

Daniella Iannotta*

La reciprocità del differire: aspetti e problemi della differenza

«Il tema della differenza attraversa la riflessione filosofica e viene posto in evidenza dalle indagini delle scienze umane e dei mezzi reali o virtuali di comunicazione del nostro tempo. Differenza di culture, differenza di generi, differenza di opinioni, ideologie, punti di vista, che sono connesse ad una complessità crescente e ad una separazione-mescolanza di elementi sempre più acuta».

Con queste parole, Angela Ales Bello inaugurava una lunga serie di pubblicazioni che ruotano attorno al complesso fenomeno della differenza e che confluiscono, nel presente lavoro, a chiusura di una ricerca promossa dal CNR che ha visto impegnati studiosi e studiose della LUMSA, dell'Università di Roma Tre e della PUL. Chiusura formale, vogliamo precisare, dal momento che è intenzione di tutti coloro che hanno partecipato al dibattito sottolineare come – in questo caso in maniera privilegiata – il punto di confluenza sia in realtà apertura al non detto qui, che sollecita la riflessione ad affrontare sempre nuove piste, ad accettare stimoli rinnovati, ad osare la pluralità delle interpretazioni. Posizione, questa, emersa con forza durante un convegno su *Differente. Estraneo. Strano*, tenutosi a Roma il 18 e 19 marzo 2002, come momento di ricapitolazione e di confronto all'indomani della pubblicazione dei cinque tomi, scaturiti dalla ricerca su *Le politiche della differenza*. In quella occasione, Angela Ales Bello, portando l'attenzione dei partecipanti sui cinque volumi già pubblicati, ne mostrava il filo conduttore: «Ogni singolo libro – così si esprimeva – parte da un'analisi e da uno studio diverso, seguendo una linea comune. Tutti i volumi sono per questo contraddistinti da una forte continuità, da una trasversalità che li rende quasi indivisibili». Percorsi dell'identico, vorremmo dire in una sorta di provocazione, identico da non dimenticare allorché, parlando di differenze, non possiamo evitare di aggiungere l'interrogativo: «Differente rispetto a che cosa?».

Con questa domanda vogliamo evidenziare che, nella molteplicità delle tematiche affrontate e nella stessa consapevolezza di indeterminati cammini da poter ancora intraprendere, non vogliamo lasciarci andare a una sorta di vagabondaggio del pensiero, bensì cerchiamo di tener presente la domanda fondamentale di senso, che soggiace all'era della differenza – qual è la nostra – per poter, a partire da essa, approdare a risposte anch'esse fondamentali sia pur nella polisemia delle loro voci.

Se, allora, ci confrontiamo lungo quegli itinerari del differire che alimentano il nostro dibattito attorno ai nodi problematici che la nostra epoca ha da pensare – per dirla in termini heideggeriani – il confronto è condotto nella consapevolezza di un clima culturale che, agli inizi del XX secolo, ha favorito l'attenzione alla «differenza», all'«alterità», alla «diversità»,

all'«estraneità», alla «stranezza», quale esito di una profonda crisi della razionalità occidentale, volta a volta nominata crisi della ragione totalitaria, crisi del fondamento unitario del sapere, crisi della metafisica soggettivistica moderna. Insomma, parliamo di *differenza*, o forse meglio di differenze, sullo sfondo di quel travaglio speculativo che, a partire dalla metà del XIX secolo, ha scosso alle radici la filosofia e la scienza occidentali, aprendo la seconda alla sua felice emancipazione metodologica dalla filosofia e rinviando la prima ad una riproblematizzazione dell'esperienza e del suo senso.

Proprio tale re-interrogarsi ha spostato lo sguardo del pensiero dalla ricerca di un fondamento identitario, unitario, assoluto del sapere – fondamento che la modernità aveva identificato nella razionalità soggettivistica, nel *cogito*, salvo poi dover recuperare la frattura gnoseologica di soggetto e oggetto che questo comportava – all'assunzione di una prospettività radicale e insormontabile del questionare, che eminentemente si esprime nelle molte voci dell'essere *in medias res*, come sottolinea Paul Ricoeur a proposito dell'esperienza ermeneutica.

È chiaro che il panorama della contemporaneità, in questo modo, viene a delinarsi in tutta la sua complessità, poiché, per un verso, si tratta di ascoltare le inquiete voci di quelli che, come dice ancora Paul Ricoeur, si presentano quali «maestri del sospetto» (Marx, Nietzsche, Freud ma ancora, potremmo aggiungere, Heidegger, Deleuze, Foucault, Derrida, Irigaray, per citare i nostri più famosi contemporanei); per l'altro, e in certo qual modo di conseguenza, si tratta invece di modulare le perenni domande di senso del filosofare dentro ad orizzonti comprensivi allargati, nella consapevolezza che la situazionalità irriducibile del questionare non mira più a risposte universali e necessarie, sostanzialistiche, bensì tende a cogliersi come incessantemente in cammino, in ascolto di voci nuove che possano approfondire ma anche – perché no? – modificare le risposte e formularsi in nuove domande. E qui pensiamo a quei maestri – Jaspers, Lévinas, Marcel, Gadamer, Ricoeur – che, se non hanno percorso le piste del decostruzionismo, superbamente hanno saputo mettersi all'ascolto della nostra epoca per coglierne i sospiri e declinarne le aspettative, le proposte, le aperture feconde del senso.

Quando, dunque, parliamo di differenza, di differenze, di alterità, di estraneità, di stranezza, vogliamo alludere proprio a questo aprirsi di orizzonti di senso, che la prospettività del nostro essere nel mondo mette in luce laddove essa venga criticamente intesa come possibilità, potenzialità, e non come limitazione. È vero che parlare di diversità – al singolare o al plurale che sia – ha finito per essere quasi la moda di un'epoca, che sovente si è caratterizzata come «postmoderna», ove il «post» rispecchia la contestazione rispetto all'egemonia della soggettività razionale che ben si esprime nei Lumi della ragione, e questo ha comportato l'oblio dell'*identico* rispetto a cui può accadere il *differire*. Tuttavia, è pur vero che lo slogan raccoglie esigenze vive ed acute del nostro tempo, che il presente dibattito vuole accogliere a sua volta come il «da pensare» per noi oggi.

Da un punto di vista preliminare, semantico, con differenza, differenze, diversità, estraneità, stranezza – ivi connessi sostantivi non collettivi, aggettivi e avverbi della stessa area semantica – intendiamo delineare una rete concettuale che facciamo risalire allo Husserl della costituzione dell'intersoggettività e allo Heidegger della differenza ontologica. Quest'ultimo, in modo particolare, con la sua analitica esistenziale ha ri-orientato lo sguardo

del secolo appena trascorso dalla ricerca del fondamento assoluto dell'Essere – ove il genitivo è soggettivo – alla comprensività situazionale dell'Essere da parte dell'Esserci e, dunque, alla natura radicalmente spazio-temporale, epocale, del suo rapportarsi all'Essere. Fondamento assoluto che, come accennavamo poc'anzi, la modernità aveva fissato nella soggettività, nell'autocoscienza, immediatamente certa di se stessa e variamente impegnata a fondare, garantire, le cose e gli altri, da quella strettamente dipendenti.

Tuttavia, come scrive Cipolletta al riguardo, con Heidegger nasce «la necessità di ritornare a porsi la domanda di *come accade che le cose stiano di fronte a noi e permangano nella loro differenza da noi*». Lo spazio della differenza, insomma, è innanzitutto un lasciar essere la «non» *adaequatio intellectus et rei*, per cui – e l'intenzionalità husserliana lo aveva chiaramente delineato – la coscienza è già da sempre in relazione con ciò che essa non è e a cui non potrà mai completamente adeguarsi. L'origine della cosa, prosegue Cipolletta, «non viene cercata nelle strutture formali della coscienza e delle sue rappresentazioni, dove il soggetto diventa il garante delle cose nella loro permanenza e nella loro resistenza alla coscienza stessa». Le cose, cioè, non hanno più per Heidegger la fissità dell'oggetto che sta davanti alla coscienza; ponendosi alla ricerca delle radici di ogni nostro approccio alle cose, egli indaga

«i modi di essere di quell'ente particolare che noi siamo. Per questo il protagonista di *Essere e tempo* non è il soggetto che sta di fronte all'oggetto, quel soggetto della filosofia moderna e di cartesiana memoria, e neppure l'io trascendentale kantiano o la coscienza intenzionale husserliana, ma l'*esserci*, ovvero l'essere qui in una situazione emotiva di apertura e di domanda. Husserl aveva messo in evidenza che ogni coscienza è sempre intenzionata verso un oggetto, è sempre coscienza di qualcosa. Per Heidegger appartiene all'intenzionalità non soltanto il dirigersi-verso, e, quindi, la comprensione dell'essere dell'ente, ma anche la comprensione dell'esserci come un se stesso; quando si comprende una cosa si scopre contemporaneamente l'essere dell'ente e l'essere dell'esserci, la struttura del suo essere qui».

In quest'ottica, la differenza ontologica diventa il nome collettivo/comprendivo – il simbolo, potremmo dire – di qualsiasi atteggiamento di pensiero che cerchi di evitare una *reductio ad unum* della molteplicità dei pensabili. *Reductio* che, appunto, a partire da Heidegger è stata imputata alla metafisica e alla sua pretesa di dire l'Essere in maniera univoca, incontraddittoria, universale e necessaria. Interessante, a tal riguardo, sarebbe ripercorrere la nascita dell'idea di metodo nella scienza moderna, dove quella universalità e necessità hanno finito per confluire desostanzializzandosi, ma il discorso sarebbe troppo lungo. Bisogna altresì aggiungere che quella che Heidegger chiama *la* metafisica si presenta come il cammino del pensiero dentro a «stili metafisici» certamente svariati e, a loro volta, reciprocamente «differenti». In una nota, che troviamo in un articolo incluso da Ricoeur nella sua *Autobiografia intellettuale*, possiamo leggere:

«Faccio mia la tesi di Martial Gueroult circa la singolarità dei sistemi filosofici e mi sento maggiormente coinvolto e imbarazzato dal problema di comunicazione, che la loro irriducibile differenza viene a porre, piuttosto che dalla pretesa perennità de "la" metafisica. È sempre a prezzo di una riappropriazione, ogni volta nuova, che ci si può arrischiare a mettere in serie le filosofie [...]. La traiettoria che si delinea così è una linea virtuale che

congiunge punti singolari, ciascuno dei quali non consiste in altro che nella traccia puntuale, lasciata ogni volta da una rischiosa operazione di appropriazione. Solo potrebbe conferire una unità più attuale a questa traiettoria virtuale il sentimento di un debito accumulato da questa serie discreta di atti di appropriazione, in cui la violenza dell'interpretazione è compensata dalla ricettività inerente a una attenta lettura».

Con l'idea di *debito* Ricoeur viene opportunamente a suggerirci di non spezzare il legame con la Tradizione, che è l'alveo della nostra identità, ma di andare a recuperare depositi di sapienza che, ri-attualizzati, consentono di progettare il nuovo a partire dal già là della nostra incancellabile «nascita». Valenza etica del filosofare, questa, che la nostra contemporaneità prende a fondamento, laddove, per dirla insieme a Lévinas, «dietro l'essere e il suo mostrarsi» intende recuperare «la risonanza di altre significazioni dimenticate nell'ontologia e che sollecitano la ricerca». Ora, la fundamentalità dell'etica appartiene già a quel «pensare altrimenti», a quel pensare la differenza, all'indomani della decostruzione nietzscheana di tutte le categorie fondamentali della metafisica – o delle metafisiche che dir si voglia – e dell'apertura fenomenologico-ermeneutica del filosofare. Vogliamo dire, pertanto, che, pur nella consapevolezza delle molte voci della metafisica, non possiamo comunque trascurare il fatto che un'esigenza di unitarietà, di identità, o forse meglio di fondamento unitario, sostanziale, ha attraversato il pensiero dell'Occidente, che ha perseguito la Verità nel conoscere e ha pensato di poterla esaustivamente portare a parola in maniera definitiva. Esigenza di tradurre linguisticamente quella *adaequatio intellectus ad rem*, che è sembrata la più idonea e la più onesta non soltanto per securizzare il nostro rapporto al mondo, ma anche per fondarlo legandolo alla forza delle cose stesse. Da questo punto di vista, tutto il pensiero occidentale ci pare fortemente etico, anche se ai nostri giorni – come sottolineavamo – l'etica ha preso il posto del fondamento.

Per riprendere il nostro discorso, se poniamo un po' d'attenzione ai nostri quotidiani pregiudizi, possiamo verificare quanto siamo ossessionati dalla ricerca dei «fatti» e quanto poco siamo disposti a riconoscere il valore di una *conoscenza extrametodica della verità*, come direbbe Gadamer. Al di là del metodo della scienza, al di là cioè di quei linguaggi univoci che legano il reale strutturandolo dentro a categorie incontrovertibili, non sembra potersi dare sapere e tutto sembra confinarsi negli spazi poco sicuri, quand'anche suggestivi, della poesia, dell'arte o della fede. Ma, in questo modo, la Verità coincide con la certezza del categoriale, arrivando fino a svuotarsi nell'opposizione vero/falso dei linguaggi fattuali o delle logiche binarie.

Insomma, c'è una tensione all'uno al di là del molteplice che ha da sempre imbarazzato il filosofare, come testimonia il Platone dei «Sommi generi» o l'Aristotele della polidicibilità dell'Essere. Se volessimo fare un esempio, che lo spazio del molteplice, del diverso, dell'estraneo – lo spazio del differire – sia stato relegato in subordine rispetto alla fundamentalità dell'identico, è quanto emerge dalla critica che il pensiero femminile – o al femminile o femminista che qui dir si voglia – ha indirizzato alla «scienza» e alla «neutralità del soggetto sedicente universale che ne fa la teoria e la pratica», secondo le parole di Luce Irigaray in *Etica della differenza sessuale*. In quanto universale e necessaria, la scienza pensa se stessa come *neutra*. Ebbene, la scienza, secondo l'ottica femminile, non è neutra bensì maschile:

«In realtà – scrive Luce Irigaray – ciò che si pretende universale equivale a un idioletto degli uomini e a un immaginario maschile, a un mondo sessuato. Senza neutralità. A meno di non essere dei difensori scatenati dell'idealismo, una cosa del genere non ha niente di strano. Gli uomini sono sempre stati quelli che hanno parlato e soprattutto scritto: di scienza, filosofia, religione, politica».

D'altronde, nel *Simposio*, Platone evidenzia a chiare lettere che la donna genera, nel corpo, figli mortali, mentre l'uomo, nell'anima, genera «figli più belli e immortali». E conclude: «Molti altari sono stati loro dedicati per tali figli, ma non ancora per i figli umani di alcuno» (209 e). La scienza, potremmo allora dire, è affare di anime, cioè di uomini. Ne deriva che soltanto gli uomini sono in possesso di quelle doti intellettuali necessarie per il lavoro dell'astrazione dall'esperienza sensibile, immediata e contingente, che è il lavoro della scienza.

Ora, le femministe criticano fortemente questa impostazione unilaterale della cultura occidentale, per un verso poiché essa delinea un ambito dal quale le donne vengono escluse in via pregiudiziale; per l'altro, poiché ne scaturisce un linguaggio disincarnato, che di fatto è maschile anche se si pretende neutro. La scienza, insomma, non può essere il criterio assoluto di validità sia gnoseologico che ontologico: essa non è universale e assoluta se non in senso metodologico-funzionale-operativo, cioè sottoposta a continua verifica e revisione. Il suo linguaggio, dunque, non ha alcun privilegio e, soprattutto, non è l'unico possibile. La vita, intesa come senso globale del nostro essere-nel-mondo, si «esprime in molti modi» – per parafrasare ancora Aristotele – che non vanno gerarchicamente ordinati.

Questa relativamente lunga digressione ci permette, forse, di comprendere meglio che sotto il titolo della differenza sono venute a confluire le più disparate esigenze, come ricordavamo iniziando il nostro discorso, ma allora la polisemia del differire acquista la sua legittimità in ordine a ricerche che intendano percorrerla. Percorrerla, da un lato, recuperandone ancora i fondamenti speculativi, dall'altro, dibattendone le tematiche e le sollecitazioni.

Va pertanto chiarito che, per gli autori e le autrici che hanno ruotato attorno al presente dibattito, la riflessione si situa nell'alveo di un ripensamento della stessa identità rispetto alla quale si collocano le molte voci *dell'altro*. D'altronde, lo stesso Heidegger pensa la differenza come la «relazionalità» dell'identico, come l'essere di mediazione, la «co-appartenenza» che, a suo avviso, costituisce l'*impensato* dell'identità all'interno della nostra Tradizione occidentale. Così, discutendo del principio di identità, Heidegger inizia richiamando le parole che lo straniero del *Sofista* platonico pronuncia a proposito del movimento e della quiete: «Ciascuno di essi, allora, è diverso dagli altri due, e identico a se stesso» (254 d). Ciò che interessa Heidegger, pertanto, è l'uso del dativo, che fin nell'identità sottolineerebbe una certa qual distanza, una mediazione:

«La formula più appropriata per il principio di identità, allora, A è A, non dice soltanto: ogni A è essa stessa se stessa, dice piuttosto: con se stessa ogni A è essa stessa se stessa. Nell'identità (*Selbigkeit*) risiede la relazione propria del “con”, dunque una mediazione, un collegamento, una sintesi: l'unione in direzione di una unità».

Ora, il pensiero occidentale con il carattere dell'unità ha pensato l'identità, e cioè per Heidegger «la relazione dell'identico con se stesso», relazione tuttavia occultata in quanto

tale, impensata – dicevamo. Relazione, peraltro, che già risuonava nella sentenza di Parmenide: «Lo stesso è infatti percepire (pensare) e altrettanto anche essere». Qui, sottolinea Heidegger, «cose differenti, pensare ed essere, sono pensate come lo stesso». Non già, dunque, che l'identità appartenga all'essere, secondo la bimillenaria «dottrina della metafisica»; siamo bensì

«costretti a riconoscere che ai primordi del pensiero, molto prima che un principio di identità venga formulato, parla l'identità stessa, e parla in un detto che dà questa disposizione: pensare ed essere appartengono entrambi allo stesso e sulla base di questo stesso appartengono l'uno all'altro».

Risuona la famosissima posizione di Heidegger: l'identità è una *Zusammengehörigkeit*, una co-appartenenza di pensiero ed essere, in virtù di cui «l'essere appartiene – con il pensiero – allo stesso (*to auto*)». Dunque, «l'essere è determinato a partire da una identità come un tratto di questa identità». Come dire che c'è una «mediazione all'interno dell'identità», in virtù della quale i termini della mediazione immediatamente si appartengono, si co-appartengono.

Non vogliamo qui ripercorrere il cammino heideggeriano, ci preme tuttavia sottolineare come il reciproco appartenersi di essere e pensiero – che sono l'identico, la «costellazione che li comprende entrambi» – ci consegna immediatamente ad una riformulazione dell'*identità* in maniera non assolutistica, dunque, non escludente rispetto a *differenti* modi di darsi dell'identità stessa. Insomma, potremmo dire che, nella circolarità del co-appartenersi, tutti i nostri discorsi attorno alla differenza sono altrettanti discorsi attorno all'identità, nella radicalità situazionale, prospettica, spazio-temporale del suo darsi. Evitiamo di proposito l'aggettivo «relativa» o «relativistica», poiché non si tratta di cogliere differenze – o identità – che si giustappongono, bensì, ancora una volta, vogliamo cogliere il panorama della complessità all'insegna dell'apertura di possibili, e forse ancora per noi inusitati, modi di essere nel mondo. La nostra ricerca fa quindi capo a quei maestri del pensiero contemporaneo – Husserl, Heidegger, Gadamer, Lévinas, Ricoeur e via dicendo – ai quali, in vario modo, si possono ricondurre le grandi problematiche non soltanto filosofiche ma anche sociologiche, politiche, teologiche, antropologiche, giuridiche, che la nostra epoca vuole pensare. E, allora, come si è parlato di una «svolta linguistica» nella filosofia, altrettanto potremmo parlare di una «svolta ermeneutica» del pensiero contemporaneo. Svolta rispetto a una connotazione prevalentemente gnoseologica dell'Occidente, che con l'idea di metodo – cui ci siamo già riferite – ha progressivamente organizzato l'area della conoscenza entro i confini di sistematiche logico-funzionali-operative. Svolta, dunque, che consegnandoci agli spazi aperti della riflessione, ci consente di interrogarli dal di dentro, nella consapevolezza che l'apertura è garanzia di incontri, di dibattiti, di conquiste. *La reciprocità del differire*, allora, ci dà l'idea di un cammino ermeneutico ove l'identità si costruisce nel percorso con l'alterità, ove il proprio si denomina a partire dall'estraneo, ove il sé si coglie «come un altro», in quanto altro – ed è l'esito del prezioso lavoro di Paul Ricoeur *Sé come un altro*, cui già abbiamo avuto modo di riferirci ampiamente.

Ermeneutico, il nostro cammino procede dall'analisi dei testi memoriali della nostra

Tradizione fino alla cronaca dei nostri giorni, ponendo ogni volta l'attenzione all'ascolto delle differenze, con le quali entriamo in dialogo ma anche in conflitto, con le quali, comunque, pensiamo di dover ridisegnare il nostro stesso essere nel mondo «con e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste», come amiamo spesso ripetere facendo nostra la splendida espressione di Paul Ricoeur.

Abbiamo pertanto diviso il nostro lavoro in più sezioni dedicate ciascuna ad aspetti particolari della stessa indagine. Così, ne *Le voci della Tradizione*, Anna Maria Scarpa, Gilberto Marconi e Maria Grazia Bianco ci riconducono alle fonti del pensiero occidentale, recuperando, per un verso, la «via sapienziale» della nostra Tradizione, che si esprime in maniera privilegiata con la voce del simbolo, per l'altro, gettando uno sguardo sui cambiamenti che i movimenti «di massa», potremmo dire, di guerre, commerci e invasioni barbariche inevitabilmente comportavano. D'altronde, come non ricordare lo «straniero» del dialogo platonico precedentemente citato? Babele, la Pentecoste, i viaggi dei nostri avi sono quel deposito che l'ermeneutica ri-attualizza non già per riproporlo con la voce di un'Autorità indiscussa e riproponentesi *sic et simpliciter*, bensì per «farne memoria», e cioè per pagarne il debito, eventualmente insoluto – lo sguardo etico di cui sopra –, e per riscriverne il senso in vista di un futuro, quale «orizzonte di aspettativa» – l'espressione è di Koselleck – in cui progettare la novità del nostro esserci.

Ne *La svolta fenomenologico-ermeneutica*, quindi, Angela Ales Bello, Francesca Brezzi, Pierfranco Malizia e Roberto De Vita delineano le coordinate filosofiche, antropologiche e sociologiche di questa novità, che i nostri tempi – che più volte abbiamo definiti inquieti – ci chiamano a disegnare secondo quella predominanza dello sguardo etico che sta alla base di una *poetica dell'integrazione*, come ci piace dire prendendo a prestito il bel titolo che Francesca Brezzi dà al suo intervento. Coordinate teoretiche, dobbiamo sottolineare, poiché siamo convinte che «pensare di più» ci aiuta a «comprenderci meglio» – e qui parafrasiamo la bella espressione ricoeuriana per cui «spiegare di più» è necessario per «comprendere meglio» ciò che sta dietro a un testo, a un'azione, alla storia, alla memoria. Coordinate, dobbiamo aggiungere, che direttamente ci introducono ne *Lo spazio dell'incontrarsi*, spazio sociologico, antropologico, poetico, che Maria Cristina Marchetti, Alexia Giustini e Fabrizia Abbate ci inducono a percorrere. Spazio quotidiano, che vive e respira delle proprie ansie e delle proprie contraddizioni, ma anche dell'ospitalità e della compassione, che di quella quotidianità fanno un dono, che alimenta e a un tempo si nutre del prezioso gesto dello scambio reciproco.

Spazio, che dà spazio – ci si perdoni il bisticcio di parole – alla stranezza, altra forma della differenza, accogliendo come un *Divertissement* un interludio in cui Anna Maria Curcio, con *La «strana» moda e/o la post moda*, disegna per noi il luogo del desiderio, del volo «di farfalla», della gestualità/ritualità del nostro corpo proprio e del suo esprimersi libero all'interno del mondo.

Libertà di espressione che *L'esperienza mediata* coglie nella virtualità dei nuovi linguaggi binari, ma anche nel potere di seduzione – e di creazione – che l'immagine cinematografica – con il suo linguaggio – possiede come «spazio di uno sguardo differenziante», secondo Alberto Bourlot. Qui, Pasquale Rotunno s'interroga sul possibile luogo di un'identità a partire dalla realtà virtuale, di più sulla possibilità di coglierne effettivi valori. Fabio Bocci e

Maria Galli, poi, indagano due modalità del cinema per raccontare il diverso: l'uno ponendo l'attenzione alla grave problematica dell'autismo, l'altra affrontando il discorso della diversità dal punto di vista della «favola» bella che i cartoni di Walt Disney hanno saputo rappresentare; l'uno e l'altra mettendoci a confronto con quella funzione privilegiata del racconto di esprimere la nostra stessa identità, le sue fila, i suoi intrecci, il suo dipanarsi lungo la linea del tempo.

Chiude il lavoro lo sguardo su *L'attualità*, dove – quasi come in un flash – Angelo Paoluzi e Arianna Montanari discutono dell'«altro» in Germania e degli stereotipi culturali, che hanno fatto seguito all'attacco delle due torri in America: l'uno da giornalista, l'altra da antropologa, vengono così come a ricondurre le nostre riflessioni nel vissuto quotidiano, dove vogliamo che esse portino i loro frutti.

* E' docente di Filosofia del linguaggio presso l'Università degli Studi di Roma Tre e di Semiotica presso la LUMSA di Roma. I suoi interessi rientrano nell'ambito della fenomenologia-ermeneutica, con particolare attenzione a problematiche di tipo linguistico-morale. Dal 1990 ha curato la traduzione delle più importanti opere di P. Ricoeur, tra le quali *La memoria, la storia, l'oblio* uscita nel 2003 per i tipi di Cortina. Ha pubblicato numerosi saggi, tra i quali: *L'alterità nel cuore dello stesso* (Milano 1993); *Percorsi dell'esistenza* (Torino 1996); *Frammenti di lettura* (Roma 1998); con D. Viganò, *Essere. Parola. Immagine* (Cantalupa [To] 2000); (a cura di), *Labirinti dell'apparenza* (Cantalupa [To] 2001).