uomo garantiti dal diritto internazionale, né per limitarne la portata.

Articolo 5 - I diritti culturali, ambito favorevole alla diversità culturale

I diritti culturali sono parte integrante dei diritti dell'uomo, che sono universali, inscindibili e interdipendenti. Il libero svolgersi di una diversità creativa esige la piena realizzazione dei diritti culturali, quali sono definiti all'Articolo 27 della Dichiarazione.

Ognuno deve quindi avere la possibilità di esprimersi, di creare e diffondere le proprie opere nella lingua di sua scelta e, in particolare, nella lingua madre; ognuno ha diritto a una educazione e formazione di qualità che rispettino pienamente la sua identità culturale, ognuno deve poter partecipare alla vita culturale di sua scelta, ed esercitarne le forme, nei limiti imposti dal rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali.

Articolo 6 - Verso una diversità culturale accessibile a tutti

Nell'assicurare la libera circolazione delle idee attraverso parole e immagini, bisogna vigilare affinché tutte le culture possano esprimersi e farsi conoscere. La libertà d'espressione, il pluralismo dei media, il multilinguismo, le pari opportunità di accesso alle espressioni artistiche alle conoscenze scientifiche e tecnologiche -compresa il formato digitale- e la possibilità, per tutte le culture, di essere presenti sui mezzi d'espressione e diffusione, sono i garanti della diversità culturale.

DIVERSITÀ CULTURALE E CREATIVITÀ

Articolo 7 - Il patrimonio culturale, alle fonti della creatività

Ogni creazione affonda le sue radici nelle tradizioni culturali, ma si sviluppa a contatto con altre culture. Per questa ragione il patrimonio culturale, deve essere preservato in tutte le sue forme, valorizzato, e trasmesso alle generazioni future in quanto testimonianza dell'esperienza e delle aspirazioni dell'umanità, e al fine di alimentare la creatività in tutta la sua diversità e di favorire un vero dialogo interculturale.

Articolo 8 - I beni e i servizi culturali, merci diverse dalle altre

Di fronte agli attuali mutamenti economici e tecnologici, che aprono vaste prospettive alla creazione e all'innovazione, un'attenzione particolare deve essere riservata alla diversità dell'offerta creativa, al doveroso rispetto dei diritti degli autori e degli artisti così come alla specificità dei beni e dei servizi culturali che, in quanto portatori di identità, di valori e di senso, non devono essere considerati delle merci o beni di consumo.

Articolo 9 - Le politiche culturali, quali catalizzatori di creatività

Le politiche culturali devono assicurare la libera circolazione delle idee e delle opere e nello stesso tempo creare le condizioni favorevoli alla produzione e diffusione di beni e servizi culturali diversificati, attraverso istituzioni culturali che dispongano di mezzi per affermarsi su scala locale e mondiale. Spetta a ciascuno Stato, nel rispetto degli obblighi internazionali, definire la propria politica culturale e realizzarla con gli strumenti più adeguati, sia che si tratti di sostegni operativi che di quadri normativi appropriati.

DIVERSITÀ CULTURALE E SOLIDARIETÀ INTERNAZIONALE

Articolo 10 - Rafforzare le capacità di creazione e diffusione su scala mondiale

Di fronte agli attuali squilibri dei flussi e degli scambi dei beni culturali su scala mondiale, bisogna rafforzare la cooperazione e la solidarietà internazionali in modo da permettere a tutti i Paesi, specie quelli in via di sviluppo e quelli in fase di transizione, di costituire istituzioni culturali valide e competenze sul piano sia nazionale che internazionale.

Articolo 11 - Creare partenariati tra settore pubblico, settore privato e società civile

Le forze del mercato non possono da sole garantire la tutela e la promozione della diversità culturale, garanzia di uno sviluppo umano durevole. In questa prospettiva, è opportuno riaffermare il ruolo fondamentale delle politiche pubbliche, in partenariato con il settore privato e con la società civile.

Articolo 12- Il ruolo dell'UNESCO

L'UNESCO, sulla base del suo mandato e delle sue funzioni, ha la responsabilità di:

- a) promuovere l'assunzione dei principi enunciati nella presente Dichiarazione nelle strategie di sviluppo elaborate in seno alle diverse istituzioni intergovernative;
- b) servire da istituzione di riferimento e concertazione tra gli Stati, gli organismi governativi e non governativi internazionali, la società civile e il settore privato per l'elaborazione comune di concetti, obiettivi e politiche in favore della diversità culturale;
- c) proseguire nell'azione normativa, di sensibilizzazione e di sviluppo delle capacità negli ambiti connessi alla presente Dichiarazione che rientrino nelle sue competenze;
- d) facilitare l'attuazione del Piano d'azione, le cui linee essenziali sono allegate alla presente Dichiarazione.

Gli Stati membri si impegnano a prendere le misure appropriate per diffondere ampiamente la Dichiarazione universale dell'UNESCO sulla diversità culturale e incoraggiare la sua effettiva applicazione, collaborando soprattutto alla realizzazione dei seguenti obiettivi:

1. Approfondire il dibattito internazionale sulle questioni relative alla diversità culturale, in particolare quelle che riguardano lo sviluppo e il suo impatto sulla formulazione delle politiche, tanto nazionali quanto internazionali; incentivare in particolare la riflessione relativa all'opportunità di uno strumento giuridico internazionale sulla diversità culturale;
2. Avanzare, in ambito sia nazionale che internazionale, nella definizione dei principi, delle norme e delle pratiche, dei mezzi di sensibilizzazione e delle forme di cooperazione più consone alla salvaguardia e alla promozione della diversità culturale;
3. Favorire lo scambio delle conoscenze e delle pratiche migliori in materia di pluralismo culturale, al fine di facilitare, nelle società diversificate, l'integrazione e la partecipazione di persone e gruppi provenienti da differenti orizzonti culturali;
4. Migliorare la comprensione e la chiarezza del contenuto dei diritti culturali, come parte integrante dei diritti dell'uomo;
5. Tutelare il patrimonio linguistico dell'umanità e difendere le capacità espressive, la creatività e la diffusione del maggior numero possibile di lingue;
6. Incoraggiare la diversità linguistica, nel rispetto della lingua madre, in ogni ambito dell'educazione, dovunque ciò sia possibile, e stimolare l'apprendimento del multilinguismo fin dalla più tenera età;
7. Suscitare, attraverso l'educazione, una presa di coscienza del valore positivo della diversità culturale e migliorare a questo scopo sia l'impostazione dei programmi scolastici che la formazione degli insegnanti;
8. Incorporare nel processo educativo, dove necessario, approcci pedagogici tradizionali che permettano di preservare ed ottimizzare metodi culturalmente appropriati alla comunicazione e trasmissione del sapere
9. Incoraggiare «l'alfabetizzazione digitale» e accrescere la conoscenza delle nuove tecnologie

- dell'informazione e della comunicazione, che devono essere considerate sia discipline d'insegnamento sia strumenti pedagogici in grado di rafforzare l'efficacia dei servizi educativi;
10. Promuovere la diversità linguistica nel mondo digitale, e incoraggiare l'accesso universale, attraverso la rete mondiale, a tutte le informazioni che riguardano l'ambito pubblico;
 11. Lottare contro il divario digitale, in stretta cooperazione con le istituzioni competenti dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, favorendo l'accesso dei paesi in via di sviluppo alle nuove tecnologie, aiutandoli a padroneggiare quelle dell'informazione e facilitando nello stesso tempo la diffusione digitale dei prodotti culturali endogeni e l'accesso di questi popoli alle risorse digitali educative, culturali e scientifiche, disponibili su scala mondiale;
 12. Stimolare la diffusione, la tutela e la diffusione dei contenuti diversificati nei media e nelle reti mondiali d'informazione e, a questo scopo, promuovere il ruolo dei servizi pubblici di radio e televisivi per lo sviluppo di produzioni audiovisive di qualità, favorendo in particolare l'attuazione di processi cooperativi che ne facilitino la diffusione;
 13. Elaborare politiche e strategie per la tutela e la valorizzazione del patrimonio culturale e naturale, in particolar modo di quello culturale orale e di quello immateriale, e combattere il traffico illecito di beni e servizi culturali;
 14. Rispettare e proteggere i saperi tradizionali, in particolare quelli dei popoli autoctoni; riconoscere l'apporto delle conoscenze tradizionali, specie in materia di protezione dell'ambiente e di gestione delle risorse naturali e favorire sinergie tra la scienza moderna e i saperi locali;
 15. Sostenere la mobilità di creatori, artisti,ricercatori,scienziati e intellettuali e lo sviluppo di programmi e di partenariati internazionali di ricerca, sforzandosi di preservare e accrescere la capacità creativa dei paesi in via di sviluppo e di quelli in transizione;
 16. Assicurare la protezione dei diritti d'autore e dei diritti connessi, nell'interesse dello sviluppo della creatività contemporanea e di una remunerazione equa del lavoro creativo,pur difendendo il diritto di tutti di accedere alla cultura, in conformità dell'articolo 27 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo;
 17. Favorire la nascita o il consolidamento di istituzioni culturali in paesi in via di sviluppo e in transizione e, a tale scopo, cooperare allo sviluppo delle infrastrutture e delle competenze necessarie, sostenere la crescita di mercati locali validi e facilitare l'accesso della ricchezza culturale di questi paesi al mercato mondiale e nei circuiti internazionali di distribuzione;
 18. Sviluppare politiche culturali atte a promuovere i principi iscritti nella presente Dichiarazione anche attraverso organismi di sostegno operativo e/o normative appropriate, nel rispetto degli obblighi internazionali di ogni Stato;
 19. Coinvolgere i diversi settori della società civile nella definizione delle politiche pubbliche destinate a tutelare e promuovere la diversità culturale;
 20. Riconoscere e incoraggiare il contributo che il settore privato può offrire alla valorizzazione della diversità culturale e facilitare a tal fine la creazione di spazi di dialogo tra settore pubblico e settore privato.⁶⁶

La diversità culturale è patrimonio comune dell'umanità, è fonte di scambi, di innovazione e costituisce un beneficio delle generazioni presenti e future. La sua difesa è un dovere di ciascuno e implica il rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali, in particolare quelli delle minoranze. Infatti amplia le possibilità di scelta offerte a ciascuno e consente di accedere a un'educazione e a un'esistenza soddisfacente in senso morale, intellettuale, affettivo e spirituale, oltre che alla vita culturale. La diversità culturale, pur avendo un'individuale originalità, si esplica a contatto con le altre culture: per questo è necessario preservarla in tutte le sue forme e permette che dialoghi con ciò che è diverso.

L'apertura alla diversità è possibile grazie ai nuovi mezzi tecnologici e ai servizi culturali, definiti portatori di identità.

⁶⁶ Dichiarazione universale dell'Unesco sulla diversità culturale, Parigi, 2 Novembre 2001.

La diversità comporta il passaggio al pluralismo, la risposta politica inscindibile da un quadro democratico. Le politiche culturali hanno in compito di creare le condizioni favorevoli alla produzione e diffusione di beni e servizi culturali diversificati, attraverso istituzioni culturali che dispongano di mezzi per affermarsi su scala locale e mondiale. La promozione di strumenti di dialogo e pratiche comunicative favorisce le possibilità di esprimere le proprie idee e diffonderle nella lingua di sua scelta, in particolare nella lingua madre, dal momento che il patrimonio linguistico, che comprende anche i dialetti, deve essere tutelato in quanto indice di identità.

La vicinanza tra i popoli va incoraggiata anche tramite lo stimolo al multilinguismo, più facile se intrapreso a partire dalla tenera età.

Le misure politiche devono essere adottate in modo da essere adeguate a ciascuno Stato e aiutare l'integrazione di gruppi sociali ed etnici diversi che si trovano a vivere a contatto. Le forze del mercato non sono sufficienti, da sole, a garantire uno sviluppo umano visibile: per questo è importante il rafforzamento delle politiche culturali, anche all'interno dei contesti intergovernativi.

Un altro problema è il traffico illegale di beni culturali, materiali o naturali. Interromperlo è compito dei governi e delle istituzioni locali e transnazionali, che in nome della legalità salvaguardano tali merci e prodotti. Il nostro mondo presenta ancora dei forti squilibri economici, politici e sociali.

Le nazioni, anche grazie alle istituzioni internazionali, devono impegnarsi perché i limiti imposti dall'area geografica di appartenenza vengano superati in nome dell'uguaglianza e dei diritti umani, affinché il luogo o la condizione sociale di nascita non ostacolino il raggiungimento degli obiettivi di vita.

La cooperazione e la solidarietà internazionali sono fondamentali, in particolare per i Paesi in via di sviluppo. Ruolo primario in questa rete di aiuti e collaborazione è attribuito all'UNESCO che, in primo luogo, deve garantire il rispetto di tale dichiarazione e mettere a punto un piano d'azione efficace per la tutela dei diritti dei popoli.

La sensibilizzazione riguardo alla diversità culturale e al suo impatto sulle politiche nazionali e internazionali avrà come risultato una maggiore attenzione verso questo problema, che deve essere affrontato anche dal punto di vista giuridico.

L'educazione riveste un ruolo primario. Essa stimola la presa di coscienza dell'inestimabile valore della diversità culturale e stimola l'interesse verso l'approfondimento della conoscenza di ciò che è diverso dalla normalità e quotidianità.

Agli insegnamenti tradizionali è utile affiancare le nuove tecnologie di comunicazione: in un mondo globalizzato le informazioni si trasmettono velocemente e questo permette un aggiornamento costante su quanto accade anche lontano da noi. Tuttavia, questa possibilità è concessa solo a una piccola parte degli abitanti del pianeta ed è preclusa alla maggior parte come è già stato affermato. Il divario digitale deve essere sanato tramite la diffusione degli strumenti tecnologici a fini educativi e informativi. Il collegamento globale non deve sovrastare le tradizioni locali: la scienza moderna e i saperi locali devono integrarsi in un rapporto di sinergia per favorire al meglio lo sviluppo.

La diversità culturale non è un ostacolo, ma un vantaggio per il mondo che si è formato.

In conclusione, i diritti dei popoli sono strettamente connessi all'atteggiamento umano da cui scaturisce l'intenzione di costruire una realtà conscia delle somiglianze e delle differenze che mettono gli uomini in relazione.

Il filosofo L. Hunt⁶⁷ ha ripercorso la storia alla ricerca della nascita dei diritti umani, individuandola in una serie di mutamenti culturali più generali che hanno trasformato il modo in cui gli esseri umani si relazionano tra loro.

I diritti dell'uomo sono infatti il prodotto dell'immedesimazione nell'altro, del riconoscimento dell'altrui sensibilità come simile alla propria.

67 L. HUNT, *La forza dell'empatia*, edizione Laterza, Bari, 2010.

Il riconoscimento dell'uguaglianza ha avuto risvolti politici solo perché vi è stato un processo di apprendimento di valori universali superiori e della coscienza di autonomia e allo stesso tempo empatia degli individui. Il percorso di interiorizzazione ed esteriorizzazione del rispetto dell'altro in quanto essere umano ha portato alla formalizzazione di tali diritti.

La Dichiarazione proclama la diversità culturale Patrimonio dell'Umanità.

Tale ricchezza non si evince solo a livello umano e sociale, ma deve essere rafforzata dalle strutture economico-politiche. Il pluralismo culturale è, infatti, la risposta politica alla realtà della diversità culturale. Questo principio è inscindibile dalla democrazia, dal momento che solo un ambiente di libertà e possibilità favorisce gli scambi culturali e lo sviluppo delle capacità creative che alimentano la vita pubblica.

Oggi più che mai si sente la necessità di riflessione e azione riguardo alle migrazioni e alla formazione di una realtà sempre più cosmopolita e multietnica. Nell'ambito del tema «il rapporto con l'altro» rientra anche la questione dell'integrazione delle diverse etnie e gruppi sociali. Benché il cammino che porterà al superamento dei pregiudizi razziali sia ancora lungo, si è alla ricerca di nuove soluzioni di convivenza e pace. La guerra è un fenomeno ancora troppo radicato, ma l'UNESCO e le altre organizzazioni internazionali sono impegnate su questo versante.

Il confronto e scontro con le altre culture è sempre esistito: stermini e scontri hanno sempre avuto origine da un'incomunicabilità tra le diverse religioni e nazionalità, sin dai tempi più remoti. Tuttavia, lo spostamento di popolazioni intere è un problema nuovo se si considerano i tempi recenti e attualmente costituisce un serio problema, da risolvere al più presto con le necessarie misure politiche.

In realtà, le società multietniche organizzate secondo determinati principi di equità e pari opportunità funzionano al meglio e apportano un contributo maggiormente significativo sul piano mondiale.

Abbatte le barriere, aprirsi a una visione più aperta e apprezzare la diversità culturale non può che avere un esito positivo. Non parliamo di assimilazione, ma di integrazione: un processo di unione di elementi che si completano, che non si disperdono l'uno nell'altro, ma trovano la propria forza e identità nel confronto.

In conclusione, non si tratta di unificare sotto un'unica prospettiva le diverse concezioni etiche e culturali, ma permettere la loro coesistenza in un mondo che, pur essendo globalizzato, è capace di mantenere vive le identità nel confronto con le diversità.

APPENDICE

1. Incontro con la professoressa F. RIGOTTI

JOURNÉE MONDIALE DE LA PHILOSOPHIE 2015 UNESCO, 19 Novembre 2015, Sala Rossa del Comune di Savona.

La Filosofia come Esperienza di Vita:

«Acqua, stupore, filosofia: osservazioni su un principio d'identità e differenza»

La Journée Mondiale de la Philosophie inizia con un tributo alle vittime degli attentati di Parigi del 13 Novembre: vengono intonati l'Inno francese «La Marsigliese» e l'Inno europeo, l'«Inno alla Gioia». Il Dirigente del Liceo Classico-Linguistico-Artistico «Chiabrera-Martini», il Prof. A. Gargano, saluta i partecipanti e commenta gli avvenimenti di Parigi, definendoli una «aggressione alla nostra identità»; nello stesso tempo invita tutti a riflettere su come, al giorno d'oggi, sia estremamente importante l'apertura ad altre culture ed altri costumi poiché, considerando la nostra identità chiusa e inamovibile, si farebbe il gioco dei terroristi, i quali vogliono appunto spaventarci e renderci incapaci di accogliere il prossimo.

Segue poi l'intervento del Prof. F. Bianchi, Dirigente del Liceo Scientifico «O. Grassi», che spiega come la filosofia sia effettivamente «esperienza di vita»: il filosofo è colui che prima di tutto mette al servizio della società la sua mente, per cercare delle risposte alle domande che tutti gli uomini, prima o poi, si pongono. I filosofi, non a caso, si riunivano spesso in scuole, e seguivano un particolare stile di vita, il migliore, secondo il loro punto di vista. Presso i Romani questa correlazione tra filosofia, vita sociale e civile era ancora più stretta e importante: il filosofo doveva essere al servizio della società e usare il suo acume per migliorare le condizioni di vita di tutti. La filosofia è perciò applicabile alla vita quotidiana, ed è utile per conoscere se stessi e gli altri.

La Prof.ssa P. Salmoiraghi, Dirigente del Liceo Classico-Linguistico-Scientifico «Calasanzio» di Carcare (Savona), ribadisce questo concetto, proponendo come esempio il *De Amicitia* di Cicerone, nel quale il filosofo spiega come la felicità non sia veramente tale se non è condivisa; ricorda inoltre che il concetto di bellezza non può esistere senza un confronto col resto della società.

Esorta pertanto i giovani a non aver paura di esprimere le proprie idee e le proprie convinzioni, sottolineando però la necessità di fare un minimo di sforzo per non approfittarsi della libertà di pensiero, poiché un'opinione è utile solo se deriva da una riflessione seria e attenta.

Prende la parola anche il Prof. Arecco, dell'Istituto per Geometri «L. B. Alberti», condividendo pienamente le asserzioni dei colleghi e sottolineando come anche nella vita tecnica professionale sia importante l'approccio alla cultura e alla filosofia.

Si passa alla fase dell'introduzione alla Journée il Prof. R. Sirello, docente e responsabile del Polo di Filosofia del Liceo «Chiabrera-Martini». Inizia il suo discorso ponendo alcune riflessioni sull'odierna società della fretta, del senza tempo, che ci impone di fare troppe cose a scapito della riflessione, che è basilare per il pensiero filosofico. Saluta poi gli studenti e i Dirigenti, evidenziando quanto sia veramente importante l'istruzione dei giovani, poiché essi costruiranno il mondo futuro. Secondo il professore, il lavoro dell'insegnante è bello proprio perché richiede un costante confronto tra docenti e studenti e quindi ricorda, come già affermato dai colleghi, l'importanza del dialogo; a questo proposito, asserisce come l'ONU stesso avrà bisogno di rivedere le proprie regole per evitare ciò che successe alla Società delle Nazioni alla vigilia della II Guerra Mondiale. Libertà ed unione, sono legami indissolubili poiché restando divisi si va solo incontro a conflitti e alla cristallizzazione della cultura. Anche la filosofia odierna abbraccia il concetto di intercultura, e non a caso le OLIMPIADI DELLA FILOSOFIA, che hanno avuto luogo nel mese di gennaio 2016, prevedono l'utilizzo di lingue diverse. La filosofia, a detta del docente, ci è d'aiuto al fine aprire la mente verso la pluralità del pensiero e degli stili di vita per superare una visione troppo ristretta da un egoistico particolarismo, una filosofia globale immersa in uno spazio globale; inoltre, solo attraverso la conoscenza e il ragionamento, si possono evitare le ideologie degenerate e gonfie di retorica. Il prof. R. Sirello, infine, legge il testo Journée Mondiale de la Philosophie 2015 del Direttore Generale dell'UNESCO I. Bokova, seguito dal testo inviato per l'occasione dal Presidente dell'Association Internationale des Professeurs de Philosophie Prof. H. Lodewyckx.

La Prof. L. Ciciliot presenta quindi la Prof. F. Rigotti, docente di filosofia all'Università della Svizzera Italiana di Lugano. La docente inizia quindi a parlare della sua presentazione, intitolata: «Acqua, Stupore, Filosofia»,

affermando che la nascita della filosofia avviene nello stupore, poiché è scuotimento dell'attenzione verso un concetto ignoto.

I. Kant e M. Heidegger affrontarono questo argomento, soffermandosi anche sul fatto che, dopo il momento di meraviglia suscitato da qualcosa di inaspettato e sorprendente, sia necessario mantenere lo stupore per proseguire nella ricerca della verità. E' pertanto importante avere la mente aperta anche alle cose che non comprendiamo - come diceva M. Heidegger - e stimolare lo stupore negli altri attraverso l'utilizzo di immagini e metafore, che colpiscono in modo particolare l'intelletto.

Il secondo punto della dissertazione riguarda l'acqua: sicuramente Talete fu il primo vero filosofo della storia, e la sua deduzione non solo era esatta (identificava il principio di tutto, l'*arché*, nell'acqua), ma andava forse oltre il suo pensiero; infatti la F. Rigotti vede nell'acqua non solo un *arché*, un'origine, ma qualcosa che rimane e che è unico, e la descrive come una forza in costante cambiamento, in divenire, avvicinando quindi la linea di pensiero di Talete a quella di Eraclito. L'acqua risponde ai requisiti necessari per essere considerata l'*arché*: è originaria, è originale, e non ha copia, ma è anche un elemento costitutivo della realtà: dopo l'origine, essa non cessa di esistere. A questo proposito la professoressa esprime con una metafora la ricerca della purezza, radice del fondamentalismo che oggi ci minaccia particolarmente, che è come cercare l'acqua alla sorgente, che è vera e pura: tale ricerca porta però a trascurare tutto il resto del «fiume», e a considerare solo la sorgente. Questa metafora bene si adatta all'interpretazione dei testi sacri, che è sempre stata letterale per il Cristianesimo sino a meno di un secolo fa, e che lo è ancora per il Corano; a molte persone che si opposero (e si oppongono ancora) a queste interpretazioni cieche ed ottuse non venne (e non è) riservato un bel trattamento, per utilizzare un eufemismo.

Dopo questa digressione si apre la discussione sul terzo punto: il carattere. Il carattere di una persona nasce con lei e con lei rimane, esattamente come l'acqua. Esso identifica una persona, scrive la sua vita e lascia dei segni, come il carattere tipografico - non a caso carattere in greco significa anche impronta - ma non rimane immutato: nel corso della nostra vita, il carattere cambia, evolve, magari diventa qualcosa di totalmente diverso da quello originario, ma rimane pur sempre inconfondibile e, per spiegare questo concetto, la docente cita il paradosso della nave di Teseo. Nel corso del tempo, in quanto deteriorate, alcune parti della nave erano state sostituite e, alla fine, non era rimasto nulla della nave originaria: tuttavia, essa rimane comunque la nave di Teseo, anche se nell'aspetto è cambiata totalmente. In base a ciò, si può considerare il carattere come l'*arché* della persona, sua origine ed elemento costitutivo e il suo cambiamento è ciò che ci contraddistingue. Ma cosa succede se questo cambiamento diventa travolgente? Ad esempio, quando un migrante si ritrova in una regione dove la cultura è estremamente diversa dalla sua, non è difficile che cada in preda al disorientamento e tenti di conservare la sua identità culturale, unico suo punto fermo.

L'orientamento è spesso un tema importante per la filosofia: ne parla I. Kant, ma ne parla in particolare R. Descartes, che come ben sappiamo ha creato il sistema di orientamento a coordinate, detto appunto piano cartesiano. R. Descartes, inoltre, quando nel suo *Discorso sul Metodo* afferma la necessità di una morale provvisoria, dice anche che nel dubbio è preferibile scegliere una strada, piuttosto che rimanere al bivio, in quanto in un modo o nell'altro si arriverà da qualche parte. Pertanto l'uomo cerca sempre di trovarsi un punto d'appiglio e questo è bene, perché dal disorientamento non si può capire ciò che ci sta intorno; allo stesso tempo, però, è imperativo non fissarsi su tradizione e consuetudine, perché lo stesso punto fermo può trasformarsi in una prigione: questo argomento è affrontato molto dettagliatamente nel saggio *Contro le radici* da M. Battini, in cui l'autore distingue l'identità statica e immobile, le radici, dall'identità mobile e in continua evoluzione, ovvero l'acqua. L'acqua può essere utilizzata infatti come metafora dell'identità che non ci rende prigionieri e non ci costringe a rimanere fedeli alle nostre convinzioni, anche se confutate fortemente, ma ci muove a trasformare il nostro carattere, a plasmarlo, tramite nuove esperienze. Terminata la relazione della Prof.ssa F. Rigotti, il tempo rimanente viene dedicato al dibattito.

Per primo si alza il Prof. F. Bianchi, il quale fa una riflessione sul ruolo della poetica del Barocco nella descrizione dello stupore, che non si limita alla mera contemplazione di ciò che meraviglia, ma esprime anche la volontà di conoscere la realtà che sta dietro al fenomeno straordinario: è un momento di sfida per l'uomo, che tenta di dare una spiegazione a ciò che lo circonda. Conclude citando G. Pascoli e la *poetica del fanciullino*, in cui si può rilevare l'intreccio tra linguaggio poetico e linguaggio filosofico.

A seguire, interviene il Prof. R. Sirello il quale definisce lo stupore rivelazione dell'inaspettato che, conseguentemente, può generare paura e sgomento.

Il professore lascia la parola al resto del pubblico e uno studente del Liceo Artistico domanda alla Prof.ssa F. Rigotti se la sua concezione di «acqua» sia più simile a quella espressa nei propri disegni da Leonardo da Vinci, il quale rappresenta il liquido come vorticoso, ma innocuo, o più identificabile con quella di altri artisti,

che la raffigurano pericolosa e terribile, com'è spesso raffigurata da W. Turner. Altri studenti ed insegnanti chiedono poi quale sia il rapporto dell'uomo con l'acqua, se positivo o negativo; viene anche toccato il tema della libertà, la quale è stata precedentemente paragonata all'acqua: dove finisce la libertà? Quindi, metaforicamente, l'acqua necessita di argini?

A tutti questi quesiti la Prof.ssa F. Rigotti risponde affermando che, pur avendoci parlato dell'acqua solo positivamente, esistono anche aspetti molto negativi di essa: infatti può distruggere, liquidare: un esempio di questo può essere il fenomeno dell'alluvione.

Riprendendo poi il contributo alla discussione del Prof. R. Sirello, ammonisce i presenti, e la società in generale, ad usare con più parsimonia la parola libertà, che è certamente usata a sproposito di questi tempi; ricorda come il nostro progresso scientifico e sociale ci consenta di vivere in una sicurezza mai raggiunta prima, eppure la percezione, spesso erronea, d'insicurezza è molto elevata e assolutamente fuori luogo: non bisogna rinunciare ai propri diritti in nome della paura. Secondo la Prof.ssa F. Rigotti, i diritti sono un tesoro importantissimo dell'uomo, più importanti anche della democrazia, ma la libertà non può essere assoluta, proprio come l'acqua necessita di argini che la limitino nel rispetto dell'altro.

Due splendidi documentari dell'UNESCO concludono l'interessante mattinata, con l'appuntamento alla presentazione dei lavori del Polo di Filosofia nel mese di maggio e con la Journée 2016.

Vedesi Video: <<Ungheria, centinaia migranti risalgono autostrada verso Budapest>>

https://www.youtube.com/watch?v=V0_mCz9saLI

Relazione di G. HOLLENWEGER, Classe 3^AF Liceo Classico Linguistico «Chiabrera-Martini», curata dalla prof.ssa L. CICILIOT.

2. Incontro con il Prof. L. M. SCARANTINO

«Da Attila al Bataclan: incontri e scontri nello spazio europeo»

Incontro a Milano presso i locali dell'IULM con il prof. L. M. Scarantino, docente di Filosofia e politica della cultura. Secretary General della Federation Internationale des Sociétés de Philosophie (FISP)

Il 25 febbraio 2016 il gruppo di progettazione del polo di filosofia del liceo classico G. Chiabrera ha partecipato presso l'università IULM di Milano alla lezione tenuta dal professore L. M. Scarantino⁶⁸ sul tema «Da Attila al Bataclan: incontri e scontri nello spazio europeo». L'intervento ha analizzato il lungo periodo storico che prende avvio dalle invasioni barbariche - Attila (406-453) - agli attentati avvenuti il 14 novembre 2015 nella capitale francese e in particolare al teatro parigino Bataclan. Per far comprendere meglio determinati contenuti storici, il professore durante la trattazione si è avvalso di immagini. Abbiamo ritenuto utile inserire un video riguardante il suddetto argomento.

Il professore ha subito convenuto come in questi circa XVII secoli di storia sia sempre stato presente un fil rouge: gli scontri e gli incontri con la diversità sono sempre appartenuti alla storia europea.

La prima foto riproduceva un istante colto durante gli scontri tra la polizia e i migranti, avvenuti nel Settembre 2015 a Budapest (Ungheria). Il professore ha sottolineato come queste immagini di migranti in fuga dalle guerre in Medio-Oriente, per la maggior parte siriani - proprio dalla Siria si registra la percentuale più alta di flussi migratori - non siano immagini «nuove» se si proiettano in una prospettiva storica. Le immagini e le notizie mediatiche proposte ci dimostrano quanto siano problematiche le situazioni in cui i diritti umani dell'uomo sono continuamente violati.

Come è possibile quindi che nell'Europa moderna si verificano fatti del genere? E perché questi fatti sono divulgati?

Il professor L. M. Scarantino sottolinea come questi eventi rimandino a un contrasto tra l'indifferenza della vita quotidiana e la disperazione di quei popoli per i quali l'esodo stesso rappresenta la ricerca di una vita quotidiana per noi ormai scontata. L'archetipo per eccellenza di questo esodo che la storia ci riporta è quello

⁶⁸ Titolare di un dottorato in filosofia e scienze sociali dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi, segretario generale della Federazione internazionale delle società filosofiche (FISP) e direttore editoriale delle riviste internazionali di scienze umane *Diogenes/Diogène*. Nel 2007 è stato coautore del Rapporto mondiale dell'Unesco sull'insegnamento della filosofia.

degli Ebrei in Egitto.

È necessario, però, storicamente fare un passo indietro.

L'infondatezza di questo astio è dettata anche dal fatto che fenomeni di migrazione hanno sempre fatto parte della cultura europea fin dall'antichità. L'esempio più lampante ci rimanda all'Impero Romano, il cui popolo era costituito da civiltà e popolazioni di origine diversa, e quindi caratterizzato da un'assimilazione di culture differenti - fenomeno che viene definito sincretismo -.

Nel V secolo d.C. dopo la caduta dell'impero romano per mano delle invasioni barbariche, si crea uno *spazio* libero, pronto ad essere nuovamente occupato. Gli storici sono soliti far coincidere questo periodo storico con l'origine dell'Europa post-classica, destinata a durare per IV secoli. L'Europa ha quindi la sua prima trasformazione: da fortezza indistruttibile e impenetrabile diventa, tra il V e X secolo, permeabile.

Per la prima volta nella sua storia, l'Europa, mai stata fino ad ora terra di immigrazioni, si trova inerme dinanzi all'invasione turca, agevolata ancor più dall'instaurazione in parti diverse delle popolazioni tribali.

Il professore differenzia quindi due tipologie di popolazioni tribali.

Da una parte troviamo gli Stati-nazioni, prodotto elaborato dalle tribù, da cui sfocia successivamente il concetto di nazione, dal quale si generano mentalità maggiormente chiuse e discriminanti - il caso nazista *But und Boden* -.

Contrapposto a questo sistema troviamo l'universalismo, inteso come modello di condivisione di una missione, caratterizzato da idee di futura tolleranza e apertura.

Il professor L. M. Scarantino ha quindi approfondito un interessante paragone storico tra l'impero Romano e gli Stati Uniti d'America.

Il fondatore dell'impero romano, secondo la tradizione mitologica, è Enea, il quale, dopo essere fuggito da Troia, affronta un lungo viaggio via terra e mare per giungere nel Lazio, dove fonderà Roma: anch'egli, perciò può essere considerato un rifugiato. Già allora era quindi presente nel potere imperiale la capacità e l'intenzione di includere popolazioni di origine e costumi diversi tra loro. Allo stesso modo, gli Stati Uniti d'America sono il risultato dell'arrivo di *barconi* su cui navigavano i coloni inglesi.

In entrambe le società, nonostante i secoli di differenza, è presente la possibilità per chiunque di integrarsi, purché ciò non crei disordini all'interno della compagine sociale.

Fondamentale in questo contesto è il lavoro del citato T. Mann⁶⁹, secondo cui l'Europa sta avviando un processo a ritroso rispetto alle altre civiltà, in quanto si avvia a tornare a una mentalità e società tribale.

Secondo il filosofo G. Preti quindi, la civiltà europea è destinata a scomparire a causa della rottura del sentimento tribale e per la sua apertura nel senso della tribù, in cui gli stranieri sono sempre meno stranieri. Questo pensiero trova riscontro nelle reazioni avute nei giorni successivi agli attentati di Parigi, il cui scopo era proprio esasperare e provocare l'opinione pubblica e generare un'esclusione dell'Islam. Gli attentatori sono sicuramente riusciti nel loro intento, mettendo in pericolo il senso di sicurezza.

In conclusione, sono stati quindi analizzati dal professore i due attentati che hanno colpito la Francia, quello del 7 Gennaio 2015 al Charlie Hebdo e quello del Bataclan il 14 Novembre 2015. L'unico punto in comune di questi attacchi terroristici è rappresentato dalla Francia, patria della cultura dei diritti umani. Il primo ha avuto come obiettivo preciso un gruppo di persone, ree di aver ridicolizzato Maometto. Questi giornalisti in realtà hanno avuto semplicemente la colpa di essersi espressi liberamente e di essere stati militanti dei valori dei diritti umani.

Il secondo attentato, invece, non ha avuto un obiettivo preciso, in quanto non sono colpite persone contrarie all'Islam ma comuni cittadini e ha mirato a rafforzare la cosiddetta *strategia del terrore*.

La conclusione tratta dal professore è un richiamo alla coscienza individuale e sociale basata sul dialogo e sull'opinione pubblica.

I diritti umani, sui quali la civiltà europea si è con il tempo costituita, sono troppo «occidentalizzati», in quanto riflesso di una storia e di una cultura di valori occidentali e rappresentano l'espressione totale di un individualismo che ai nostri giorni non è più ammesso.

Relazione di L. CAVIGLIA, Classe 1^A Liceo Classico «Chiabrera-Martini»

⁶⁹T. MANN, K. KERENYI. Dialogo, Lettere 1934 – 1955, Editori Riuniti, Roma, 2013

3. Incontro con la Prof.ssa SUPAKWADEE

After professor L. M. Scarantino's speech it was professor Supakwadee's turn to tell us about her presentation about "gender".

She started saying that in our society there are images exposed in various ways. You can find them everywhere and we need to look at these images because they talk about gender that is an important part of one's identity.

Gender is not about the nature of sex, but it's about certain social structures, that surround us in everyday life through images built by media. For example, you can think about perfume advertisement, that often shows women in a sexy way, so perfumes will sell well. Also make up ads present women in this way and, in these two cases, it's easy to notice that these products don't have anything to do with nakedness.

There is a prescription hidden in these pictures. The main purpose is to show how women should try to be, not as they are. But real and ordinary people are not perfect like models, so this explains social phenomena like anorexia or plastic surgery. Women are much more sexualized than men, not only for commercial purposes, but to induce the consumer to use this phenomenon.

Ads were also used in the past to point out the dominant role of the man and that the woman has to serve him. Unfortunately, there are still today ads like those.

She showed us a lot of pictures that supported what she was saying. Then she told us about the role of the women in politics. It is easy to notice that there are not so many women who are politicians and if they do they are often not respected as it should be like for men.

For example we have to think about when the statues of the Capitoline Museum were covered just to not offend the Iranian president H. Rouhani who was going there to have a meeting with M. Renzi, the Italian prime minister. But that's not all because we have to remember that when A.Merkel went to Rome to talk with M. Renzi in front of the journalists, she held the press conference with Michelangelo's David, a naked statue, just behind her and this it's not a nice thing. We also saw a picture in which there was the German Chancellor dressed in various clothes and there was written: «Fifty shades of Angela Merkel».

These unamusing jokes are not usually made to male politicians. Ordinary people usually don't pay attention to these details. So, at the end, it's easy to understand that gender is not presented as equal and this fact has an effect on our society like stereotypes about women which exist still today.

Relazione di F. SCELLA, Classe 1^A Liceo Classico «Chiabrera-Martini»,

4. Relazione del Prof. R. SIRELLO

«Dignité et Droits de l'homme»

Aula Magna del Liceo «Chiabrera-Martini» Savona, 17 marzo 2016 ore 15.00 Incontro-relazione con il Prof. R. Sirello – docente di storia e filosofia – Segretario Generale dell'Association Internationale des Professeurs de Philosophie – Bruxelles -

L'incontro con il Prof. R. Sirello, di nazionalità italo-francese, si è svolto sotto la scelta del bilinguismo: il francese e l'italiano.

La premessa è stata anche quella di testimoniare che nelle espressioni linguistiche vi è un sotterraneo legame che supera ogni steccato e spesso succede che l'altro comprenda pur non conoscendo tecnicamente a fondo le molteplici forme convenzionali linguistiche.

Nel bilinguismo i pensieri si confrontano costantemente e poi la scelta nell'oralità è definita dal contesto nel quale ci si esprime mantenendo la bellezza del pensiero calato nella multi-prospettività.

Sicuramente anche per gli studenti che non conoscono apertamente il francese o altre lingue saranno, talvolta, sorpresi di intuire dei contenuti direttamente in italiano, in questo caso, la lingua francese. Questa esperienza che si esprime nei vissuti, nell'*élan vitale* [H. Bergson] è tipica nelle filosofie orientali che superano mere barriere tecniche per un saper ben ascoltare l'altro nella melodia di una empatia del comunicare e in tal senso comprendere l'altro nella forma della lingua natale.

Il professore è partito dall'affermare che: «est extrêmement difficile, voire impossible, de dissocier la promotion des droits de l'homme de l'idée d'une dignité inhérente à chaque individu, c'est-à-dire de l'idée selon laquelle tous les hommes possèdent une valeur intrinsèque »⁷⁰

Nell'uso quotidiano della parola: *dignità*, bisogna essere molto prudenti perché vi è spesso un uso inflattivo in materia; un termine, un concetto che, peraltro presenta già in sé delle ambiguità etimologiche. *Dignus* renvoie à *decet*, «il convient », auquel se rattachent *decus*, «bienséance, décence, dignité» et *decor*, «honneur, beauté».

Il latino chiarisce al meglio quanta profondità nasconde un semplice termine: *dignità*. Successivamente le lingue hanno fatto il loro corso.

L'unanimità delle Nazioni riconosce che nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo che: «Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. »⁷¹

Nonostante le divergenze per salvaguardare la dignità umana, vi è un'unanimità dei firmatari.

Ma da dove proviene tale consenso?

Ancora una volta, P. Ricœur ci ricorda che in tutte le culture, anche quelle remote, ritroviamo questa esigenza «quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain »,⁷² ed è indicativo che l'evoluzione delle civilizzazioni accordi un posto sempre più centrale alla dignità umana indirizzata ai più deboli e diseredati.

Questa particolarità si trova anche nella filosofia di Confucius, nel Corano e negli anziani Greci, quando nell'Edipo si scopre che:

« C'est donc quand je ne suis plus rien, que je deviens vraiment un homme. »

70 P. RICŒUR, *Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain*, dans le texte de Jean-Françoise de Raymond, Les enjeux des droits de l'homme, Paris, Larousse, 1988, p. 236

71 Article premier de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme, Le 10 décembre 1948, les 58 États Membres qui constituaient alors l'Assemblée générale ont adopté la Déclaration universelle des droits de l'homme à Paris au Palais de Chaillot. Voir: [résolution 217 A \(III\)](#)

72 Ibidem

La partenza, dunque, sarebbe una *ontologia umana*, da intendersi come percorso di ricerca, il professore ci esorta a prendere in considerazione anche una profonda ed argomentata analisi filosofica affiancata a temi antropologici-sociologici nonché alle strategie contemporanee della comunicazione. Altresì interessante sollecitare l'attenzione sull'uso scritto dei termini con un glossario che possa guidare alla complessità del «dire»traslitterato nella forma dell'oralità.

Ovviamente, se poniamo la questione ontologica, comprendiamo che spesso la formula: «la raison divise ceux que la foi unit»⁷³, è come dire il termine dignità si orienta verso una *folgorazione*⁷⁴, e la «raison semblerait naître d'un ravissement».⁷⁵

Forse riconosciamo, in noi, che il vero senso di questo assioma di dignità, ha smarrito, per la strada, questa dignità dell'*assoluto*, il che, equivale ad affermare di aver smarrito la *dignità di essere degli uomini*.

Il desiderio di potenza e la bramosia del potere per il potere non è una contemplazione della forza umana. Solo la ricercando della Verità apprendiamo, nel caso dei diritti universali dell'Uomo, che la libertà è, come afferma E. Bréhier, la negazione neo- platonica, ovvero:

«non pas une sorte de privation, mais comme la liberté de toute essence»⁷⁶

Il professore ci ricorda che i Diritti sono declinati al plurale ma devono essere sempre associati all'individuo; in tal senso, ciascun essere umano è «digne de respect».⁷⁷

Se l'umano partecipa alla dignità dell'*Assoluto*, fare violenza sull'uomo e sugli esseri umani, è toccare la dignità stessa commettendo un crimine non solo nei confronti di una ragione ontologica che difende gli stessi diritti ma infrange le norme internazionali.

Come ci ha insegnato il filosofo I. Kant la nozione di rispetto introduce direttamente alla *riconoscimento dell'Altro e degli Altri*.⁷⁸

Non dobbiamo dimenticarci che il predetto filosofo, al fine di designare ciò che possiamo intendere con il termine *dignità*, ci richiama al principio morale:

« le principe moral énonçant que la personne humaine ne doit jamais être traitée seulement comme un moyen, mais comme une fin en soi ; autrement dit que l'homme ne doit jamais être employé comme moyen sans tenir compte de ce qu'il est en même temps une fin en soi ».⁷⁹

Ma l'umanismo universalista della sola filosofia occidentale, ai giorni nostri, potrà essere sufficiente a garantire i diritti umani ?

Il professore ci pone dinnanzi a delle problematiche filosofiche e storiche, che saranno motivo, da parte nostra di riflessione e studio.

Il pensiero filosofico occidentale non ha rispettato pienamente l'intenzione di Erodoto, nel senso di una inchiesta intellettuale che avrebbe il bisogno di un viaggio decentrato. Decentrando il vivente nella realtà-vivente delle culture-altro, come quelle dell'India, dell'Islam, del Giappone o della Cina. Una dislocazione che non deve compiere il gravissimo errore di cadere nel *determinismo culturale* o ancor peggio nel *culturalismo*.

Senza questa apertura e consapevolezza di evitare ogni forma di *identitarismo* :

« [...] ni le message d'humanisme universaliste porté par la tradition philosophique occidentale ni le droit international fondé sur les droits de l'homme n'y suffisent plus. »⁸⁰

73 H. FAËS, Les droits de l'homme et la Métaphysique. Un texte inédit de Stanislas Bretton, Ed. di Cerf, [...] p. 39, Paris, 2012

74 Ibidem, «et l'éclair par quoi est-il beau?» (Ennéades I, 6, 1, 33-34)

75 Ibidem, *fulgor objecti assensus rapiens*

76 E. BRÉHIER, Etudes de philosophie antique, Paris, Puf, 1955

77 I. KANT, Critique de la Raison Pratique, Librairie Félix Alcan, Paris, 1921, p-136-137

78 Ibidem, p. 140 «Le respect pour la loi morale est donc le seul mobile moral et même temps le seul mobile moral qui soit incontesté (*unbezweifelte*), et ce sentiment ne s'applique à aucun objet qu'au principe de cette loi.»

79 I. KANT, Fondation de la métaphysique de mœurs, 2.ème section

80 E. BRASSAT, F. JUILLIEN, *L'actualité de l'Universel*, 2008/3, n. 107, Doi, p. 177, 178

La riflessione ci trasporta verso altre discipline soprattutto quelle denominate *scienze sociali*. Il professore ci indica dei possibili itinerari storici, che ci aiutano a comprendere che:

«Comme à chaque grande rupture de l'Histoire, la dialectique de l'universel et de la domination se trouve engagée. Janus bifrons, le discours sur le droit de l'homme rassure ceux qui voient pour l'ordre international les chances d'un nouvel humanisme et inquiète ceux qui perçoivent à l'horizon l'arrivée de nouveaux missionnaires. [...] Le jeu subtil de la mondialisation réduit sensiblement les distances, entre témoins et acteurs, entre responsables et spectateurs, entre soi-même et l'autre. Cette reconstruction de l'altérité est elle-même à double détente. À celle du citoyen faisant à un autre ressortissant succède celle de l'autre devenu beaucoup plus proche et dépendant intimement de moi. À celle qui fonde la souveraineté d'un État, c'est-à-dire l'exclusion absolue de l'autre sur lequel par définition je n'aurais avoir ni droit ni pouvoir, succède une altérité faite en même temps de biens communément partagés et donc de responsabilités réciproques.⁸¹ L'espace public international alimenté, pêle-mêle, d'émotions, d'expériences, de condamnations et d'engagements participe ainsi à la mise sur agenda des grands sujets internationaux : les États ne peuvent plus ne rien faire face à un génocide en Afrique, à l'oppression d'une minorité au Timor ou à un massacre dans les Territoires occupés palestiniens ; plus encore, chacun d'entre eux ne peut plus être indifférent aux pressions, qu'il s'agisse d'une pétition en faveur d'un prisonnier en Chine [...] . La nouveauté est forte : les droits de l'homme aujourd'hui s'attaquent à la souveraineté des États alors qu'hier ils tendaient, au contraire, à l'exalter. Peut-être est-ce là la nouveauté la plus marquante.⁸²

Se noi abbiamo proposto delle definizioni e riflessioni sui possibili legami tra la dignità, la dignità umana e il rispetto, è estremamente complicato definire «i nuovi diritti umani del futuro» in uno scacchiere divenuto mondiale, o meglio, in una realtà calata in uno spazio mondiale.

Necessiterà rielaborare quanto fino ad oggi si è costruito per creare una nuova *governance* del nuovo mondo. Una creazione che dovrà evitare dei rigurgiti egoistici o anacronistici.

Il nuovo spazio non dovrà essere orientato verso *d'entrepreneurs de la guerre* qui veulent déstabiliser l'ordre international et, enfin, où l'identitarisme ne peut que dégénérer vers toute forme de violence et de fondamentalisme⁸³.

«Les identités constituent pour l'essentiel une nouveauté, elles sont produites bien plus que reproduites, invention plus que tradition, et Jean Baudrillard a raison d'affirmer qu' «au lieu de déplorer la résurgence d'une violence atavique, il faut voir que c'est notre modernité elle-même, notre hypermodernité, qui produit ce type de violence et ces effets spéciaux dont le terrorisme fait partie lui aussi»⁸⁴

Dans cet espace, il est extrêmement difficile mais aujourd'hui nécessaire, pour ne pas dire indispensable, de construire un nouvel *espace public* habermassien, un *espace de dialogue interculturel* comme projet éthique de plus grande amplitude, transnational, au-delà des catégories classiques philosophiques et historiques occidentales.

La conclusione del professore ci porta a riflettere su alcuni punti che dovranno essere approfonditi durante i nostri percorsi in più tappe.

Abbiamo preso atto che nella storia per la prima volta si parla di storia globalizzata e che gli uomini stanno navigando tutti su di una stessa barca. L'umanità è integrata e mescolata.

Abbiamo anche preso atto che bisogna rinunciare ad una lettura della storia indirizzata verso una sola prospettiva, pensando ad una mera competizione in uno spazio ristretto e definito spesso in termini di *frontiere*. Orientarsi verso la globalità umana significa comprendere la straordinaria diversità delle storie e praticare una mera occidentalizzazione significa impartire anche lezioni ingiuste e umilianti per l'Altro e gli Altri.

81 Cf. B. BADIE, *Un monde sans souveraineté*, Fayard, 1999; F. DENG, *Sovereignty as Responsibility*, Washington, Brooking, 1996

82 B. BADIE, *La diplomatie des droits de l'homme Entre éthique et volonté de puissance*, Fayard, 2002 p.9-10

83 Celle-ci constituent une ressource culturelle mobilisée de manière violente

84 J. BAUDRILLARD, « Le degré Xerox de la violence », dans *Libération*, 2 octobre 1995. Cfr. Référence papier *Cultures & Conflits* n°29-30 (1998) pp. 9-23

Référence électronique M. WIEVIORKA, « Le nouveau paradigme de la violence (Partie 1) », *Cultures & Conflits* [En ligne], 29-30 | automne-hiver 1998, mis en ligne le 30 janvier 2002, consulté le 01 septembre 2014. URL :

<http://conflits.revues.org/724>

Abbiamo fatto propria l'idea che, quando si parla di mondo integrato, la sicurezza non è più un requisito stabile. Significa che non esiste più una zona sicura e che pertanto, bisogna attuare uno spostamento d'asse verso l'educazione pubblica e dell'opinione pubblica.

Faremo propria l'idea che i duri combattimenti che si sono svolti in Europa , terra della nascita dei Diritti, dovrà leggersi attraverso una educazione anche transnazionale aperta alle grandi questioni : *l'educazione all'ambiente, alle equie risorse, alla alimentazione e alla pace.*

Propagandando la pace attraverso la cooperazione ed infine dichiarando che la guerra è una patologia che inculca negli animi umani umiliazione e risentimenti.

Per quanto detto l'esercizio e la rigorosa applicazione dei Diritti dell'uomo sanciti dall'Onu sono, a tutt'oggi, uno strumento essenziale per la serena convivenza tra i popoli. I grandi organismi, tra i quali l'Unesco un grande sostegno culturale per la diffusione delle strategie della Pace.

BIBLIOGRAFIA

Testi Essenziali:

- 1) *Intercultural Experience and Education*, Alzed, Byran , Fleming, ed, Univ. of Glasgow
- 2) *Language and Culture Pedagogy*, Byram, Alison

AA.VV.

Racisme continent obscur,
Clichés, stereotypes, phantasmes à propos des noirs dans le Royaume de Belgique,
CEC - Le Noir du Blanc/Wit over Zwart, Bruxelles, 1991
ISMU Milano - MED/3936

André LANGANEY, Ninian Hubert VAN BLJENBURGH, Alicia SANCHEZ - MAZAS,
Me stessi, noi stesso. Tous parents, tous differents.
Edizioni De Luca, Roma, 1993
ISMU Milano - RAG/3761

Elisabetta CIRILLO, COSPE
Bianco su nero,
Satira e illustrazione su razzismo e antirazzismo,
Nuages, Milano, 1990
ISMU Milano - MED/702

Katherine JOYCE,
La magie des illusions d'optique,
Chantecler, Belgio -Francia, 1994
Raccolta privata Leila Cavalli

Doris SCHATTSCHEIDER, Wallace WALKER, M. C. Escher caleidocicli, Benedikt Taschen Verlag GmbH,
Kóln, 1992

Raccolta privata Leila Cavalli

M.FOUCAULT, *Perché studiare il potere? La questione del soggetto*, in M. Foucault, *Potere e strategie*,
Mimesis, Milano 1994, p. 103

Z. BAUMAN, *Modernità e globalizzazione*, PBE Edizioni dell'asino, Roma 2009

E. BERTI, F. VOLPI. *Storia della filosofia Ottocento e Novecento*, Editori Laterza, Bari, 1991

F. HEGEL, *La Fenomenologia dello Spirito*, Prefazione Armando Editore, Roma 2001

ADORNO, GREGORY, VERRA, *Storia della filosofia* Vol. II, Editori Laterza Bari 1994

Dizionario di Linguistica, Einaudi, Torino 1994

P. ROSSI, *Storia della Scienza. Universo come processo storico, Vol III, UTETT Torino 1988*

N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia, Terza Edizione, UTET, Torino 2008, pp. 286, 324.*

A. DAL LAGO, *Non-persone, Feltrinelli Interzone. Milano, 1999*

E. HOBBSAWN, T.RANGER, *L'invenzione della tradizione, Einaudi, Bari 2002*

P.ROSSI *Storia della Scienza. La chimica macromolecolare. Vol III. UTET.*

A.FOGLIO *Il marketing globale: prodotti, alleanze, strategie per il mercato globale*

A. FOGLIO, *Il glocal marketing. Glocalizzazione per rispondere a globalizzazione e localizzazione*, Franco Angeli, Milano 2004

G. BAUMANN *L'enigma multiculturale-stati,etnie,religioni*. Il Mulino

M. HEIDEGGER *Identità e differenza*. Adelphi

U.GALIMBERTI *Le cose dell'amore* Feltrinelli

Comunità immaginate, origini e diffusione dei nazionalismi. Roma, Manifesto libri,1996

The social Organization of Cultural Difference, London, Allen and Unwin

Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives, London - Boudler. Pluto Press

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V libro, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 1973

ARISTOTELE, *Politica*, a cura di Carlo Augusto Viano, Biblioteca universale Rizzoli, Milano, 2002.

I.KANT, *Per la pace perpetua*, RSC Libri S.p.A, Milano, 1968

J. RAWLS, *Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999

A. SEN, *Identità e violenza*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008

GLOSSARIO

Fonti:

Definizione: vocabolario Treccani

Etimologia: Dizionario Etimologico della lingua italiana - M. Cortelazzo, P. Zolli, Bologna 1988, Zanichelli

Filosofia: Dizionario di Filosofia - Nicola Abbagnano

Sinonimi: Sinonimi e contrari - I Garzantini, 2010 (TN)

ALTERITA' (Otherness)

Definizione

Nel linguaggio filosofico, alterità è il carattere di ciò che è o si presenta come «altro», cioè come diverso, ovvero non identico; viene usato anche in espressioni della sociologia: l'alterità culturale è infatti diversità di tradizioni rispetto a quelle dominanti o autoctone.

Filosofia

L'essere l'altro, il porsi o costituirsi come altro. L'alterità è un concetto più ristretto di diversità e più esteso di differenza, in quanto la prima può essere anche solo puramente numerica in confronto all'alterità, mentre la seconda implica sempre la determinazione di diversità.

ASSIMILAZIONE (Assimilation)

Definizione

Rendere simile o considerare come simile

Etimologia

Dal lat. *assimilare* o *assimulare* «rendere simile», der. di *similis* «simile»

Sinonimi

Agguagliare, assomigliare, comparare, confrontare, equiparare, paragonare, ragguagliare.

CULTURA (Culture)

Definizione

La cultura è l'insieme delle cognizioni intellettuali che una persona ha acquisito attraverso lo studio e l'esperienza, rielaborandole peraltro con un personale e profondo ripensamento così da convertire le nozioni da semplice erudizione in elemento costitutivo della sua personalità morale, della sua spiritualità e del suo gusto estetico e, in breve, nella consapevolezza di sé e del proprio mondo.

Etimologia

s.f. 'Qualità di colto' (sec. XV, Petrarca volgar.), 'complesso di cognizioni, tradizioni, procedimenti tecnici e sim., trasmessi e usati sinteticamente, caratteristico d'un gruppo sociale, d'un popolo o dell'intera umanità' (av. 1600, B. Davanzati)

Filosofia

Questo termine ha due significati fondamentali. Il primo e più antico è quello per il quale significa la formazione dell'uomo, il suo migliorarsi e raffinarsi. Il secondo significato invece è quello per cui esso indica il prodotto di questa formazione, cioè l'insieme dei modi di vivere e di pensare coltivati, civilizzati, ripuliti che si sogliono ad indicare con il nome di civiltà. Nel significato che si riferisce alla singola persona umana nella sua formazione, la parola corrisponde ancor oggi a ciò che i greci chiamavano παιδεία (paideia) e che i latini, al tempo di Cicerone e di Varrone, indicavano come *humanitas*. L'educazione dell'uomo come tale. Con il secondo significato invece è utilizzato soprattutto da sociologi e antropologi per indicare l'insieme dei modi di vita che sono creati, appresi e trasmessi da una generazione all'altra, fra i membri di una particolare società. In questo significato la cultura identifica la formazione collettiva e anonima di un gruppo sociale e delle istituzioni che lo definiscono. «Le civiltà sono gli stati estremi e più raffinati ai quali possa giungere una specie umana superiore»(Ibid., Intr., §12). Il termine «cultura» quindi indica l'insieme dei modi di vita di un gruppo umano determinato, senza riferimento al sistema dei valori verso i quali questi modi di vita sono orientati. La cultura è un termine con cui si può designare la civiltà più progredita come le forme di vita sociale più rozze e primitive.

Sinonimi

Conoscenza, dottrina, erudizione, formazione, istruzione, preparazione, sapere.

DIFFERENZA (Difference)

Definizione

Differenza indica l'esser differente, la mancanza di identità, di somiglianza o di corrispondenza fra persone o cose che sono diverse tra loro per natura o per qualità e caratteri. Con accezione più particolare, in filosofia, per differenza s'intende l'alterità, ossia la non identità, tra cose appartenenti allo stesso genere e aventi in comune la qualità per cui differiscono (figura, forma, colore), sicché la differenza implica sempre una determinazione. Anche, il carattere o l'insieme di caratteri che costituiscono la differenza stessa: così, nella classica esemplificazione aristotelico-scolastica, la «razionalità» è la differenza (differenza specifica) dell'uomo da altro ente dello stesso genere animale.

Etimologia

s.f. 'Qualità di differente, elemento che differenzia due o più persone o cose' (av. 1294, Guittone)

Filosofia

La differenza è la determinazione dell'alterità. L'alterità non implica per suo conto alcuna determinazione, mentre la differenza implica una determinazione: le due cose differiscono in quanto hanno in comune la cosa per cui differiscono (forma colore ecc.).

Sinonimi

Similitudine, somiglianza, uguaglianza.

DIGNITA' (Dignity)

Definizione

Condizione di nobiltà morale in cui l'uomo è posto dal suo grado, dalle sue intrinseche qualità, dalla sua stessa natura di uomo, e insieme il rispetto che per tale condizione gli è dovuto e ch'egli deve a sé stesso.

Etimologia

s.f. «stato o condizione di chi, di ciò che è o si rende meritevole del massimo rispetto» (av.1250, Giacomo da Lentini)

Filosofia

come principio della dignità umana s'intende l'esigenza annunciata da Kant come seconda formula dell'imperativo categorico: «Agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre anche come un fine e mai unicamente come un mezzo» (Grundlegung zur Met. der Sitten, II).

Sinonimi

Amor proprio, decoro, distinzione, elevatezza, onore, reputazione, rispettabilità, orgoglio.

DIRITTI DELL'UOMO (Human Rights)

Definizione

Essi sono diritti che spettano alla persona in quanto essere umano, non dipendenti da una concessione dello Stato. Tali diritti possono essere riportati alla tutela della vita umana sotto ogni forma (contro l'uccisione, la tortura, la schiavitù; la privazione della libertà di coscienza, di religione, di opinioni); all'eguaglianza di tutti (contro le discriminazioni di razza, sesso, lingua, religione, opinioni politiche, condizioni sociali); alla tutela dei diritti politici (partecipazione effettiva degli individui al governo del proprio paese, elezioni periodiche e libere); alla sicurezza contro il bisogno (libertà sindacali, lavoro, salario, abitazione, cure).

Etimologia

'Diritti fondamentali della persona umana riconosciuti dal Congresso degli Stati Uniti d'America nel 1776 e introdotti nella costituzione francese del 1791' (1848, *Nuova enc. pop.* IV 1125)

DIVERSITA' (Diversity)

Definizione

Con diversità si intende l'essere diverso, non uguale né simile, oppure ciò per cui due cose sono diverse. In filosofia, è un termine che indica la negazione dell'identità e che, soprattutto nella filosofia scolastica, è usato con riferimento a realtà di genere diverso.

Etimologia

s. f. 'qualità o condizione di diverso', (1282, Restoro)

Filosofia

Ogni alterità, differenza o dissomiglianza. Il termine è più generico di questi tre e può indicare uno qualsiasi di essi o tutti insieme. Può altresì indicare la semplice distinzione numerica che si ha quando due cose non differiscono in nulla tranne che per essere numericamente distinte.

Sinonimi

Differenza, difformità, dissomiglianza, distinzione, disuguaglianza.

GIUSNATURALISMO (Jusnaturalism)

Etimologia

Der. della locuz. lat. *ius naturale* «diritto naturale»

Filosofia

La teoria del diritto naturale quale si è configurata nei secoli XVII e XVIII a partire da Ugo Grozio. Da questi principi è nato il Liberalismo. Dalla teoria del diritto naturale, il giusnaturalismo si distingue perché non considera tale diritto come la partecipazione umana a un ordine universale perfetto che o è Dio stesso o è da Dio; ma come la regolamentazione necessaria nei rapporti umani, che l'uomo scopre affidandosi alla ragione e che è pertanto indipendente dallo stesso volere di Dio.

GIUSTIZIA (Justice)

Definizione

Virtù eminentemente sociale che consiste nella volontà di riconoscere e rispettare i diritti altrui attribuendo a ciascuno ciò che gli è dovuto secondo la ragione e la legge.

Etimologia

'Virtù per la quale si giudica rettamente e si dà a ciascuno ciò che gli è dovuto, una delle quattro virtù cardinali' (av. 1294, B. Lautini), 'retto funzionamento dei rapporti sociali, nel quale le leggi regolano la vita collettiva' (*giustisia*: AV.1294, G. D'Arezzo)

Sinonimi

Correttezza, equilibrio, imparzialità, integrità, moralità, onestà, probità, rettitudine

IDENTITA' (Identity)

Definizione

1. L'essere identico, perfetta uguaglianza
2. L'essere tutt'uno, di persona o cosa che in un primo tempo sia apparsa con nome o aspetti diversi che abbiano fatto credere trattarsi di persone o cose distinte
3. Di persona, l'essere appunto quello e non un altro

Etimologia

s.f. 'Uguaglianza completa e assoluta' (1385, F. Buti), 'qualificazione di una persona, di un luogo, di una cosa per cui essa è tale e non altra' (1673, G. De Luca)

Filosofia

Di questo concetto sono state date tre definizioni fondamentali, cioè 1° quella che considera l'Identità come unità di sostanza; 2° quella che considera l'I. come sostituibilità; 3° quella che considera l'I. come convenzione. 1° La prima definizione è quella aristotelica secondo la quale le cose sono identiche solo «se è identica la definizione della loro sostanza» (Ibid., X, 3, 1054 a 7). L'unità della sostanza, quindi della definizione che la esprime, è, da questo punto di vista, il significato dell'identità.

Sinonimi

Carattere, caratteristica, peculiarità, tratti

INTEGRAZIONE (Integration)

Definizione

In senso generico, il fatto di integrare, di rendere intero, pieno, perfetto ciò che è incompleto o insufficiente a un determinato scopo, aggiungendo quanto è necessario o supplendo al difetto con mezzi opportuni. In senso più specifico, significa inserzione, incorporazione, assimilazione di un individuo, di una categoria, di un gruppo etnico in un ambiente sociale, in un'organizzazione, in una comunità etnica, in una società costituita.

Etimologia

s.f. 'Atto, effetto dell'integrare', (av. 1578, A. Piccolomini), 'supplemento che tende a colmare una mancanza' (1869, TB), 'collaborazione sempre più stretta fra vari Stati sul piano economico, politico, militare e sim.' (1963, Migl. App., ma *integrazione europea* è già cit. da Junker nel 1955).

Filosofia

integrazione ha un uso esteso nelle diverse branche del sapere. Quello che può interessare di più è: in biologia, significa il grado di unità o di solidarietà fra le varie parti di un organismo, e da qui il significato psicologico, il grado di unità o di organizzazione della personalità, e sociologico, il grado di organizzazione di un gruppo sociale.

Sinonimi

Inserimento

LIBERTA' (Freedom)

Definizione

Libertà indica essenzialmente l'esser libero, lo stato di chi è libero e si contrappone direttamente a schiavitù e prigionia. In senso astratto e più generale, indica la facoltà di pensare, di operare, di scegliere a proprio talento, in modo autonomo; cioè, in termini filosofici, quella facoltà che è il presupposto trascendentale della possibilità e della libertà del volere, che a sua volta è fondamento di autonomia, responsabilità e imputabilità dell'agire umano nel campo religioso, morale, giuridico.

Etimologia

s.f. 'stato o situazione di chi è libero, spec. in contrapposizione a schiavitù' (1313-19, Dante), 'condizione di chi, di ciò che non subisce controlli o costrizioni' (av. 1543, A. Firenzuola)

Filosofia

il termine libertà ha tre significati fondamentali corrispondenti a tre concezioni che si sono intersecate nel corso della sua storia e che possono essere caratterizzate nel modo seguente: la concezione della libertà come autodeterminazione o auto causalità, secondo la quale la libertà è assenza di condizioni e di limiti; la concezione della libertà come necessità che si fonda sullo stesso concetto della precedente ma attribuisce l'autodeterminazione stessa sulla totalità cui l'uomo appartiene; la concezione della libertà come possibilità o scelta secondo la quale la libertà è limitata e condizionata, cioè finita.

LIBERTA' D'ESPRESSIONE (Freedom of speech)

Definizione

La libertà di esprimere le proprie convinzioni e le proprie idee

Etimologia

'diritto di esprimere pubblicamente le proprie idee' (av. 1853, C. Balbo)

Sinonimi

Libertà di manifestazione del pensiero, libertà di parola

MOLTEPLICITA' (Multiplicity)

Definizione

Il fatto di essere molteplice o, più spesso, di essere molteplici

Etimologia

s. f. «l'essere molteplice» (moltiplicità: 1282, Restoro d'Arezzo; molteplicità: avv. 1419, G. Dominici; molteplicità: 1639, B. Fioretti)

Filosofia

come principio della dignità umana s'intende l'esigenza annunciata da Kant come seconda formula dell'imperativo categorico: «Agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre anche come un fine e mai unicamente come un mezzo»(Grundlegung zur Met. der Sitten, II).

Sinonimi

complessità, diversità, pluralità, svariatazza, varietà.

MULTILINGUISMO (Multilingualism)

Definizione

Con multilinguismo si intende la capacità di un individuo o di un gruppo etnico di usare alternativamente, e senza difficoltà, lingue diverse; in pratica, è sinonimo di plurilinguismo.

PLURALISMO (Pluralism)

Definizione

In filosofia, indica ogni concezione che consideri la realtà come costituita da una pluralità di principi, considerati tutti egualmente primi e non riducibili uno all'altro; a volte il pluralismo non esclude un principio primo (come nell'orizzonte cristiano un Dio creatore) ma insiste sulla reciproca autonomia degli enti che da esso derivano. In senso più specifico, nel pragmatismo e neorealismo americano, si riferisce alla concezione secondo cui la realtà come tale non può essere compresa a priori in uno schema o legge, superando essa, nel suo eterno processo, ogni precedente posizione, e quindi svalutando qualsiasi costruzione unitaria per la sempre crescente molteplicità e pluralità dei fenomeni e privilegiando forme di conoscenza molteplici e multiformi.

Filosofia

Nella terminologia contemporanea si indica spesso con questo nome il riconoscimento della possibilità di soluzioni diverse di uno stesso problema o di interpretazioni diverse di una stessa realtà o concetto o di una diversità di fattori o di situazioni o di sviluppi nello stesso campo.

SOLIDARIETA' INTERNAZIONALE (International solidarity)**Definizione**

1. In diritto, modo di essere di un rapporto obbligatorio con più debitori (s. passiva) o con più creditori (s. attiva), caratterizzato dal fatto che la prestazione può essere richiesta a uno solo o adempiuta nei confronti di uno solo, avendo effetto anche per gli altri.
2. L'essere solidario o solidale con altri, il dividerne le idee, i propositi e le responsabilità

Etimologia

'Sentimento di fratellanza, di vicendevole aiuto, esistente tra i membri di una collettività' (1851, *Diz. pol. pop.* 220)

SOVRANITA' (Sovereignty)**Definizione**

Potere sovrano, autorità sovrana

s.f. 'Potestà suprema di comando; diritto e qualità di sovrano' (*sovrantade*: av. 1348, G. Villani)

Filosofia

Il potere preponderante o supremo dello Stato che fu riconosciuto per la prima volta come carattere fondamentale dello Stato stesso da Jean Bodin: «Solo il limite della sovranità è la legge naturale e divina.» (*Six livres de la république*, nona edizione, 1576, I, pag. 131-132). Il principio della sovranità è pertanto quello di essere il potere più alto di un dato territorio: il che vuol dire che essa debba essere un potere assoluto o arbitrario. Nella dottrina moderna del diritto, la sovranità è riconosciuta propria dell'ordinamento giuridico ed è intesa come quel carattere per il quale «l'ordinamento giuridico statale è un ordinamento al di sopra del quale non c'è un ordinamento superiore» H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, 1945, trad. ital., pag. 390.

Sinonimi

Autorità, diritto.

UGUAGLIANZA (Equality)

Definizione

Condizione di cose o persone che siano tra loro uguali, cioè abbiano le stesse qualità, gli stessi attributi

Etimologia

s.f. 'Stato, condizione o qualità di uguale' (sec. XIV, *Meditazione sull'albero della croce*), est. 'parità, equilibrio, corrispondenza' (1604 D. Fontana), 'principio per cui tutti gli uomini sono considerati davanti alla legge senza distinzione e privilegi' (1875, Rigantini-Fanf).

Filosofia

la differenza è la determinazione dell'alterità. L'alterità non implica per suo conto alcuna determinazione, mentre la differenza implica una determinazione: le due cose differiscono in quanto hanno in comune la cosa per cui differiscono (forma colore ecc.).

Sinonimi

Identicità, identità, uguaglianza.

UNICITA' (Uniqueness)

Definizione

La condizione e la caratteristica di essere unico.

Etimologia

s.f. «l'essere unico» (avv. 1565, B. Varchi: «vero segno e certissimo argomento della nobiltà e unicità (siami lecito, in una persona nuova e unica, formare un vocabolo unico e nuovo) dell'animo intelletto suo»).

Sinonimi

Esclusività.