

VERSO UN COSMO-CULTURALISMO?

Il discorso intorno alla nozione di *cosmo-culturalismo* che si intende qui proporre richiede forse lo sviluppo di una preliminare mappa del territorio concettuale nel quale esso potrebbe collocarsi. Nell'avviarsi in questa direzione, è però bene precisare che il senso della proposta di tale termine e della definizione del rispettivo ambito concettuale non corrisponde alla tendenza ad un nominalismo senza motivazioni, ovvero alla creazione — direbbe Alberto Caracciolo — di un altro “ismo”, sostanzialmente immotivato, che sarebbe destinato a costringere la spontanea produzione della teoria all'interno di uno schema ripetitivo e assunto acriticamente¹.

In realtà, tale proposta è sorretta dalla convinzione in base alla quale, se la filosofia possiede ancora un ruolo rispetto alla contemporaneità, questo si esplica innanzitutto nel dare nomi alle cose. E ciò non per bearsi di una qualche velleitaria *neologismo-filia*, bensì per cercare di “dire meglio” qualcosa al fine di “fare qualcosa meglio” — per parafrasare questa volta il titolo del celebre volume di Austin². L'obiettivo di fondo è dunque racchiuso nel tentativo di offrire un miglior resoconto del presente, di pensare a partire da una focalizzazione più nitida e insieme più ampia la sfida della pluralità alla quale esso pare irrimediabilmente consegnato, cercando di riscattarla dalle sacche di chiusura, in-

1. A. CARACCILO, *Lai religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Milano, Marzorati, 1965; nuova ed. a cura di G. Moretto, Genova, il Melangolo, 2000, pp. 160 s.

2. J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962; trad. it. di C. Villata, *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, Genova, Marietti, 1987.

comunicabilità o sopraffazione che tuttora connotano molte delle sue declinazioni contestuali (§ 1).

In un secondo passaggio dell'insieme di considerazioni qui proposte si vorrebbe avviare una delineaazione più diretta delle implicazioni sottese al concetto di *cosmo-culturalismo*, cercando innanzitutto di lu-meggiarle sotto il profilo teorico e politico (§ 2). Si cercherà infine di tratteggiare la profondità normativa che tale nozione porta con sé, con particolare riferimento ad una dimensione e declinazione della *sfiga della convivenza* al tempo stesso inclusiva e intercontestuale (§ 3).

1. Collocazioni

1.1. Tra *multiculturalismi* e *interculturalità*

Per tentare di rendere maggiormente evidenti i profili della mul-tiforme questione della pluralità alla quale si faceva ora riferimento, si vorrebbe in ciò che segue procedere, per così dire, per cerchi concentri-ci, proponendo cinque approssimazioni successive al concetto di "co-smo-culturalismo" che si intende porre a riscontro di tale questione e della correlativa sfida della convivenza che costitutivamente incorpora.

Secondo una *prima* e più larga approssimazione, appare non inuti-le cercare di circoscrivere il territorio concettuale che il concetto di "co-smo-culturalismo" potrebbe occupare all'interno dell'universo seman-tico dell'*interculturalità*. Rispetto al dibattito intorno al concetto di in-terculturalità, per quanto pressoché coevo a quello sul multiculturali-smo, deve essere notato che solo più di recente esso ha assunto un'at-tenzione internazionale ed interdisciplinare pari a quest'ultimo.

Si può preliminarmente affermare che la riflessione sull'*intercul-turalità* ha inteso auto-presentarsi come un allargamento in senso dima-nico della prospettiva teorica di riferimento nel dibattito sul multicul-turalismo³. In relazione a quest'ultimo, volgendo qui uno sguardo d'in-

3. Mi limito ad indicare alcuni studi di inquadramento del concetto di multicultu-ralismo: A. GÜTMANN (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Prin-cton, Princeton University Press, 1994; N. GLAZER - D.T. GOLDBERG (eds.), *Multicultu-ralism. A Critical Reader*, Malden, Blackwell, 1994; W. KYMLICKA, *Multicultural Citizen-ship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, trad. it. di G. Ga-speroni, *La cittadinanza multiculturalista*, Bologna, il Mulino, 1999; A. SEMPRINI, *Le Multi-culturalisme*, Paris, PUF, 1997, trad. it. di A. Soldati, *Il multiculturalismo: la sfida della di-*

sieme nei confronti di una varietà teorica anche molto rilevante, può es-sere affermato che le teorie multiculturali si sono concentrate innanzi-tutto su una assunzione di consapevolezza circa la presenza simultanea, all'interno di un medesimo territorio e/o contesto sociale, di individui e gruppi appartenenti a più culture. A partire da una preliminare istanza normativa di tutela della differenza e guidate dalla volontà di affermare il mantenimento in positivo della diversità culturale, tali teorie si sono quindi variamente concentrate sui problemi legati alla convivenza di in-dividui e gruppi di culture diverse all'interno delle compagini sociali di matrice fondamentalmente liberale.

D'altra parte, l'intuizione teorica preliminare delle riflessioni in-terculturali può essere individuata nell'esigenza di relativizzare la no-tività del riferimento ai fattori culturali, sottolineando l'inevitabilità del confronto e della conseguente ibridazione dei presupposti valoriali co-me costituente della relazione sociale tra individui. Si è in altri termini posto l'accento sull'evidenza fenomenologica della relazione, che im-pone una fluidificazione, non tanto in termini teorici, quanto in quelli narrativi e pragmatici, dei riferimenti culturali di sfondo per l'identità degli individui e gruppi in essa coinvolti. In conseguenza di ciò, si è pro-gressivamente elaborata la necessità di costruire contesti di senso con-divisi, frutto di comprensione, traduzione e negoziazione reciproca de-gli universi parziali e tendenzialmente monoculturali degli individui gravitanti all'interno di un'unica compagine sociale⁴.

4. *Università nelle società contemporanee*, Milano, Franco Angeli, 2000; A.E. GALEOTTI, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Napoli, Liguori, 1999; S. LUKES - C. JOPPE (eds.), *Multicultural Questions*, Oxford, Oxford University Press, 1999; V. CESA-REO, *Società multietniche e multiculturalismi*, Milano, Vita e Pensiero, 2000; C.W. WATSON, *Multiculturalism*, Buckingham, Open University Press, 2000; S. PICCONE STELLA, *Espe-rienze multiculturali: origini e problemi*, Roma, Carocci, 2003; P. GOMARASCA - M. MA-RASSI - F. RIVA - F. BOTTURI, *Categorie filosofiche del multiculturalismo*, in V. CESAREO (a cura di), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, pp. 29-81; E. COLOMBO, *Le società multiculturali*, Carocci, Roma 2002; M.L. LAN-ZILLO, *Il multiculturalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2005; C. GALLI (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna 2006, 2007; A. PHILLIPS, *Multiculturalism Without Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007; F. FISTETTI, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Torino, Uiet, 2008.

4. Rispetto alla filosofia interculturale, sono divenuti testi di riferimento precipuo innanzitutto i seguenti: F.M. WIMMER (Hrsg.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Wien, Passagen, 1988; Id., *Interkulturelle Philosophie. Theorie*

Tale presentazione potrebbe tuttavia apparire irretita in una troppo plastica e statica contrapposizione dei reciproci termini di confronto. È come se, da parte multiculturalale, si tendesse esclusivamente all' "accettazione dell'eterogeneo", mentre, da quella interculturale, si sondassero unicamente relazioni di "negoziiazione, conflitto e prestito reciproco"⁵.

Detto altrimenti, deve essere notato che la definizione di interculturalità appena proposta tende implicitamente a considerare una sola accezione di multiculturalismo, incentrata più sul carattere descrittivo della differenza culturale e meno su quello osmotico della relazione tra culture, allo scopo renderla uno stereotipo dal quale potersi più agevolmente affrancare. Concentrandosi in forma autonoma solo sull'ultimo aspetto (l'osmosi tra le culture) e producendo una riflessione certo più articolata su di esso, l'insieme delle teorie interculturali ha infatti pensato di poter segnare un punto di chiaro avanzamento teorico rispetto all'insieme di quelle multiculturali; un punto, tuttavia, che solo presuntivamente potrebbe essere ritenuto estraneo ad un ripensamento com-

und Geschichte, Wien, Passagen, 1990; Id., *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien, Passagen, 2003; R.A. MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie: Eine neue Orientierung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, trad. it. di P. Massardo, *Interculturalità. Una nuova prospettiva filosofica*, Genova, Eicg, 2002; R. FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde América Latina en el contexto de la globalización*, Bilbao, Editorial Desclee de Brouwer, 2001, trad. it. G. Cocolini, *Trasformazione interculturale della filosofia*, Bologna, Pardes, 2006; H. KIMMERLE, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2002; H.R. YOUSEFI - R.A. MALL, *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2006; G. CACCIATORE - R. DIANA (a cura di), *Interculturalità. Religione e teologia politica*, Napoli, Guida, 2010; G. CACCIATORE - G. D'ANNA (a cura di), *Interculturalità. Tra etica e politica*, Roma, Carocci, 2010. Per una rassegna bibliografica molto più ampia e argomentata rinvio a S. MOLLICCHI, *Alterità, multiculturalismo, filosofia interculturale. Bibliografia ragionata*, in A. PIRNI, *Logiche dell'alterità*, Pisa, ETS, 2009, pp. 187-225.

5. Senza volere con ciò minimalizzare la rilevanza internazionale e la finezza del suo contributo teorico su tali tematiche, mi permetto di riprendere qui i termini opposti vi particolarmente efficaci presentati da Néstor García Canclini, in *Diferentes, Designates y Desconectados*, cit., pp. 14-15, per un'ampia discussione del contributo di tale autore al dibattito internazionale cfr. F. FISTETTI, *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, Perugia, Morlacchi, 2010, spec. pp. 109-140.

plativo del nesso tra i due caratteri (differenza culturale e osmosi) che invece proprio le fasi più mature del dibattito multiculturalale avevano per prime cercato di sviluppare, mantenendo collegata e complementare la riflessione su entrambi. Detto in termini più espliciti, se la riflessione intorno al *multiculturalismo* ha tracciato una via feconda, non appare ancora evidente se e in che modo la riflessione sull'*interculturalità* possa prescindere da essa, ovvero possa essere inquadrata come un momento di avanzamento teorico del tutto autonomo rispetto ad essa⁶.

In realtà, un punto di vista prospettico più largo ed equidistante, che consente di inquadrare efficacemente entrambi gli approcci alla gestione della diversità e della pluralità, può essere reperito da una ricostruzione storico-politica orientata ad uno tra i molteplici aspetti di no-

6. In un volume particolarmente ricco di spunti, dopo una preliminare discussione intorno al binomio *multiculturale/interculturale*, Mario Ricca traccia in questi termini un primo bilancio distintivo tra i due: "Se il multiculturalismo appare preoccupato di tutelare gli individui in funzione dell'integrità delle culture d'appartenenza, la visione interculturale al contrario sembra puntare a una tutela dei patrimoni culturali in funzione degli individui" (M. RICCA, *Oltre Babel. Codici per una democrazia interculturale*, Bari, Dedalo, 2008, p. 13). L'intero primo capitolo del volume offre un'equilibrata presentazione di tale binomio. Risiede in una pur differenziata metabolizzazione di questo stesso assunto il motivo di disaffezione, da parte di molti, nei confronti del tema multiculturalale. Chi scrive è tuttavia convinto che, al di là di logiche opposte non sempre feconde, il tema della tutela degli individui, pur all'interno della propria cultura di appartenenza, possa essere percorso e riscattato nella sua legittimità già e innanzitutto all'interno dell'orizzonte teorico del multiculturalismo, prima di poter essere eventualmente riformulato in nuove direzioni nel contesto più peculiarmente interculturale. Ho provato a percorrere tale strada a partire dall'analisi delle riflessioni di Charles Taylor, indubbiamente uno dei protagonisti del dibattito sul multiculturalismo. Mi sia qui consentito il rinvio ad A. PIRNI, *Charles Taylor. Ermenutica del sé, etica e modernità*, Lecce, Milella, 2002, e a B. HENRY - A. PIRNI, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Soveria Mannelli (CS), Rubbettino, 2006, Parte Prima. Rispetto ad un prolungamento della riflessione sul tema, in forme più vicine al dibattito interculturale, cfr. A. PIRNI, *Il prezzo dell'identità: fra integrazione e misconoscimento*, "Cosmopolis" 1 (2006), n. 1, pp. 205-212 (www.cosmopolisonline.it/pirni.htm); Id., *La società multiculturalale e i non-luoghi dell'interculturalità*, "Cosmopolis" 4 (2009), n. 1, pp. 201-211 (<http://www.cosmopolisonline.it/20090522/pirni.php>). Lungo questo stesso cammino, per altro, a conferma della sua fecondità al di sopra dei riferimenti teorici, credo possa riconoscersi anche la prospettiva proposta da Gerd Baumann (*The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, New York - London, Routledge, 1999; trad. it. di U. Livini, *L'enigma multiculturalale. Stati, etnie, religioni*, Bologna, il Mulino, 2003) che, significativamente, si discosta in maniera esplicita dalla riflessione di Taylor.

vità emersi sullo scenario mondiale dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale. Ci si riferisce in particolare al tramonto definitivo degli antichi imperi coloniali e al parallelo e travagliato avvio del processo di decolonizzazione e di costruzione di compagini statuali nella vastissima area esterna al cosiddetto mondo occidentale, ovvero all'Europa continentale e all'America del Nord. Il multiforme processo migratorio che si è avviato in questo contesto, di proporzioni fino ad allora inedite, si è presto scoperto come diretto fondamentalmente dai numerosi "terzi" al "primo mondo", avvertito come il contenitore di ogni benessere e di illimitate possibilità di crescita. La caduta del sistema del comunismo sovietico, per un verso, la crisi del sistema welfaristico di matrice keynesiana, per l'altro, hanno quindi costituito altrettanti fattori acceleranti di quel processo e del relativo accrescimento di criticità problematiche gravanti sui sistemi urbani e statuali tradizionali europei e americani, sostanzialmente pensati e/o ricostruiti secondo esigenze del tutto estranee alla consapevolezza dell'avvento così massivo e repentino di tali fenomeni.

È in questo contesto che si è innanzitutto articolato il proteiforme prisma delle "lotte per il riconoscimento" da parte dei gruppi di immigrati e delle relative macro-soggettività sociali che hanno trovato una qualche pur provvisoria ricollocazione nel "primo mondo", sorto a partire dalla prima metà degli Anni Settanta. Accanto ai movimenti per l'emancipazione femminile, si sono così registrate molteplici forme di rivendicazione di istanze sociali, spazi politici e diritti - non sempre riconducibili alla normale dialettica democratica - da parte di comunità etniche gravitanti all'interno di contesti di convivenza prima del tutto circoscritti alla monoculturalità. L'11 settembre 2001, infine, non ha fatto altro che rappresentare l'ultimo fattore catalizzante di progressive chiusure e risorgenze di nazionalismi e fondamentalismi che si pensavano ormai stabilmente consegnati alla storia dei due secoli precedenti.

1.2. Tra liberalismi e comunitarismi

La più estesa tematizzazione di questo excursus storico-concettuale⁷ invita a proporre un duplice inquadramento delle riflessioni sul mul-

7. Tra le più lucide e penetranti ricostruzioni critiche di questo fondamentale piano tematico, mi limito qui a ricordare lo studio di F. FISTETTI, *Multiculturalismo*, cit.

ticulturalismo e sull'*interculturalità*, che richiedono dunque, innanzitutto, di essere pensate in veste unitaria e non in termini contrastivi, come a volte è accaduto. Da un lato, per così dire, "a monte", ovvero come prese nella loro sorgività problematica, esse possono essere collocate all'interno dell'articolarsi della *questione post-coloniale* e dei problemi sorti dalla dislocazione della differenza culturale all'interno delle compagini urbane e statuali ex-imperiali⁸; dall'altro, "a valle", nel tentativo di reperire una direzionalità di soluzione, tendente anche ad una loro traduzione in termini politici ed istituzionali, tali riflessioni possono utilmente trovare un unitario focus esplicativo nei termini della *questione del riconoscimento*, ovvero della rivendicazione da parte di individui e gruppi, sia "sopravvenienti" sia "residenti" in uno stesso contesto, di spazi sociali, politici e giuridici nei quali poter elaborare un progetto di vita, uno sviluppo del proprio "racconto identitario" in termini ritenuti consensualmente dignitosi e reciprocamente soddisfacenti⁹.

8. Su questi temi si sono confrontati e intrecciati numerosi approcci teorici, idealmente collocabili tra la filosofia e l'intero prisma delle scienze umane e noti come "post-colonial studies", "cultural studies" e "subaltern studies". Mi limito qui ad indicare una bibliografia di fondamentale inquadramento: E. SAID, *Orientalism*, London, Routledge, 1978, nuova ed.: New York, Columbia University Press, 1995, trad. it. di S. Galli, *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, nuova ed.: Milano, Feltrinelli, 2001; G. CHAKRABORTY SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, trad. it. di A. D'Ottavio, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Roma, Meltemi, 2004; R.J.C. YOUNG, *Postcolonialism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003, trad. it. di M. Mellino, *Introduzione al postcolonialismo*, Roma, Meltemi, 2005; N. LAZARUS (dir.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

9. Rispetto al tema, deve innanzitutto essere ricordato un ristretto novero di testi di più durevole riferimento: C. TAYLOR, *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, ed. by A. Gutmann, Princeton, Princeton University Press, 1992, trad. it. di G. Rigamonti, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Anabasi, 1993; con il titolo *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS - C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Milano, Feltrinelli, 1998, 2005, pp. 9-62; A. HONNETH, *Kampf/um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992, trad. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano, il Saggiatore, 2002; A. HONNETH - N. FRASER, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, trad. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meltemi, 2007. Alcuni volumi hanno il pregio di contenere e discutere i contributi dei maggiori pro-

Seguendo il senso di questa prima, può così essere tentata una seconda ed un poco più stringente approssimazione. Essa, sempre prendendo a tema il concetto di interculturalità, prova a collocarlo all'interno del dibattito tra *liberals* e *communitarians* sorto intorno agli anni '80 del secolo scorso in area *english speaking* come significativa propaggine di un più ampio dibattito sulla *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, originatosi invece negli anni '60 in Germania¹⁰. Le parti in gioco di quel dibattito si erano inizialmente confrontate articolando, da parte liberale, l'istanza *ipermoderna* di un universalismo astratto e, da quella comunitaria, l'esigenza *postmoderna* di un ritorno al contestualismo relativista e decostruttivo¹¹. Dopo una prima fase di significativo e anche acceso dibattito, le due parti hanno indubbiamente trovato un ulteriore terreno di confronto dall'insieme di questioni che l'alveo pro-

tagonisti di tale dibattito a livello internazionale: E. BONAN - C. VIGNA (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Milano, Vita e Pensiero, 2004; R. S. BÉTRÁN, D. SAN MARTÍN SEGURA (coord.), *De identidades. reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida*, Valencia, Tirant lo Branch, 2008; F. CRESPI - M. ROSATI - A. SANTAMBROGIO (a cura di), *La teoria del riconoscimento*, "Quaderni di Teoria Sociale", (2008) n. 8, pp. 9-215; N. MARCUCCI - L. PINZOLO (a cura di), *Strategie della relazione. Riconoscimento, transindividualità, alterità*, Roma, Meltemi, 2010; H.-C. SCHMIDT - A.M. BUSCH - C.F. ZURN (eds.), *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, Lanham, Lexington Books, 2010; A. CARNEVALE - I. STRAZZERI (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*, Perugia, Morlacchi, 2011.

10. I due volumi a cura di M. RÜDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg i.Br., Rombach, 1972-1974, racchiudono i contributi dei più autorevoli iniziatori di tale dibattito. Per una disamina critica delle diverse posizioni: F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. PACCHIANI (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme, Francisci, 1980, pp. 11-97; A. DA RE, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna, Dehoniane, 1986; L. CORTELLA, *Aristotele e la razionalità della prassi. Un'analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Roma, Jouvence, 1987.

11. Per un inquadramento dell'ulteriore dibattito tra *liberals* e *communitarians* si vedano: A. FERRARA (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992 (2002); W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989, 1991²; Id., *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1990, trad. it. di R. Rimi, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Milano, Feltrinelli, 1996, 2000², pp. 63-109, 222-261; S. VECA, *Filosofia politica*, Roma-Bari, Laterza, 1998, 2002², pp. 48-113; V. PAZÉ, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Pref. di M. Bovero, Laterza, Roma-Bari 2002. Ho provato ad argomentare le linee di frattura e di continuità di entrambi i dibattiti in A. PIRNI, *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto*, Reggio Emilia, Diabasis, 2005, spec. pp. 11-36, 117-146, 175-204.

blematico del multiculturalismo ha posto sull'agenda della più stringente contemporaneità, ponendo l'esigenza di una definizione di nuove categorie filosofico-politiche, non di rado anche a partire da una discussione di quelle tradizionali. Si sono così unite le riflessioni intorno ai temi dell'identità individuale e di gruppo, del riconoscimento e dell'integrazione alla rivendicazione di diritti culturali per le minoranze e ad una ridefinizione dei concetti di partecipazione e cittadinanza; quelle relative al tema della laicità delle istituzioni e alla ricostruzione di una sfera pubblica multiculturale ai più "venerandi" concetti di Stato, nazione e democrazia. Si sono dunque sottoposte ad una rilevantissima tensione le categorie filosofico-politiche che più profondamente hanno informato il vivere comune in Occidente a partire dall'epoca moderna e la conseguente crisi o trasformazione dei rispettivi costituenti semantici che ne è seguita è sicuramente uno degli esiti più duraturi della lunga serie di interrogativi posti dalla riflessione post-coloniale e dal dibattito intorno al multiculturalismo sullo scenario delle società occidentali¹².

Ma anche in questo caso, l'opportunità di tenere uniti gli approcci sopra evidenziati all'interno della complessiva *questione del riconoscimento* consente di scorgere una diversa accentuazione della riflessione su tali categorie, che si è indubbiamente giovata dell'affinarsi della sensibilità interculturale. La nozione di interculturalità sembra infatti aver spostato ulteriormente i termini di quel confronto, intensificando in particolare la riflessione sul tema dei diritti culturali sul quale proprio il dibattito tra liberali e comunitari, stimolato dal recente imporsi della nuova agenda multiculturale, sembrava aver trovato una sintesi di pur parziale accettazione delle richieste a favore di una loro implementazione¹³. Proponendo come preliminare esigenza l'acquisizione di una coesistenza tra culture sul piano del riconoscimento della reciproca uguaglianza, la proposta interculturale elabora innanzitutto sul piano episte-

12. Per una analisi più dettagliata circa la costante messa in discussione del vocabolario politico elaborato nella modernità occidentale rinvio a M.L. LANZILLO, *Il multiculturalismo*, cit.; C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, il Mulino, 2001; C. GALLI (a cura di), *Multiculturalismo ...*, cit., spec. pp. 81-137, 167-194; F. CRESPI - R. SEGATORI (a cura di), *Multiculturalismo e democrazia*, Roma, Donzelli, 1996; M. RICCA, *Oltre Babele ...*, cit., spec. pp. 217-345.

13. Per un decisivo inquadramento del tema, che ha assunto risvolti di peculiare complessità, rimando ancora a W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, cit., spec. capp. II-IV, e A.E. GALEOTTI, *Multiculturalismo*, cit., spec. capp. I-II.

mico l'istanza fallibilista di ogni punto di vista culturalmente connotato. Propone quindi come dirimente e irrinunciabile il valore dell'inclusione, pur declinato a partire da una chiara sensibilità per il mutare dei livelli istituzionali di riferimento. Infine, non ritiene sostenibile alcun universalismo aprioristico, ma opta per una conversione dell'etica del discorso habermasiano maggiormente orientata all'infinita possibilità di argomentazione e alla non coazione dei dialoganti¹⁴.

Tale ulteriore approssimazione induce a produrne una *terza*, volta a sottolineare il fatto – empiricamente e fenomenologicamente inaggrabile ma spesso politicamente sottaciuto o misconosciuto – che gli interlocutori sono pur sempre individui, soggetti incarnati dotati di singolare e irripetibile storicità e non istanze di purezza e ortodossia culturale più o meno auto-proclamate in quanto tali. La questione dell'interculturalità riapre così la questione dell'identità del soggetto portatore di consapevolezza di una determinata specificità culturale, anche in questo caso prolungando idealmente una delle più importanti diramazioni del dibattito sorto in seno al multiculturalismo¹⁵.

All'interno della riflessione interculturale, tuttavia, si è inteso affrontare tale questione per lo più a partire dal suo profilo dialettale, frontale o contrastivo, ovvero attraverso una più esplicita tematizzazione del concetto di alterità. Come di recente è stato opportunamente notato¹⁶, il punto di "estrazione" e "prelevamento" concettuale più fecondo, da questo punto di vista, non va tanto individuato nell'idea husserliana di intersoggettività, che sembra ancora fortemente orientata alla derivatività dell'idea dell'*altro* dalla preliminare (insieme cartesiana e fichtiana) posizione dell'*io*. Al di là di una maggiore o minore consapevolezza di tale origine, sembra invece essere l'intuizione di Ortega Y Gasset della quotidiana e costante *resistenza all'assimilazione* a rende-

14. Per una lucida focalizzazione di tale assunto rimando a R. SORIANO, *Interculturalismo, entre liberalismo y comunitarismo*, Córdoba, Almuzara, 2004.

15. Per completezza va segnalato che tale questione era già sorta all'interno della riflessione *post-coloniale*, ad esempio in una serie di saggi di STUART HALL scritti tra gli anni Ottanta e i primi anni Novanta, di recente raccolti in traduzione italiana: S. HALL, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Roma, Meltemi, 2006. Si è inteso attraverso criticamente tale tematica e il rispettivo dibattito in B. HENRY – A. PIRNI, *La via identitaria al multiculturalismo*, cit.

16. Cfr. G. CACCIATORE – G. D'ANNA (a cura di), *Interculturalità. Tra etica e politica*, cit., p. 10.

re l'altro autenticamente e stabilmente confermato nella sua posizione di mantenimento della differenza che già originariamente lo connota, liberandolo così più decisamente dall'auto-posizione dell'alterità tipica dell'*io* husserliano¹⁷.

2. Inadeguatezze

2.1. Una difficoltà latente

Queste prime tre approssimazioni conducono a lumeggiare il profilo di ciò che appare una difficoltà per lo più inespressa e latente, che risulta sottesa alla prospettiva dell'interculturalità, la cui chiarificazione sortirà una *quarta* approssimazione al tema. Tale difficoltà è racchiudibile in questi termini sintetici: a dispetto del prefisso *inter-* che connota sostanzialmente tale concetto, la declinazione di cultura alla quale si fa in esso riferimento resta completamente circoscritta alla dimensione contestuale, ovvero interna alla dimensione micro-sociale. Detto altrimenti: le declinazioni del concetto di "cultura" che sarebbero soggette ad interazione sono limitate ai soggetti culturali effettivamente presenti all'interno di un determinato contesto di interazione sociale, inteso fondamentalmente in senso fisico e pragmatico. Lungo questa direzione, si deve riconoscere che l'orlo di confine, ovvero l'orizzonte più specificamente giuridico-politico del discorso interculturale è stato finora per lo più scarsamente tematizzato. Per altro, quando ci si muove ad una verifica di tale orizzonte, si è costretti a constatare che esso risulta per lo più coincidente con quello implicito al dibattito tra *liberali e comunitari*, ovvero sostanzialmente identificabile come la dimensione coestesa a quella dello Stato.

Detto ancora in altri termini, la rilevanza semantica del prefisso *inter-* si esaurisce nell'identificare la processualità e l'interazione dei sin-

17. "[...] accettiamo di essere *io* dopo e grazie al fatto di aver conosciuto prima i tu, i nostri tu, nell'urto con essi, nella *lotta* che abbiamo chiamato relazione sociale" (J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, trad. it. di L. Infantino, *L'uomo e la gente*, Roma, Armando, 1996, p. 144). Per un'elaborazione "co-rale" del tema della non mera "esistenza" ma anche della conaturata "re-sistenza" dell'altro, mi permetto di rinviare ad A. PIRNI (a cura di), *Logiche dell'alterità*, cit., e a B. HENRY – A. PIRNI (Hrsg.), *Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften*, Bielefeld, Transcript, 2011.

goli soggetti coinvolti all'interno di una compagine sociale di dimensioni particolarmente ristrette, al limite dell'individuale o comunque al massimo riconducibile alla dimensione statale. Nel riconoscere tale tipologia di interazione, al di là di una preliminare evocazione di sfondo, la logica interculturale tende a sfumare il riferimento alle ulteriori componenti culturali che, pur esterne a quel contesto, ovvero nella loro "presenza latente", contemplabile in forme differenti rispetto alla loro fisica constatabilità, svolgono senz'altro più di un ruolo nella determinazione della particolarità dello stesso.

È proprio e innanzitutto a questo livello che il discorso intorno al *cosmo-culturalismo* trova la sua preliminare plausibilità e legittimità. La prospettiva sottesa a tale concetto rimanda così ad un lavoro definitorio interno al disegno complessivo di una filosofia interculturale, che conduce all'esigenza di mettere a fuoco una dimensione di interazione sovraordinata rispetto a quella dello Stato e una corrispondente declinazione di *cultura* sovra- o interamente *inter-contestuale*. Per altro, parlare di *cosmo-culturalismo* non significa alludere ad una pretesa o presunta egemonia culturale monocolora, tendendo così implicitamente a sostenere, ad esempio, l'universalizzazione di una qualche "tipicità giuridica" occidentale¹⁸, bensì valorizzare la consapevolezza dell'imprevedibilità del riferimento ad una matrice culturale, qualsiasi essa sia, anche in relazione alla costruzione di un orizzonte teorico, etico, politico e giuridico sovra-statale.

Si tornerà tra poco su una opportuna maggior chiarificazione dell'espressione di "cultura intercontestuale" qui introdotta, mentre si vorrebbe ora sottolineare ancora un aspetto immediatamente correlato alla preliminare indicazione definitoria di *cosmo-culturalismo*. Stando a quanto appena affermato, la prospettiva sottesa a quest'ultimo concetto si comprende come una direzione di riflessione parallela e complementare a quella sull'*interculturalità* per come è stata fino a qui definita. Entrambe le nozioni sono cioè volte a cogliere un ambito ed un contesto di riflessione che, se impensato o irriflesso, rischia di restare prigio-

18. Per un opportuno contrappunto nei confronti di tale tentazione cfr. A. FERRARA, *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy* (1999), trad. it. *Giustizia e giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 2000; D. BROWNING (ed.), *Universalism vs Relativism: Making Moral Judgments in a Changing, Pluralistic, and Threatening World*, Lanham (Md), Rowman & Littlefield, 2006.

niero di logiche vetero-compattanti, ovvero rischia l'inconsapevole inclusione in schemi concettuali e reti semantiche – alludo a quelle tipiche e coesiste all'idea di Stato-nazione, per come è stata compresa e realizzata dalla modernità alla seconda metà del secolo scorso – che di per sé non prevedevano l'interculturalità, ma spesso neppure una legittimazione autentica della differenza culturale.

Lungi dal considerare esaurita o compiuta la riflessione sull'interculturalità in senso intra-contestuale, appare però utile affiancare a questa, proprio con l'obiettivo di una sua miglior focalizzazione, una riflessione filosofica orientata ad una prospettiva che diremmo "culturalista" – nel senso che è concentrata su una esplicita attenzione nei confronti dell'imprevedibilità della dimensione culturale dei singoli individui – ma al tempo stesso aperta e traslata verso una dimensione sovra-statale.

2.2. L'aporia del cosmopolitismo

Ma perché – ci si potrebbe chiedere – questo cursorio riferimento allo Stato? La risposta a questa domanda consente di inaugurare una *quinta* approssimazione al tema del *cosmo-culturalismo*, che si rivolge a questo punto direttamente ai suoi costituenti semantici. Nel concentrarsi su di essi non può non essere sottaciuta l'assonanza al celeberrimo termine *cosmopolitismo*, rispetto al quale deve a questo punto essere giustificato il differenziarsi. Per fare ciò bisogna ancora una volta immergersi nella storia dei concetti e risalire ad una famosa frase di Diogene Laerzio che, riferita a Diogene di Sinope, si legge nella sua celebre opera sulle *Vite e dottrine dei filosofi*: "Quando gli fu chiesto da dove venisse, egli rispose: "sono un cittadino del mondo [κοινοπολιτανος]"¹⁹. In questa frase viene consensualmente riconosciuto l'atto di nascita del termine, seppure qui in forma aggettivale.

Tale lemma è frutto di un'unione di due concetti che, di per sé, potevano certo continuare ad essere pensati in forma reciprocamente autonoma. Il tema del *kosmos*, innanzitutto, che deve intendersi non limitato alla Terra bensì esteso all'intero universo, rimanda ad un insieme di esseri che si trovano collocati all'interno di un ordine, in base al quale ognuno ha – e non può che mantenere – il proprio posto; il *kosmos* è dunque un *mondo*, inteso come l'unione ordinata di tutto ciò che è. Per

19. DIOGENE LAERZIO, *Raccolta delle vite e delle dottrine dei filosofi*, VI, 63.

comprendere appieno quel lemma, però, bisogna collegarlo al suo secondo costituente semantico: il concetto di *polites*, il quale a sua volta rimanda a quello di *politeia*. Quest'ultimo racchiude la necessità di una duplice traduzione in due termini per un verso similari, per l'altro potenzialmente anche molto distanti. *Politeia* è infatti traducibile in *Stato*, volendo con ciò alludere al suo costituirsi come un ordinamento giuridico coercitivo, ma anche, al tempo stesso, come *repubblica*, volendo così sottolineare l'idea di una sovranità allargata, insieme al suo caratterizzante elemento partecipativo, che consente di distinguere tale forma di convivenza da altre, monarchiche o oligarchiche. Conseguentemente, se ci avventurassimo in una del tutto ipotetica traduzione a caldo, il *polites* potrebbe essere identificato come "lo statale", per un verso, e "il repubblicano", per l'altro: "il cittadino", dunque, secondo la sua più accreditata trasposizione semantica.

Provando ad abbracciarne l'interezza semantica, si potrebbe affermare che il termine *cosmopolitismo* intende mettere consapevolmente insieme il necessario e il variabile; "ciò che è e che non potrebbe essere altrimenti", da una parte, con "ciò che è solo in quanto può sempre essere altrimenti", dall'altra²⁰, ovvero con ciò che – in quanto Stato e repubblica insieme – è frutto della discussione tra elementi che *esistono* in forma individuale e *co-esistono* solo in quanto possono continuare ad *essere altrimenti*, nel senso di distinguibili e differenti da ogni altro. L'unione dei due concetti evoca dunque una prospettiva di fondo di certo problematica, ma che può racchiudersi in un'idea apparentemente semplice: esiste o dovrebbe esistere una sola comunità politica, coestesa all'intero mondo²¹.

20. Sono celebri le parole con le quali ARISTOTELE, nel I Libro dell'*Etica Nicomachea* (I, 1094b 14-25) qualifica l'oggetto della politica, scienza "architettonica in massimo grado": "Il moralmente bello e il giusto, su cui verte la politica, presentano tante differenze e fluttuazioni che è diffusa l'opinione che essi esistano solo per convenzione e non per natura. [...] Bisogna contentarsi, quando si parla di tali argomenti, con tali premesse, di mostrare la verità in maniera grossolana e approssimativa e, quando si parla di cose solo per lo più costanti e si parte da premesse dello stesso genere, di trarne conclusioni dello stesso tipo. [...] è proprio dell'uomo colto, infatti, richiedere in ciascun campo tanta precisione quanta ne permette la natura dell'oggetto".

21. All'interno di una bibliografia sterminata, mi limito innanzitutto ad indicare due testi complementari: L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, il Mulino, 2006; K.A. APPIAH, *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, New York – London, Norton, 2006, trad. it. di S. Li-

Cercare di comprendere nel suo insieme il concetto di cosmopolitismo significa però anche rivolgersi ad una delle radici più profonde della filosofia politica: la coesistenza e cooriginarietà della *domanda metafisica prima* (che cos'è l'essere e, conseguentemente, che cos'è il mondo in quanto essere e insieme di esseri?) e *domanda politica prima* (cos'è la *polis*, cos'è il vivere insieme?). Bisogna essere consapevoli della radicalità della domanda che il termine porta con sé, proprio per provare a riportare all'oggi, ad un orizzonte del tutto impensato per il filosofo cinico Diogene di Sinope, quella stessa temperie spirituale che aveva suscitato in lui la risposta tramandata da Laerzio. Il tentativo di attualizzazione del concetto di cosmopolitismo, oggi variamente esperito, dovrebbe infatti evidenziare maggiormente una non irrilevante discrasia concettuale.

Se la definizione di *cosmo* non sembra storicamente aver sortito particolari problemi, in quanto il linguaggio filosofico occidentale (ma anche quelli orientali, se per questo) ha abbondantemente elaborato sue possibili caratterizzazioni, fornendo innumerevoli variazioni sul tema dell'*ordine*, costituente per eccellenza di tale concetto fin dall'età antica, diversa direzione sembra aver intrapreso il concetto di *politica*. Quando si avvia un percorso definitorio di esso, ci si imbatte presto o tardi in un gruppo sostanzialmente limitato di concetti, tra i quali certo quelli di territorio, cittadinanza, rappresentanza, potere, conflitto, governo, Stato, e così via. Tali concetti possono e debbono essere correlati ed inannellati fino a formare un discorso definitorio coerente – e la sto-

beratore, *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*, Roma-Bari, Laterza, 2007. Utili strumenti di mediazione tra la ricerca storico-concettuale e quella più direttamente ispirata alle scienze sociali possono risultare i volumi: S. BENHABIB, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, trad. it. di S. De Petris, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano, Cortina, 2006; L. TUNDO (a cura di), *Cosmopolitismo contemporaneo. Moralità, politica, economia*, Perugia, Morlacchi, 2009. Rispetto al versante teorico maggiormente impegnato alla traduzione istituzionale, devono essere tenuti presenti: D. HELD, *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press, 1995, trad. it. di A. De Leonibus, *Democrazia e ordine globale. Dallo Stato moderno al governo cosmopolitico*, Trieste, Asterios, 1999; D. ARCHIBUGI – D. HELD (eds.), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, Cambridge, Polity Press, 1995; D. ARCHIBUGI – D. HELD – M. KOEHLER (eds.), *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1998; D. ARCHIBUGI, *Cittadini del mondo. Verso una democrazia cosmopolitica*, Milano, il Saggiatore, 2009.

ria del pensiero (questa volta innanzitutto occidentale) ne ha fornito per secoli eccellenti e paradigmatiche esemplificazioni.

La difficoltà e la discrasia sorge tuttavia non appena si provi ad avvicinare fino a connettere o a rendere compatibile tale discorso con uno dei molti discorsi possibili a proposito della nozione di *cosmo*. In questo contesto, si deve infatti fin dall'inizio essere consapevoli della diversa "scala linguistica" entro la quale si è costretti a parlare, a "dire" le rispettive definizioni. Rispetto alla politica, nel collocarci ad un livello differente da quello abituale, si è infatti costretti a parlare per analogia (*domestic analogy*), e a dover costantemente verificare se e quando l'analogia tiene e se si in che senso e con quali limitazioni.

Lungo questa direzione, mentre il primo termine del *compositum* risulta *ipso facto* semanticamente coesteso al livello globale al quale la nostra riflessione è oggi del tutto necessitata, per mettere concretamente alla prova l'istanza inter-contestuale sopra accennata, il secondo appare già da subito in affanno e inadeguato, implicando il livello globale una evidente esorbitanza rispetto alla sua "metratura concettuale" originaria. Seguendo il filo di questo ragionamento, si potrebbe giungere alla posizione di una domanda per alcuni versi inquietante: è possibile che "la politica" costituisca un universo di senso finito, ormai completamente esplorato, e non esposto né sensibile a dinamiche di dilatazione progressiva? Nel presentarsi in questi termini, la dimensione politica non rischia di risultare semplicemente "inutile" rispetto alle sfide globali che abbiamo di fronte, se non si riesce a sancire una chiara via di uscita da essa, ovvero un chiaro allontanamento da quanto siamo abituati ad ascrivere in essa a partire dalla filosofia greca e se rimaniamo solo in grado, alla fin fine, di costruire "variazioni sul tema" del vocabolario politico elaborato per la prima volta in quella felice e irripetibile stagione del pensiero²²?

22. Interpretando tale esigenza di "allontanamento", hanno provato a sondare alcune direzioni differenti, ma al fondo accomunabili dall'esigenza di esperire forme di dialogo e integrazioni con le molteplici figure dell'alterità che condividono il nostro presente: F. DUQUE, *Abitare la terra. Ambiente, Umanismo, Città*, trad. it. di L. Sessa, pref. di V. Vitello, postf. di F. Ermini, Bergamo, Moretti & Vitali, 2007; L. INGARAY, *Le partage du monde* [2008], trad. it. di R. Salvadori, *Condividere il mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009; E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009; Id., *Patologie e chances dell'età globale*, in A. PIRNI (a cura di), *Globalizzazione, saggezza, regole*, Pisa, ETS, 2011, pp. 77-95.

Si configura in questi termini una sorta di aporia semantica, del tutto intrinseca al concetto di cosmopolitismo, contro la quale il nostro tempo si scontra esplicitamente, ma con la quale è comunque costretto a fare i conti, se non si intende constatare davvero, in questo senso, un' *impasse* o un arretramento del pensiero. Per altro, tale aporia a proposito del concetto di cosmopolitismo sembra poter rientrare in una "tipica" del tutto intrinseca alla sua natura di concetto. Hans Blumenberg ha saputo evidenziare con grande efficacia tale caratteristica di ogni concetto:

Il concetto ha a che fare [...] con l'assenza dell'oggetto o, in altre parole, con la mancanza di una rappresentazione compiuta dell'oggetto. [...] si può forse comprendere in maniera chiara il modo in cui opera un concetto se si pensa all'allestimento di una trappola: la trappola è, in tutto e per tutto, adattata alla figura, alla misura, al modo di comportarsi e di muoversi di un oggetto atteso ma non ancora presente, ancora da catturare. Questo oggetto, tuttavia, è relativo a bisogni che non sono quelli dell'oggi, [a bisogni] che hanno una dimensione temporale²³.

Ma se è così, se questo può essere assunto come un punto di non ritorno strutturale, l'obiettivo teorico non può dunque essere di evitare quella discrasia di scala tra *cosmo* e *politica* o questa "assenza" dell'oggetto-cosmopolitismo che il concetto correlativo costitutivamente porta con sé, in una dialettica di "già" e "non ancora", di presenza e annuncio destinata a reiterarsi costantemente, per quanto in forme mai uguali alle precedenti. Si tratta piuttosto di immergersi ulteriormente nella micro-fisica costitutiva di quel concetto, procedendo, per così dire, di aporia in aporia, da una *già*-inadeguatezza verso una solo sperata *non-ancora*-inadeguatezza.

3. Intercontestualità

3.1. Gettare ponti

Tentare questo percorso significa forse tornare alla possibile domanda su un elemento comune tra i due universi semantici discrasici di *cosmos* e *polis*; un elemento che tenti di unirli, di renderli per altra via

23. H. BLUMENBERG, *Theorie der Unbegreiflichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, trad. it. di S. Guli, *Teoria dell'inconcettualità*, Palermo, duepunti edizioni, 2010, pp. 7-9.

commensurabili, ovvero, se fosse possibile, che si proponga di creare nuove e differenti incommensurabilità, anche linguistiche. Tra i molti possibili elementi di unione, uno sul quale vale forse la pena tornare a riflettere potrebbe essere rinvenuto nella risposta alla domanda sul *chi* abita entrambi gli universi, ovvero sulla dimensione antropologica o soggettiva che unisce, in forma tanto evidente quanto, non di rado, latente, *cosmos* e *polis*. Si tratta allora di aprire una rinnovata domanda sul soggetto del mondo e, al tempo stesso, della politica ovvero su chi "può dire" entrambi e, nel dirli, nel crearli linguisticamente, li abita dall'interno, ne fa la propria dimora.

Era forse questo uno dei sensi possibili del paradosso contenuto nella frase di Diogene di Sinope. Per un verso, egli, filosofo cinico erede del socratismo, sancisce con le parole che la tradizione tramanda la sua adesione ad un modello di vita alternativo alla tendenza più comune: sono cittadino, ma di un qualcosa che non è la comunità politica di mio immediato riferimento e non è neppure un altro luogo specifico o riconoscibile; dunque mi propongo di dimostrare lealtà, appartenenza e partecipazione alla "cosa pubblica", ma ad un livello ed entro una dimensione impensata rispetto alla tradizione civica ateniese e forse impossibile per il singolo uomo. È stato questo, per lo più, il senso attribuito alle parole riportate da Diogene Laerzio. Ma è forse possibile affiancare a quest'ultima un'ulteriore lettura di quella celebre risposta. La dichiarazione di Diogene di appartenenza al mondo potrebbe in realtà essere pensata come una dichiarazione di appartenenza culturale specifica: sono elleno e proprio in quanto tale posso dirmi cittadino del mondo; appartengo al novero di chi ha creato l'idea di cittadinanza, quindi, a mio modo, sono un cittadino per eccellenza e, perciò, un cittadino universale. È l'appartenenza (o la dichiarata non-appartenenza e presa di distanza) particolare a consentire la connessione con l'universale; ed è quella esperienza dichiarata a supportare il convincimento che, sia sul piano antropologico, sia su quello fenomenologico, la prima forma di universalità che l'individuo può concepire non è altro che l'universalizzazione della propria particolarità²⁴.

Tuttavia, riferirci oggi alla dimensione culturale, all'essere incar-

24. Cfr. A. FERRARA, *La forza dell'esempio*, Milano, Feltrinelli, 2009; Id., *Universalismo esemplare come modello per l'età globale*, in A. PIRRI (a cura di), *Globalizzazione, saggezza, regole*, cit., pp. 55-75.

nati in e portatori di una qualche traccia di appartenenza ad una cultura (laddove, innanzitutto, questa traccia sia consapevolmente manifestata o difesa da parte del singolo e del gruppo che la abita dall'interno) non può evitare di restituire al pensare i frutti più evidenti della stagione di fioritura del dibattito sul multiculturalismo e di riportarli all'interno del disegno complessivo della filosofia interculturale, rispetto alla quale il *cosmo-culturalismo* rappresenta l'*oltre* il consueto, il tentativo di andare *al di là* della "dimensione domestica" e statutale, in una parola: la tensione inter-contestuale.

Il tentativo di ripensare il ponte concettuale tra i due universi semantici sopra richiamati passa dunque anche da una rivisitazione di alcuni aspetti chiave di quei dibattiti, che si propongono di individuare una possibile strada, ad esempio, che sappia tenere insieme la consapevolezza della rivendicazione identitaria²⁵ e il ripensamento del concetto di cittadinanza²⁶, la profondità e differenziazione delle richieste di riconoscimento (individuale e di gruppo)²⁷ e il superamento del sistema di vertici incrociati e paralizzanti da parte di "puntiformi" minoranze nei confronti di indiscutibili maggioranze; insomma, che sappia unire e convogliare a soluzione un insieme anche piuttosto eterogeneo di istanze che spesso proprio il liberalismo più sensibile alle esigenze multiculturali ha mostrato di non saper superare agevolmente²⁸.

Ovviamente, quando si entra in tali ambiti di discorso, nessuno può ragionevolmente pretendere di avere la soluzione a portata di mano, ma

25. Rispetto al tema cfr. innanzitutto C. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*; Toronto, Anansi, 1991, nuova ed.: *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1994; S. BENHABIB, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002, trad. it. A. Diciunzio, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, il Mulino, 2005; A. K. SEN, *Identity and Violence*, New York, Norton, 2006, trad. it. di F. Galimberti, *Identità e violenza*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

26. Cfr. W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, cit.; S. BENHABIB, *I diritti degli altri*, cit.

27. Cfr. C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, cit.; A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit.; A. CAILLÉ (dir.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, 2007.

28. Inseriscono nel dibattito utili spunti a favore di tale consapevolezza le riflessioni di H.K. BHABHA, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994, 2004², trad. it. di A. Perri, *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001, 2006²; G. CHAKRAVORTY SPIVAK, *Critica della ragione postcoloniale*, cit.

i diversi specialismi disciplinari dovrebbero opportunamente incentivare la propria capacità di "costruire trappole" comuni, ovvero concetti condivisi, per riprendere la suggestione di Blumenberg, pur consapevoli di stare costruendo qualcosa per "prede" o correlativi oggettivi che magari non arriveranno mai.

Se pensato da questo punto di vista, mentre intende certo sollecitare un'attenzione sistemica e costante per le culture, il *cosmo-culturismo* si distanzia chiaramente dal ritenere la cultura esistente senza il "chi": la vive, la pensa, la costruisce attraverso la sua concreta prassi. La domanda "chi dice 'cosmo e politica'?" si trasforma nella domanda "chi può dire 'cultura' al posto di 'politica'?". Si tenta così implicitamente di andare oltre i limiti del contenuto e della contenibilità semantica sottesi al concetto di politica.

Diogene era consapevole della difficoltà paradossale di pensare l'unione dei due concetti ma, con ogni probabilità, considerandoli separatamente, riteneva di avere chiaro il significato di entrambi. Come è noto, entrambe le chiarezze ed evidenze sembrano oggi essersi appannate, per i più svariati motivi, che qui solo un generico richiamo all'"età della complessità" può tentare di unificare²⁹. In particolare, se ci si concentra sulla seconda nozione, quella che più quotidianamente evoca la sua problematicità e costringe ad occuparsi dei suoi effetti, non si può non constatare ciò che Sheila Benhabib ha efficacemente qualificato come una "disaggregazione del concetto di cittadinanza", indirizzata a sancire la fine di un modello unitario di tale concetto, che accomunava il carattere di residenzialità all'interno di un medesimo territorio alla lealtà nei confronti di una amministrazione burocratica comune, indirizzata ad acquisire il godimento, per i suoi cittadini, di un set più o meno ampio di diritti da quest'ultima garantiti³⁰.

29. Ho provato ad approfondire alcuni aspetti problematici connessi a tale qualificazione del nostro presente in A. PIRNI, *Il disagio della complessità*, "Hermeneutica" N.S. 2008, pp. 171-195.

30. La disaggregazione di tale modello riesce a scorporare "le tre dimensioni costitutive della cittadinanza, cioè l'identità collettiva, i privilegi dell'appartenenza politica e il titolo a fruire dei diritti sociali e dei relativi vantaggi. In misura sempre maggiore persone provenienti da diverse parti del mondo, che vanno dall'America del Nord all'Europa, all'Asia meridionale e all'America Latina, si trovano a non condividere l'identità collettiva dei paesi ospitanti, mentre godono di alcuni diritti e benefici in quanto lavoratori ospiti o residenti permanenti. Il titolo a godere dei diritti sociali, che T.H. Marshall considerava l'apice della cittadinanza, è stato separato dall'identità collettiva condivisa e dal-

Di fronte a tale situazione, può forse risultare esercizio non vano il tentativo di riconfigurare il tema della *cittadinanza del mondo* tratteggiando un percorso duplice e tendente a sottolineare, al di là di macro-scenari più o meno immaginifici, le possibilità di micro-consolidamento di un contenuto semantico ad oggi sofferto ad una sua piena fruizione.

Un primo percorso può forse aprirsi a partire da una rilettura del contributo di Benhabib. Il tentativo di contrappunto che la filosofia statunitense offre nei confronti della disgregazione della cittadinanza, pensata in vista di una auspicata nuova stagione del cosmopolitismo, si racchiude nella proposta di "iterazioni democratiche". Con tale espressione l'autrice intende innanzitutto valorizzare la nozione di *iterazione*, intesa come ripetizione innovativa di un determinato termine linguistico, ovvero come variazione di volta in volta trasformativa ed accresciva del suo significato tradizionale o immediatamente precedente tale iterazione. In questo caso, i termini presi in considerazione sono quelli avvenuti valore di norma ovvero frutto di una discussione giuridica che ne ha fissato una prima volta il contenuto in forma definita. L'iterazione *democratica* proposta, conseguentemente, (per quanto a mio avviso priva di una più estesa problematizzazione circa l'uso di tale aggettivazione, anche in relazione ad analoghe iterazioni che sorgono o possono sorgere in contesti esplicitamente non democratici) cerca di collegarsi direttamente al dibattito intorno alla "politica giusgenerativa", perseguendo una terza via tra le dottrine del *diritto naturale* - volte ad affermare la refrattarietà dei principi che stanno alla base della politica democratica nei confronti delle azioni trasformative della volontà popolare - e il *positivismo giuridico*, che si limita ad identificare la legittimità democratica con le norme correttamente stabilite da un legislatore sovrano. La politica giusgenerativa si propone invece di pensare ad interventi creativi che mediano tra le norme esistenti e la volontà delle maggioranze

l'appartenenza politica" (S. BENHABIB, *Another Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press, 2006; trad. it. di V. Ottonelli, *Cittadini globali*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 59-60). Il riferimento è qui al celebre lavoro di T.H. MARSHALL, *Citizenship and Social Class and Other Essays*, London, Cambridge University Press, 1950, trad. it. di P. Maranini, *Cittadinanza e classe sociale*, Torino, UTET, 1976, nuova ed. a cura di S. Mezzadra, Roma-Bari, Laterza, 2002. Cfr. anche M. WALZER, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983, trad. it. di G. Rigamonti, *Sfere di Giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1987; J. JACONSON, *Rights Across Borders. Immigration and the Decline of Citizenship*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1997.

democratiche. Queste ultime, nel loro articolarsi ed esprimersi pubblicamente, "reiterano tali [norme] e le integrano all'interno dei processi di formazione della volontà democratica attraverso il dibattito, la contestazione, la revisione e il rifiuto".

Il risultato che ci si attende da tali processi è "l'accrescimento del significato dei diritti e l'aumento della capacità di azione politica dei comuni cittadini, che fanno propri questi diritti impiegandoli democraticamente"³¹. Nel prospettare tale risultato, le iterazioni democratiche "testimoniano l'esistenza di una dialettica tra i diritti e le identità"³² che fa sì che entrambe le polarità in gioco si modifichino costantemente, nella reiterazione di tale dialettica, in relazione sia alle rispettive richieste normative sia ai conseguenti contenuti³³.

La strada imboccata da Benhabib sembra perseguire con lucidità il versante filosofico-politico e filosofico-giuridico di un'ideale articolazione e ri-composizione del concetto di cittadinanza nell'orizzonte post-nazionale. Tuttavia, tale articolazione potrebbe forse essere ulteriormente integrata, non tanto, a valle, sotto il profilo della sua effettiva istituzionalizzazione – sembra infatti ancora presto per produrre una nuova "trappola" per oggetti, essendo ancora troppo vago il momento di "passaggio" effettivo della potenziale "preda", ovvero il consolidarsi realistico di un nuovo concetto di cittadino – quanto, piuttosto, a monte, rispetto al suo orizzonte filosofico-sociale di sfondo.

3.2. Dimensioni di convivenza

Si inaugura in questi termini il secondo percorso cui sopra si faceva riferimento e del quale, in questo contesto, si vorrebbe solo provare a tratteggiare il profilo. Si intende farlo indicando sinteticamente i tratti fondamentali di un ulteriore livello di quella che altrove si è identificata come "la sfida della convivenza". Con tale espressione si intende alludere alla sfida della condivisione degli stessi spazi e dello stesso

31. S. BENHABIB, *Cittadini globali*, cit. p. 68.
32. *Ivi*, p. 103.

33. Appare indubbio, in questa formulazione teorica, l'influsso della riflessione che Jürgen HABERMAS, tra gli altri suoi lavori, ha articolato in *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992, 1998⁵, trad. it. a cura di L. Ceppa, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini, 1996.

tempo da parte di più individui che sono e, soprattutto, si percepiscono ed auto-interpretano come radicalmente differenti da ogni altro³⁴.

È questa una sfida che si "costruisce" e connota a più livelli, contemplando innanzitutto un preliminare elemento di *coesistenza* fenomenologicamente evidente, volto a rilevare lo stare-insieme-acanto tra soggetti differenti, che presuppone però un reciproco ignorarsi o una consapevole auto-limitazione dell'interazione sociale tra essi. A questo primo elemento, quasi fosse un più ristretto cerchio concentrico rispetto al primo, fa da riscontro una dimensione di *convivenza*, che si concentra sia sul rendere quello stare insieme il consapevole luogo germinativo di nuove e innovative interazioni sociali, tendenti via via a mettere in campo e a discutere precomprensioni identitarie in principio anche molto distanti tra loro, sia, più diffusivamente, a non evitare che ciò accada o possa accadere, contribuendo consapevolmente con il proprio agire a chiudere spazi e progetti di condivisione possibile, piuttosto che lasciarli aperti e percorribili nelle più svariate direzioni.

Espressa in forma sintetica, tale sfida potrebbe essere inquadrata come un concentrico di dimensione multiculturale (coesistenza) e dimensione interculturale (convivenza), che al fondo rimanda ad un definito e contestuale "qui ed ora". Se ci si riferisce alla dimensionalità o "inetratura concettuale" che si è inteso evocare sopra e alle sue intrinseche difficoltà, tale sfida potrebbe dunque essere qualificabile come rientrante entro la dimensione "domestica" del discorso dell'interculturalità, analoga a quella del dibattito tra liberali e comunitari.

La *sfida della convivenza intercontestuale*, che si vorrebbe qui introdurre cerca per converso di prendere sul serio e di valorizzare l'*humus* semantico coesteso al concetto di *cosmo-culturalismo*, riconnettendosi per altro al tema della possibile riconfigurazione del concetto di cittadinanza. A questo livello, volendo innanzitutto concentrarsi sul livello della condivisione degli spazi, quel "qui" presuppone l'esistenza di "radici" che fondano la nostra presenza in un determinato luogo magari anche molto distanti e profonde rispetto al livello epifenomenico

34. Mi permetto qui di rimandare ai miei lavori: *La sfida della convivenza*, "Fenomenologia e Società", 30 (2007), n. 4, pp. 98-105; *Dire comunità, oggi?*, in A. PIRNI (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Reggio Emilia, Diabasis, 2007, pp. 86-102; *Riconoscimento e libertà, con e attraverso l'altro*, in A. PIRNI (a cura di), *Logiche dell'alterità*, cit., pp. 137-155.

che innanzitutto la connota. È un essere "qui" che presuppone anche un "essere altrove", ovvero una differente collocazione fisica degli "altri significativi"³⁵ ai quali mi sento legato sotto il profilo identitario. Lo spazio tra le figure di alterità, da "topico", ovvero fisicamente contiguo, si allarga dunque fino a comprendere porzioni di una spazialità "meta-topica": una vicinanza e prossimità culturale che si colloca al di là e al di sopra di quella fisica, giungendo a contemplare e a travalicare insieme tanto l'aspetto linguistico quanto quello emotivo e simbolico.

Si assiste qui ad una divaricazione della percezione delle distanze, una discrasia che si potrebbe configurare come una sorta di *presbiopia culturale*: mentre vedo benissimo ad una certa distanza, inquadro con difficoltà ciò che mi è vicino (oggetti, fenomeni, istituzioni, persone) e, se non aiutato dai miei occhiali – ovvero dal focus culturale di cui sono consapevole e che costituisce la mia finestra aperta verso il mondo – potrò metterli a fuoco solo distanziandomi, ovvero solo prendendo le distanze, in senso metaforico e reale, da quel contesto di interazione simbolica e pragmatica.

Un discorso analogo potrebbe essere svolto per la dimensione temporale, la quale è a sua volta costretta a constatare una reiterata frustrazione dell'esperienza di contemporaneità alla quale vorrebbe consolarsi. Si tratta infatti di esperire in concreto, in *corpore vivo* la compresenza di tempi, "epoche culturali" o dinamiche evolutive dell'insieme dei costumi anche molto differenti le une dalle altre. La difficoltà a contemplare tutto ciò risiede nel fatto che le culture "altre" rispetto alla nostra (normalmente dominante) siamo abituati a misurarle su una scala temporale rapportata alla nostra. Di ciò è prezioso indizio l'uso, nel linguaggio comune di espressioni quali "loro sono indietro / sono avanti rispetto a noi".

All'interno di questa configurazione spaziale e temporale duplice-mente discrasica, il *cosmo-culturalismo*, pur con tutti i *se* e i *ma* che si dicevano sopra, non perde l'ambizione intrinseca al cosmopolitismo che Diogene di Sinope riuscì ad articolare per primo: pensare in individuo la prospettiva universale; provare a cogliere l'intero dal punto di vi-

35. Il riferimento è qui a G.H. MEAD, *Mind, Self and Society, from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Intr. by C.W. Morris, Chicago, University of Chicago Press, 1934, trad. it. di R. Tettucci, *Mente, Sé e Società, dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Firenze, Giunti, 1966.

sta della singola particella di esso, attraverso la partecipazione ad esso, non per scelta, ma per necessità. La difficoltà aporetica del "pensare in individuo l'universale" si accompagna però al non meno aporetico "dire in individuo l'universale", esprimere la propria individuale – e perciò assoluta – sintesi e silloge di radici e filamenti culturali, più o meno robusti o sfilacciati, a livello topico e meta-topico.

Se riportati a questa dimensionalità, anche i concetti di *comunitarismo* e *liberalismo* appaiono immersi in un'atmosfera rarefatta, nella quale la scarsità di "ossigeno" – di referenti istituzionali e politici favorevoli o contrari, ovvero di "correlativi oggettivi" sperimentati o semplicemente disponibili – tende a produrre immobilismi o movimenti limitati e goffi.

Per muoverci nel rispetto delle culture "in individuo" non abbiamo forse bisogno di pensare ad un liberalismo o ad un comunitarismo globale. A monte del sapere e potere decidere per l'uno o per l'altro dei due, riferendoci alla dimensione individuale alla quale ci consegna la pur differenziata sfida della convivenza, avvertiamo forse anche in questo caso un bisogno più elementare, più micro-fisico, diremmo, ovvero di congetturare una *teoria della narrazione contrastante*.

Con tale espressione si vorrebbe per un verso alludere ad un richiamo al più radicale relativismo, reso riconducibile alla sola dimensione individuale e alla prospettiva narrante della prima persona, e che deve però sottoporsi ad un unico ma fondamentale principio metodico (questo sì universale): quello di dire, narrare particolarità aperte all'integrazione, ma non per questo sottratte a conflitti e disarmonie³⁶.

Si tratta cioè di promuovere *narrative costitutivamente incompiute*, ma anche fermamente *non compibili*. Questo richiamo rimanda ad una dialettica forse ancora poco tematizzata all'interno della prospettiva del dialogo tra le culture tanto allusivamente, quanto – spesso – elusivamente chiamata in causa. Alludo alla dialettica tra *oralità* e *scrittura*.

36. Restituiscono con acuta efficacia la consapevolezza di quest'ultimo carattere, intrinseco ad ogni confronto e dialogo, le parole di CARLO GALLI (*L'umanità multicultural*, Bologna, il Mulino, 2008, p. 78): «Si tratta di pensare una politica [...] attraverso la quale si afferma la ricchezza plurima del vivente e si disegna uno spazio comune aperto, a più dimensioni e a più voci, che rende possibile non sempre né solo un'armonia polifonica [...]: il comune, il senso non è solo consenso ma anche dissenso. [...] La politica delle culture è quindi un'occasione per l'elaborazione di un "comune" capace di uscire dalla logica confinaria dello Stato».

ra. Mentre il secondo termine di tale dialettica rimanda alla fissità del diritto, della dimensione politico-istituzionale, delle dichiarazioni documentali, protocolli, intese, patti, piani, ecc., il primo rimanda semplicemente alla costitutiva apertura del canovaccio di una *fabula*, di un intreccio narrativo che si fa e si costruisce di volta in volta in maniera differente.

Mentre, se si cerca di considerare in forma esclusiva solo il primo elemento, si finisce con il sostanziare un'idea di filosofia come "Notola di Minerva", che giunge a ratificare quanto già da altri pensato e vissuto, il tentativo di battere la strada dell'oralità, per converso, sortisce rapidamente l'effetto di riconfigurare il concetto di narrazione nella forma di un albero semantico a matrice almeno duale.

Esistono infatti narrazioni chiuse e aperte; tenendo fermo a queste ultime, esse possono però configurarsi in forma monologica o dialogica; quando dialogiche, possono anche esserlo tra simili o tra alterità. Ancora, quando sono narrazioni tra figure reciprocamente altre possono essere narrazioni condotte in forma casuale o argomentata; quando sono in forma argomentata possono essere viziate dal continuo e consapevole ricorso alla *petitio principii* o virtuosamente orientate e disponibili a mettere in discussione financo le premesse dell'argomentazione... e si potrebbe proseguire.

Insomma quando la *narrazione non compibile* si fa *dialogo* e quest'ultimo si fa *discussione argomentata*, l'ultima "stazione" — se il filo logico fra tutte viene mantenuto teso — deve poter non perdere nulla dell'istanza contentutistica della prima e, al tempo stesso, deve potersi riconoscere come strutturalmente accresciuta e (anche radicalmente) mutata dal contributo di tutti i livelli di interazione topica e meta-topica, contestuale ed intercontestuale ai quali si è sottoposta. Solo a questo livello la *forza dell'oralità* si trasforma, si trasfigura fino a diventare *anelito alla scrittura*, e la narrazione tra identità differenti si coagula in una contestualizzazione sociale convergente, fino a rendersi opzione politica.

Nel suo farsi e compiersi, conclusivamente, quella narrazione afferma così ancora una volta un principio assolutamente banale sul piano teorico, ma assolutamente esigente su quello politico e giuridico: nel dialogo tra le culture, nessuna e nessuno può pensare di avere l'ultima parola. Si tratta di un'esigenza che, credo, non possiamo oggi più esimerci dall'affrontare, se e nella misura in cui vorremo/dovremo pensarci cittadini di un qualcosa di molto più condiviso e frammentato di ciò che per secoli siamo stati abituati a pensare come solo "nostro".

Ma in secondo luogo emerge proprio la problematica della relazione tra le culture e le religioni: è possibile un dialogo tra queste? possono essere considerate come soggetti dialoganti? esiste un linguaggio comune nel quale possano intendersi? e se questo linguaggio (o una base comune di intesa) esiste, non comporta questo una riduzione delle differenze che rischia di condurre ad una omologazione appiattente e riduttiva?

Una linea di risposta a questi interrogativi sembra delinearsi, e confermarsi anche nei saggi raccolti in questo volume, proprio nella prospettiva di una riflessione ermeneutica insieme dialogica e critica. Oggi il futuro del pensiero sembra dipendere sempre più dalla sua capacità di concepire il comprendere come strumento di dialogo e di incontro con le ragioni dell'altro, ovvero dalla sua possibilità di svolgere un delicato ufficio di mediazione e di intreccio tra mondi culturali (linguistici e simbolici) differenti, alla ricerca del senso comune che tutti sostengono (pur partendo da una loro angolatura peculiare che rimane sempre parziale).

Il presente volume comprende sia una serie di testi esposti nei due convegni indicati in apertura, sia altri saggi nati in stretta connessione con queste iniziative e queste tematiche: da un lato si documenta il lavoro del gruppo di ricerca, dall'altro il contributo di importanti studiosi italiani e stranieri, non appartenenti al gruppo ma fruttuosamente impegnati a lavorare, dialogare e discutere, direttamente o indirettamente, sulle questioni affrontate.

INDICE

DOMENICO VENTURELLI Introduzione	7
PARTE PRIMA: TESTI	
OTFRIED HÖFFE La coesistenza delle culture nell'epoca della globalizzazione	17
FRANZ MARTIN WIMMER Prospettive di identità culturale in un mondo globale	41
MICHAEL ECKERT Pluralità e verità. Ermeneutica e razionalità nel dialogo religioso interculturale	63
PARTE SECONDA: STUDI	
SILVANA BORUTTI Il relativismo culturale nell'antropologia	79
GERARDO CUNICO Cultura al plurale e prospettiva universale	97
ALBERTO PIRNI Verso un cosmo-culturalismo?	135

GIUSEPPE CACCIATORE Religione, teologia politica, democrazia	161
ROBERTO CELADA BALLANTI Libertà religiosa e secolarizzazione. Aspetti della "categorizzazione" moderna della religione	179
ROBERTO GARAVENTA Le ambiguità della religione	203
PIERFRANCESCO FIORATO Una professione di fede messianica. Appunti terminologici sul <i>Bekemtnis in der Judenfrage</i> di Hermann Cohen	239
FRANCESCO GHIA Il rapporto tra esclusivismo rituale e universalismo religioso in Max Weber	255
FRANCESCO CAMERA Sul concetto ermeneutico di testo	269
ANNA CZAJKA Un'esperienza estetica di interculturalità religiosa: le <i>Geniti di Dio</i> viste da Monika Bulaj	285
GERARDO CUNICO - DOMENICO VENTURELLI Post scriptum	295

ETHOS E POIESIS

TESTI E STUDI DI FILOSOFIA
RACCOLTI ED EDITI
IN MEMORIA DI
ALBERTO CARACCIOLO

VOLUME PRIMO
ETICA E DESTINO

VOLUME SECONDO
POESIA E NICHILISMO

VOLUME TERZO
FILOSOFI DELLA RELIGIONE

VOLUME QUARTO
MITO RELIGIONE E STORIA

VOLUME QUINTO
ERMENEUTICA E DESTINAZIONE RELIGIOSA

VOLUME SESTO
*RELIGIONI, ETICA MONDIALE,
DESTINAZIONE DELL'UOMO*

VOLUME SETTIMO
*ETHOS MONDIALE
E GLOBALIZZAZIONE*

VOLUME OTTAVO
*CULTURE E RELIGIONI:
LA PLURALITÀ E I SUOI PROBLEMI*

**Culture e religioni:
la pluralità e i suoi problemi**

TESTI

Otfried Höffe
Franz Martin Wimmer
Michael Eckert

STUDI

Silvana Borutti, Giuseppe Cacciatore,
Anna Czajka, Francesco Camera,
Roberto Celada Ballanti, Gerardo Cunico,
Pierfrancesco Fiorato, Roberto Garaventa,
Francesco Ghia, Alberto Pini

a cura di

GERARDO CUNICO e DOMENICO VENTURELLI



il melangolo

Volume pubblicato con il contributo
dell'Università degli Studi di Genova,
Dipartimento di Filosofia,
e del Ministero dell'Istruzione,
dell'Università e della Ricerca (PRIN 2007)

DOMENICO VENTURELLI

INTRODUZIONE

Il titolo del presente volume – *Culture e religioni: la pluralità e i suoi problemi* – ripropone quello di un Convegno di Studi svoltosi nei giorni 6 e 7 maggio 2010 a Genova, nell'Aula magna della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università, con l'intento di riannodare le fila di un'indagine d'area in senso lato umanistica, collocata sotto il titolo *La filosofia di fronte alla sfida della storicità e della pluralità delle culture e delle religioni* e inserita in un più vasto Progetto di Ricerca di Interesse Nazionale dedicato a *Vita, società e forme della cultura in età moderna e contemporanea*. Insieme ai relatori genovesi Gerardo Cunico, Francesco Camera e Roberto Celada Ballanti intervennero al Convegno, recando un prezioso contributo di specifiche competenze scientifiche, colleghi e amici provenienti da altre sedi universitarie: Silvana Borutti, Giuseppe Cacciatore, Pierfrancesco Fiorato, Roberto Garaventa, Francesco Ghia, Alberto Pirri, i cui scritti, ai quali si sono poi aggiunti quelli di eminenti studiosi stranieri, Anna Czajka, Michael Eckert, Otfried Höffe, Franz Martin Wimmer, costituiscono ora l'ossatura dell'intero volume.

Fu allora per me un onore immeritato introdurre i lavori del Convegno e lo è ora l'invito a scrivere, a modo di premessa, qualche riflessione personale su un tema che senza dubbio mi sollecita, ma anche mi supera di molto, nel senso che ho seguito solo in parte l'interminabile dibattito che è venuto svolgendosi negli ultimi decenni, in sede internazionale, sui temi dell'*interculturalità* e del *pluralismo* culturale e religioso – un dibattito le cui linee direttrici filtrano, in trasparenza, dai vari, notevoli contributi confluiti in questo volume. Mi capita in effetti (se una confessione personale può essere ammessa e perdonata) di trovarmi per lo più così intento a seguire quelli che credo a torto i miei sentieri, da non vedere quasi i mille che già li hanno battuti prima e meglio

Copyright © 2011, il nuovo melangolo s.r.l.
Genova - Via di Porta Soprana, 3-1
www.ilmelangolo.com

ISBN 978-88-7018-795-3