
Beatrice Tortolici

ANTROPOETICA E COMPLESSITÀ

Il cambiamento della geografia politica mondiale degli ultimi venti anni e la realtà sociale e culturale delle società multietniche e multirazziali impongono la rivisitazione di alcuni parametri culturali che hanno delineato fino ad ora le modalità e le norme della convivenza tra popoli e persone. La rivendicazione di diritti e la ricerca e/o il mantenimento della libertà sono bisogni di tutti, ma il modo di acquisirli sono diversi e spesso in contrasto da altri che, tuttavia, dal punto di vista teoretico, sono altrettanto legittimi.

Oggi siamo in una dimensione di *complessità* che, da realtà sociale, diviene anche realtà cognitiva e questa complessità, che rappresenta il nuovo paradigma culturale, pone l'attenzione sul tipo di interazione esistito nel passato tra pensiero ed azione e sulla sua nuova modalità richiesta dal mondo che le vicende storiche e sociali hanno determinato. La complessità e la molteplicità culturale richiedono una *trasformazione di mentalità* che affronti in modo nuovo le culture e le identità. E se prima era sufficiente un pensiero di tipo contrastivo-oppositivo, oggi è necessario un *pensiero della relazione*, e non per sostituire quello precedente (sempre funzionale per individuare e differenziare le individualità dalle alterità), ma per coniugare identità ed alterità senza che l'una escluda l'altra. Cultura, mente, identità, alterità subiscono una ridefinizione concettuale nel nuovo panorama culturale del globalismo, del pluralismo e della differenza. Accanto all'identico c'è il diverso. Accanto al pensiero unico, di cui l'uomo occidentale si è servito per sottolineare la sua superiorità sull'Altro, c'è

il *pensiero meticcio* che, coglie l'uguaglianza nelle differenze o, detto in altri termini, garantisce le differenze nell'uguaglianza.

Cosa è uguale e cosa è diverso? I concetti di uguaglianza e di diversità riguardano ambiti differenti, il loro uso comporta un salto di registro ogniqualvolta si passa dal piano epistemologico a quello antropologico, dal generale al particolare, dal teoretico al vissuto delle persone. Nell'ambito comportamentale, poi, si pone un'altra domanda: cos'è giusto e non giusto? Questo interrogativo ci rinvia all'etica e alla morale nelle quali cerchiamo ciò che possa offrire garanzia di "valore" e di universalità.

Nella cultura dell'occidente, per molto tempo, la razionalità ha rappresentato la possibilità di un'etica universale, ma la conoscenza di altre realtà sociali e culturali che rispettavano, e rispettavano, altre forme etiche, non può più far ipotizzare un'etica universale in senso ontologico senza pensare a qualcosa ideata da chi è dominante e da questo imposto a chi è dominato. È importante sottolineare come la consapevolezza delle incertezze logiche¹, razio-

1 La contraddizione, come ricordava Pascal, non è contrassegnata né dalla falsità né dalla verità, inoltre

nali² e psicologiche³, consente di cogliere e di mettere in evidenza le peggiori illusioni che si annidano nelle “certezze” dottrinali e dogmatiche; al contrario, «la coscienza del carattere incerto dell’atto cognitivo costituisce un’opportunità di giungere ad una conoscenza pertinente»⁴. Inoltre, il mondo oggi offre una realtà di diffusa *incertezza* che ha scompaginato il parametro di certezza su cui è stata fondata la sicurezza del nostro modello culturale. Non si può leggere e interpretare la “realtà” in modo certo. La nostra realtà non è altro che l’idea che noi abbiamo di essa, l’idea che ci siamo fatta secondo i modelli della nostra cultura d’appartenenza. Sebbene, però, da un lato ci sia incertezza e dall’altro impossibilità di universalità, non si può rinunciare a ricercare forme comportamentali che, nel riconoscimento della loro particolarità, possano ritrovarsi nella generalità. Torniamo, così, al problema morale e a quello *delle* morali.

Nate da desideri e da bisogni che gli uomini considerano naturali, le morali si sono realizzate in modo differente. Non si può parlare di una morale migliore di un’altra; nella particolarità, ogni morale è la migliore all’interno del proprio contesto ponendo una molteplicità di morali che creano difficoltà di orientamento. La condizione di multietnicità richiede la necessità di interagire con altre realtà ed altri gruppi e di potersi confrontare con questi su piani comuni. Si ripresenta la necessità di coniugare il particolare con il generale e il bisogno di individuare un modello comportamentale che abbia un riferimento etico valido per tutti. E se la generalità non può più essere una necessità ontologica universale, è certo un’esigenza sociale che richiede la necessità di garantire i diritti naturali di tutti.

L’etica ha un carattere ed una funzione normativa che, avendo origine nell’esperienza di evitare il dolore e di ricercare il piacere, trasforma queste istanze naturali e fisiologiche in acquisizione di valore con carattere di bene e di male, di buono e di cattivo.

Ma perché ciò che è bene e buono per alcuni non lo è per altri? Il relativismo culturale si pone nuovamente di fronte a se stesso. Se la specie umana venisse definita in senso biologico (da intendere tutte le razze) anche le norme avrebbero valore di universalità e, nella scala dei valori, la norma della sopravvivenza della specie occuperebbe una posizione più elevata rispetto a quelle che dipendono da culture particolari.

Di fronte alle molteplicità delle norme, sono i *diritti umani* a superare il relativismo, in quanto rappresentano le norme sia in senso naturale sia in senso culturale intese come diritti civili mediante i quali si può lottare contro le discriminazioni e le disuguaglianze. Essi poggiano sul *principio di uguaglianza* che si iscrive di diritto in una universalità assiologica (di valore). Forse, però, è più auspicabile che realizzabile, poiché pensare ad un futuro senza discriminazioni etniche o culturali è pensare ad un progetto programmatico degli ultimi trent’anni e dei prossimi (a sperare bene) venti o trenta anni futuri. Baumann parla di diritti umani

il “principio di contraddizione” che caratterizza il pensiero occidentale non è l’unico modo per garantire la validità della conoscenza, alcune culture non letterate basano il processo conoscitivo sul “principio di compatibilità”.

2 La razionalità, se non mantiene la sua vigilanza di autocritica, può divenire razionalizzazione.

3 Nella nostra mente possono accadere dinamiche inconscie che vanno ad incidere sulla formazione della certezza conoscitiva.

4 E. Morin, *I sette saperi necessari all’educazione del futuro*, Raffaello Cortina, Milano 2001, p. 87. Cfr. T. Tentori, *Il rischio della certezza*, Studium, Roma 1989; E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993.

come ideologia e trova conferma di ciò nell'antropologia di M.B. Dembour che, come esperta anche di diritto internazionale, definisce i diritti umani come aspirazioni politiche.

C'è distinzione, anzi conflitto, tra le norme naturali e le norme culturali, e c'è anche conflitto all'interno delle une e delle altre; se questo non è mantenuto entro una soglia di reciproca accettazione, si rompe l'equilibrio della convivenza e crea scompensi irreparabili a livello individuale e a livello collettivo. In una società pluralistica la nostra intolleranza verso coloro che non si conformano alle norme comunemente osservate spinge all'uso dell'aggressività, ma accanto a questa, che si innesca quando non si accetta la differenza, la natura mette a disposizione la compassione che impedisce la distruzione e ristabilisce l'equilibrio. Nel conflitto tra le norme biologiche, cioè tra l'*intolleranza* e la *compassione*, è quest'ultima ad avere maggiore funzione di adattabilità naturale. Parallelamente, nel conflitto delle norme culturali è la *ragione* a creare l'equilibrio necessario a superare i conflitti di ordine sociale. Operando un salto di registro dal naturale al culturale, la ragione coglie il senso della funzione biologica dell'intolleranza e della compassione ed individua la loro trasfigurazione culturale nell'attuazione dei diritti umani mediante i quali si possono superare conflitti culturali che appaiono irriducibili.

La normativa naturale, così, è direttamente proporzionale alla normativa culturale dei diritti umani. La ragione, come *ragione filosofica*, è il criterio che aiuta a dipanare questa matassa e sostiene la *ragione antropologica* che può cogliere ciò che è comune al di là delle singole differenze ed individuare le forme di generalizzazione nel rispetto dei particolarismi. Alla ragione filosofica spetta l'attuazione di una nuova rivoluzione copernicana. Secondo Hérítier⁵, il criterio filosofico della ragione, costituisce il fondamento dell'etica universale in grado di giudicare i sistemi di valore, e la *pace* rappresenta la forma della sua massima utilizzazione e della massima espressione di equilibrio delle istanze naturali e culturali insieme.

Intorno alla pace ruotano *verità, giustizia, amore e libertà*, e se per un verso la pace rappresenta il loro punto di raccordo, per un altro queste costituiscono i pilastri su cui essa poggia e la cui attuazione è garantita dalla loro necessaria e reciproca interazione.

Verità, giustizia, amore e libertà non solo non possono esistere l'una senza l'altra, ma addirittura l'una presuppone e si finalizza nell'altra. Anche se apparentemente un *primum* ed un *extremum* sono rappresentati dall'amore e dalla libertà perché è l'amore il *primum movens* da cui tutto ha origine e la libertà il suo naturale epilogo, il punto iniziale di tale interdipendenza può essere uno qualsiasi dei quattro elementi perché ognuno di essi esiste nella funzione degli altri. E non si può fare di ognuno neppure il fine. Tutti, in modo rotatorio, sono inizio e fine dello stesso processo di interdipendenza.

All'amore e alla libertà come necessità individuali, corrispondono la giustizia e la verità come necessità sociale in un *continuum* di biologico e di culturale il cui punto di raccordo è rappresentato dal pensiero nella forma di *ragione antropologica* e di coscienza di sua applicazione. La sua attuazione può apparire una scommessa, ma si deve cercare di vincerla se si vuole.

5 F. Hérítier, *Riflessioni per nutrire la riflessione* in Id. (a cura di), *Sulla violenza*, Meltemi, Roma 1997, pp. 17-20.

le attuare e fare esprimere l'umano che è in ogni individuo. Amore e libertà sono due modalità che si incontrano in un processo (dinamico) che supera ed oltrepassa l'apparente oggettiva immobilità della verità e della giustizia; si muovono entro un processo circolare che dall'individuale-naturale si estende al collettivo-sociale e da questo nuovamente all'individuale: «gli individui e la società possono aiutarsi, schiudersi, regolarsi, controllarsi gli uni con gli altri»⁶. Questa è la condizione dell'antropo-etica o, se vogliamo, dell'etica del genere umano.

L'*antropoetica* applica il pensiero meticcio, il pensiero della relazione, come modo per vincere la scommessa dell'umanità in un contesto culturale globalizzato, frammentato⁷ e polverizzato⁸ nel quale si annaspa per garantire i diritti dei più deboli nel rispetto umano di tutti. L'antropoetica poggia sulla doppia struttura dell'uomo (naturale e culturale) ed agisce nella funzione di interazione con la specie (naturale) e con la società (culturale). È il problema "dell'umanizzazione dell'umanità" del terzo millennio che, per realizzarla deve: «obbedire alla vita, [...] realizzare l'unità planetaria nella diversità: rispettare negli altri, nel contempo, la differenza rispetto a sé e l'identità con sé, sviluppare l'etica della solidarietà, sviluppare l'etica della comprensione»⁹.

La realtà di quanto accade nel mondo, tuttavia, rende molto problematica l'applicazione della comprensione e l'attuazione della democrazia. I conflitti politici esistenti si alimentano di una forza che supera la motivazione della contingenza della realtà sociale e giustificano la loro esistenza con argomentazioni religiose il cui valore assume il carattere che nel passato avevano ricoperto le ideologie.

In alcuni conflitti politici, oggi, la religione assume una quasi assoluta motivazione; la spiritualità perde il carattere di individualità e si proietta nel collettivo. Lo spirito della religione, cioè quella "religiosità" che James indicava come "il morso individuale del destino", non è più soltanto una questione privata, soggettiva e profonda, non è più neppure un personale "atto di fede": *diviene fatto pubblico e strumento sociale*. Non che quando la religione rappresentava un fatto più squisitamente individuale non avesse un risvolto ed una conseguenza nel sociale (quando si crede nei valori religiosi si cerca di applicarli in tutti i tipi di relazioni personali e collettive), ma attualmente l'uso pubblico che se ne fa è sempre più motivato e finalizzato a rapporti di forza economici e politici e, in un ambito culturale frammentato e parcellizzato, riconosce una identità non più territorializzata.

Oggi, questa è la modalità e la condizione di molti conflitti attuali che stanno interessando una gran parte del mondo e che si muovono come guerre di religione. Apparentemente la lotta è tra fedeli e infedeli, ma è solo un modo diverso di distinguere e di denominare i buoni e i cattivi e di separare gli uni dagli altri manipolando il loro rispettivo sentimento religioso. La fede "è uscita" all'esterno; non è rimasta all'interno dell'uomo che si doveva confrontare con i propri tumulti dell'anima, si è sospinta verso i tumulti della collettività,

6 E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, cit., p. 113.

7 C. Geertz, *Mondo globale e mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna 2002.

8 A. Appadurai, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001.

9 E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, cit., p. 112.

della politica e dello stato e, ricostituendo i fondamenti ontologici, costruisce nuovamente differenze sociali in opposizione.

Dopo la decolonizzazione, la caduta del muro di Berlino, il crollo dell'Unione Sovietica, la fine della Guerra fredda è aumentato il peso politico delle religioni. Queste hanno sostituito le vecchie ideologie politiche del liberalismo, del socialismo e del nazionalismo che hanno lasciato illusioni dopo il crollo della geografia politica mondiale che avevano formato e che non hanno saputo strutturare le identità collettive dei paesi di recente formazione. Il vuoto lasciato dalle ideologie è stato colmato da ciò che ancora non ha fallito: la religione.

La religione diviene collettiva pur rimanendo personale, ma non è forma interiorizzata¹⁰. Anche i simboli religiosi, di conseguenza, hanno seguito lo stesso spostamento di significanza dall'individuale al collettivo per ricadere nuovamente nel personale come segno di identità. La croce cristiana, il velo islamico nelle sue diverse forme (*chador* iraniano o il *carsaf* turco che copre interamente la persona dalla testa ai piedi, il *burqa* afgano che copre interamente il corpo compreso il volto di fronte a cui c'è una grata che consente alla donna di vedere ma di non essere vista, il *niquab* che lascia scoperto soltanto il naso, il *hijab* che è una specie di foulard che copre il capo e il collo fino alle spalle)¹¹, solo per fare qualche esempio, da simboli esclusivamente religiosi sono divenuti simboli culturali, e in nome di questi si ostentano come se si dovesse garantire qualcosa che qualcuno può "portar via" sia dal punto di vista di identità sia dal punto di vista economico e politico.

Il mondo di ieri è stato regolato secondo i canoni della logica oppositiva e contrastiva che poneva confini, distinzioni insormontabili tra paesi e persone, il mondo di domani deve regolarsi su quelli della logica relazionale che, superando i processi diacronici e attuandosi anche su un piano sincronico, può offrire la maniera più idonea per attuare un equilibrio sociale e culturale che consenta l'*uguaglianza nella differenza* tra generi, tra popoli e culture in una condizione di democrazia planetaria.

È ipotetico? Forse. Ma è la scommessa dell'oggi.

10 C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, cit., pp. 116-117.

11 I vari veli (*chador*, *carsaf*, *burqa*, *niquab*) possono essere di diversi colori, possono essere neri, grigi, marrone, blu, verde, lilla, rosa e possono essere fatti di vari tessuti, dalle stoffe pregiate a quelle meno nobili e più grossolane. Il velo segnala l'origine della donna, la zona di provenienza e perfino il tipo di aderenza alla tradizione della sua cultura. Mentre nella cultura musulmana il velo è anche indice di condivisione religiosa che consente di distinguere una donna pia da una donna meno osservante, nei paesi occidentali «svolge una serie di segnalazioni della propria posizione rispetto alla tradizione del paese in cui la donna si trova». Cfr. G. Mantovani, *Intercultura*, il Mulino, Bologna 2004.