

## ***L'ALTERITÀ COME PROBLEMA***

di Francesco Saverio Trincia

Che gli esseri umani siano tra loro diversi nella loro costituzione fisica e nelle scelte culturali che definiscono le diverse forme delle civiltà che si dispongono nello spazio e nel tempo, è una constatazione ovvia. E' altrettanto ovvio che, anche solo per il fatto di parlare della diversità tra esseri umani, noi supponiamo che qualcosa di comune appartenga a tutti e quindi li identifichi. Se questo è vero, l'espressione "alterità" tra esseri umani, ossia appunto quel che designa il loro reciproco differenziarsi nelle infinite e mutevoli forme in cui ciò accade, indica comunque la *differenza di una eguaglianza*, o il mutamento di qualcosa che resta identico nonostante il mutamento nello spazio e nel tempo, esterni ma anche interni, storici e geografici, ma anche psichici, che modificano ed alterano individui singoli, gruppi e società. Sembra dunque che la questione dell'alterità non sia affatto problematica e che la si possa rapidamente chiudere ricordando quel che si è già osservato: siamo, come esseri umani, diversi non nonostante, o a dispetto della nostra eguaglianza, ma grazie a tale eguaglianza, all'interno di tale identità. Gli esseri umani sono l'espressione di una infinita e imprevedibile, costante alterazione di qualcosa di identico.

Ogni regione ontologica, ogni gruppo di esseri che abita il mondo naturale, si potrebbe obiettare, presenta le stesse caratteristiche di compresenza dell'alterità reciproca e della identità. Esiste una differenza tra i singoli cavalli o tra i singoli alberi di abete, solo perché esiste qualcosa che comunque definisce la essenza comune o universale dei cavalli e dei mammiferi, così come esiste qualcosa che comunque definisce l'essenza comune delle conifere e degli alberi. Un elemento, tuttavia, distingue l'universo ontologico complessivo, ed assegna alla diversità tra gli esseri umani delle caratteristiche molto distanti da quelle che articolano il mondo degli esseri naturali. Solo per gli esseri umani, la diversità reciproca, l'alterità, e la dinamica storica incessante della differenziazione sono strumenti di una identificazione di individui singoli e di gruppi che può essere variamente orientata, guidata e comunque *decisa e voluta*, poiché diviene oggetto di scelte culturali che interferiscono con i dati della natura e, entro certi limiti, li trascendono. Solo per gli esseri umani, dunque, il rapporto tra differenti identità diviene una questione dove si esercitano scelte *di tipo etico*. Solo tra gli esseri umani il "governo della differenza reciproca" diviene un compito etico e politico, e dunque si configura come un problema. Se vogliamo esprimerci in un linguaggio breve ma efficace, l'umanità definisce la propria variabile identità comune attraverso le opzioni che la investono e che sono a loro volta diverse le une dalle altre. Dunque, la nostra comune identità di esseri umani si plasma lungo le linee intrinsecamente conflittuali, che uniscono e separano individui e gruppi destinati comunque a *scegliere quel che si vuole essere*, seguendo linee di frattura e di connessione o di alleanza che definiscono la trama essenziale di quel che chiamiamo "cultura" (con la sua intrinseca anima etica). Che lo si voglia o no, che se ne abbia o no la consapevolezza, ogni singolo e ogni gruppo, nell'atto stesso di decidere quel che *vuole* essere, indica quel che ognuno *dovrebbe* essere, ossia traspone in termini universalmente normativi quello che esso singolarmente è. La cultura di ognuno tende a diventare la norma di tutti. Quello che definiamo il "problema" dell'alterità non sussisterebbe se non si desse tale incontenibile tendenza di ogni condizione singolare ad

universalizzare sé stessa, e dunque ad identificare particolarità culturale e universalità etica. Gli altri divengono visibili come altri, come “problema degli altri” solo alla condizione che rimanga aperto lo spazio che separa le culture da un lato, e la norma etica dall'altro. Se tale spazio non rimane aperto, gli altri sono e restano soltanto degli estranei.

Di nuovo appare chiaro che, per questo motivo, una inesorabile *necessità* domina il *libero* svolgersi storico della plasmazione della propria identità e che non ci si può sottrarre al destino etico di dire “io sono qualcosa” o “noi siamo qualcosa” entro l'orizzonte del confronto con gli altri che costituiscono per noi, come noi costituiamo per loro, la condizione essenziale, come una sorta di ineliminabile “sponda”, del nostro libero variabile identificarci dicendo appunto “io sono o noi siamo qualcosa”. Ne consegue che quando si dice che l'alterità reciproca tra gli esseri umani è non solo “un” problema, ma “il” problema che definisce la fisionomia essenziale dell'umanità, non si indica una semplice opzione filosofica, ma si constata una sorta di condizione trascendentale in base alla quale si è esseri umani. E la conseguenza pratica, etica e politica, di tale condizione, ossia la questione indagata dalla filosofia morale di Immanuel Kant, riguardante il modo dell'orientamento normativo di ciascuno nel mondo degli uomini in cui si incontra la loro alterità, ossia la domanda “che cosa devo fare?”, con gli altri e rispetto agli altri, diviene, *proprio in quanto domanda e problema*, l'elemento comune identificante gli esseri umani.

E' forse superfluo osservare che tale identificazione, che rende gli esseri umani destinati, in quanto tali, alle scelte etiche e, prima ancora ed originariamente, alla *scelta per l'etica*, implica un compito o un dovere che riguarda esseri umani diversi tra loro anzitutto nella varia capacità di comprendere, di rispettare e di realizzare tale dovere. L'identificazione etica, o per l'etica, dell'umanità, in quanto l'etica venga intesa come campo delle decisioni che riguardano il rapporto con gli altri e tra gli altri, ed in quanto si riconosca, di nuovo con Kant, che gli esseri umani non sono dei *santi* che compiono il bene senza l'intervento del dovere di compierlo, apre anche in questo caso lo spazio della differenza o delle differenze. La prima differenza è quella che separa il dovere di agire *universalmente* in modo da trattare gli altri sempre come fini e mai come mezzi, da un lato, e, dall'altro lato, la fattuale conformazione di esseri umani sottoposti alla pressione *particolarizzante* delle passioni, delle inclinazioni, degli interessi. L'agire morale in quanto universale si definisce per differenza rispetto a quel che accade nella natura e a quel che si decide condizionati dalle inclinazioni. La seconda differenza è quella che produce e riproduce la reciproca alterità tra esseri umani, tutti e ciascuno come singolo diversamente atteggiati nei confronti del dovere morale e dunque al limite portatori di concezioni diverse dell'etica e dei doveri verso gli altri che ne conseguono.

Ecco delineata dunque la tesi che *l'alterità è un problema etico*. Vi sono due modi molto diversi di affrontare il rapporto di alterità tra gli esseri umani che convivono sulla nostra terra e che possono essere tra loro, sia in quanto singoli sia in quanto gruppi, molto vicini ed omogenei, oppure molto lontani in termini geografici, culturali e antropologici. Se si parte dalla premessa che ciascuno di noi è un altro rispetto agli altri, ossia ad ogni altro, e lo è esattamente perché è identico a sé stesso, e dunque se si prendono le mosse dall'idea di una alterità strutturale tra gli esseri umani (ciascuno, si potrebbe osservare, è un altro proprio in quanto è un sé stesso), si deve anche riconoscere che i due diversi modi di concepire l'alterità corrispondono a due molto diverse concezioni dell'etica, delle quali una soltanto appare un'etica autentica. Se diciamo, infatti, che l'alterità tra gli esseri umani è un *problema etico*, diciamo qualcosa di molto diverso da quel che osserviamo quando riteniamo che *riconoscere* l'alterità strutturale tra gli esseri umani ed *essere* etici siano due condizioni sovrapponibili. Le cose non stanno così. Se è vero che ogni identità è tale rispetto ad una alterità, la quale a sua

volta presuppone l'identità da cui si distingue, l'alterità si configura nel modo che fin qui si è detto: come *un campo di tensione problematica virtualmente non componibile*.

In linea del tutto generale, *etica* è il nome che diamo all'insieme delle norme che ci imponiamo nella nostra vita associata e anche alla nostra vita individuale quando la osserviamo riflessivamente, ossia quando noi giudichiamo in qualità di soggetti noi stessi in qualità di oggetti. *Etica* è dunque il contenitore delle norme di comportamento per ogni vita individuale, nella quale entra *comunque* una relazione ad altri o ad altro, sia anche a quell'altro che ciascuno è a sé stesso quando giudica il proprio comportamento attuale o passato o i contenuti della propria volontà circa il futuro, e fa di sé stesso un tu giudicato da un io. Riprendiamo quel che abbiamo osservato, per fare un passo in avanti. Quando parliamo dell'alterità come di una *condizione strutturale* degli esseri umani, assumiamo che ciascuno, essendo un altro in sé stesso, è necessariamente una delle isole di un arcipelago di isole separate dal mare. Ma il piano dell'*essere*, lo si è detto, deve essere distinto dal piano del *valore*. Che ogni essere umano sia altro in sé, in quanto identico rispetto ad ogni altro, è solo il modo di esprimere la sua identità ontologica. Ma tale identità ontologica muta il proprio significato, quando diventa l'oggetto di una decisione etica, come quando si dice che nessuno può essere costretto a rinunciare alla propria identità individuale, ossia al principale dei *diritti umani* fondamentali. Tali diritti appartengono ad ogni singolo essere umano e a tutti. Essi garantiscono anzitutto l'invulnerabilità e la libertà assoluta dell'espressione della propria coscienza. E' agevole cogliere qui il punto teorico che abbiamo messo in rilievo fin dall'inizio, declinato ora sul piano etico-giuridico: ogni essere umano vede garantita dai diritti fondamentali la propria differente identità, ma proprio tale garanzia, valendo per tutti gli esseri umani, rende la sua identità differente, uguale ed assiologicamente equivalente a quella di tutti gli altri.

Da questo punto di vista, non appare facilmente sostenibile la tesi secondo cui l'identica individualità di ogni singolo costituirebbe di per sé la base e la ragione di comportamenti egoistici, aggressivi e non etici, mentre l'apertura all'alterità, l'accoglimento dell'altro e il rapporto con lui sarebbero di per sé la condizione del comportamento altruistico e dunque morale. In altre parole, non è vero che l'etica coincida con un semplice esercizio di altruismo, ossia con il nostro, apparentemente semplice, essere per gli altri. Né la nostra natura, né la nostra conformazione etica sono caratterizzate da un riferimento all'alterità privo di frizioni rispetto all'altro elemento strutturale della nostra essenza, ossia l'identità. L'apertura all'alterità è una delle due facce dell'etica, accanto alla difesa della propria identità. L'opzione etica che ciascuno volta per volta compie, ossia la sua decisione di agire eticamente, implica comunque il duplice, paritario riferimento al polo dell'identità come a quello dell'alterità. Quel che solo ciascuno può volere in termini etici è di essere in maniera equilibrata identico e diverso, riferito a sé e riferito agli altri, eticamente egoista e insieme eticamente altruista. Chi ad esempio non respingerebbe, in nome della sacralità dei diritti di ogni individuo, ogni pressione sociale o anche ogni obbligo collettivo stabilito in modo autoritario di sottoporre o anche solo di adeguare la propria libera scelta, la propria creatività spirituale, alla volontà altrui? In questo caso, il valore etico è costituito dal limite che viene posto alla pretesa che altro o altri possa interferire con la libertà dell'io, di ogni io, anche se si trattasse dell'imposizione di un *assurdo obbligo di essere altruisti*.

Se ben si riflette, si vedrà che il significato autentico della *libertà* giuridica ed etica che siamo chiamati a difendere come un valore non disponibile ad alcun *trade-off* è quello della perimetrazione dello spazio "negativo" (secondo l'indicazione di Isaiah Berlin) rigorosamente individuale, che viene tenuto fermo perché ci si possa "positivamente" aprire agli altri e garantire così anche la loro libertà. Il riferimento agli altri, alla loro differenza, diventa etico e

può legittimamente trasformarsi persino in un atto di gratuita *dedizione agli altri*, quando vieta quella declinazione dell'egoismo cui si oppone la massima di trattare sempre gli altri, e l'altro in noi stessi, come fini e mai come mezzi. Abbiamo già ricordato la regola aurea della morale kantiana. La riproponiamo ancora perché non è mai stata pensata una immagine concettuale più profonda di quella del dovere di attingere un'armonica coesistenza tra essere umani che sono l'uno per l'altro dei fini, e che quindi *si vietano* di precipitare nella reciproca strumentalità di esseri estranei che si utilizzano come dei mezzi.

Non si darebbe un'etica senza il rischio costante che l'alterità reciproca di esseri umani eticamente concepiti e voluti come dei fini si trasformi in estraneità. E' presente nell'essenza stessa dell'alterità il rischio che essa divenga estraneità. Questo rischio cosituisce esattamente la sua *natura*. E' dunque essenziale distinguere tra un'etica (falsa perché troppo facile) che non affronta il problema dell'alterità, perché non sa nulla della condizione materiale, naturale degli esseri umani, dell'aggressività e dell'egoismo che ne plasma l'essenza prima di ogni intervento correttore della cultura e della coscienza, senza che mai tale correzione possa considerarsi certa e definitiva. Tale etica facile e consolatoria finisce per porre la *soluzione* del problema dell'alterità *prima* del problema stesso e al posto del problema. Si tratta di un'etica che presuppone una sorta di onnipotenza della bontà e dei valori, che ne fa delle intenzionalità etiche che agiscono senza incontrare ostacoli e dunque sottrae loro quell'elemento centrale che ne fa invece l'obiettivo di obblighi e di costrizioni, chiamate ad ostacolare, senza poterlo cancellare, l'egoismo che insieme all'altruismo costituisce la struttura non modificabile dell'umana antropologia. Un'etica come questa, al tempo stesso rigida e ipocritamente catechistica, non serve quando Eros e Thanatos si dividono l'anima umana, come "potenze celesti" di pari vigore .

La seconda etica, autentica perché (anche crudamente) realistica si presenta come compito difficile, come attenzione vigile rivolta a valori di cui conosce la fragile trama, persino, come accade nel caso di Sigmund Freud, come una "atmosfera etica" evocante, nonostante tutto, la possibilità di una sempre ripetibile trascendenza della datità antropologica naturale. Essa combatte il male che Kant ha definito "radicale", e mira a raggiungere, senza alcuna garanzia di tipo religioso, una vittoria comunque precaria, data tale "radicalità". Si tratta di un'etica come quella indirettamente presente nel pensiero di Sigmund Freud, che si staglia faticosamente sullo sfondo di un'antropologia realistica e di un materialismo senza Dio, che sembrano destinati ad escluderla. Soltanto per questa etica autentica, sottoposta alla possibilità di soccombere ai flutti dell'esistenza, disposta persino a far coincidere la propria fragile potenza con l'ammissione della propria eventuale impotenza, l'alterità reciproca tra gli esseri umani si presenta come una problema reale.

**Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net).**