

PREMESSE FILOSOFICHE DEL «TRATTAMENTO PEDAGOGICO GLOBALE»

LA PERSONA CENTRO DINAMICO DI IDENTITA' E DIFFERENZA *Emilio Baccarini*

Lo statuto identitario della persona

Premessa

Le note che seguono intendono riproporre ancora una volta una riflessione sulla persona, oggi forse più urgente che in passato. La stagione del personalismo ha prodotto dei frutti particolarmente preziosi sia per la riflessione antropologica che etica. Ma oggi siamo costretti a ripensare la nozione di persona con una nuova ottica, alla ricerca di nuovi paradigmi che la ridefiniscano nei termini e nei tempi della complessità. Non si tratta semplicemente di adeguare una nozione, a volte distorta o abusata, per riconciliarla con le provocazioni della contemporaneità e darle quindi una nuova verginità.

Questa riflessione non vuole essere una ricerca di verità a tutti i costi, ma può aiutarci a porre l'attenzione su quelli che sono i fondamenti del nostro "essere in relazione". Sono, infatti, convinto che, solo se riusciremo a trasformare i "paradigmi", saremo anche capaci di trasformare l'azione. Se trasformiamo solo l'azione senza trasformare i paradigmi, l'azione continuerà ad andare per proprio conto. Sia a livello di esperienza personale, sia a livello di riflessione filosofica ho avuto occasione di occuparmi del tema della sofferenza e mi sono reso conto che, se la persona non coglie nella propria struttura ontologica anche la dimensione della sofferenza, soffre di un limite radicale nella sua percezione del mondo. Si potrebbe enunciare questa mia riflessione ricordando un'affermazione del filosofo neokantiano Herman Cohen, apparentemente troppo forte e dura da accettare, che diceva: "la sofferenza è la più grande dignità dell'uomo". Occorre correlare questa affermazione con un'altra espressione: "la libertà è la più grande manifestazione della dignità dell'uomo"; avremo allora il rapporto inscindibile tra sofferenza e libertà, insieme a costituire la dignità dell'uomo, cioè lo statuto assiologico che definisce la persona. Ridefinire la sofferenza in maniera umana è un elemento abbastanza decisivo per il nostro approccio sia culturale sia esistenziale.

La mia riflessione si articolerà secondo due momenti fondamentali:

1. *Lo statuto identitario della persona*, che riguarderà più propriamente una riflessione di carattere ontologico su ciò che fa sì che la persona sia persona, ciò che la descrive nella sua identità.

2. *L'aspetto più propriamente relazionale*, cioè il rapporto che la persona ha tra l'identità e la differenza sia al singolare che al plurale.

1. Per cercare di introdurre il tema della persona, penso che possiamo partire dalla constatazione che oggi è decisivo ripensare alla persona soprattutto all'interno della crisi del personalismo, crisi che si confonde con il cosiddetto "pensiero debole" e quindi la struttura e la destrutturazione della persona diventano un elemento particolarmente pericoloso. Destutturazione significa la scomparsa dell'identità, senza una riaffermazione di essa in maniera diversa, ma anche, a volte, la marginalizzazione della persona stessa. Come vedremo, ci può essere una *marginalizzazione positiva* che diventa essenziale nell'entrare in relazione e ci può essere una *marginalizzazione assolutamente negativa* che è quella della negazione della persona.

Per riflettere adeguatamente sulla persona, dobbiamo tentare nuovi paradigmi, nuovi approcci che ci permettano, come già accennavo, di reinserirla in quello che viene ormai usualmente chiamato il *pensiero complesso*. Reinserirla in un nuovo paradigma che dia una validità, una valenza positiva di significato al nostro dire l'uomo. Cercando di cogliere il senso d'essere della persona nel rapporto tra identità e differenza, potremo percorrere nuove strade che ci permetteranno di cogliere un'identità differente e una differenza identica. Dobbiamo cioè pensare una logica della differenza per affermare l'identità: ciascuno di noi prima che identità si percepisce come l'io dell'altro. Questa è la condizione di possibilità del pensare sia la nostra coesistenza come diversi l'uno dall'altro, sia la nostra coesistenza nel pluralismo di culture. In questa percezione di sé a partire dall'altro, saremo costretti anche a rivederci come "io", come soggetti.

Presupposto basilare, anche nella storia del pensiero, è che della persona non è possibile dare delle definizioni. Tuttavia, la "indefinibilità" non significa soltanto la "misteriosità" del soggetto da definire, la sua "complessità", ma significa soprattutto che la persona non può mai divenire oggetto neppure per il pensiero, poiché la persona non può mai essere un "neutro". Solitamente noi parliamo della persona, ma, implicitamente, dietro a quel "singolare" dobbiamo sempre intendere la "pluralità dei volti", cioè le persone. L'indefinibilità significa che noi abbiamo di fronte non soltanto un dato di fatto che non può essere racchiuso in una definizione, circoscritto, ma indica qualcosa di più fondamentale: l'incomprensibilità e l'indicibilità sono i segni di una grandezza incommensurabile, una grandezza che esige un approccio fatto proprio per questo, di assoluto rispetto e incondizionata riverenza, due elementi che indicano un'auto-significazione originaria. Non la persona in astratto ha/è questa auto-significazione originaria, ma ogni persona nella sua singolarità, non rinvia a qualche cosa d'altro neppure dal punto di vista metaforico o analogico; ogni singolarità è un'assolutezza di significato. Questo è particolarmente rilevante per cogliere il valore e il senso dell'identità.

Tuttavia proprio in questa assolutezza della persona è detta anche, implicitamente, una trascendenza irriducibile: ogni persona nella sua assolutezza si presenta, di fatto, come impossibilità e divieto di negazione. Ogni persona è una trascendenza totale e radicale, cioè al di là di qualsiasi strutturazione, definizione, inglobamento. In questa assolutezza di riferimento è implicito che ogni persona nel suo consistere, nel suo esistere è, di fatto, la particolare realtà che si rifiuta a qualsiasi identificazione dall'esterno. Nel suo statuto costitutivo è detta una differenza radicale, una differenza però che descrive l'identità della persona. In prima istanza cercheremo di vedere qual è il senso d'essere della persona, la persona come universalità categoriale e linguistica.

Il grande merito della cultura occidentale è aver parlato della persona come essenza. Nella cultura filosofico - teologica medioevale vi sono due definizioni di persona divenute classiche:

- Boezio, per indicare la "persona", parla della *sostanza individuale / natura razionale*;
- Riccardo di San Vittore la chiama *esistenza individuale di una natura razionale*.

Questa "individualità", però, nella logica medioevale, è indicibile, ineffabile; attraverso questa definizione, si cerca quindi di dire qualcosa dell'indicibile. Dal punto di vista categoriale dell'universalità, questi elementi sono particolarmente preziosi, perché parliamo dei diritti dell'uomo in generale, parliamo della *dignità della persona*. In questo senso la codificazione possibile attraverso il riferimento ad un termine universale è certamente importante, ma, se dietro quella persona-struttura non ci vediamo un nome ed un cognome, non vediamo un volto, quella persona resterà l'astratto, l'estraneo che non mi riguarda. Dietro ogni universalità, dobbiamo immediatamente cogliere la realtà della persona visibile. Bisogna oltrepassare il livello della semplice definizione per arrivare ad un modello di descrizione che parte da se stessi. Ciascuno ha in se stesso il primo approccio elementare alla realtà personale.

Questo primo approccio diventa importante per capire non soltanto l'identità dell'altro, ma anche l'identità propria. Se noi, a partire da questa riflessione sulla nostra identità, riusciremo a cogliere la possibilità che dentro questa identità si trovi l'uscita da sé non come possibilità aleatoria, ma come necessità che l'uomo si apra, che la persona si apra all'altra, allora saremo sulla strada giusta di riformulazione del paradigma che si diceva. Per capire questo, però, abbiamo bisogno di cogliere dentro la nostra individualità delle strutture paradigmatiche che ci permettano di leggere in maniera diversa la realtà personale.

Ciascuno è per se stesso l'unica realtà di cui ha un'immediata esperienza diretta. Ciascuno esperisce se stesso come il dato primo e originario. Questa esperienza di sé certamente è mediata, ma, di fatto, costituisce l'elemento iniziale ineliminabile. Naturalmente siamo abbastanza edotti dalla psicanalisi, dalle scienze sociali che nessuno percepisce se stesso in maniera trasparente. Nessuno ha di sé, un'autocoscienza traslucida, immediatamente evidente. Quando si pronuncia il pronome "io", si è già detto qualcosa in più, si è già arrivati al risultato di una sorta di costruzione identitaria. A livello di studi psicologici siamo consapevoli che l'identità è il risultato di un processo piuttosto che un dato originario. L'identità è il risultato di un processo d'identificazione. Questi dati rimandano al mistero della persona, un

mistero che si esplicherà a partire da quegli elementi di passività che ci permetteranno di cogliere anche in senso diverso la dimensione della sofferenza. Nessuno di noi si possiede in una sorta di autoconsapevolezza inequivocabile e solitaria. Per arrivare all'io, per arrivare al soggetto dovremo percorrere strade diversificate che ci permettono comunque di affermare la centralità della persona pur nella sua apparente marginalità.

Per capire che cosa sia la marginalità, per arrivare all'io possiamo immaginare due racconti improntati a due mitologie diverse: uno dalla mitologia greca e uno dalla mitologia biblica. Uno è "Il filo di Arianna" e l'altro è "La creazione di Eva". Nel racconto biblico leggiamo la presenza di un elemento negativo allorché Dio dice: "non è bene che l'uomo sia solo". L'elemento della "solitarietà" è l'unico male nel bene della creazione. Nel momento in cui Dio dice "non è bene", c'è, implicitamente, l'affermazione che l'uomo è un essere duale. Questa dualità a sua volta implica un riferimento veramente importante: una dualità che significa che l'io si scopre io di fronte ad un tu. Nel testo biblico, Adamo, soltanto al momento in cui gli viene presentata Eva, esclama: "questa è carne della mia carne". E' un processo strano quello che si stabilisce, è un processo di consapevolezza dell'io attraverso l'altro. Di fronte a un "tu" si ha la percezione della propria condizione di soggetto. Dentro l'identità della persona scopriamo l'elemento che ci fa uscire da noi per affermarci. L'altro testo, "Il filo di Arianna" racconta di come dentro il labirinto ci si potrebbe smarrire, ci si potrebbe perdere anche fino ad andare incontro alla morte, il Minotauro, questo mostro che, di fatto, rappresenta la possibilità dello smarrimento esistenziale totale. Il filo di Arianna è la condizione di possibilità del ritrovamento della strada, del ritrovamento di me stesso. Il "ritrovarmi" non dipende solo da me, ma il 'filo' da cui dipendo è tenuto da un altro.

Per descrivere questo percorso che ci porta alla persona, partiamo da una definizione-descrizione su cui cercheremo di riflettere in modo analitico e che possiamo formulare così:

"La persona è una vita donata a se stessa che si scopre come un compito obbedienziale e come autotrascendenza".

La persona è una vita

Ciascuno proprio nell'atto percettivo si percepisce come un essere vivente, nella pregnanza del significato di questo termine. Essere vivente non significa semplicemente il lasciarsi vivere; il vivere non è la semplice passività dell'esistenza; il vivere diventa percezione di una condizione. La vita assume il significato dell'abitare, del situarsi. Esistere non è un puro non senso. Nel pensiero contemporaneo, Heidegger ed anche altri filosofi hanno pensato all'uomo come un essere gettato nel mondo. L'uomo è un vivente dentro il mondo e questo essere vivente acquista una valenza peculiare. Vivere significa scoprirsi come gratuità ontologica: l'uomo è un essere gratuito. Nella gratuità scopriamo una dimensione ontologica e ciò significa che ogni uomo è un valore assoluto, totalmente separato da qualsiasi altro riferimento. Gratuità significa l'assenza di qualsiasi paradigma di riferimento, condizione per poterne cogliere il significato. Ogni persona è un prototipo, è paradigma a se stessa, non rimanda ad altri che a se stessa. Questo prototipo è un vivente per il quale la vita non è il semplice sviluppo di potenzialità inscritte, intrinseche, non è soltanto lo sviluppo del patrimonio genetico, perché quel patrimonio genetico significa qualcosa di più radicale, di fondamentale. Proprio quel patrimonio genetico non si sviluppa allo stesso modo se trattato in un modo invece che in un altro. La vita, a differenza di ogni principio astratto, è un elemento che ha bisogno di essere curato. L'uomo come persona vivente è un essere che ha bisogno di cura. La cura della vita di cui la persona necessita lascia apparire un altro elemento pregnante e cioè che l'uomo si definisce anche come un essere di bisogno, *homo patiens*. L'uomo è "patiens" perché porta nel profondo, dentro la struttura di vivente, l'iscrizione della sofferenza, non è un qualcosa che gli si aggiunge ma che gli appartiene. Ciascuno, nel proprio essere, si accorge di non provenire da se stesso, di non essere creatore di sé. Noi "siamo donati a noi stessi".

...donata a se stessa

Essere dono significa che ciascuno è una totalità significativa, indipendente nella totale dipendenza che ci costituisce come viventi bisognosi di cure. Questa dipendenza tiene insieme due elementi: separazione e creaturalità. La gratuità diventa sinonimo di principialità e fa sì che ogni persona sia fondamento a se stesso. Nessuno può essere ridotto, commisurato; ognuno deve essere considerato, valutato, incontrato, accettato per quello che è, perché è unicità. La gratuità diventa il presupposto ontologico senza ontologia, della logica della differenza: soltanto un essere totalmente separato può reclamare un'originalità che diventa il

senso stesso dell'identità.

...che si scopre come compito obbedienziale.

Vivere è obbedire. Pur nella pienezza di significato, il senso d'essere della vita personale di ciascuno si compie nella ricerca di un significato totale che si ricerca come costitutivo della propria identità personale. Ciascuno è alla ricerca di una totalità significativa che dia senso compiuto alla totalità che ciascuno percepisce di essere. Questa ricerca di totalità di senso non è qualcosa di aggiuntivo, ma è connaturata alla struttura dell'essere umano. L'obbedienza esistenziale è qualcosa di più radicale, non è una ricerca cieca, ma dice un'esistenza che si profila secondo un percorso che nella sua apparente casualità esprime il senso profondo della propria storia. La storia della vita è la storia-costruzione della propria identità, che non è mai un percorso retto, isolato, è invece un percorso fatto da molteplici vie. Ad ogni in-crocio ciascuno è costretto a riscegliere se stesso, a confrontarsi nuovamente con l'altro, con il rischio e la possibilità di deviare. Non siamo pacificati con noi stessi, siamo alla ricerca di un significato che ci conduce fuori di noi, che fa sì che la nostra vita diventi la risposta ad un impegno, e in tal modo la realizzazione dell'esistenza.

Questa ricerca del significato risponde ad una logica esistenziale la cui matrice nascosta porta al compimento della stessa vita. Permette di affermare che il senso della vita è nella vita stessa. La dimensione dell'obbedienza può essere definita, con l'aiuto di un filosofo ebreo contemporaneo Abraham J. Heschel. Egli, nel suo libro *L'uomo non è solo*, tentando una riflessione di filosofia della religione, apre una prospettiva interessante dicendo che *l'uomo è immerso nel senso del mistero. Il senso del mistero* è inteso nel suo significato etimologico: come abbiamo il tatto, la vista, il gusto, così l'uomo possiede il senso del mistero. L'uomo è assediato da questo senso del mistero che coglie in tutti i momenti in cui si incontra con l'ineffabilità, che può essere l'ineffabilità della vita o l'ineffabilità della morte, il senso del dolore o il senso della gioia, della felicità. Ciò fa sì che la vita diventi una risposta piuttosto che una domanda.

Parlando del senso del mistero mi riferisco alla riflessione antropologica non religiosa, cioè è un dato che l'uomo possiede come uomo. Il fatto di meravigliarsi, il fatto di essere capace di percepire la misteriosità che lo circonda, appartengono all'uomo in quanto essere umano. Questo senso del mistero e l'apertura di prospettiva nei confronti di una risposta obbedienziale fanno sì che la vita diventi un compito nella realizzazione di se stessi.

e come autotrascendenza

La pienezza di significato non è qualcosa che l'uomo ha in se stesso. Ciascuno ha/è una totalità di significato, ma non è il significato totale. La persona umana deve uscire da sé alla ricerca di un senso totale che diventi anche l'elemento di compimento. La gratuità, il bisogno di essere indicano una dipendenza che la costituiscono come una differenza relazionale. E' a questo livello che noi troviamo le condizioni di possibilità, di necessità attraverso le quali possiamo definire l'uomo come colui che è capace di uscire da sé, di scoprire l'altro. Uscire da sé significa che la mia identità non appartiene soltanto a me. La mia identità sarà il risultato di un processo di identificazione in cui l'identità non è mai data per intero, ma sarà continuamente qualcosa che viene sollecitato dall'esterno, che cresce. Si apre qui un'altra prospettiva: l'ontologia negativa, il bisogno di essere, descrive l'essere umano nel suo fondamento, è la sua forza, la sua debolezza.

Indipendenza separata, differenza e incompiutezza: in questi elementi, in questa oscillazione, penso, si può dire il senso della persona.

A partire da questa attività e passività, pienezza di significato e bisogno di essere, in questa oscillazione che l'uomo è, che l'uomo ha, possiamo introdurre la seconda parte della riflessione come tentativo di pensare, entro questo contesto più specifico dell'*homo patiens*, la pazienza del vivere. In ogni persona è descritta questa pazienza del vivere. Proviamo a cercare un senso positivo alla sofferenza per cercare di integrarla dentro la dinamica dell'esistenza nonostante la drammaticità che esprime. Dobbiamo poter dire che la sofferenza ci appartiene, ci costituisce nella nostra struttura ontologica, è ricchezza di senso. Per dire questo dobbiamo mutare l'immagine, il modello della nostra auto percezione. Per arrivare a questo modello tentiamo un approccio, attraverso la categoria usata da Victor Frankl a partire dalla sua esperienza clinica: pensare in chiave antropologica *l'homo patiens* che, a mio avviso, può diventare un nuovo paradigma per una definizione della persona:

«*L'homo faber* rappresenta ciò che si potrebbe chiamare l'uomo del successo, egli non conosce che due categorie: il successo e l'insuccesso. Tra questi due termini si snoda la sua vita nel

senso di un'etica del successo. Per *l'homo patiens* è tutto il contrario: le sue categorie non sono per niente quelle del successo e dell'insuccesso ma quelle dell'appagamento e della disperazione. L'appagamento e la disperazione dipendono, in effetti, da un'altra dimensione. E' in questa differenza di dimensione che risiede la sua vera preminenza. Infatti, *l'homo patiens* può anche realizzarsi perfino nel peggior insuccesso, nella situazione più disastrosa. Così realizzarsi è compatibile con il successo, ma anche il successo è compatibile con la disperazione. In una struttura come questa noi possiamo cogliere il "non-senso" dell'esistenza, la drammaticità del male, per certi versi anche nella soppressione fisica.

Queste affermazioni ci permettono di fare il salto: il senso del vivere non è tutto nel successo, *ma la realizzazione del senso del vivere può trovarsi anche in là.*

E' possibile trovare una realizzazione al di là dell'insuccesso, al di là di una menomazione fisica, al di là di quella che è la realtà del male. Questo non lo si potrebbe comprendere che partendo dalla differenza dimensionale delle due coppie di categorie. Certamente, se il trionfo dell'*homo patiens*, vale a dire la sofferenza come il mezzo per realizzare il senso della propria vita e del proprio io, venisse proiettata sulla retta che rappresenta l'etica del successo che appartiene ad una dimensione diversa, inevitabilmente esso apparirebbe deformato, uno zero, un assurdo. Agli occhi dell'*homo faber* il trionfo dell'*homo patiens* non è che follia, scandalo».

In questo passo è netta la differenziazione di due categorie che potrebbero diventare significative da un punto di vista antropologico, sul piano del senso o meglio, del significato. Il primo presupposto, il postulato come condizione di validità di una tale prospettiva, è l'affermazione dell'auto significazione della vita: la vita ha significato per se stessa, non ha bisogno di ricorrere a categorie fondative estrinseche. In termini antropologici l'esistenza concreta individuale, l'unica che in questo orizzonte di riflessione ha valore, è significativa. "L'uomo è unico in termini di esistenza ed essenza".

In ultima analisi "ognuno è insostituibile in virtù dell'unicità dell'essenza di ciascun uomo e la vita di ciascun uomo è unica in quanto non può essere ripetuta in virtù dell'unicità dell'esistenza". Presto o tardi la vita finirà per sempre insieme all'opportunità di realizzare dei significati.

Dovremmo domandarci qual è il senso dell'esistenza di un bambino in un contesto come questo. La vita di un bambino ha un significato, è un significato e, probabilmente, sta a noi imparare a leggere. Relazionarci con quel significato sarà un relazionarci ad una dimensione misteriosa della vita che non sta a noi giudicare a priori.

Il paradigma di approccio che noi utilizziamo non è il paradigma *dell'homo patiens*, ma dell'*homo faber*. Dal punto di vista etico - esistenziale l'affermazione di Frankl significa che la realizzazione del senso d'essere dell'esistenza è nelle mani di ciascuno. La sua unicità è irripetibile dal punto di vista ontologico.

Proviamo a leggere questa gratuità nei due percorsi possibili *come assurdità o anche come dono*. Siamo esseri dati a noi stessi, l'esistenza ha un fondamentale carattere di dono che la rende significativa e preziosa.

Uno dei grandi filosofi fondatori del personalismo, Emanuel Mounier, parlando della figlia portatrice di handicap la definiva una sorta di "eucaristia". Il mistero della sofferenza diventava qualche cosa di più. Un dono donato descrive anche la passività dell'esistenza. Noi abbiamo ricevuto il dono, non ce lo siamo dati. La pazienza dell'esistenza rinvia da un lato al pathos, al patire, ma proprio nella dimensione obbedienziale, all'uscire dalla dimensione del sé per proiettarsi in una trascendenza, in cui si cerca di realizzare fuori di sé il significato, il significato assoluto. La Filosofia contemporanea ha molto sottolineato questa dimensione costitutiva di autotrascendenza. Il nostro rapporto con il mondo e con gli altri è essenzialmente passivo. Dal punto di vista fenomenologico questo è un elemento estremamente significativo che potrebbe essere analizzato più particolarmente.

E' messa in questione tutta una visione dell'uomo, tutta una visione della verità. Nella sofferenza si delinea e si compie un esercizio di libertà del tutto particolare, inoltre ci si immerge in una situazione di verità. Frankl osservava ancora: "L'uomo soffrendo matura se stesso, matura di fronte alla verità. La sofferenza non ha solo dignità etica, essa ha anche una rilevanza metafisica. La sofferenza rende l'uomo perspicace ed il mondo trasparente. I: essere diventa trasparente nel profondo di una dimensionalità metafisica». Attraverso la sofferenza si apre lo spazio di una dimensione intenzionale esistenziale che immediatamente colloca la vita nella dimensione del significato, la dimensione della vita spirituale. Soltanto una

sofferenza animata da questa intenzione significativa di valore che la priva dell'inerte accettazione e della patologica ricerca del dolore, manifesta una vita piena di significato che vale la pena di vivere anche nel dolore.

La gratuità si manifesta anche come «essere di bisogno». Nella nostra unicità irripetibile, nella nostra vita esplicita, una mancanza d'essere che si muove nella duplice direzione della ricerca del significato assoluto e della trascendenza, ma anche della cura. La vita, abbiamo detto, ha costitutivamente bisogno di cura, la vita sofferente interpella la benevolenza. La sofferenza in questa prospettiva acquista da un lato, un'esigenza e una richiesta di significato, ma dall'altro, anche una "convocazione etica" diretta perché prossima al sofferente. Proprio in quest'ultimo senso il bisogno d'essere e la cura sono delle strategie di significato che non hanno nulla di intellettualistico, ma evidenziano che la vita è, in un certo senso, assediata, circondata da una preoccupazione che la rende preziosa.

In una prospettiva religiosa, potremmo dire che Dio soffre con l'uomo, che Dio si preoccupa dell'uomo. Questa prospettiva del dolore di Dio nel mondo contemporaneo ha trovato degli interpreti molto significativi fra cui, appunto, Lévinas, Heschel, Jonas e cioè questo soffrire di Dio che è diventato particolarmente prezioso soprattutto dopo la provocazione che il nostro secolo ha dato col male, la sofferenza innocente dei lager. La capacità dell'uomo di produrre male ha messo in questione un Dio astratto e ha messo in primo piano un "Dio impiccato", ricordando Wiesel. Questa sofferenza di Dio implica in un certo senso il "limite" di Dio, ma anche la terribile capacità che ha l'uomo. Ma questo Dio è vicino all'uomo, forte con l'uomo.

In questa prospettiva ci apriamo ad una dimensione completamente diversa. Troviamo anche nella prospettiva cristiana il Dio che soffre, il Dio crocifisso che non è un Dio che si nega, è un Dio che, soffrendo, non soltanto si accompagna alla sofferenza dell'uomo, ma anche si sostituisce all'uomo. Per concludere su questa prospettiva, un filosofo italiano, Luigi Pareyson, ha particolarmente approfondito questo tema soprattutto nell'ultimo suo libro «Ontologia della libertà». Vorrei concludere con l'ultimo saggio del libro, in cui si afferma che «il dolore è il luogo della solidarietà tra Dio e l'uomo. Solo nella sofferenza, Dio e l'uomo possono congiungere i loro sforzi. E' estremamente tragico che solo nel dolore Dio riesca a soccorrere l'uomo e l'uomo giunga a redimersi e ad elevarsi a Dio. Ma è proprio in questa consofferenza di vivere umana che il dolore si rivela come l'unica forza che riesce ad avere ragione del male. In virtù di quella consofferenza il dolore si manifesta come il nesso vivente tra divinità ed umanità, come una nuova copula mundi ed è sempre per questo che la sofferenza va considerata come il perno della rotazione dal negativo al positivo, il ritmo della libertà, il fulcro della storia, il vincolo tra tempo ed eternità. Mette in crisi ogni metafisica oggettivante dimostrativa».

La persona tra identità e differenza

Riprendiamo la nostra indagine sulla persona a partire da quella sorta di definizione che abbiamo individuata: *la persona è una vita donata a se stessa che si scopre come un compito obbedienziale e come autotrascendenza*, concentrando l'attenzione attorno alla persona colta nel suo statuto relazionale tra identità e differenza. Sottolineando il "tra" intendo affermare che la persona è una realtà relazionale. Noi ci definiamo persona nel momento in cui siamo in relazione.

Il filosofo tedesco E. Husserl, fondatore della fenomenologia, diceva che: "prima dell'empatia non c'è la persona". Nel suo contesto, l'empatia è un termine molto importante, molto tecnico e significa l'esperienza dell'altro, la conoscenza dell'altro; entrare in relazione con l'altro. A partire da questo dato aggiungeva che la differenza che si stabilisce tra la persona e il soggetto è che, in fondo, rispetto alle cose, agli oggetti, il soggetto è sempre in qualche modo toccato, viene stimolato, mentre l'altra persona mi motiva. La motivazione è la logica della relazione interpersonale. Se l'altro mi motiva, nella logica della reciprocità, io lo motivo. La legalità intrinseca della relazione è la motivazione reciproca.

Martin Buber, filosofo ebreo-tedesco, scrive in *"Io e tu"* che "La persona si definisce, fondamentalmente, come relazione, nel suo essere tra, io-tu, io-esso". La relazione io-tu è il proprio della persona. E' in questo contesto che si dà relazione: "la persona è io nella misura in cui è un "tra" di fronte ad un tu". Soltanto la persona può "essere di fronte a". Noi possiamo essere davanti alle cose. Quando diciamo di fronte significa che siamo di fronte ad un volto.

Davanti alle cose siamo nella relazione esperienziale empirica, oggettivante. Questa identità personale la troviamo come una sorta di oscillazione apparentemente contraddittoria, tra identità e differenza. Sembrerebbe che uno escludesse l'altro; ma si deve invece dire che uno include l'altro, e, soltanto se uno include l'altro, possiamo parlare della persona, altrimenti stiamo eliminando uno dei due poli di riferimento. In altri termini, nell'identità personale, è iscritto "il suo essere differente da". E nella sua differenza è iscritto il suo porsi come identità.

È soltanto se i due soggetti in relazione, sono soggetti entrambi, separati, diversi, che si dà relazione. Altrimenti uno cerca di sminuire l'altro, di ridurlo a sé. Soltanto se in questa relazionalità io mantengo la distanza, la differenza, si dà la relazione ed il permanere della relazione è l'elemento di maggior difficoltà.

La persona non è un'identità già compiuta, ma è una realtà che si identifica, che si costituisce. Questo processo di identificazione è una sorta di identità dinamica, incompiuta. Si percepisce sempre come bisognosa dell'altro. E questa è una percezione originaria.

A partire da questo elemento vediamo di cogliere come si costruisce il processo di identità nella dimensione del "tra". Buber usa un'altra espressione molto forte "in principio è la relazione". "In principio" non vuol dire all'inizio in senso cronologico; in questo caso si intende nel senso del fondamento, quindi all'origine c'è la relazione. Se in principio c'è la relazione, significa che l'io e il tu si dicono nella maniera personale soltanto in entrambi. Altrimenti si sta oggettivando l'altro, lo si sta rendendo cosa, finalizzandolo ai propri scopi, rendendolo omogeneo a sé, non lo si sta più considerando un fine ma come l'oggetto che mi sta di fronte, a cui sono davanti, non lo sto considerando come il mio di fronte a me. Non lo considero più un essere che mi motiva, ma lo sto considerando un essere che percepisco allo stesso modo di un oggetto.

Buber fissa in un'altra espressione il nucleo del suo pensiero: «Due sono le parole base, le parole fondamentali: una è io-tu, l'altra è io-esso». Questi due modi in cui si dice l'io, in cui si dice la realtà personale sono le due modalità con cui ci si muove di fronte all'altro o di fronte al mondo. Se mi pongo di fronte al mondo, mi pongo di fronte ad un esperibile, ad un utilizzabile, ad uno strumento. Se mi pongo di fronte all'altro nella relazione mi pongo come "io-tu". Ma allora da questa parola io non posso uscire. Il non poter uscire significa che sono io, soltanto nella relazione con il tu. Questo è particolarmente importante perché significa che non riusciamo a trovare dicibilità dell'io al di fuori della relazionalità. L'io scisso dal tu, non è più relazione, non è più "io". Diventa un soggetto, polo dell'esperienza, non è più una persona. Scade in un elemento di conoscibilità, di esperibilità, ma diventa un elemento oggettivo, non più personale. Questa è l'esperienza che continuamente facciamo. La condizione dell'uomo è di trasformare ogni sua relazione in una relazione che può diventare esperienza. Cioè di tradurre la relazione interpersonale in esperienza "cosale", che riduce ad oggetto l'altro di fronte a cui mi trovo. E' una tentazione, ma è anche una possibilità intrinseca nel comportamento dell'uomo.

A partire da questi elementi fondamentali, semplici, possiamo anche dire che un'identità si costituisce come tale soltanto nel suo essere differente dall'altra identità. Di qui il tema: la persona tra identità e differenza.

Nel mantenersi come differenza rispetto all'altro, mi costituisco come identità, ma nel costituirmi come identità mi riconosco come differente da ...e riconosco l'altro come differente da... Questa dinamica di differenza ed identità è particolarmente importante. Esiste però un'altra dinamica in un'ottica di antropologia concreta.

Ci stiamo interrogando intorno alla possibilità di un'antropologia concreta, intorno alla possibilità di costruire una visione dell'uomo che risponda agli interrogativi che noi ci poniamo nel nostro vivere quotidiano, nel nostro operare quotidiano esplicito in un contesto particolare che nel nostro titolo riguarda l'handicap e la relazionalità. In questo contesto dobbiamo tener conto se è vero che la persona si costituisce nella relazione, se all'origine vi è la relazione; questo vale sia nell'ontogenesi (storia del singolo essere umano) che della filogenesi (storia del genere umano).

"In principio c'è la relazione" significa che l'uomo nasce in un contesto di endiade, questa realtà di uno-due che è la realtà dell'esperienza materna iniziale, della vita intrauterina, del primo anno di vita del bambino. La relazione parentale iniziale è fortemente significativa per la costituzione della persona, non soltanto dal punto di vista psicologico. Ma è anche costitutiva da un punto di vista della dimensione che l'uomo riesce a percepire di se stesso.

Ciò significa che la relazione diventa il luogo di origine e di sviluppo della persona. La persona si origina nella, dalla relazione perché in questa relazione può sviluppare se stessa. Naturalmente, come dicevamo, la persona non è già data, già fatta tutta per intero, ma, pur nella sua completezza significativa, nella sua autosignificazione, la persona diviene sempre più persona. Ciascuno di noi diviene sempre di più se stesso, cioè diviene un'identità sempre più articolata, sempre più ricca. Cosa significa divenire sempre più persona? Non significa che noi cambiamo la nostra struttura dalla nascita alla fine della nostra vita, ma significa che la vita si definisce a partire da un'identità che gradualmente si differenzia e che quindi si articola e si definisce sempre più.

Al fondo di questa differenziazione si colloca una sorta di attitudine, di umanizzazione. Abbiamo detto che la persona è indefinibile, proviamo a dirla in modo molto generale come un'attitudine, come una capacità. Ciascuno di noi è un'attitudine fondamentale ad essere se stesso. La persona è l'attitudine a diventare persona, è un'attitudine di umanizzazione, cioè di trasformare tutto ciò che non è "io" in "io" e di trasformare nell'incontro con l'altro questo "io" in "sé".

Nell'incontro con l'altro, l'io non è più narcisisticamente chiuso, non è soltanto un'identità che si afferma, ma diventa un'identità che, affermandosi nella differenza, si scopre come un sé, da un nominativo a un accusativo.

In questa ottica possiamo riprendere la visione di persona particolarmente preziosa, di un fenomenologo, Max Scheler, che definisce la persona "compimento di atti intenzionali". "Compimento" non soltanto nel senso del compiere, ma nell'essere compimento in senso forte; è la stessa radice di 'compito' di cui parlavamo cioè nel compiere atti intenzionali, nel compiere atti che personalizzano il contesto. Questo significa che dall'indefinibilità noi arriviamo a cogliere la persona nella sua operatività, nel suo divenire persona. Proviamo a vedere come riusciamo ad articolare il nostro "essere persona" attraverso il nostro "divenire persona"; riprendendo alcune definizioni che abbiamo già utilizzato e giocando con i casi latini, ci accorgeremo che diventa una cosa seria.

L'articolazione è la seguente:

1. Abbiamo definito la persona come donata a se stessa; donata a se stessa significa che siamo una "datità" - caso dativo - "datità originaria", dono originario. Io non sono origine a me stesso, io sono dato da qualcun altro. Per questo abbiamo parlato di gratuità.

2. Nominativo. Questo "essere dato a se stesso", donato, riceve un nome, viene nominato: viene identificato.

3. Accusativo. Significa che se io compio l'azione, sto mettendo la firma sotto quell'oggetto dell'azione che sto compiendo. Mi assumo la responsabilità dell'azione compiuta. L'accusativo significa che colui che ha quel nome diventa un soggetto responsabile, diventa il sé.

Io sono donato a me stesso, ricevo un nome e questo nome è la struttura, l'elemento che permette che io sia chiamato. Questo riferimento al nome proprio non è soltanto un accidente, il nome ha una struttura, una funzione che non è quella di chiamarci, ma quella di essere chiamati da qualcun altro. Questo essere chiamati diventa il presupposto di una relazione etica fondamentale. Diamo per acquisito il dativo, la gratuità della persona. Gli altri elementi, il nominativo e l'accusativo, costituiscono più esplicitamente l'elemento della relazionalità in cui si costituisce da un lato l'identità, dall'altro la differenza. Vediamo in che modo.

In un contesto antropologico il paradigma della reciprocità si traduce in una nuova logica, la logica della dipendenza e dell'interdipendenza che a sua volta, diventa fondamento per ridefinire l'handicap in termini di solidarietà, anche in termini di responsabilità.

Soltanto se sono interdipendente e cioè se sono in questa condizione di "tra", di dipendenza in senso costitutivo, la solidarietà può diventare un principio di moralità. Di fronte all'altro sono in atteggiamento di obbedienza; abbiamo già parlato di obbedienza di fronte alla vita e vedremo che sarà proprio la conseguenza di un terzo fenomeno, cioè dell'essere di fronte all'altro. Sono di fronte all'altro in un'attesa vigile alla chiamata e cioè in una posizione di attenzione, di disponibilità. In questo nuovo orizzonte antropologico che parte dalla differenza, particolare attenzione va posta sul nome proprio e mi soffermo sulla nominazione come struttura appellativa.

Il mio nome è ciò che mi permette di essere chiamato: il nome ha una funzione appellativa, serve per essere chiamato. Quel nome, nella normalità dei casi, è qualcosa che qualcun altro ci ha dato come segno di identità. E' un'identità che ci viene da altrove, che abbiamo ricevuta. Altri mi hanno assegnato questo elemento di identità, il nome con il quale gli altri

mi chiamano e, in qualche modo, chiamandomi mi identificano. L'uomo è strutturalmente chiamato e risponde.

Ho avuto la presunzione di dire che l'uomo è un essere strutturalmente chiamato che risponde perché, se noi riflettiamo su noi stessi, il nome non è soltanto la banalità del nome anagrafico, ma l'essere chiamati, diventa un elemento di accertamento della nostra identità da parte degli altri. Quando io mi sento chiamato rispondo. Inoltre quando io rispondo ho bisogno che qualcun altro accerti la mia identità. Questo da un punto di vista psicologico ed antropologico è decisivo nel senso che se non c'è l'elemento relazionale, attraverso il quale ogni soggetto personale riceve questo accertamento della sua identità, c'è l'estraneazione, l'alienazione di se stessi. L'essere chiamati da altri significa ricevere da altri l'accertamento d'identità che diventa funzionale alla costruzione della propria identità. Proviamo a riflettere su questo significato del nome, la nominazione.

La questione del principio di identità e quindi la relativa questione della singolarità hanno costituito la barriera irriducibile contro cui si è infranto ogni tentativo di inglobare, ridurre, sminuire l'uomo reale dentro gli schemi della generalità universale, dell'essenza nel senso che non è possibile ridurre ad un'essenza astratta la singolarità personale. Di fronte a questa singolarità il pensiero astratto trova una barriera insormontabile. Proviamo a riflettere con l'aiuto di un altro pensatore, anch'egli di origine ebraica, Franz Rosenzweig.

Nella sua opera, *"La stella della redenzione"*, nel contesto della logica della rivelazione, parlando di nome proprio dice: "In quanto soggetto dell'esperire, il sostantivo cessa di essere cosa, cioè dell'essere una cosa fra le altre, quindi una cosa che non pretende di essere una realtà singolare. Esso poiché è soggetto, in quanto soggetto è singolo, si trova al singolare in maniera costitutiva, è una cosa singola, anzi una singola persona. L'io, considerato poi tu, preso nella sua oggettività è semplicemente singolo, direttamente e non per il tramite di una qualche molteplicità». Questa singolarità come identità, immediatamente si presenta come il rifiuto di qualsiasi omogenizzazione, l'affermazione della propria identità contro la differenza. Non è un "il", non è una "terza persona" perché sarebbe un "un". In luogo dell'articolo compare quindi l'immediata determinatezza del nome proprio. "Con la chiamata, mediante il nome, la parola della rivelazione entrava nello scambio dialogico reale. Nel nome proprio è collocata la breccia che interrompe il rigido muro della 'cosalità' ". Non si tratta più di un uomo o di una donna, si tratta di una singolarità e solo di quella.

Con questa singolarità si entra in una logica completamente diversa. "Questa singolarità che non è più cosa, non può più essere cosa e non può più essere di tutti perché quel nome è solo suo - è specie a se stessa». E così pure non ha più un suo posto al mondo né un suo attimo nell'accedere, ma porta con sé il suo "qui", il suo "ora", ovunque vada. Ciascuno di noi, pur vivendo qui, è un "istante completamente diverso". Ciascuna singolarità personale ha il suo "qui" e il suo "ora" suo, soltanto suo. Là dove egli "è" è un centro. E quand'egli apre la bocca è un inizio di relazione. Il nome proprio richiede altri nomi, anche fuori di sé e il primo atto di Adamo è dare il nome agli esseri del mondo. Il "nominare" diventa una condizione anche per poter dare il nome alle altre cose. Cioè è soltanto nella misura in cui io sono una singolarità chiamata per nome che riesco ad affermare nominativamente le cose che mi circondano. Un "senza nome" non ha la capacità di nominare. "Ciascuno di noi è il nome che ha", significa che dietro a quel nome c'è un volto ben preciso. Non è più un ente astratto, non è più un uomo o una donna, ma pronunciando quel nome pronuncio un'identità personale e nella mia mente si descrive il volto. Il "volto" e il "nome" diventano due realtà particolarmente pregnanti. Ciò significa che il volto diventa l'epifania del nome e viceversa. "Dare il nome" all'uomo significa fornirgli il suo intrinseco, irriducibile, irripetibile principio di identità. La "nominazione" è l'identificazione. L'esercizio della propria identità si esplica in un tessuto di relazioni nominative. Immediatamente diventa il luogo di accoglienza della molteplicità dei nomi ed insieme il "teatro delle differenze".

Il nome è la concreta possibilità di essere "chiamato". Questa dinamica appellativa è particolarmente urgente da recuperare nell'orizzonte di un'antropologia della differenza e dell'alterità.

La relazione come categoria originaria di determinazione dei soggetti si realizza solo a partire dalla differenza. Nella vocazione (significato etimologico), nel gesto banale quotidiano dell'essere chiamato per nome da qualcuno, si realizza un evento misterioso che possiamo chiamare accertamento dell'identità attraverso la differenza o uno schema di identificazione. Cioè

qualcuno ci chiama, ci conferma, accerta la nostra identità, pronuncia la nostra identità. Un'identità però che ci viene confermata da altri. Questo significa che la nostra identità passa attraverso la relazione con l'altro. Ciascun io diviene centro ed inizio in se stesso a partire dal nome che gli altri gli hanno dato. Quel nome, al di fuori dell'universale è soltanto il nome di quella singola persona. Quello stesso nome ripetuto e adoperato, messo in opera provoca quella risposta. Il nome diventa in qualche modo la possibilità di entrare in relazione. Io non entro in relazione, come "io" entro in relazione con il mio nome. Qualcuno ci chiama per "star dentro alla relazione" ed è in questa dinamica di chiamarsi reciproco che c'è una conferma reciproca. Mi riferisco ad un passaggio di Buber dove il chiamare diventa un elemento abbastanza preciso e precipuo proprio per l'essere umano.

Buber, in un testo degli anni '50, "Distanza originaria e relazione, diceva": "l'uomo ha il 'chiamare' in comune con gli altri animali". Nel caso dell'uomo il "rivolgere la parola" è proprio soltanto a lui, non è un chiamare neutro. Il "rivolgere la parola" si fonda sulla posizione e sul riconoscimento dell'attività autonoma dell'altro con il quale proprio su questa base si costruisce una relazione. L'autentico dialogo, proprio il compimento della relazione umana significa accettazione dell'alterità. Ogni reale compimento della relazione interumana significa accettazione dell'alterità. Penso che questo sia molto importante per capire la persona tra identità e differenza. In questo permanere nel "tra", nella relazione interumana è il senso del compimento.

A partire dalla nominazione c'è anche una sorta di convocazione etica che è richiesta dalla visitazione di un volto che si presenta nella nostra vita (Lévinas). Lévinas a questo proposito usa dei termini molto forti quando parla del volto, ne parla nel senso dell'assolutezza etica e metafisica. Il volto dell'altro è ciò che rompe gli schemi, è ciò che in qualche modo si rifiuta a qualsiasi modo di conoscenza. E' una specie di comandamento etico che porta inscritto nella nudità del volto un comandamento che dice: "non uccidere". Nella descrizione di Lévinas, il volto dell'altro diventa non soltanto il volto che io descrivo, più o meno attraente, più o meno simpatico, ma mi si impone senza che io sia sordo al suo appello dimenticandolo, senza che io possa smettere di essere ritenuto responsabile della sua miseria. La coscienza non ha più il primo posto. Il volto mi mette in questione. Ma il mettermi in questione, aggiunge Lévinas, non mi riduce a prendere coscienza della messa in questione soltanto, l'assolutamente altro non si riflette nella coscienza, non diventa un elemento di pensiero. La visitazione del volto consiste nello sconvolgere l'egoismo stesso dell'io. Il volto sconcerta l'intenzionalità che lo prende dimira e cioè le strutture di pensiero attraverso cui cerco di conoscere l'altro. 1) innanzi all'esigenza di altri l'io viene espulso, viene tirato fuori, convocato. Ogni tipo di compiacimento distruggerebbe la dirittura del movimento etico. La messa in questione di sé è l'accoglienza dell'assolutamente altro, è il volto. In esso l'altro mi interpella e mi comanda con la sua stessa nudità ed indigenza. La sua presenza è un'intimazione a rispondere. La presenza del volto dell'altro radicalizzato, diventa immediatamente un interrogativo etico, morale. Dinnanzi al volto non si stabilisce soltanto una contemplazione ma il soggetto è chiamato a venir fuori da sé. L'epifania del volto diventa una rivoluzione, un decentramento rispetto all'io, rispetto a quell'unico punto fermo che ciascuno di noi è, lo mette in questione, lo sconvolge, lo decentra. Il decentramento è il momento peculiare in cui l'io, diventando discorso, risponde all'altro, diventa responsabile. Il volto mi parla.

Lévinas in questo contesto descrive un orientamento diverso rispetto a quello dell'uomo occidentale che procede dall'io all'io. Qui procediamo dall'io all'altro, dall'altro al sé, ma da un sé messo radicalmente in questione, in cui diventando sé, diventa soggetto, colui che soggiace che sottosta, colui che è messo in questione, colui che diventa responsabile, che è imputato. Diventare responsabile in termini radicali è ricevere un'imputazione, non soltanto giuridica. L'imputazione morale è l'esercizio della responsabilità. Questo passaggio dal momento dell'io nell'incontro con l'altro non è più soltanto una relazione di reciprocità, ma nella dimensione etica diventa un ascolto del comandamento etico a cui sono chiamato ad essere obbediente.

Il principio che ruota intorno a questo elemento ci permette di ritrovare il termine della gratuità non più soltanto in termini ontologici. Questa gratuità che ci costituisce diventa il paradigma della gratuità etica. Se di fronte all'altro che, chiamandomi per nome, mi chiama alle responsabilità, io non rispondo o rispondo soltanto se penso che torni qualcosa a me, io non sto compiendo un'azione gratuitamente etica ma sto compiendo un'azione interessata. La moralità si esercita fundamentalmente nella responsabilità disinteressata, nell'uscir fuori dal proprio interesse e quindi nell'entrare in una relazione radicale in cui la gratuità significa

un uscire da sé senza prospettiva di ritornarci.

Lévinas porta un esempio molto particolare: Ulisse ed Abramo. Ulisse è colui che esce da Itaca, gira il mondo, ma sempre con la nostalgia di tornare al suo luogo di origine. Abramo è colui che, seguendo il comandamento, "esce dalla sua Terra e va". Questo "uscire da sé" diventa disponibilità ad andare.

Il sé, la propria identità, si costituisce quasi in questa scommessa: nel giocare se stessi fino in fondo per un "non so cosa" nei confronti dell'altro. E' una convocazione radicale. Il discorso di Lévinas diventa particolarmente duro, molto forte, perché è il tentativo di fondare un'etica soprattutto dopo la "derelizione" dell'uomo, dopo lo sconvolgimento dell'olocausto, dopo che l'uomo è stato capace di compiere il male radicale. Perché l'uomo non sia più capace di farlo, deve mettersi in un'ottica in cui l'affermazione della differenza significa essere di fronte alla differenza in una relazione di obbedienza e cioè, dire "eccomi" di fronte all'altro. E' un invito alla realizzazione piena dell'umano, non significa essere succube dell'altro.

A partire da queste dimensioni, il discorso etico di Lévinas non è ciò che ci interessa di più in questo contesto, anche perché quello che ci permette di riflettere su ciò è il tema della relazionalità, non tanto l'aspetto etico. Però la radicalizzazione dell'"essere in relazione" acquista con Lévinas quella particolare valenza etica che è l'invito all'esercizio radicale della libertà non più come libertà dell'identità dell'io, quindi affermazione di sé come libertà, ma con il filosofo francese si potrebbe dire: "io sono creato libero per essere responsabile". La mia libertà è un esercizio di libertà come responsabilità per l'altro. L'io diventa un sé, il compimento di senso. Soltanto nella misura in cui l'uomo è capace di questo uscire da sé, di questo mettersi in cammino, sarà capace anche di scrivere una storia e di raccontare una storia che sia la sua storia.

Per P. Ricoeur, altro filosofo contemporaneo, la persona sarà la capacità di descrivere la propria storia personale. La persona è la sua storia. L'identità della persona è il racconto di questa storia. Io posso raccontarla proprio perché l'ho "scritta". Questo scrivere la storia è sempre dentro ad una dinamica di relazionalità. Questo è un problema che sta diventando sempre più importante oggi e non soltanto per l'handicap, per la diversità.

Dobbiamo far interagire tre termini: l'altro, l'estraneo e lo straniero. Sull'altro credo che abbiamo già ampiamente riflettuto. Considerare l'altro un estraneo significa considerarlo essere senza identità, un soggetto, una persona che non interessa. Lo straniero è in qualche modo un'alterità che per definizione viene da un altrove.

Ho optato per questi termini perché nella nostra cultura di oggi dobbiamo cominciare a pensare il nostro rapporto singolare con l'altro sempre come la sfida per cercare di costruire una società di "altri" in cui io sono me stesso in quanto "l'altro dell'altro" e quindi non più come estraneo o come straniero.

Una cultura dell'altro come altro significa mettere in moto un pluralismo come elemento originario. Non è qualcosa che si costruisce graziosamente perché qualcuno me lo permette, ma, a partire dalla gratuità della persona, la differenza di identità che costituisce la persona stessa, il mio dirmi nella differenza, significa l'affermazione di questa assolutezza. Come l'altro dell'altro in qualche modo esigo rispetto e lo stesso rispetto io debbo aver per l'altro.

Una cultura della differenza istituisce in questo modo un'etica della differenza, ed anche un'etica del rispetto e dell'incontro delle differenze. Noi dobbiamo passare da una cultura della tolleranza ad una cultura della convivialità delle differenze. Sarà dovere di ciascuno affermare la differenza dell'altro, difendere la differenza dell'altro, perché soltanto dove c'è l'affermazione delle differenze c'è l'affermazione della verità, di una cultura sinfonica.

La cultura delle differenze sta diventando un bisogno sempre più forte. Non soltanto differenze culturali, ma anche interpersonali, di sesso. L'affermazione delle differenze ci permetterà di avere anche una visione della verità diversa in cui il mio essere altro di fronte all'altro significherà che la sua prospettiva di verità vale quanto la mia, non nel nome di un relativismo, ma nel nome di una molteplicità di prospettive e possiamo intenderci, dialogare in riferimento ad un'unica verità.

La molteplicità di prospettive sarà una ricchezza per tutti, la negazione di questa molteplicità forse ci permetterà un linguaggio più rigoroso ma molto più povero. La cultura dell'identità è, in fondo, una cultura povera. Povera e arrogante.

Da "Handicap e Relazionalità"
Casa del Sole 1996