

Articoli/8

La buona reciprocità nell'ermeneutica

Prospettive di dialogo tra le filosofie del mondo

Roberto Mancini

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 02/06/2014. Accettato il 01/04/2015.

This essay intends to deepen the essential relation between intercultural dialogue and the philosophical research in the several thoughts traditions of the world. If philosophy realizes its specific vocation to critical inquiry about both the meaning of human experience and truth, it will be able to safeguard the capability of reference to the universal in every culture. The spiritual and heuristic strength of dialogue can generate a good reciprocity among the cultures. This kind of relationship can have a great development thanks to hermeneutical approach. First at all hermeneutics has characterized by an open and listening consciousness and its method can help the common and mutual understanding among different conceptions of the life. Then such an approach can be an epistemological antidote against every trend to theoretical enclosure of the thought in the boundaries of a single point of view. For these reasons today the hermeneutical conception of philosophy represents an important contribute to the process of the intercultural convergence toward a humanized global society.

1. Il respiro ermeneutico delle filosofie

La riflessione che qui propongo si muove a grandi linee appena accennate solo allo scopo di dare un'idea del disegno d'insieme. In esso vorrei mostrare come non tanto la particolare filosofia chiamata "ermeneutica", quanto l'*elemento ermeneutico* presente in ogni autentica filosofia sia essenziale, oltre che per il futuro del pensiero critico, anche per costruire le condizioni culturali di una convivenza democratica tra i popoli. Nell'evocare questo elemento penso a quell'apertura che prende corpo nella scelta di testimoniare la verità superando la pretesa di impadronirsene o di produrla in proprio. Tale apertura vivifica la ricerca filosofica e questa a sua volta può contribuire a rinnovare il cammino delle culture, rendendole più capaci di dialogare tra loro per imparare a coabitare il mondo senza distruggerlo. Infatti la lealtà verso la verità, che oltre alla menzogna

esclude la violenza, porta con sé il riguardo verso ogni essere umano. È quanto Gadamer ha condensato in questa osservazione: «Prestare ascolto a ogni voce, e lasciare che ci dica qualcosa: questo è l'arduo compito che ogni uomo trova di fronte a sé. Ognuno ha il dovere di ricordarsene, ma ricordarlo a tutti, e con argomenti persuasivi, è il compito proprio della filosofia»¹.

Un orizzonte di questo tipo può subito sembrare utopistico nel confronto tra la difficoltà della meta e la marginalità del pensiero filosofico ovunque nel mondo. Può ancora esserci una rilevanza sociale e storica della filosofia? Si pensi per un attimo all'effetto incrociato delle tendenze seguenti. Anzitutto dobbiamo prendere atto della potenza persuasiva della logica economica dominante, che è riuscita a rovesciare i termini della realtà, facendo credere che i Mercati producono ricchezza mentre il lavoro, l'istruzione, la sanità, la democrazia e, in una parola, le persone costano troppo. Pensiamo poi ad alcuni aspetti dell'influenza delle religioni che, per quanto indebolite dai processi di secolarizzazione, non sono tali da consentire attenzione per la ricerca filosofica. Quest'ultima viene spesso messa in fuori gioco a causa dell'abitudine a irrigidire l'esperienza religiosa nell'adozione di un sistema di risposte a tutte le questioni della vita o nella delineazione di una lista di valori, regole e divieti morali rispetto ai quali si può obbedire o trasgredire, ma non c'è alcuna ricerca da svolgere. La riprova di questa difficoltà di rapporto tra religioni e conoscenza filosofica sta nel fatto che esse storicamente persistono nell'ambiguità per cui da un lato troviamo alcuni santi che danno la vita per gli altri, dall'altro molti fanatici che agli altri tolgono la vita, in entrambi i casi in nome di "Dio".

Abbiamo d'altro canto un confronto tra le diverse tendenze politiche e ideologiche nel quale scarseggiano la stima e la pratica del pensiero critico. Nella cultura di massa, sotto gli effetti dell'industria culturale, dell'informazione mediatica e anche dei mutamenti cognitivi indotti dalle tecnologie informatiche, è difficile rintracciare una qualche rilevanza per la filosofia. Persino nelle università essa deve giustificare la propria esistenza e si trova nella distretta per cui deve optare infine o per l'isolamento specialistico - per cui, come aveva sottolineato Michel Foucault, il pensiero filosofico diviene esclusivamente storia della filosofia e questa si riduce a filologia - o per la flessibilità culturale - tramite la quale cerca di convincere i suoi valutatori del fatto che in qualche modo potrà tornare utile all'attuale regina dei saperi e della prassi, l'economia. La difesa dell'umanesimo e del pensiero critico risulta ispirata a un nobile ideale, ma appare riferita a qualcosa di superato, che da tempo è estraneo a ciò che è essenziale per vivere e progredire.

In una situazione del genere si tratta non di tentare la difesa del pensiero filosofico affinché a esso sia riconosciuta una riserva dove ritirarsi e sopravvivere nello *status* di un innocuo *hobby*, ma di prendere coscienza di quella *costituzione interrogativa dell'esistenza* che fa della filosofia un'esperienza universalmente connaturata alla vita delle culture, un'insostituibile forza di lucidità per la costruzione di una buona convivenza e, in definitiva, un'espressione

¹ H. G. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, trad. di F. Cuniberto, Torino 1991, p. 143.

insopprimibile della dignità umana. A me pare che la filosofia possieda tali valenze fondamentali e universali *in virtù del suo respiro ermeneutico*. E credo anche che grazie a questo respiro il dialogo tra le culture possa svilupparsi nel dinamismo di una *buona reciprocità*, tramite la quale hanno luogo quei viaggi di andata e ritorno che consentono non solo alle diverse tradizioni di conoscersi a vicenda, ma anche di maturare una coscienza corale che sappia vedere l'umanità come comunità indissolubile.

Per spiegare il senso della mia proposta devo anzitutto chiarire che cosa intendo parlando di costituzione interrogativa della nostra esistenza. L'essere umano è una domanda vivente, sospeso com'è sul mistero che costituisce a se stesso non solo rispetto ai confini dell'esistenza - la sua origine e la sua destinazione -, ma anche in quella che Ernst Bloch chiama «l'oscurità dell'attimo vissuto»² o che Gabriel Marcel evoca come «l'ombra che sta al centro»³ del nostro esistere. Del resto, man mano che fa i suoi passi nel tempo, ognuno di noi costruisce una risposta alla domanda che è in se stesso, prende una via piuttosto che altre, cerca di dare una forma alla propria esistenza. Interpreta sia quando esprime la sua domanda, sia quando tenta una risposta. Assolutizzare l'uno o l'altro versante è astratto perché in ogni caso, anche quando si è costretti ad ammettere che non si è trovata una risposta all'enigma dell'esistenza, intanto siamo questa risposta, seppure precaria e con una consapevolezza dolorosamente esigua rispetto a quella che la vita esigerebbe. L'elemento ermeneutico è dunque connaturato alla quotidianità di ognuno.

Su un piano differente questo elemento vive anche nell'evoluzione delle culture. Non perché esse siano pensabili in analogia con il cammino del singolo, quasi fossero dei megasoggetti unitari dotati, su scala collettiva, delle stesse caratteristiche degli individui, bensì perché sono sistemi di senso che configurano un repertorio condiviso di significati e di modalità operative capaci di dare le coordinate "normali" attraverso le quali una comunità storica si orienta. È in rapporto a esse che si sviluppa l'interpretazione della vita da parte dei singoli. In questi sistemi di senso l'elemento ermeneutico non va individuato tanto nel carattere soltanto prospettico delle credenze e delle idee tipiche di una tradizione, che mai può esibire un punto di vista assoluto. L'elemento ermeneutico va colto sì nella coscienza di partecipare alla relazione con una verità o con un senso che sono irriducibili alla propria cultura, ma cogliendo in questo rapporto, che è di testimonianza e non di proprietà, l'occasione di rinnovarsi attraverso l'esperienza della novità della verità cercata. Nella misura in cui le culture sono vive, esse sono anche in grado di sviluppare la loro sapienza, di crescere in umanità e, di conseguenza, di rinnovare la loro apertura. Alcune sfere d'esperienza in particolare hanno questa virtù euristica e rigeneratrice: l'arte, il servizio al bene comune, la cura per la giustizia dei diritti e dei doveri umani, la fede religiosa e la coscienza

²E. Bloch, *Il principio speranza*, trad. di T. Cavallo ed E. De Angelis, Garzanti 1994, vol. I, pp. 135 ss..

³G. Marcel, *Giornale metafisico*, trad. di F. Spirito, Abete 1976, p. 233.

atea quando, invece di assolutizzare se stesse, maturano la consapevolezza del loro limite in omaggio alla trascendenza della dignità umana universale.

Tra queste sfere d'esperienza la filosofia ha una specifica responsabilità di lucidità e di testimonianza. Il respiro ermeneutico delle culture è un respiro filosofico e questo vale naturalmente a ogni latitudine, anche là dove ciò che gli occidentali chiamano "filosofia" è denominato con altre parole in altre lingue. La riflessione appassionata e argomentata intorno al senso della vita, alla nostra condizione e alla verità è l'espressione del modo umano di stare al mondo, anzi dei molteplici modi di farlo, giacché l'essere umanità ha trovato tante versioni originali quante sono le culture. In India, in Cina, in America Latina, in Africa questa ricerca si è sviluppata in epoche e forme diverse, talvolta prima della nascita della filosofia occidentale, e non è mai cessata perché è radicata nel nucleo irriducibile della nostra dignità. Ma il tipo di ricerca e di sapienza che si configura in forma filosofica non obbedisce docilmente ai canoni della cultura di appartenenza, non si limita a rispecchiarli. Piuttosto li approfondisce, li riapre, li ridiscute, ne discerne la validità, continua a cercare. In quest'opera di elaborazione dalle filosofie del mondo affiorano le specifiche correnti della passione e della pazienza di interpretare. Perché interpretare è anzitutto porsi in ascolto delle fonti del senso e della verità. Così vediamo filosofie che svolgono una cura ermeneutica dell'eredità delle Scritture - come accade esemplarmente nella tradizione ebraica, in quella islamica e in quella induista - ma anche nei confronti delle tradizioni delle loro comunità, nei confronti della presenza della natura e persino nei confronti del mistero dell'origine della vita, per lo più cercato nella direzione del divino, di Dio o degli dei. L'ascolto è tutt'uno con l'impegno a riconoscere significati essenziali e a cogliere nel contempo il senso che li autentica, la giusta prospettiva che restituisce il valore di ogni conoscenza nella sua luce. In ciò l'ermeneutica ha a che fare con la giustizia nella sua dimensione epistemologica, cioè con la lealtà e con la fedeltà, con il senso del limite, del servizio e della testimonianza.

Il dinamismo essenziale dell'elemento ermeneutico è il dialogo, poiché il dialogo è incontro, partecipazione a una realtà di senso che ci ospita, ricerca comune della verità nella libertà, nel pluralismo, nell'apprendimento reciproco. Perciò il dialogo stesso non va confuso con una qualsiasi conversazione, con un esercizio di mera tolleranza o comunque con un momento marginale della vita delle filosofie e delle culture. Esso costituisce invece il movimento vitale dell'esperienza umana del senso, tanto che secondo le Scritture delle grandi fedi è Dio stesso che convoca al dialogo l'umanità.

Da quanto evidenziato sinora si coglie come l'ermeneutica - come spirito, sensibilità e modo di sviluppare il pensiero - abbia in sé una valenza etica strutturale che implica il tatto, il riguardo, la capacità di solidarietà, la responsabilità. Tenendo conto di questa vocazione etica del pensiero ermeneutico, può essere ritenuta infondata la pretesa di contrapporlo alla tradizione illuminista della critica dell'ideologia, come accadde per certi versi nel dibattito tra Habermas e Gadamer. La filosofia ermeneuticamente intesa, infatti, nella sua disponibilità

a relativizzare e anche a superare la propria prospettiva iniziale per aprirsi alla prospettiva che più si rivela fedele all'esperienza della verità, sa delegittimare le impostazioni falsificanti. In proposito bisogna ricordare che ogni conoscenza non si risolve mai nel puro accertamento dei fatti, ma chiede che essi diventino poi leggibili in una determinata prospettiva. Porre fatti concreti nella prospettiva sbagliata è il modo più persuasivo di costruire menzogne. L'ermeneutica, al contrario del soggettivismo e del relativismo radicale, accetta quella *disciplina della prospettiva* che è richiesta dall'esperienza della verità. Per questo il pensiero così orientato accetta di impegnarsi a elaborare la mediazione più onesta tra ciò che ha costruito in termini di categorie e di metodi e ciò che a esso viene rivelato. Al culmine del cammino di una certa filosofia, la prospettiva emergente dovrà delinearci molto più per quanto essa ha ricevuto che per quanto aveva progettato.

2. Coabitare il mondo

Naturalmente la filosofia deve esercitare il suo impegno critico non solo verso i riduzionismi e le costruzioni ideologiche, ma anche verso se stessa e verso la cultura in cui è radicata. Per questo deve avere cura dell'apertura all'universalità del senso, della verità e anche dell'umanità, scegliendo la via del dialogo e della ricerca comune con le altre filosofie del mondo. Entro queste coordinate, che sono accolte a più latitudini e trascendono i confini della tradizione occidentale, l'ermeneutica è davvero il servizio dell'interpretazione, un'opera di testimonianza senza la quale vengono compromesse, oltre che l'ospitalità alla verità, le sorti dell'umanizzazione. Un pensare ermeneutico monoculturale è in certa misura possibile, ma resta prigioniero di una contraddizione soffocante. L'apertura ermeneutica interculturale e interfilosofica (nel senso del dialogo tra filosofie di diversa provenienza geoculturale) ci è richiesta non solo dalla verità, ma già dalla nostra umanità, la quale per la sua pluralità e per la libertà che necessariamente implica, ci chiede la capacità di coabitare il mondo nella confluenza delle prospettive e anche nel contrasto, sapendolo però purificare da ogni elemento di esclusivismo e di distruttività.

Del dialogo tra culture e anche tra religioni si parla da molti anni e il richiamo a questa dinamica rischia di divenire retorico se non viene chiarito con maggiore lucidità e se non trova esperienze correlative. L'idea del dialogo implica, oltre che quella del confronto, anche ed essenzialmente l'idea del coabitare la terra. Finché siamo sradicati, anche se parliamo del dialogo e ci crediamo, questo non ci consente di sperimentarlo in profondità. Coabitare significa diventare corresponsabili e coinvolgersi nella ricerca di una vita buona comune. L'incontro tra le culture si realizza solo non se è un astratto dibattito su credenze e principi generali, ma se fa maturare insieme una prassi di corresponsabilità per la terra e per il cammino dell'umanità nella storia. Tale esercizio di corresponsabilità matura a sua volta se scopriamo che l'evoluzione dalla situazione monoculturale a quella multiculturale, dove le culture vivono le une accanto alle altre ma senza interagire veramente, fino a quella propriamente interculturale, nella quale c'è

interazione rispettosa e dialogica, dischiude una possibilità ulteriore, quella della *coralità*. Il dialogo interculturale non si risolve infatti in un infinito confronto tra differenze, dove pure hanno luogo essenziali forme di apprendimento reciproco. I viaggi di andata e ritorno per i quali impariamo a conoscere la visione degli altri promuovono la maturazione di una coscienza che senza dubbio è plurale, differenziata e polifonica, ma anche corale, cioè capace di riconoscere che siamo un'unica comunità umana.

Come le culture non vanno immaginate quali megasoggetti unitari, così la coralità non significa uniformazione o globalizzazione di una stessa visione. Vorrei soffermarmi brevemente su questi due rischi complementari. Nel personificare le culture c'è il rischio di sovraordinarle al valore delle persone. L'appartenenza a una cultura è una dimensione che entra a costituire l'unicità di ciascuno. Quindi non c'è cultura che, come tale, sia più importante anche solo di un singolo essere umano. Ne deriva che dialogo e corresponsabilità tra le culture devono essere in funzione della fioritura delle persone e della gestazione di una forma di società compiutamente democratica e nonviolenta. Altrimenti ragionare in termini di culture, senza più vedere le unicità personali, sarebbe paradossalmente una ricaduta nel tipico approccio razzista che classifica l'umanità per categorie generali. Non è una precisazione sterilmente sottile: si tratta di mettere in atto tutte quelle attenzioni etiche, educative, politiche che fanno dell'appartenenza a una cultura una forza che contribuisce alla libertà delle persone e non una forza che le omologa e le rende indistinguibili.

Nell'irrigidire la coralità in un'universalità monocromatica, negando ad un tempo sia la polifonia che gli elementi di dissonanza, c'è il pericolo di proiettare sull'incontro tra i popoli lo stesso schema della globalizzazione, ossia di un processo che ha omologato il mondo sotto un'unica civiltà del denaro e al tempo stesso ha aggravato le divisioni etniche e le diseguaglianze sociali. La coralità non è una supercultura globale, non è uno "spirito oggettivo" instaurato su scala planetaria. È pensabile semmai come una comunione tra differenti interpretazioni della vita, che nel confronto diretto potranno probabilmente rivelarsi divergenti e che però riconoscono come il loro rapporto reciproco sia fondato sulla comune appartenenza alla condizione umana e sul mistero di senso che chiama tutti alla responsabilità della piena umanizzazione.

Nel nucleo di ogni cultura c'è l'adesione a una verità che dà senso all'esistenza e che configura un ordine di vita riconosciuto collettivamente. Al di là del fatto che in tale nucleo ci sia una dimensione mitico-narrativa e una di rielaborazione esplicativa, qui è in gioco una verità metafisica e, di solito, religiosa, che riguarda l'origine, la destinazione e le forme della condizione umana, che correla l'uomo, la natura, il cielo e la terra. Siamo sul piano di una visione cosmoteandrica⁴. Più l'adesione a questo nucleo veritativo è vissuta in maniera totalizzante e più tutte le altre dimensioni di esperienza saranno riportate alla conformità con la credenza fondativa di quella cultura.

⁴Cfr. R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica*, trad. di M. Carrara Pavan, Milano 2004.

Per capire le implicazioni di questo rapporto tra la forma di relazione alla verità metafisica e religiosa e le mille manifestazioni di una cultura bisogna ricordare che il riferimento sociale al vero si articola comunque in diverse dimensioni. C'è infatti una verità morale, come una verità storica e una giudiziaria. È evidente che queste forme non direttamente metafisiche o religiose del riferimento alla verità fanno parte del bene comune di un Paese, della sua memoria, della sua coscienza, del senso di sé, del suo diritto. Quando in una determinata società prevale l'affermazione dogmatica della verità metafisica - per esempio nella teocrazia o nello Stato etico - si attua alla lettera quello che Foucault chiama un "regime di verità". Allora è il potere a stabilire i confini del senso e del nonsenso, del vero e del falso, del valore e del disvalore, e tutte le altre forme di riferimento al vero discendono rigidamente dal sistema di credenze metafisiche dominante.

Per sfuggire a questo esito totalitario, si è spesso ritenuto che l'unica via democratica fosse quella della rimozione della questione della verità nel suo senso più radicale, aprendo piuttosto uno spazio pubblico di confronto tra opinioni e tendenze ideali differenti che rinunciano a qualsiasi pretesa di verità. In Occidente l'idea di laicità è stata fatta valere nella direzione di questo galateo del rispetto reciproco tra soggetti che riservano alla sfera privata e interiore l'esercizio della loro adesione a una verità metafisica o religiosa. Hans Kelsen afferma che soltanto il relativismo può fornire la base epistemologica per la democrazia. Per lui «la causa della democrazia risulta disperata se si parte dall'idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta, la comprensione di valori assoluti»⁵. Non esiste, nella condizione umana, alcuna autorità suprema che possa porsi al di sopra del formarsi di una volontà collettiva nel confronto tra individui che hanno pari diritto a far valere ciò che ritengono.

In questo modo però non ci si è resi conto del fatto che veniva radicalmente compromesso il riferimento sociale alla verità storica, a quella morale, a quella giudiziaria. Se un Paese non ha memoria del suo cammino e delle sue responsabilità - come ad esempio nel caso dell'Italia rispetto al ventennio fascista -, se restano occulti mandanti ed esecutori dei delitti politici, se misconosce la verità morale della dignità e dei diritti umani, quel Paese avrà più spazio non certo per il pluralismo e per un realismo post-ideologico, ma solo per la menzogna, con tutte le iniquità che essa consente.

L'errore tipico di una simile concezione della laicità risale al mancato discernimento del rapporto che lega l'adesione alla verità metafisica e il riferimento sociale alle altre forme di verità. Si deve evitare sia di stringere troppo questo rapporto, così da farne una sequenza deduttiva obbligatoria per tutti, sia di eliminarlo semplicemente, come se il libero gioco delle opinioni potesse bastare a fondare la convivenza. Si delinea così la falsa alternativa tra il regime di verità fondato sul fondamentalismo e una laicità senza criterio, esposta alla prepotenza di chi ha i mezzi per imporre come verità la propria opinione. Si comprende meglio, a questo punto, in che senso l'apertura ermeneutica nel

⁵ H. Kelsen, *La democrazia*, trad. di G. Melloni, Bologna 1995, p. 147.

pensare la verità più radicale - quella della metafisica, della fede, dell'ateismo - possa promuovere la possibilità di esercitare un riferimento sociale veramente laico e democratico alle forme del vero direttamente rilevanti per la convivenza. Da un lato si mantiene l'idea che una verità di fondo sia rilevante, giacché motiva le persone e offre alle loro esistenze un ordine di senso; dall'altro lato nessun soggetto, individuale e collettivo, può porsi come detentore della verità e pretendere di avere un'egemonia culturale sulla società.

3. Pluralismo e reciprocità

Nella prospettiva ermeneutica il rapporto tra i diversi piani di rilevanza della verità non è tale da tradursi in una sospensione della verità radicale, che verrebbe per così dire privatizzata al fine di garantire un più ampio margine di pluralismo all'orientamento sociale in materia storica, informativa, morale o giudiziaria. Il rapporto è ad un tempo più essenziale e più liberante. L'adesione alla verità radicale non è socialmente irrilevante, anzi essa concorre a motivare soggetti singoli e collettivi nel servire quel bene comune di cui fanno parte il rispetto della libertà degli altri, il riconoscimento dei loro diritti e il senso di solidarietà che deve legare i membri della società. Non è questa adesione alla verità a essere incompatibile con la laicità e la democrazia; dipende piuttosto dai modi in cui essa è realizzata, se sono modalità fondamentaliste o se invece si tratta di modalità ermeneutiche.

Ad esempio è su questa differenza che si basa la crescente insistenza di John Rawls sul «consenso per intersezione»⁶ tra culture diverse in una stessa società: mentre in un primo tempo egli aveva messo da parte le concezioni «comprehensive», cioè metafisiche, della vita, con il loro riferimento al bene e alla verità radicale, nella riflessione successiva Rawls evidenzia che esse, vissute in spirito di corresponsabilità e di equità, devono nutrire l'adesione etica e civile al patto costituzionale. Quindi si riesce a convivere meglio non nonostante, ma grazie alla rilevanza del riferimento delle diverse tradizioni e soggettività a un senso della vita che rimandi a una verità fondamentale.

In tale ottica il dialogo non è riducibile alla pratica della tolleranza e al rispetto delle regole minime per convivere senza distruggersi a vicenda. Né ha senso la distinzione secondo cui le culture, nella loro polivalenza e fluidità, possono anche dialogare tra loro, mentre questa via sarebbe impossibile per le religioni, visto che ognuna di esse pretende all'affermazione di una verità dogmatica semplicemente incompatibile con qualsiasi altra. Il dialogo è il dinamismo vivente dell'esperienza della verità e della correlazione tra differenze che essa stessa richiede. L'apertura ermeneutica connaturata al dialogo permette a ciascuno di non cedere alla permanente tentazione di confondere la verità con la propria formulazione della verità.

A me pare che per questa via si giunga a riconoscere la possibilità della buona reciprocità sia tra tendenze ideali e culture presenti in una società nazionale, sia

⁶Cfr. J. Rawls, *Giustizia come equità*, trad. di G. Rigamonti, Milano 2001.

tra le culture del mondo. Tale espressione rimanda a un dinamismo relazionale spesso equivocado. Capita che la reciprocità sia confusa con la simmetria - dove io e l'altro interagiamo in modo speculare -, con la simultaneità - che è la specificazione temporale della simmetria -, con la complementarità - quando ciascuno svolge compiti diversi che poi si integrano -. Tutte queste figure rimandano all'interazione tra ruoli, più che tra persone e hanno uno spazio concettuale insufficiente a pensare l'incontro interumano.

L'equivoco più diffuso sta poi nell'intendere la reciprocità come se fosse lo scambio. In realtà nell'interazione di scambio conta la "cosa" scambiata e il corrispondente controvalore, non si dice nulla di ciò che accade ai soggetti coinvolti. E soprattutto è rilevante il fatto che nello scambio ciascuno pensa a sé, a ciò che otterrà, al possibile ritorno, vantaggio o profitto che saprà conseguire. Nell'ottica dello scambio non contano né l'altro né la relazione come valore. Invece nella relazione reciproca ciascuno deve essere aperto a uno spirito di gratuità, che si attua non anzitutto nel dare, come si crede solitamente, ma nella capacità di uscire da sé per sentire l'altro e per sentire come l'altro. Senza questo spostamento interiore ogni dare sarebbe insensibile, inappropriato, disattento alla realtà originale del donatario.

Geneviève Vaughan⁷ ha mostrato che il paradigma delle relazioni di dono è individuabile nella relazione di cura, dove c'è la sollecitudine per l'altro e non la preoccupazione per ciò che potrò ottenere attraverso lo scambio. Solo nel libero intreccio di questa gratuità viene generata la reciprocità, che consiste nella condivisione di ciò che si è e nell'incontro interiore con l'altro, prima ancora della condivisione di ciò che si ha. Secondo Vaughan le culture patriarcali conoscono solo la logica dello scambio, mentre nell'esperienza di molte donne è in primo piano la capacità di reciprocità e di gratuità.

Un aspetto ulteriore che distingue la reciprocità dallo scambio sta nel fatto che gli eventi e le risonanze della relazione reciproca vengono interiorizzati e potenzialmente affinano l'umanità di ciascuno. La correlazione tra ciò che accade *in* ognuno e ciò che accade *tra* di loro è reale. Al contrario, lo scambio, soprattutto nella forma prevalente dello scambio commerciale, per definizione ci sgrava dal coinvolgimento personale nelle dinamiche di compravendita. Per lo più vige una totale indifferenza tra colui che dà un oggetto o presta un servizio e colui che lo paga per questo. Occorre inoltre chiarire perché qui si parli di "buona" reciprocità. Già da quanto detto si vede come quella di due soggetti in guerra tra loro non possa essere qualificata come reciprocità; si tratta semmai di simmetria violenta. La reciprocità è invece l'incontro libero tra persone che partecipano alla tessitura di una relazione, è l'incontro del loro mondo rispettivo fino a generare, come dice Luce Irigaray, un mondo comune⁸.

Tale dinamica è "buona" nel senso che è rispettosa, nonviolenta, e la relazione intersoggettiva non è mediata dalla logica del dominio. Ma soprattutto

⁷ Cfr. J. Vaughan, *Per-donare. Una critica femminista dello scambio*, trad. di F. Buffo, Roma 2005.

⁸ L. Irigaray, *Condividere il mondo*, trad. di R. Salvadori, Torino 2009.

è “buona” in quanto è un’esperienza del bene, di quel bene concreto che, per misterioso che sia nella sua origine, si riconosce dal fatto che comporta riguardo, condivisione, solidarietà, responsabilità, cura, fiducia, compassione, liberazione, perdono e, nella sua forma più radicale, misericordia. Nel testo evangelico l’alternativa tra la logica dello scambio e la logica della buona reciprocità è a mio avviso ricapitolata nella sua formula più profonda in quella parola di Gesù, rimasta inaudita, che svela la volontà del Padre: «misericordia io voglio e non sacrificio» (Mt 9, 13 e 12, 7; cfr. Os. 6, 6). Infatti l’una attua la capacità di dono anche verso chi ha introdotto il male nella relazione interpersonale, l’altro implica lo scambio tra chi sacrifica qualcosa per ottenere, da colui al quale si sacrifica, qualcos’altro.

Rimane vero che, come si è detto, le culture non sono grandi individui e quindi non si può forzare l’analogia tra il piano personale e quello collettivo. Nondimeno se in una determinata società nazionale molti maturano la coscienza ermeneutica e dialogica nel loro modo di vivere la relazione con la verità e di partecipare al riferimento sociale nei confronti delle diverse forme del vero, diventa possibile una serie di relazioni, di pratiche e anche di azioni istituzionali ispirate alla logica della buona reciprocità, che poi vuol dire la logica dell’ospitalità vicendevole, l’unica adatta ad abitare insieme la terra. L’elemento ermeneutico nelle filosofie del mondo non può che alimentare questo tipo di corresponsabilità che è l’onesto significato del termine “laicità”, che vuol dire appartenenza a quel *laos* che è l’umanità intera nella più ampia comunità dei viventi. A differenza di quanto credono i fondamentalisti con la loro ossessione dell’identità esclusiva, quando in una cultura fioriscono liberamente le sue espressioni propriamente ermeneutiche - cioè dialogiche testimoniali e solidali -, allora quella cultura si illumina e respira.

Oggi a dover ritrovare il suo respiro è l’intera società mondiale, ancora dispersa a causa dello strapotere delle oligarchie e del delirio dei fanatismi. I problemi dello scontro tra mentalità e interessi opposti e anche tra tradizioni che si credono incompatibili tra loro sono enormi. Il predominio delle oligarchie finanziarie e politiche è tale da esporre la società mondiale non a una “crisi”, ma a un disastro vero e proprio, dai costi umani, sociali, civili ed ecologici altissimi. Dinanzi a queste difficoltà non voglio in alcuna maniera far pensare che con un po’ di filosofia bene orientata risolveremo presto i nostri problemi e guariremo dai deliri del neoliberalismo, delle politiche di potenza e dei fondamentalismi. Vorrei tuttavia sottolineare che il cambiamento richiede una profonda svolta spirituale e culturale. In un tempo in cui molti credono che non ci siano alternative di sistema, la svolta non potrà avvenire senza il concorso del pensiero critico e della sua forza euristica. Quando si riconosce che si può aprire un varco lì dove sembrava esserci una barriera insormontabile, diventa possibile risvegliare le energie per imparare a vedere davvero la realtà, per agire diversamente, per rigenerare le forze adatte a svolgere la cura comune per il bene di tutti.

In una situazione come questa, disperata e piena di promesse, le filosofie del mondo hanno il compito di rendere attingibile la forza della lucidità

ermeneutica, quella che, confidando sia nella verità che nella dignità umana, sa affrontare i timori che indurrebbero al ripiegamento identitario o, infine, alla disperazione. Allora sarà anche grazie alla coscienza filosofica, aperta in senso interculturale e corale, che forse, come umanità, potremo evitare il destino di perdere tutto per la paura di perdere qualcosa.

Roberto Mancini, Università di Macerata
✉ roberto.mancini@unimc.it