



CONTRIBUTI DEI DOCENTI

## L'altro: tra fascino e minaccia

di Mario Masina



Le tematiche riguardanti l'alterità non sono certamente nuove in una riflessione che voglia essere attenta alle situazioni dell'uomo. Nuove lo diventano se alcune condizioni si presentano radicalmente mutate rispetto a un passato recente o lontano, sotto la pressione di fenomeni che fino a tempo fa neppure erano prevedibili o perlomeno appaiono ora di entità tale da impedirne il disinteresse.

La nostra storia ci ha abituati a distinguere bene l'Altro<sup>1</sup>: veniamo da una mentalità secolare che ha scavato precise linee di demarcazione. Per i greci il mondo si divideva in due: i *greci* da una parte, e dall'altra tutti i diversi da loro, cioè i *barbari*. Gli *ebrei* vollero distinguersi da tutti i non ebrei, dall'Altro che prendeva il nome di *gentili*<sup>2</sup>. I *cristiani* continuarono nelle distinzioni e affibbiarono all'Altro il nome di *pagano*, i *musulmani* quello di *infedele*. Il meccanismo rimane il medesimo: definire l'Altro non nella identità di cui egli si sente portatore, ma semplicemente caratterizzandolo nella differenza della sua alterità a partire dal punto di vista dominante.

Certo le cose non sono rimaste così nette e chiare: Alessandro Magno stesso volle che i suoi generali sposassero donne persiane, vi furono casi di barbari ellenizzati, di gentili giudaizzati e di pagani cristianizzati. Ciò che rimase fu tuttavia l'usanza di dividere il mondo in due.

<sup>1</sup> Si utilizza il sostantivo con l'iniziale maiusola per meglio indicare la radicale alterità e originalità di cui si fa portatore.

<sup>2</sup> B. LEWIS, *Musulmani, cristiani ed ebrei: coesistenza e laicità*, in a cura di A. Riccardi, *Il mediterraneo nel Novecento. Religioni e stati*, San Paolo, Milano 1994, 60-61.

La riva sud e est del nostro Mediterraneo fece ben presto i conti con la necessità di una coabitazione fra popoli e religioni diverse - situazione che durò fino al nostro secolo - mentre la riva nord (quella europea), specie a partire dal secolo IV d.C., trovò ben maggiori difficoltà. Si ricordano due casi soltanto di coabitazione: quello della Sicilia e della Spagna al tempo della occupazione araba<sup>3</sup>. Nelle altre situazioni il diverso sarebbe stato costretto o a convertirsi o a trasferirsi (emblematico il programma «*cuius regio, eius et religio*»). L'unico Altro che in Europa veniva tollerato fu l'ebreo: la secolare vicenda dei ghetti e la tragica «soluzione finale» dell'era nazista stanno però a dire l'esito nefasto di questo genere di rapporto con l'Altro.

Ora, mentre l'Europa guadagnava a fatica la distinzione tra uno stato laico e la religione della maggioranza, nella riva sud del Mediterraneo si radicalizzano le identificazioni religione-stato costringendo o persuadendo i singoli a convergere lì dove sono i «suoi» e non l'Altro. Gli ebrei vanno in Israele. I cristiani se ne stanno gradualmente andando sia dai paesi islamici che da Israele.

Un altro fatto aggroviglia la già complicata matassa. Per la prima volta milioni di musulmani vengono a vivere in Europa, non come occupanti ma come ospiti. È la sfida del terzo millennio in cui la coabitazione appare un destino della storia e della geografia<sup>4</sup>. Un destino che si fatica ad accettare anche di fronte ai milioni di profughi e disperati che dall'est o sud del mondo vengono a vivere in mezzo a noi.

Se questo è il quadro globale da cui proveniamo, certo con non poche semplificazioni, risulta opportuno interrogarsi, a partire da qui e allargando le considerazioni, quali possibili esiti possono darsi di un rapporto con l'Altro, il diverso. Non solo nel campo religioso, ma pure in quello ideologico, generazionale, ecclesiale, ecc. Ho ritenuto op-

<sup>3</sup> A. RICCARDI, *Coabitazione e conflitti tra religioni nel mediterraneo*, in *Il mediterraneo nel Novecento*, 20-21.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 57.

portuno coagulare le riflessioni attorno ad alcuni punti, lasciandomi guidare da voci eterogenee, ma autorevoli, del panorama antropologico.

## 1. Dissoluzione dell'io negli altri

Seguiamo il primo percorso seguendo le riflessioni di Heidegger. Nel suo libro *Essere e Tempo* egli mette in guardia da due pericoli: il primo è considerare l'Altro quale semplice presenza<sup>5</sup> (come una cosa tra le altre) e il secondo è trattare l'Altro come un utilizzabile<sup>6</sup>. Sono due modalità distorte di quell'essere-con, dimensione costitutiva del vivere umano, dalla quale risulta che l'Altro non è colui che rimane dopo che io mi sono tolto e che l'essere-solo è soltanto un modo difettivo del con-essere.

E continuando nella rassegna delle modalità non autentiche attraverso le quali l'Esserci (cioè la singola persona) evade dalle proprie responsabilità, dal peso troppo gravoso di un'esistenza che non riesce a reggere, per rifugiarsi in ambiti più sicuri e tranquilli, Heidegger individua il «*man*» (termine che deriva dalla lingua tedesca), cioè il «*si*» impersonale<sup>7</sup>.

È il fenomeno di un continuo essere-assieme agli altri che ciascuno di noi vive e che assume i contorni di una contrapposizione commisurante, cioè quella particolare situazione, cosciente e no, che ci spinge a raggiungere il livello degli altri, se ci figuriamo inferiori, o a tenerli in stato di soggezione, se ci vogliamo superiori.

Tale contrapposizione ci mantiene nella soggezione agli altri, in funzione dei quali precisiamo noi stessi. A dire il vero non sono *determinati* altri, al contrario essi sono intercambiabili: decisivo è solo il fatto che essi mantengano il dominio sull'Esserci. Non è qualcuno di preciso, non è questo o quello e non è la somma di tutti: è soltanto il neutro *Si*.

<sup>5</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1992, 64.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 162-167.

È lui a decidere il modo di essere della quotidianità: ci divertiamo come ci *Si* diverte, parliamo come ormai *Si* parla, ragioniamo come tutti *Si* ragiona, e così via. Quali le caratteristiche di questa quotidianità del *Si*?

1. La «medietà». In queste situazioni ogni primato è silenziosamente ridimensionato, ogni originalità dissolta, tutto deve rientrare in parametri comuni. E così prevale il livellamento generale di ogni possibilità di essere.

2. La «pubblicità». Con questo termine Heidegger non intende certo il martellamento di carattere consumistico di cui oggi siamo vittime (il suo libro esce per la prima volta nel 1927). Vuole invece indicare il carattere pubblico di modi di pensare e agire, che dissimulando al singolo la grave questione della perdita della propria originalità, appaiono come notori e accessibili a tutti, alla luce del sole.

3. L'«inganno». Il *Si* non è qualcuno che possa essere chiamato a rispondere, o meglio è qualcuno che ci si trova costretti ad ammettere che era nessuno. Questo qualcuno-nessuno (il *Si* appunto) ha già sempre anticipato ogni giudizio e ogni decisione e, così facendo, sottrae ai singoli ogni responsabilità concreta: i quali risultano soddisfatti dall'essere sgravati di ciò e dall'allettante prospettiva di poter permettersi di prendere un po' tutto alla leggera... perché *Si* fa tutti così!

La conseguenza drammatica è che ognuno è gli altri, nessuno se stesso!

L'essere se stessi si trasforma pericolosamente nell'essere il *Si-stesso*. Dice Heidegger: «Innanzitutto io non sono io nel senso del me-stesso che mi è più proprio, ma io sono gli altri, alla maniera del *Si*»<sup>8</sup>. Il problema del rapporto con l'Altro e gli altri è così risolto con la rinuncia a essere se stessi.

Se è possibile aggiungere e continuare la riflessione heideggeriana, pare si possano individuare esempi di tale dissoluzione dell'io negli altri: potrebbe prendere la figura dell'ideologia che espropria la persona di un suo volto proprio, potrebbe essere l'appartenenza esasperata a un

<sup>8</sup> *Ibid.*, 166.

gruppo che impedisce al singolo di pensare con la propria testa finendo per ripetere frasi e slogans che sono proprietà del gruppo e che si ripetono tali e quali sulla bocca degli altri appartenenti.

L'acutezza e la pungente attualità di queste pagine ci costringono a prendere sul serio l'avvertimento derivante dall'analisi di Heidegger. Anche perché, da un altro punto di vista, ne va dell'autenticità del nostro essere in un momento culturale in cui il peso della identità personale è chiamato a misurarsi su frontiere ardue, in una stagione in cui la tentazione di svendere (o affittare a qualche gruppuscolo) la propria originalità, appare la soluzione più comoda a fronte di un confronto esigente e della ricerca di percorsi di incontro che non si risolvano all'indifferente commistione.

## 2. Sfigurazione dell'altro in nemico

Un secondo esito cui porta un non equilibrato rapporto tra diversità che si incontrano è la trasformazione dell'Altro in nemico, in quella presenza, cioè, che viene avvertita come potenziale minaccia dalla quale non solo si può, ma ci si deve difendere. Per una maggiore precisione dell'esposizione mi permetto di riprendere le acute osservazioni di Armido Rizzi<sup>9</sup>.

Egli parte dall'analisi del sorgere di quel particolare fenomeno umano denominato «cuore violento». Le radici di esso possono essere fatte risalire

- a un livello istintuale, che accomuna l'uomo agli animali. È l'esplosione incontrollata dell'aggressività umana le cui cause e risultati costituiscono l'oggetto di studio di etologia e psicanalisi

- a un livello funzionale: in questo ambito si sceglie il rapporto violento e aggressivo come mezzo in vista del raggiungimento di un fine. Rientra perciò nella razionalità dell'agire umano

<sup>9</sup> A. Rizzi, *L'Europa e l'Altro*, Paoline, Milano 1991, 148-156, che riprendono e sviluppano le riflessioni già presenti in Id., *Differenza e responsabilità*, Marietti, Casale 1983, 307-319.

- a un livello etico. Sarebbe, cioè, la penuria di beni a scatenare fra singoli, gruppi o intere collettività rapporti violenti e aggressivi. Si vede l'Altro come concorrente nella conquista e nel consumo dei pochi beni disponibili, al punto che la sua stessa presenza viene avvertita come minaccia per la mia esistenza. Se questo è il mio punto di vista, anche l'Altro avvertirà la mia presenza come minaccia verso di sé: tale situazione si trasforma quasi in a priori, interiorizzando nell'uomo estraneità reciproca e inimicizia, che sono il risvolto soggettivo della penuria. Il mio essere aggressivo e violento diviene allora anticipazione dell'aggressività che l'Altro sta per portare verso di me. In questa perversa logica del «mors tua, vita mea», ben al di là di opinabili condizioni di legittimità, la situazione si trasforma velocemente in cupidigia non solo dell'essenziale ma pure del superfluo, in desiderio di primeggiare, in semplice volontà di potenza individuale e collettiva.

Ma l'astuzia umana non si ferma qui: se sinceramente e pubblicamente ammettesse il proprio desiderio e le reali intenzioni dell'agire, si scoprirebbe ben meschina. Ecco invece il tentativo di riscattarsi in partenza: e nasce il fenomeno dell'autolegittimazione. Ci viene in aiuto la millenaria favola del lupo e dell'agnello. Il lupo non avrebbe bisogno di giustificazione alcuna per mangiare l'agnello; ma quel lupo, che è l'uomo mosso da interessi voraci, deve trovarla. E per tacitare la coscienza, individuale o collettiva/sociale, escogita pretesti: non attenuanti, bensì ragioni positive che addirittura trasformano la prevaricazione in un obbligo che, adesso sì, sarebbe immorale disattendere. Il marchingegno è così ben costruito che si finisce per crederci e per identificarsi.

Entrano a questo punto in gioco i «miei diritti» - non è tanto contrapporre al Bene la mia volontà, quanto elevare la mia volontà a ipostasi del Bene - espressione lampante che porta ad accentuare soprattutto l'aggettivo possessivo «mio», non tanto come relazione quanto come proprietà. Il soggetto si costituisce signore della realtà, ignorando l'ordine del mondo e istituendo un nuovo ordine di cui egli stesso è l'asse portante: Gli interessi possono essere

comuni a più individui: possono coagularsi attorno a un'ideologia politica, a una confessione religiosa, a un gruppo di appartenenza, a ragioni di economia. La complicità nel sentirsi e sostenersi come soggetti di diritti e nel contrapporsi, come tali, ad altri gruppi diventa la base dell'io corporativo.

Da questa prospettiva si possono rileggere molti conflitti che quotidianamente emergono sia a livello sociale (carenze di lavoro e spazi abitativi in rapporto all'immigrazione) sia a livello ecclesiale (come non vedervi il modo di pensare e agire di certi gruppi cosiddetti «ecclesiali»?). La modalità pratica di tale atteggiamento la si potrebbe per certi aspetti denominare *dogmatismo*.

### 3. Identità debole

I due esiti sopra accennati indicavano l'uno la rinuncia completa a una propria individualità, il secondo l'exasperata accentuazione dei caratteri distintivi dell'io personale o collettivo. Pare non siano gli unici sbocchi possibili di un rapporto con l'Altro. Lentamente ne emerge un terzo che nel panorama aggrovigliato di questo fine millennio sta incisivamente segnando la nostra società.

Da una parte ci giunge la constatazione che nella condizione postmoderna è venuta meno la fiducia e l'adesione nelle metanarrazioni<sup>10</sup>, cioè in quelle grandi costruzioni del pensiero che permettevano all'uomo di sentirsi parte di un tutto dotato di senso, che gli permettevano una visione organica della realtà, attraverso cui capire se stesso e il suo mondo: fino a non molto tempo fa potevano essere le grandi ideologie politiche fonte di forte identificazione, le sicure e tradizionali appartenenze religiose o le grandi costruzioni laiche, quali il mito del progresso (oggi fortemente in crisi per lo scempio ecologico, la violenza di risorgenti guerre, il profondo degrado della vita urbana...).

Ognuno di noi si troverebbe in un crocevia affollato di particelle minori che non hanno più a che fare con i gran-

<sup>10</sup> J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1990, 6.

di eroi, grandi pericoli, grandi fini. In questo vuoto di riferimenti emerge il criterio pragmatico, come puro orientamento all'agire, misurato più sull'efficacia che sull'eticità della scelta.

Dall'altra parte si levano voci ad annunciare la fine di un pensiero «forte» che, sotto i colpi del nichilismo compiuto, si trova ora di fronte a un generale indebolimento dei valori. La nozione di verità non sussiste più, e il fondamento non funziona più dato che non vi è alcun fondamento per credere al fondamento<sup>11</sup>. Ciò mette l'uomo nella condizione di utilizzare e scambiare valori, senza privilegiarne qualcuno per principio, ma accettandone e sfruttandone l'equivalenza generale e la conseguente indefinita trasformabilità.

Si può ben comprendere, sulla base di questa lettura della situazione antropologica attuale, quel particolare fenomeno di reciproca contaminazione di generi diversi, il cui contatto non viene istituito sul confronto quanto sull'usufruità temporanea di elementi estranei a una certa identità e tradizione culturale o religiosa. L'alterità non è più un problema dal momento che si è smarrito il senso forte della propria identità che si fa ora disponibile a integrare in sé, senza rinvenirne nulla di contraddittorio, modi di pensare e agire antitetici, pronti a sbarazzarsene non appena se ne trovano di più attraenti. Può essere letta sotto questa luce una certa disinvoltura in campo religioso (il ricorso facile al fascino delle religioni orientali, i tentativi di utilizzo di elementi magico-superstiziosi...), ideologico (vediamo passare con facilità da schieramenti di destra a quelli di sinistra e viceversa) e culturale: disinvoltura che solo apparentemente pare appianare dissidi e contrapposizioni, confondendoci tutti in una indistinta galassia di appartenenze deboli. Il nome più appropriato per questo genere di fenomeno è certamente quello di *sincretismo*.

<sup>11</sup> G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1987, 175.

#### 4. Il volto e la comunità dei volti

Un contributo originale in vista di un ritrovato equilibrio ci può provenire dalle riflessioni di Levinas. A suo parere tutta la filosofia occidentale, e dunque il grembo materno che ha generato la cultura cui apparteniamo, è stata per lo più una neutralizzazione dell'Altro, una riduzione dell'Altro al Medesimo per comprenderlo o per impossessarsene<sup>12</sup>. La conseguenza diretta di una tale egologia è la definizione della libertà quale mantenersi contro l'Altro; malgrado ogni relazione con l'Altro, garantire l'autarchia di un io<sup>13</sup>. Da una parte possesso, che afferma, sì, l'Altro ma all'interno di una negazione della sua indipendenza: dall'altra forma per eccellenza nella quale l'Altro diventa il Medesimo diventando mio.

Tale alterità, però, non è formale, non è semplice rovescio dell'identità: è anteriore a ogni iniziativa, a ogni imperialismo del Medesimo<sup>14</sup>. Non può essere semplicemente relativa all'io, ma positiva e concreta. Questo assolutamente Altro è Altri, che il filosofo francese preferisce chiamare «*volto*», manifestazione di particolare presenza, presenza viva<sup>15</sup>, ma contemporaneo rifiuto a essere contenuto<sup>16</sup>.

In questa concretezza del volto si fa presente a me la vera essenza di ogni uomo. Il volto non si limita a indicare presenza, ma esprime la modalità secondo la quale tale presenza si dispiega: quella che impedisce di esaurire la pienezza di ciò che così si manifesta al contesto della propria manifestazione.

Riprendendo e sviluppando le intuizioni di Levinas, Mancini indica nel volto, nel particolare faccia a faccia, il problema e la relativa soluzione da cercare<sup>17</sup>. Spostare l'accento dal rapporto essere-ente all'esserci dei volti quali inauditi centri di alterità da guardare, da rispettare, da accarezzare e dire come possano e debbano stare insieme

<sup>12</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Jaka Book, Milano 1990, 41.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 199.

<sup>17</sup> I. MANCINI, *Tornino i volti*, Marietti, Genova 1989, 49.

questi volti, rappresenta la maniera nuova di studiare e proporre il tema dell'uomo.

Il rispetto del volto, della sua irriducibile originalità, della sua nativa alterità, impedisce la sua oggettivazione, la sua dissoluzione nel fondo neutro delle cose, il suo sacrificio in nome dell'ideologia, dell'economia, del diritto. E più ancora in radice, il problema non è essere altrimenti, ma altrimenti dall'essere<sup>18</sup>: rinunciando alla riduzione dell'altro a sé, deponendo l'io dalla sua sovranità per far posto all'Altro e al suo indistruttibile volto.

Tale visione non rischia di essere alquanto ottimista? E che fare nel caso in cui il volto dell'Altro assume i contorni non certo dell'apertura e disponibilità, quanto piuttosto del volto che ti ride in faccia o che ti guarda pieno di odio? Resistere al modo dell'apertura, sembra suggerire Mancini «riconoscendolo come punto assoluto irriducibile... vincere la tentazione narcisistica di ridurre tutto a me, fare delle mie chances l'ombelico del mondo»<sup>19</sup>. Nasce allora una comunità dei volti quello stare faccia a faccia, dove il diritto dell'Altro verso di me va pensato senza il movimento inverso, ossia senza il diritto mio di fronte all'Altro.

Lasciamo Mancini perché qui il percorso antropologico incrocia quello più propriamente teologico, sia di derivazione trinitaria (comunità dei volti in quel rapporto di identità/differenza che fa essere il nostro Dio unitrino) sia di carattere biblico. Il tema del volto richiama immediatamente la riflessione dell'antropologia teologica a riguardo del tema dell'uomo immagine di Dio (Gen 1): un'immagine data a ciascuno e costituente il fondamento di qualsiasi differenza e ulteriore diversità, sia essa di sesso (Gen 2), sia generazionale o sociale (genitori-figli, allevatori e coltivatori in Gen 4), sia etnica (la tavola dei popoli in Gen 10).

<sup>18</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 52.