

IL MONDO PLURALE DELL'INTERCULTURALITÀ.  
CONSIDERAZIONI ETICHE E POLITICHE SUL FENOMENO  
DELLA MIGRANZA  
*Riccardo Roni*

Over the last decades, intercultural studies have highlighted the importance of reconciling identity and difference in order to create a multimembership. At the same time, the ongoing trasformations in globalized societies have favored migration, which has become an emergency situation. This article starts with a review of Bauman's liquid modernity, showing how postmodern society can be interpreted as a resource and not as an absence of roots, thanks to the fact that interculturality allows to transform the collective and subjective experience of time. On this basis, liquid society turns itself into a stream of relationships that strives to realize, in space and time, the project of a future humanity.

IOI

*Keywords:* Interculturality, Migration, Ethics, Time, Transcendence.

*Interculturalità, migranza liquida e flussi simbolici*

Affrontare in prospettiva pragmatista il processo interculturale che investe i mondi plurali in cui viviamo, ci consente di condurre una doppia operazione, storiografica ed ermeneutica. Nel primo caso è possibile allargare i confini della storia della filosofia fino a toccare il «totalmente altro», magari ridando voce persino ad autori dimenticati. Nel secondo caso, invece, possiamo stabilire alcuni punti di contatto fondamentali tra ermeneutica e pragmatismo, per affrontare la complessità interculturale secondo una precisa filosofia dell'azione rivolta al futuro (Roni 2017: 143-158).

Nel 1899, in una conferenza tenuta a Chicago sulla scuola e il progresso sociale, John Dewey – il quale teorizzò il concetto di «transazione» – osservava come con la rivoluzione industriale si fosse verificata anche una grande rivoluzione intellettuale, in cui «la conoscenza non è più un blocco immobile, ma si è liquefatta, e sta scorrendo con forza in tutte le correnti della so-

cietà stessa» (Dewey 2016: 91). Negli ultimi decenni, la riflessione filosofico-politica si è esercitata a lungo su questa immagine liquida della modernità, riproposta, come è ben noto, dal sociologo Bauman sulla scorta di Marx ed Engels (Bauman 2002: VII). Parlando della «liquefazione dei corpi solidi», Bauman ha descritto un processo che comporta uno scioglimento senza dissolvimento, in cui il tempo divora lo spazio e l'individualismo respingente fa trionfare la sfera del privato a discapito di quella pubblica. Tuttavia, se reindirizziamo criticamente la prospettiva di Bauman verso l'interculturalità, si scopre che esiste una realtà – quella che definiamo appunto come «migrazione emergenziale» – che non può finire nel crogiolo ed essere liquefatta in quanto, grazie alla propria storia costitutivamente fluida, è orientata a preparare il terreno a corpi solidi nuovi e migliori, come prospettavano già gli autori del *Manifesto* del 1848 auspicando la rivoluzione proletaria. Più di recente, il filosofo e psicoanalista argentino Miguel Benasayag, parlando del *diktat* del potere postmoderno che impone di «non essere come siamo», ha valorizzato – e ciò non è un caso – la resistenza sofferente di tutti coloro che non possono diventare gelatina plasmabile (Benasayag 2016: 20; Pessina 2016: 212). La fluidità solidale che lega - impastandoli nel *métissage* - gli elementi solidi delle identità migranti, può trasformare dunque le scelte individuali in progetti e azioni collettive. Se adottiamo il paradigma ermeneutico della migrazione emergenziale, la comunità non può essere certamente un mondo uniformemente globale – finemente addobbato di comunitarismo – che offre tutto ciò di cui c'è bisogno per condurre una vita significativa e gratificante (Benasayag 2016: 201). È qualcosa di completamente diverso anche dalla scelta tra diverse varietà di appartenenza, oppure tra appartenenza e assenza di radici. La migrazione fluida non vive l'appartenenza come una sorte, né come un destino prescelto o un progetto di vita, né tanto meno come un'eredità biologica o culturale, ma, con la sua emergenzialità impreveduta, ricategorizza dalle fondamenta tutti questi verdeti dominanti grazie alla categoria della differenza, che molto ha inciso della percezione del secolo scorso (Derrida 2002). Dall'impatto delle differenze – che genera il nazionalismo – si passa all'impasto delle differenze, che genera il *métissage*, come rilevava già Ortega Y Gasset agli inizi del Novecento, mostrando che in origine lo Stato è «meticcio e plurilingue» (Ortega Y Gasset 2001: 177).

Questo flusso interculturale scorre sulla base solida del passato e traghetta l'umanità verso il futuro. Ciò fa venir meno il problema della differenza che conta più di qualunque similitudine. Lo riconosce esplicitamente lo stesso Bauman:

In opposizione alla fede sia patriottica sia nazionalistica, il genere più promettente di unità è quello che viene conquistato, e conquistato ripartendo ogni giorno da zero, attraverso il confronto, il dibattito, il negoziato e il compromesso tra valori, preferenze, modi di vita e autoidentificazioni di molti e diversi, ma sempre dotati di libero arbitrio, membri della *polis* (ivi: 208).

Questo è appunto il modello di «unità emergente» reso possibile dalla modernità liquida, «che rappresenta – prosegue Bauman – una conquista comune di tutti gli agenti impegnati in propositi di autoidentificazione, un'unità che è un risultato, non una condizione data a priori, della vita in comune, un'unità creata attraverso il negoziato e la riconciliazione, non attraverso il rifiuto, il soffocamento o l'eliminazione delle differenze» (ivi: 208-209).

Se accogliamo questa lettura «mobile» dell'eredità moderna – che ci consente peraltro di individuare proprio nella migrazione la caratteristica più emergente e assiologicamente più rilevante della società liquida contemporanea – la realtà sociale appare con un nuovo volto e possono intravedersi scenari assai meno apocalittici rispetto a quelli solitamente prospettati. La fluidità appare adesso più come una risorsa solida che come un limite storico. Questa immagine della corrente, che nella storia della filosofia (da Bergson fino a William James) ha trovato motivi ricorrenti di approfondimento, nel caso dell'interculturalità rimanda all'idea di continuità, intensità e durata della grande unità indivisibile del processo migratorio su scala globale. Tra i pensatori francesi dimenticati di fine Ottocento, è stato proprio lo psicologo francese Victor Egger a proporre per primo l'immagine simbolica del flusso come io plurale e dinamico:

Ho appena pensato, dunque ero; adesso penso che pensavo e che ero; è ancora pensare, è ancora essere; dunque ciò che era è ancora ed è come era; il mio IO continua; io pensavo, dunque penso ed ero, dunque sono (Egger 1885: 85, Corsivo dell'autore).

Se valorizziamo questa lettura, il flusso continuo della migrazione indica una realtà mobile e fluttuante, in costante trasfor-

mazione e contaminazione, e destinata ad agire nel tempo oltre che nello spazio. Questo paradigma rivoluziona anche l'idea rigida e chiusa di comunità, giacché non parlando più di rigidi confini, ma di contenuti, viene rimesso al centro lo spazio pubblico come luogo dell'incontro non tra estranei, ma tra soggetti reciprocamente interessati e interessanti. In tutti questi casi, la differenza non è più oggetto di criminalizzazione o di sospetto, ma contribuisce all'evoluzione delle vite urbane, in quanto gli incontri possibili non sono orfani del passato ma sono arricchiti, come vuole Bergson (Bergson 1996; Bachir Diagne 2011), da un passato fluido che scorre verso il futuro attraversando un presente più intenso. La migranza facilita questa evoluzione dello spazio verso il tempo perché essa non è solo azione ma soprattutto interazione, condivisione dello spazio fisico in funzione del tempo e non del consumo individuale. La migranza rimette così al centro il collettivo, contro la folla e contro l'affollamento. Se i luoghi del consumo sono appunto sempre più affollati, gli spazi della migranza sono i luoghi dell'incontro lungo e profondo, non certo dell'isolamento. Per propria vocazione intrinseca, la migranza non può riconoscersi nei «templi del consumo», perché essa predilige l'interruzione, la mendicanza, il riposo, il gesto, la parola e il tempo vissuto (su quest'ultimo concetto si veda in particolare Minkowski 2004). La migranza – che non è mai a portata di mano in quanto fluida – è destinata a qualificare lo spazio pubblico. Gli incontri che essa genera non sono mai brevi e superficiali, sebbene essi interferiscano quasi sempre con l'isolamento automatico del consumatore. Eppure, questa interferenza è altamente politica: scardinando le serrature dei templi del consumo, rimette al centro la socializzazione umana, riversando all'interno degli spazi quell'«altrove» che i luoghi dello shopping simulano perfettamente. La migranza è prima di tutto un viaggio nel tempo, oltre che nello spazio, è una critica sociale permanente al tempo spazializzato, proprio in ragione del fatto che i mondi plurali in cui abitiamo sono animati da quella che Spengler in *Il tramonto dell'Occidente* intuiva come «la necessità organica propria a un destino, la logica del tempo, che ha una certezza interna e profonda, che compenetra tutto il pensiero mitologico, religioso e artistico e contrassegna la natura e l'essenza di tutto quanto, in opposto alla natura, è storia» (Spengler 2015: 20). La migranza, se intesa sotto questa prospettiva etica e politica, trasforma la realtà nota e familiare,

perché ne fa parte anche quando ribalta o nega le regole che disciplinano la quotidianità, rivelandone ad esempio l'ottusità o la durezza. Grazie all'infinita gamma delle sue articolazioni e diramazioni, la migranza non igienizza, né immunizza le proprie differenze interne, ragion per cui non potrà mai garantire, di per sé, un perfetto equilibrio tra libertà e sicurezza. Ma sta proprio qui il suo grande potenziale eversivo, la sua emergenza-provocatoria, il suo volto di sfida al biopotere postmoderno, in quanto è una sfida orientata a far tollerare alla cittadinanza la sua ambivalenza fondamentale, che può vedere appunto la compresenza di amore e odio, di legame e perdita, la cui accettazione da parte dei cittadini ben integrati nel sistema, per riprendere questa colta Winnicott, implica un notevole grado di sviluppo e di salute psichica (Winnicott 2013: 22).

### *Tempi spazializzati e spazi detemporalizzati*

Se riconosciamo che il Sé viene modellato dai contesti ambientali, occorre a maggior ragione dar voce ad una pratica educativa in cui il tempo e lo spazio non siano più percepiti – nel caso di molti migranti è ancora così - soltanto come dei limiti invalicabili. Il problema fondamentale risiede nel fatto che tanto lo spazio che il tempo vengono uniformati dalla globalizzazione che costruisce un mondo omogeneo livellando le differenze contestuali. Mentre la contestualità relativizza gli spazi e i tempi, configurando i contorni delle culture, dando loro la possibilità di modellare lo spazio e il tempo secondo prospettive e orientamenti propri, con la globalizzazione, la perdita di sovranità territoriale da parte delle culture comporta il venir meno della possibilità di un loro interscambio e di una loro comune comprensione (Fornet-Betancourt 2006: 139-140). All'interno delle nostre società vediamo accadere un processo siffatto, in cui il tempo spazializzato divora uno spazio sempre più detemporalizzato, venendo meno quell'equilibrio fondamentale tra il processo di spazializzazione del tempo e il processo di temporalizzazione dello spazio che rende possibile il superamento del limite verso il futuro. Occorre pertanto spiegare bene entrambi i processi che risultano solo apparentemente opposti. Nelle società contemporanee – ciò è riconosciuto ormai con ampie convergenze - il tempo, modellato sul funzionamento degli orologi e dei dispositivi elettronici, è un tempo accelerato

e alienato, ormai privo di intensità e di durata qualitativa (Rosa 2015). Esso è accelerato in quanto protende verso termini che rendono irrilevanti le differenze spaziali. Eppure, è proprio negli spazi intermedi tra i due punti del segmento dell'agire sociale che si gioca la vera partita del prendersi più tempo. Onde impedire che ci si prenda più tempo per un'interazione in rapporto più stretto con lo spazio che si occupa fisicamente, quest'ultimo viene detemporalizzato, isolato nel suo essere un non-luogo, reso irrilevante in forza della detemporalizzazione. Lo shopping è un esempio paradigmatico di viaggio nello spazio detemporalizzato del grande centro commerciale. Ma questo processo non accade solo nei grandi magazzini. Lo spazio di una città è detemporalizzato quando non fa più parte di un passato e offre sentimenti artificiali di appartenenza, producendo così effetti di contaminazione anche su altri spazi ancora legati al tempo. Questi spazi artificiali detemporalizzati impongono un modello rigido di comunità, preordinato, in cui le differenze sono assenti così come i conflitti. Essendo questi spazi scollegati dal tempo, essi lasciano il tempo reale al suo corso accelerato che i singoli ritrovano come «tempo perduto», un tempo che ha avuto il suo decorso fuori da questo spazio detemporalizzato, magari producendo dei ghetti reali, facilitati anche dalle carenze strutturali del contesto socioculturale di arrivo. Il tempo e lo spazio propri di un'«esperienza integrale» (Bergson 2000: 189) sono invece ricchi di elementi simbolici, in quanto dimensioni emergenti contaminate dall'intreccio dinamico di più storie e dunque di molte memorie, individuali e collettive. Quasi sempre esclusa dagli spazi detemporalizzati, la migranza costruisce uno spazio e un tempo polisemico che può favorire la moltiplicazione delle culture. Il tempo e lo spazio interculturalmente connotati consentono l'elaborazione umana del territorio secondo il principio dinamico dello *spazio che si fa tempo* e del *tempo che si fa spazio*. L'agire sociale migrante è in tal senso sia un prodotto di azioni già avvenute nelle terre d'origine, sia una premessa di azioni future, anche per il solo fatto che privilegia la pratica narrativa (cfr. Benhabib 2005: 25). Ma l'aspetto decisivo a tal riguardo consiste nell'apporto che questo fenomeno emergente dà alla ridefinizione di un nuovo presente. La migranza è un processo in atto che consente sia di rispazializzare il tempo sia di ritemporalizzare lo spazio, arricchendo entrambi di forme e di relazioni. Detto altrimenti, la migranza interculturale rivoluziona dall'interno lo spazio sociale identificato dall'opposizione tra sog-

getto e oggetto, rimettendo così al centro l'aspetto soggettivo della cultura, la centralità dei vissuti nell'effettiva prestazione culturale del simbolo (Khalid Rhazzali 2015: 27). È stato opportunamente osservato come l'effetto dei processi di globalizzazione comporti, nella maggior parte delle società, il venir meno di modelli unici per quanto concerne gli stili di vita, i comportamenti, le forme dei rapporti intersessuali e intergenerazionali, i patrimoni linguistici, i principi e i metodi della formazione scolastica, il rapporto pubblico-privato, fino all'insieme degli stili comunicativi (ivi: 30). Se tutto questo è vero, resta allora da capire su quali basi fondare l'esperienza di riconoscimento delle specificità culturali, giacché esse devono poter essere universalizzabili (Jullien 2010: 128). Ciò richiede l'impiego di categorie e modelli spazio-temporali entro i quali la diversità culturale possa giocare la propria partita, elaborando specifici linguaggi, simboli, visioni complessive della realtà, esperienze significative, senza tuttavia smarrire la consapevolezza dei limiti impliciti nelle proprie posizioni. Rimettere al centro il rapporto di reciproca connessione e implicazione tra lo spazio e il tempo – includendovi anche le realtà virtuali e la loro spazialità – consente di decentrare l'identità proprio dove avviene l'incontro col diverso e lo smarrimento nell'altro, facendola rinnovare completamente nei suoi confini e nelle aree di contatto, in modo tale che lo spazio, da semplice non-luogo, diventa territorio globale e locale, allorché la sua configurazione come «insieme di luoghi» viene delineata dalla concretezza delle interazioni educative (ivi: 33). Resta tuttavia la presenza ingombrante della globalizzazione, una tendenza egemonica molto proteiforme che si aggira dentro e oltre l'Occidente. Essa, infatti, può assumere diverse configurazioni, dall'espansionismo egemonico e monoculturale neoliberista, che è un «localismo globalizzato», al suo specularare «globalismo localizzato», che impone alle realtà locali di assimilare realtà culturali estranee, fino a quello che è stato definito un «islam politico», in cui la tradizione religiosa viene intesa sia come opposizione allo Stato-nazione, sia come reazione al colonialismo e al neocolonialismo (ivi: 61). In tutti questi casi, vediamo come sia proprio l'alterità a fare da scudo con la sua resistenza emergente. Si tratta allora di capire – proprio in vista di un'azione etica e politica permanente – quali sono i caratteri distintivi non più di un particolare contesto sociale come quello della migrazione, ma dell'altro in generale, che all'interno delle società globalizzate sembra essersi sottratto ad ogni possibilità di socializzazione.

Nei casi in cui all'altro vengono attribuite caratteristiche emergenziali connotate assiologicamente, in quanto derivanti dal punto di vista esclusivo dell'identità, l'alterità diventa così una strategia distintiva o per rinforzare gli stereotipi o piuttosto per smontarli. Il punto di osservazione resta in questi casi quello dell'identità. Ma nelle società liquefatte contemporanee l'identità si è ormai trasformata in una generale e capillare alterità senza più identità, un'alterità a se stessi, ed è questo forse il motivo per cui le identità religiose, etniche o culturali premono sempre più insistentemente ai confini del sistema. Nelle nostre società sempre più occupate sembra essersi diffusa una condizione di radicale alterità che si identifica, appunto, soltanto con una reciproca estraneità. Assistiamo, in questo caso, ad un completo ribaltamento di prospettiva rispetto all'età moderna. Benasayag parla di «scomparsa del sentimento del tragico», ovvero della perdita di quei legami che un tempo collegavano l'individuo al suo ambiente naturale, alla sua famiglia, alla sua cultura e a una capacità individuale di essere scossi da eventi non necessariamente vicini nello spazio e nel tempo (Benasayag 2016: 24). Egli parla giustamente anche di perdita di un'individualità ricca di pieghe e risvolti, dotata di interiorità e di «angoli segreti» (ivi: 26). Considerata dal punto di vista spazio-temporale, la vita dei cittadini figura come completamente scissa dal passato, dal futuro e privata di ogni dimensione tragica, mentre le notizie ricevute passivamente dal mondo annegano i più nell'impotenza (ivi: 25). In questo quadro, è centrale la sofferenza psichica che deriva proprio da questo vissuto di impotenza. Facendo un passo in avanti, occorre mettere in evidenza anche un altro dato. La forza disciplinante del biopotere ha bisogno di rendere sempre più distratta questa alterità senza qualità. Le distrazioni risultano essere molto diffuse e in modo capillare perché dipendono da un mutamento epocale ancora in corso. Sempre riprendendo Benasayag, i soggetti postmoderni vivono se stessi come *hardware* sui quali impiantare qualsiasi tipo di *software* e sono quotidianamente distratti da queste infinite possibilità di installazione, aggirandosi in un mondo supermercato, «scegliendo oggetti in virtù della loro funzionalità o piacevolezza» (ivi: 32). La distrazione, diversamente da quanto sosteneva Bergson agli inizi del secolo scorso, oggi non rinvia più al Sé profondo dell'artista distratto che suscita il riso-censu-

ra delle moltitudini (Bergson 2011), ma è diventata la tecnica di allontanamento da un Sé che si colloca oltre ogni frontiera fra pubblico e privato, rompendo ogni legame con quella «parola silenziosa» che Victor Egger considerava come la prova della più solida resistenza interiore ad ogni ingerenza esterna (Egger 1881: 315-316. Cfr. anche Heidegger 1973: 27). La distrazione indifferente è diventato progressivamente sinonimo di una maggiore trasparenza, anche perché non si tratta più di una distrazione interna, ma completamente eterodiretta da oggetti ed eventi estranei che allontanano dal Sé più intimo, da quella «lettura silenziosa» che fondava «i giardini interiori» dell'individuo moderno (Benasayag 2016: 33). Come osservava Heidegger, lo straniero non erra senza destinazione e alla cieca, ma va cercando il luogo dove poter restare come viandante (Heidegger 1973: 48). Eppure, il processo di controllo del soggetto distratto e catturato come «risorsa umana» dalla pianta carnivora della macroeconomia e della tecnica, nel caso della soggettività migrante risulta assai più difficile. Come accadeva al proletario della fabbrica fordista, la sua condizione ontologica fluida rende ancora possibile – grazie soprattutto alla presenzialità della sua storia personale – una sua riunificazione come soggetto protagonista di una resistenza *infra* e *sovra* nazionale. L'esperienza del migrante – che pure implica una deterritorializzazione della vita nella sua radicalità – non rientra facilmente negli stampi delle risorse umane, perché il migrante non potrà mai essere completamente un uomo delle competenze, ma neppure un uomo senza qualità. La migranza si colloca in quel territorio di confine interculturale che trasforma il cittadino in un soggetto *borderline*, nel quale interferiscono continuamente sia tutte le parti del corpo sia la singolarità della persona. Il soggetto migrante tuttavia non si lascia distrarre perché è tanto dentro che fuori di sé, e custodisce una storia personale alternativa che preme evolutivamente sull'uniformità del cittadino integrato. Se vogliamo, egli è costantemente distratto non da tecniche e artefatti, ma da questa sua memoria che alimenta, rinforzandola, la sua resistenza al sistema. È altro e identico nello stesso tempo, un *mix* in divenire (cfr. Fatihi 2016: 59-60) che resiste all'urto della natura e della cultura, dunque della storia, e non consente che l'artefatto domini sulla sua vita. Nella migranza non esiste informazione codificata, codificabile e comprensibile, perché essa trascina sempre con sé lo sfondo da cui emerge, e non si fa allontanare da se stessa perché non vuole perdere potenza. Vista

sotto questa luce, la migranza resta nella giacenza, oppure nella sofferenza, mai nell'impotenza. Essa occupa lo spazio infinito tra i punti segnati dal sistema, dando forma e contenuto alle dimensioni sapienziali ed ineffabili della cultura.

*I «multiversi» contemporanei*

IIO Sulla base delle considerazioni fin qui svolte, la fisionomia caratteristica della realtà contemporanea per molti aspetti corrisponde ancora a quella descritta per la prima volta nel 1895 da William James mediante il concetto di «multiverso» (James 1984; cfr. Bodei 2004), una pluralità di mondi trattenuti che oggi destano sempre meno interesse, anche perché ormai la democrazia si esercita più nello spazio che nel tempo, portando dentro di sé un grande scarto tra ideale e reale (Petrucciani 2014, 214-232). Come è stato giustamente osservato, la globalizzazione, «di per sé, rivela e mette in atto soprattutto e principalmente un significato unitario geografico, spaziale, piuttosto che temporale, storico» (Mari 1998: 99. Corsivo dell'autore). Nel mondo così trattenuto in situazioni talvolta paradossali, che rivestono la funzione di rivelare la sua ormai costitutiva fluidità, i soggetti liquidi si intrattengono in situazioni – lo si vede sia nella realtà virtuale, sia in quella reale – che per un osservatore esterno hanno poco significato, poiché esse dipendono da quei traguardi che il sistema stabilisce via via come punti di orientamento spaziale per l'agire sociale, anche in termini di veri e propri obiettivi di vita. La perdita di senso storico e il conseguente trattenimento dell'individuo su un presente spazializzato, confermano l'avvenuta riduzione del moderno concetto di individuo al concetto «ombra» di un io fugace appiattito su un tempo presente, del quale egli non riesce più a cogliere né l'intensità né la lunga durata (Mari 1998; cfr. anche Koselleck 1986 e Lasch 1995). Non solo, un siffatto individuo corre soprattutto il rischio di allontanarsi «da quella parte del presente che può essere non conclusa in se stessa, né riportabile solo al passato, ma aperta alla creazione di novità» (Mari 1998: 28), e ciò non fa che rendere inconsistente il rapporto che il soggetto intrattiene con i propri obiettivi da raggiungere. Detto altrimenti, il soggetto contemporaneo rischia di non essere più produttore di senso, sia attraverso l'azione politica di potere, sia attraverso la costruzione di una narrazione del futuro, ma anche

mediante quella stessa pluralità di linguaggi non riportabili ad unità che contraddistingueva, come mostrava bene Lyotard, la «condizione postmoderna». Questo mondo organizzato e trattato in spazi contigui sembra stia perdendo anche il carattere di evento, *Ereignis*, nel senso di Heidegger, ovvero di un'incessante e molteplice costituzione di mondi e comunità che arricchiscono il mondo come pluralità vissuta. Su questi aspetti ci è sembrato opportuno dover insistere, soprattutto per sottolineare un certo declino della fase postmoderna. Se la società dei *mass media* e della comunicazione virtuale non è più il luogo dell'affermazione della pluralità o dell'esplosione dei punti di vista – in quanto è fin troppo «organica», nel significato che questo termine aveva già nella *Teoria critica* – il paradigma della migranza emergenziale si configura come lo sguardo esterno al sistema che pone in essere un'idea pragmatica di storia come emancipazione, segnando, proprio in merito a quest'ultimo aspetto, un ritorno ai paradigmi solidi della modernità. Un ritorno operato stavolta da quella «miscela aperta alla differenza» che è la migranza, la quale può contenere al suo interno anche forme di etnocentrismo a tratti «ironico», nel senso di Rorty (cfr. Rorty 1989). La migranza, che emerge da una radicale *Geworfenheit* – da una «gettatezza» costitutiva che alimenta tanta curiosità biopolitica e molta chiacchiera (cfr. Heidegger 1971: 206) – scorrendo sempre dal passato identitario verso il futuro interculturale, per propria natura non può restare intrattenuta nel punto di un presente spazializzato. La migranza, pur indicando forme di resistenza alle relazioni di potere che attraversano tutto il campo sociale, mostra anche come la libertà sia dappertutto (Foucault 1998: 283, 285). Questo è il punto delicato in cui accade la «stipulazione» interculturale (Cacciatore 2012: 22; Cambi 2006: 8) che cerca di ricontestualizzare le nozioni di continuità, contingenza e pluralità alla luce del superamento della condizione postmoderna e della conseguente rivalutazione dell'eredità storica per un futuro – che non ha più necessariamente il valore ontologico dell'utopia o del progresso – ma che richiede nel contempo di essere progettato mediante modelli di relazione ancora non del tutto definiti, forse ripartendo proprio da quel presente che, nelle società contemporanee, si configura nell'attesa che si compia il proprio destino individuale. Per uscire da questa forma di intrattenimento spaziale, occorre ripartire dalla dimensione temporale del futuro, un futuro anche narrativo, «concepto già da sempre come mera possibilità del-

le risorse del linguaggio, e non come un esito necessario» (Mari 1998: 93). Tuttavia, per potersi rivolgere al futuro, occorre essere ben radicati nel presente, un presente che possedere i caratteri anche della singolarità e non esclusivamente dell'universalità. Lo mostra bene un celebre passo delle *Confessioni*, in cui Agostino spiega come il presente in realtà consista di tre dimensioni: un presente del passato (costituito da tutti gli elementi derivati dal divenire storico, personale e collettivo), un presente del futuro (una virtualità che rivolge una sfida nel cuore del presente) ed infine un presente del presente, ovvero un presente denso, non circoscrivibile all'istantaneità del momento ma alla potenza (Agostino 1994: 324). Questo presente denso, vissuto, è già oltre la semplice spazialità, perché si rivolge al profondo e all'inconscio per poter agire attraverso la situazione, se riconosciamo appunto che il presente non è un territorio da occupare, ma un insieme di vissuti interconnessi che convergono verso altre molteplicità. Ogni individuo, sotto questa luce, è una storia plurale, costruita mediante una lenta e graduale «de-solidarizzazione» dalla propria storia personale che è attualizzabile proprio grazie all'accesso privilegiato ad un presente multidimensionale. Riprendendo ancora Benasayag, attraverso l'accoglienza delle singolarità, il comune, lo spazio interculturale, assume i contorni di un insieme dal quale emerge nel contempo un'interfaccia che accomuna tutte le singolarità (Benasayag 2016: 103-104). Ebbene, malgrado i tentativi di trattenimento e intrattenimento messi in atto dal sistema, gli individui restano soli, forse proprio perché, come osservava Sartre, sono condannati a essere liberi (Sartre 2016: 67). Per il soggetto migrante in particolare, la condizione di abbandono implica che egli stesso scelga quotidianamente il proprio essere. Si tratta di un abbandono che va di pari passo con l'angoscia, con una disperazione umana che impone di far affidamento sulla volontà, oppure sull'insieme di probabilità che rendono un'azione possibile (ivi: 76-77). Se privilegiamo questa lettura sartriana, è possibile avanzare una teoria della soggettività morale che non sia circoscrivibile né trattenibile nella semplice individualità, ma che si modelli su di un pensiero del reale contraddistinto da linguaggi plurimi, mediante i quali è possibile scoprire non soltanto se stessi ma anche gli altri (cfr. ivi: 89). E la mediazione dell'altro figura essenzialmente come una mediazione linguistica, in quanto il linguaggio rappresenta il senso, ossia il modo in cui l'altro si esprime relativamente a me, essendo appunto la mia

condizione. Riscoprendo dunque la propria intimità, è possibile dar voce all'altro come «libertà posta di fronte a me, la quale pensa e vuole soltanto per me o contro di me» (ivi: 90). sottrarsi alle ristrettezze degli spazi d'azione prestabiliti consente pertanto di rifondare dalla base l'intersoggettività, aprendola alle contaminazioni lente e progressive dell'interculturalità.

*Trascendenza e nuova oggettività.  
Risvolti sociali di un'esperienza etica e politica*

Alla luce delle ultime considerazioni, la condizione più propria dell'uomo contemporaneo sembra consistere in una solitudine non separabile dall'essere sociale. L'uomo contemporaneo è solo e limitato in società sempre più virtuali e potenzialmente prive di limiti. Occorre pertanto privilegiare una lettura della condizione umana che non anteponga la natura alla cultura, ma che rimetta al centro la mortalità del soggetto come il limite fondamentale. Il migrante vive infatti quasi sempre in abitazioni periferiche sovraffollate, in condizioni igieniche precarie o assenti, e lavora nelle fabbriche, mentre molti giovani cittadini restano nel disincanto, dovuto o alla disoccupazione o, al contrario, ad una vita troppo comoda, e per questo priva di stimoli (si vedano ad esempio le ricerche pionieristiche condotte da Jane Addams nei distretti industriali di Chicago agli inizi del secolo scorso, Addams 2013). Dall'insieme di questi fattori, prende forma una condizione di angoscia diffusa che deriva da una fondamentale solitudine individuale, rinforzata da un senso di impotenza nei confronti del presente, impotenza dovuta in larga misura all'impossibilità di decidersi. Questa angoscia non è tuttavia responsabile, perché non dipende più dalla capacità di decidere da soli (Sartre 2016: 63). Il mercato, del resto, impone costantemente l'illusione della scelta, paventando la possibilità che il singolo possa decidersi tra una gamma di infinite opzioni. Ormai sappiamo non essere così, e questo dato ha messo radicalmente in crisi l'idea di agire come "libero arbitrio". La frustrazione imposta da questo limite – il non poter scegliere, dunque l'impossibilità di decidersi, perché questo presupporrebbe l'effettiva esperienza di tutte le possibilità, cosa per l'uomo impossibile, fuorché per una mente, come quella solitamente attribuita dai filosofi ad un Dio ordinatore che conosce tutte le possibilità dell'universo materiale – genera

un sentimento di impotenza che rende difficile l'emergenza di nuovi possibili come assi della singolarità (cfr. Ferraris 2016). In questi casi, non viene trovato l'essere nel cuore del nulla, ma, al contrario, viene fatta la dolorosa esperienza del nulla nel cuore dell'essere. Una tale esperienza rende impossibile il superamento delle crisi in un nuovo ordine, mentre l'unica forma di riparazione possibile sembra essere l'apertura di un nuovo spazio di trascendenza verticale, grazie al quale è possibile smarrire le verità parziali che ogni situazione prescrive. Eppure, è proprio grazie a questa trascendenza «orizzontale» dell'io verso il noi che la situazione può restare aperta e viva (cfr. Marzano-Urbinati 2017). Un problema, tuttavia, resta, ed è sintetizzabile in questi due interrogativi. Come è possibile costruire una nuova oggettività a partire da un'esperienza come quella sociale che attribuisce il valore di causa oggettiva a esperienze o situazioni che di fatto restano irriducibilmente soggettive, in quanto producono effetti diversi a seconda delle persone coinvolte? È ammissibile che le nuove trascendenze consentano di ristabilire un nuovo equilibrio personale, oppure nuove forme di organizzazione della vita collettiva? Se la trascendenza viene considerata come un modo diverso, più spontaneo, di abitare le situazioni, propendendo dalla parte della vita, certamente sì, perché a questo livello trascendenza è sinonimo di accoglienza. Nel caso contrario, se la trascendenza viene vissuta come una fuga disperata dalle situazioni a discapito del collettivo e finanche della storia personale, certamente no, perché ciò impedisce di fatto la contestualizzazione dei problemi. In questo caso la trascendenza decontestualizza e separa il soggetto dal sistema, al cui interno sembra ancora poter emergere un senso (cfr. Benasayag 2016: 109-110). Nella sua accezione positiva, trascendere il sistema significa rimettersi collettivamente nelle condizioni di creare una nuova oggettività più inclusiva in quanto fondata su valori più umani, vincendo in particolare la paura; su questo aspetto si veda Starobinski (1996: 41-59). Significa recuperare l'esperienza novecentesca dello sguardo esterno al sistema, significa prendere le distanze da una falsa oggettività per ricostruirne una nuova. È a questo livello che la pratica interculturale acquista grande significato, poiché consente di rendere pubblici quei saperi che, se rinchiusi all'interno del sistema, diventano la causa sociale immanente del disagio e finanche del conflitto. La pratica interculturale consente di aprire le proprie storie al mondo per trascendere i limiti del «proprio»

sistema e rifondare una nuova oggettività altrove. Tale processo presuppone sempre una conoscenza della realtà e delle sue possibilità. La trascendenza orizzontale verso una nuova oggettività spiana la strada a un nuovo percorso individuale di riparazione e a nuovi processi collettivi di emancipazione. Conoscere ciò che appare fuori e prima del soggetto rappresenta la precondizione di ogni atteggiamento interculturale: ciò consente di uscire dalla trappola narcisistica che, come è stato osservato, tiene per così dire «in scacco» la storia personale (Benasayag 2016: 113). Ripartire dalla domanda fondamentale che verte sul tipo di mondo in cui si vive, consente di entrare in una pluralità di mondi, significa trascendere la propria individualità narcisistica ma anche l'ideologia massificante che consente a milioni di persone di credere tutti assieme allo stesso modo, allo stesso momento e con le stesse parole. La scelta interculturale consente allora di decidersi per una vita pensata nella trama di un mondo in cui le singolarità attraversino e fondino la persona grazie alla cultura, alla storia e alla lunga durata (Braudel 2001: 35-72). Il mondo interculturale è un mondo di flussi che si intersecano ma difficilmente si interrompono, allorché l'insieme dinamico delle relazioni umane viene vissuto come un progetto pluridirezionale. Dall'intreccio e dall'incrocio di queste diverse direzioni prende forma una rete semantica di valori ed esperienze condivise nonché altamente educative. Il flusso interculturale rappresenta così una base mobile di lunga durata che trascende orizzontalmente ogni punto rigidamente posto e identificato nel controllo sociale. Sulla base di questi assunti, se l'interculturalità consente davvero di ristabilire un ponte tra l'età moderna e l'età liquida contemporanea, lo può fare a condizione che essa vinca energicamente tutte quelle forme di alienazione che, tra i liquami della postmodernità, rendono le nostre società ancora troppo estranee a se stesse.

115

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Addams, Jane (2013 [1909]). *Lo spirito dei giovani e le strade della città*. Lecce: Kurumuny.
- Agostino [Aurelius Augustinus] (1994 [398 d.C.]). *Le confessioni*. Milano: Mondadori.
- Bachir Diagne, Souleymane (2011). *Bergson postcolonial*. Paris: CNRS Éditions.

- Bauman, Zygmunt (2002 [2000]). *Modernità liquida*. Roma-Bari: Laterza.
- Benasayag, Miguel (2016 [2015]). *Oltre le passioni tristi. Dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*. Milano: Feltrinelli.
- Benhabib, Seyla (2005 [2002]). *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*. Bologna: Il Mulino.
- Bergson, Henri (1996 [1896]). *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*. Roma-Bari: Laterza.
- (2000 [1938]). *Pensiero e movimento*. Milano: Bompiani.
- (2011 [1900]). *Il riso. Saggio sul significato del comico*. Milano: Feltrinelli.
- Bodei, Remo (2004). *Un mondo di mondi. Tra William James, Alfred Schutz e Jürgen Habermas*. In: Melchiorre Virgilio (a cura di), *Forme di mondo*. Milano: Vita e Pensiero, 287-304.
- Braudel Fernand (2001 [1969]). *Scritti sulla storia*. Milano: Bompiani.
- Cacciatore, Giuseppe (2012). *Per un'idea interculturale di cittadinanza*. In: Cacciatore G, D'Anna G., Diana R., Santoianni F. (a cura di) *Per una relazionalità interculturale. Prospettive interdisciplinari*. Milano, Mimesis, 11-23.
- Cambi, Franco (2006). *Incontro e dialogo. Prospettive della pedagogia interculturale*. Roma: Carocci.
- Derrida, Jacques (2002 [1967]). *La scrittura e la differenza*. Torino: Einaudi.
- Dewey, John (2016 [1899]). *La scuola e il progresso sociale*. In: Id *Pedagogia, scuola e democrazia*. Brescia: Morcelliana.
- Egger, Victor (1881). *La parole intérieure. Essai de psychologie descriptive*. Paris: Germer Baillière.
- (1885). “Intelligence et conscience. L'esprit est irréductible à l'âme”. *La critique philosophique*, 2, 81-93.
- Fatihi, Chaimaa (2016). *Non ci avrete mai. Lettera aperta di una musulmana italiana ai terroristi*. Milano: Rizzoli.
- Ferraris, Maurizio (2016). *Emergenza*. Torino: Einaudi.
- Fornet-Betancourt, Raul (2006 [2001]). *Trasformazione interculturale della filosofia*. Bologna: Dehoniana Libri-Pardes.
- Foucault, Michel (1998). *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. III, 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*. Milano: Feltrinelli.
- Heidegger, Martin (1971 [1927]). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi.
- (1973 [1959]) *In cammino verso il linguaggio*. Milano: Mursia.
- James, William (1984 [1897]). *Volontà di credere*. Milano: Rizzoli.

- Jullien, François (2010 [2008]). *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*. Roma-Bari: Laterza.
- Rhazzali, Mohammed K. (2015). *Comunicazione interculturale e sfera pubblica. Diversità e mediazione nelle istituzioni*. Roma: Carocci.
- Koselleck, Reinhart (1986 [1979]). *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Genova: Marietti.
- Lasch, Christopher (1995 [1979]). *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*. Milano: Bompiani.
- Mari, Giovanni (1998). *Postmoderno, democrazia, storia*. Pisa: ETS.
- Marzano Marco, Urbinati Nadia (2017). *La società orizzontale. Liberi senza padri*. Milano: Feltrinelli.
- Minkowski, Eugène (2004 [1968]). *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*. Torino: Einaudi.
- Ortega Y Gasset, José (2001 [1930]). *La ribellione delle masse*. Milano: SE.
- Pessina, Adriano (2016). *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*. Milano: Vita e Pensiero.
- Petrucciani, Stefano (2014). *Democrazia*. Torino: Einaudi.
- Roni, Riccardo (2017). *Il flusso interculturale. Pragmatismo etico e peso della storia nella filosofia emergente*. Milano: Mimesis.
- Rorty, Richard (1989). *La filosofia dopo la filosofia*. Roma-Bari: Laterza.
- Rosa, Hartmut (2015 [2010]). *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*. Torino: Einaudi.
- Sartre, Jean-Paul (2016 [1946]). *L'esistenzialismo è un umanismo*. Milano: Mursia.
- Spengler, Oswald (2015<sup>3</sup> [1922]). *Il tramonto dell'Occidente*. Milano: Longanesi.
- Starobinski, Jean (1996 [1981]). *La coscienza e i suoi antagonisti*. Roma-Napoli: Theoria.
- Winnicott, Donald W. (2013 [1965]). *Sviluppo affettivo e ambiente*. Roma: Armando.

