

Articoli/15

Comprensione, simbolo, alterità

Aspetti antropologici dell'ermeneutica interculturale

Massimo Mezzanzanica

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 17/04/2014. Accettato il 01/04/2015.

This article analyses some relationships between intercultural hermeneutics and anthropology, stressing in particular the role played by symbolic dimension in understanding culture (as showed in different ways by the work of Clifford Geertz and Carl Gustav Jung). Concepts like the ones of heterotopia, threshold, liminality can be useful to characterize the experiences of the other and of the stranger upon which the work of intercultural hermeneutics is based. In the context of globalisation Dilthey's idea that understanding occurs in-between the self and the other takes on new importance. Aware of the impossibility to reduce different cultures to an all-encompassing model, both intercultural hermeneutics and anthropology focus on the issue to overcome the opposition between universalism and relativism. Through its dynamic idea of man as an indeterminate and open being, philosophical anthropology (Gehlen, Plessner) can give a basis to cultural hermeneutics for its aim of understanding humanity in its different forms.

1. Estraneità, eterotopia e liminalità

Nel suo *L'ultima sfera* Peter Sloterdijk considera il mondo globalizzato alla luce di uno schema antropologico che individua nella sfera una figura fondamentale sia in quanto forma della rappresentazione del mondo sia come *medium* che ha la funzione di creare le condizioni spaziali dell'esistenza dell'uomo nel mondo, separando tramite confini e involucri protettivi il proprio dall'estraneo e garantendo all'individuo uno spazio immunologico in cui vivere. In questo senso, gli attuali fenomeni di globalizzazione esprimerebbero una tendenza a cui diedero inizio già i cosmologi razionali dell'antichità, con i loro tentativi di rinchiudere la terra in un insieme di sfere concentriche, seguiti in questo dai geografi e dai marinai che nell'età moderna cercarono di costruire un'immagine del globo terrestre¹. La peculiarità della "realtà liquida" della

¹ P. Sloterdijk, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, trad. di B. Agnese, Roma 2005, pp. 11-17.

globalizzazione consisterebbe nell'aver esteso sul pianeta una rete di traffici e di comunicazioni, obbligando così le popolazioni a entrare in contatto reciproco. In questa prospettiva, uno degli effetti della globalizzazione sarebbe di avere costretto gli esseri umani a guardare al di là del rispettivo "contenitore etnico", elevando «a norma, a nuova norma, l'improbabilità antropologica, quel continuo fare i conti con l'altro lontano, l'estraneo al contenitore»². Il mondo globalizzato è un mondo *sincronizzato*, in cui mutano le categorie tradizionali di spazio e di tempo e in cui si produce «la sintesi logica dell'umanità in un unico possente genere e la sua riunione in un compatto e sincronico mondo del traffico»³. Nella "seconda ecumene" creata dalla globalizzazione – un'ecumene in cui, a differenza della "prima ecumene" dell'antichità di cui parla Eric Voegelin, non si dà più una "sfera delle sfere", e in cui non è più possibile un orizzonte di senso onnicomprensivo, un "potente centro di tutti i centri" – si sviluppa una «grande trasformazione immunologica», che porta alla formazione di una «società dalle pareti sottili»⁴. Ma in un contesto di questo genere, proprio l'assottigliarsi delle pareti e dei confini può portare allo sviluppo di nuove forme di estraneità tra gli individui e degli individui rispetto ai luoghi. La globalizzazione spezza infatti l'«effetto di domesticità» dovuto alla «convergenza del luogo e del sé»⁵ tipica dell'era degli Stati nazionali, producendo le figure inedite di un sé senza luogo e di un luogo senza il sé, di un sé multilocale e di un luogo multi-etnico, "denazionalizzato", come avviene nell'"etnorama" (*ethnoscape*) di cui parla Arjun Appadurai⁶. In questo contesto, all'effetto di omogeneizzazione culturale prodotto dalla globalizzazione s'intreccia una tendenza alla frammentazione per cui il mondo diventa sempre più simile a un *patchwork* di culture⁷, in cui si sviluppano tendenze centrifughe e conflitti etnici che sempre più spesso assumono caratteri violenti⁸. Per effetto della globalizzazione il mondo diventa al tempo stesso sempre più estraniato e sempre meno ampio, e le parti che lo compongono si connettono in una rete di dipendenze reciproche. Questa situazione, in cui gli spazi vitali risultano tanto meno strutturati in base alla distinzione tra interno ed esterno quanto più aumentano in essi le zone di sovrapposizione, rende manifesto, da una parte, il fatto che l'estraneità è una condizione non assoluta ma relazionale, che diventa

² Ivi, p. 58.

³ Ivi.

⁴ Ivi, pp. 166-167. Per quanto riguarda la nozione di "prima ecumene" cfr. ivi, pp. 162-163. Sloterdijk si riferisce a E. Voegelin, *Order and History*, vol IV: *The Ecumenic Age*, Louisiana University Press 1974, p. 305.

⁵ P. Sloterdijk, *L'ultima sfera*, cit., p. 170.

⁶ A. Appadurai, *Modernità in polvere*, trad. di P. Vereni, Milano 2001, p. 53: «Per etnorama intendo quel panorama di persone che costituisce il mondo mutevole in cui viviamo: turisti, immigrati, rifugiati, esiliati, lavoratori ospiti ed altri gruppi e individui in movimento costituiscono un tratto essenziale del mondo e sembrano in grado di influenzare la politica delle (e tra le) nazioni ad un livello mai raggiunto prima». Il fatto che il mondo attuale sia caratterizzato da panorami di persone e gruppi in movimento non significa che non si diano comunità relativamente stabili, ma che questa stabilità è costantemente attraversata dal movimento umano.

⁷ C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, trad. di A. G. Michler, M. Santoro, Bologna 1999.

⁸ A. Appadurai, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Roma 2005.

più intensa con l'aumentare della prossimità e, dall'altra, che individui, gruppi sociali e istituzioni sono caratterizzati da un «tempo proprio» a cui è legata la loro eventuale relazione di estraneità⁹.

Come ha osservato Bernhard Waldenfels, la tematizzazione dell'estraneità nel pensiero europeo è legata a un processo che ha reso problematici i «grandi ordini» tradizionali¹⁰. Questo processo non è una caratteristica esclusiva della postmodernità, ma ha portato alle estreme conseguenze due tendenze affermatesi già dalla fine del XVIII secolo: la trasformazione della concezione moderna della ragione e quella, legata alla prima, dello status e del ruolo del soggetto. In seguito a queste trasformazioni, matura la consapevolezza del carattere limitato degli ordini umani, che non sono più garantiti da un ordine cosmico e, insieme, si produce un decentramento dell'uomo, che perde la sua posizione predominante nel mondo. Entrambe le trasformazioni producono un effetto di straniamento del soggetto che viene messo a confronto con una estraneità radicale: «Non si dà un mondo in cui siamo pienamente a casa, e non si dà un soggetto che sia signore nella propria casa»¹¹. Se è vero che, in questa situazione, l'estraneo va pensato primariamente a partire dai *luoghi* dell'estraneo, come un altrove o come un elemento che si sottrae all'ordine¹², e se è vero che, come ha osservato Foucault, l'epoca attuale è un'«epoca dello spazio», dominata dalla sincronia¹³, la nozione di *eterotopia* sembra poter costituire un importante strumento concettuale di una comprensione interculturale che si sforzi di non ridurre l'estraneo al proprio. Non è infatti la comprensione di culture altre di primo acchito una comprensione che costringe il soggetto a una dislocazione, a uno spostamento rispetto ai modi consueti di vedere, a vedere con altri occhi¹⁴, ponendosi in una posizione di esteriorità rispetto alla propria cultura?

In *Le parole e le cose*, riferendosi a un testo di Borges, Foucault ha indicato, attraverso il concetto di eterotopia, la possibilità di modalità del pensiero diverse da quelle dell'Occidente e del suo modo di rapportare le parole e le cose nell'ordine del discorso. Il testo di Borges menziona «una certa enciclopedia cinese» che propone una classificazione di animali basata su criteri che al pensiero occidentale, risultato di una «pratica millenaria dello Stesso e dell'Altro», devono apparire impossibili e incomprensibili. Secondo questa classificazione «gli animali

⁹ Cfr. O. Schäffter, *Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit*, in O. Schäffter (ed.), *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, Verlag für Sozialwissenschaften 1991.

¹⁰ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt/Main 1997, pp. 10-11.

¹¹ Ivi, p. 11.

¹² Ivi, p. 12.

¹³ M. Foucault, *Eterotopie*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3. 1978-1985: *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano 1998, p. 307: «L'epoca attuale, invece, è forse l'epoca dello spazio. Viviamo nell'epoca del simultaneo, nell'epoca della giustapposizione, nell'epoca del vicino e del lontano, del fianco a fianco, del disperso. Viviamo in un momento in cui – credo – il mondo si percepisce più come una rete che collega dei punti e che intreccia la sua matassa, che come una grande vita che si sviluppa nel tempo».

¹⁴ Cfr. H. Plessner, *Mit anderen Augen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. VIII: *Conditio humana*, Frankfurt/Main 1983, pp. 88-104.

si dividono in: a) appartenenti all'Imperatore, b) imbalsamati, c) addomesticati, d) maialini da latte, e) sirene, f) favolosi, g) cani in libertà, h) inclusi nella presente classificazione, i) che si agitano follemente, j) innumerevoli, k) disegnati con un pennello finissimo di peli di cammello, l) *et caetera*, m) che fanno l'amore, n) che da lontano sembrano mosche»¹⁵. Questo testo non evoca solo il disordine dell'incongruo, dovuto all'accostamento del discorde, ma un disordine più radicale, «il disordine che fa scintillare i frammenti di un gran numero di ordini possibili nella dimensione, senza legge e geometria, dell'*eteroclitico*»¹⁶. Nell'interpretazione di Foucault, la tassonomia immaginaria costruita da Borges indica, insieme al «fascino esotico di un altro pensiero», «il limite del nostro, l'impossibilità pura e semplice di pensare *tutto questo*»¹⁷. Essa rinvia dunque a un luogo altro, a un'eterotopia che si presenta con la connotazione dell'*inquietante* in quanto annulla «lo spazio comune degli incontri»¹⁸, il luogo in cui individui, oggetti ed esperienze potrebbero coesistere. Attraverso l'evocazione di un paese come la Cina, che secondo Foucault costituisce per l'Occidente un serbatoio di utopie, un luogo altro, la classificazione di Borges allude a un pensiero senza spazio, a parole prive di luogo, alla possibile perdita dell'elemento comune al luogo e al nome. Secondo Foucault, l'eterotopia costruita da Borges mostra che il pensiero occidentale, come ogni pensiero e ogni cultura, è il risultato di una costruzione: l'ordine del discorso, l'insieme di analogie e differenze che esso fonda, si mostra legato a un insieme di categorie e di pratiche, a un «a priori storico». Al tempo stesso, il testo di Borges indica la possibilità di porsi al di fuori delle categorie del pensiero occidentale, considerandolo nella prospettiva di questo luogo altro. Ed è in questo porsi al di fuori del luogo comune, nella «contestazione di tutti gli altri spazi»¹⁹ che consiste il carattere più essenziale delle eterotopie: «Le eterotopie inquietano, probabilmente perché minano segretamente il linguaggio, perché vietano di nominare questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i nomi comuni, perché devastano anzitempo la 'sintassi' e non soltanto quella che costruisce le frasi, ma anche quella meno manifesta che fa 'tenere insieme' (a fianco e di fronte le une alle altre) le parole e le cose»²⁰.

Già Wilhelm Dilthey era consapevole del fatto che la comprensione si muove in uno spazio intermedio tra il sé e l'altro, il proprio e l'estraneo. «L'interpretazione sarebbe impossibile se le manifestazioni della vita ci fossero del tutto estranee; e non sarebbe necessaria se in esse non vi fosse nulla di estraneo.

¹⁵ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. di E. A. Panaitescu, Rizzoli 1967, p. 5.

¹⁶ Ivi, p. 7.

¹⁷ Ivi, p. 5.

¹⁸ Ivi, p. 6.

¹⁹ M. Foucault, *Le eterotopie*, in Id., *Utopie Eterotopie*, trad. e cura di A. Moscati, Cronopio 2006, p. 25.

²⁰ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 7-8. La valenza interculturale della nozione di eterotopia è stata evidenziata da François Jullien, che vede in essa un «punto di exteriorità per considerare dal rovescio il pensiero europeo: scoprire al contempo altri modi possibili di intelligibilità» e al tempo stesso, «per un effetto di ritorno, sondare i pregiudizi impliciti della nostra ragione» (cfr. F. Jullien, *Pensare con la Cina*, Milano 2007, p. 48).

Essa si colloca quindi tra questi due estremi. L'interpretazione è richiesta ovunque c'è qualcosa di estraneo, di cui l'arte della comprensione deve appropriarsi²¹. Questa affermazione, secondo cui l'estraneità dell'altro è ciò che rende necessaria la comprensione e che ne costituisce al tempo stesso il limite, invita anche a distinguere tra alterità ed estraneità e a interrogarsi circa il carattere dello spazio intermedio tra il sé e l'altro e tra il proprio e l'estraneo. L'altro e l'estraneo non coincidono. Ciò che essi hanno in comune è il confine che distingue il sé dall'altro e il proprio dall'estraneo; ciò che li differenzia è il fatto che il confine tra il proprio e l'estraneo non è tracciato nettamente perché l'estraneo si colloca al di là del sapere consolidato²². Rispetto all'altro, che si presenta come il diverso, l'estraneo rappresenta una sfida, in quanto mette in gioco la dimensione della non-familiarità. L'estraneità copre un ampio arco semantico, che va dalla non appartenenza al non familiare e poco noto o sconosciuto. La parola non designa cose o proprietà, ma caratterizza relazioni. L'estraneità è relativa a un luogo, a un tempo e a un'istanza di imputazione. Estraneo è un deittico²³. Lo spostamento di prospettive provocato dal rapporto con l'estraneo interroga l'ermeneutica perché, per un verso, produce una dislocazione del proprio mostrando come esso sia costitutivamente attraversato dall'estraneo e come questa relazione tra il proprio e l'estraneo sia un «rapporto antropologico fondamentale», e per l'altro, pone di fronte alla difficoltà di associare alla parola «estraneo» un contenuto di senso univoco e determinato, dato che tale parola «designa proprio quello che non si può identificare con facilità, familiarità e in modo accessibile»²⁴. L'effetto dell'esperienza dell'estraneità, che oppone una resistenza all'appropriazione e alla comprensione, è dunque di rendere chiaro che «il proprio mondo di senso non è né *il* mondo, né il mondo come tale, bensì una delle sue interpretazioni»²⁵.

Per questo carattere oscillante e cangiante, e per il suo essere legata a una relazione sistema-ambiente che si forma attraverso il contatto tra il proprio e l'estraneo, l'esperienza dell'estraneità può trovare espressione tramite la nozione di soglia, che denota mutamento, trasformazione, fluttuazione. Come ha osservato Walter Benjamin, che nell'opera sui *passages* parigini constatava che nella vita moderna le «esperienze della soglia» diventano sempre più rare, bisogna distinguere la soglia dal confine: «La *Schwelle* (soglia) è una zona. La parola *schwellen* (gonfiarsi) racchiude i significati di mutamento, passaggio, straripamento, significati che l'etimologia non deve lasciarsi sfuggire»²⁶. Insieme

²¹ W. Dilthey, *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in W. Dilthey, *Scritti filosofici (1905-1911)*, trad. it. e cura di P. Rossi, UTET 2004, p. 327.

²² B. Accarino, *Dalla metacritica dell'estraneazione all'antropologia retorica. A partire da Helmuth Plessner*, in A. Borsari e M. Russo (edd.), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubbettino 2005, p. 189.

²³ H. Münkler-B. Ladwig, *Das Verschwinden des Fremden und die Pluralisierung der Fremdheit*, in H. Münkler (ed.), *Die Herausforderung durch das Fremde*, Akad.-Verl 1998.

²⁴ M. Wimmer, *Straniero*, in Ch. Wulf (ed.), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, trad. e cura di A. Borsari, Milano 2002, pp. 1093, 1095.

²⁵ Ivi, p. 1095.

²⁶ W. Benjamin, *I "passages" di Parigi*, trad. e cura di R. Tiedemann e E. Ganni, Torino 2000, p. 555.

al concetto di eterotopia, anche quello di *liminalità*, sviluppato in antropologia da Arnold van Gennep e Victor Turner, può servire a caratterizzare situazioni di cambiamento, contatto, conflitto, contaminazione e ibridazione tra esperienze diverse come sono quelle del confronto tra le culture. Parlando dei riti di passaggio che nelle culture arcaiche accompagnano momenti di trasformazione, iniziazione e mutamento di status come la nascita, il passaggio dall'adolescenza all'età adulta, il matrimonio e la morte, van Gennep utilizza il concetto di *limen*, che indica la soglia, la fase intermedia o di margine tra una fase di separazione e una di riaggregazione²⁷. In questa fase di margine, l'individuo si trova in una situazione di indeterminazione o ambiguità, in quanto non ha più il suo status precedente e non ha ancora acquisito quello nuovo. Commentando questa concezione di van Gennep, Turner ha osservato che in questa fase, connotata da ambiguità e disorientamento, il soggetto rituale si trova «al di fuori di ogni classificazione precisa, egli passa attraverso un campo simbolico che ha pochi o nessuno degli attributi del suo stato passato né di quello in cui sta per entrare»²⁸. Turner ha così allargato la nozione di liminalità, concentrandosi non tanto sulla fase di marginalità, ma sull'intero processo di trasformazione e considerando il processo di transizione come un mutamento qualitativo, in cui ha luogo una liberazione di energie creative e una trasformazione delle categorie con cui una persona o un gruppo descrivono la propria identità. Il liminale diventa così un regno di pure possibilità, in cui possono svilupparsi nuove idee e relazioni sociali, nuovi simboli, immagini, miti e riti. Dalla liminalità – che nelle società moderne assume la forma del “liminoide” – emerge infatti la *communitas*, una modalità relazionale fluida e spontanea, omogenea e indifferenziata, fatta di «individui umani concreti», che si distingue dalla “struttura”, intesa come sistema differenziato e segmentato, fatto di status e ruoli²⁹. Se con Erving Goffman si può dire che la vita ordinaria in una società è una performance in cui gli individui impersonano ruoli, occupano posizioni sociali, giocano gli uni con gli altri e indossano maschere, nelle situazioni liminali i ruoli, le posizioni, i giochi e le maschere vengono abbandonati e si producono «nuove strutture congiuntive, perfino ludiche, con le loro grammatiche e i loro lessici dei ruoli e delle relazioni»³⁰.

2. Indeterminatezza dell'uomo e pluralità delle culture

Le diverse prospettive teoriche che si possono accomunare sotto il titolo di ermeneutica interculturale muovono dalla coscienza dell'impossibilità di ridurre la varietà delle culture a un modello onnicomprensivo e totalizzante³¹.

²⁷ A. van Gennep, *I riti di passaggio*, trad. di M.L. Remotti, Torino 1981.

²⁸ V. Turner, *Simboli e momenti della comunità. Saggio di antropologia culturale*, trad. it. A. Buzzetti, Brescia 1975.

²⁹ Ivi, p. 24.

³⁰ V. Turner, *Antropologia della performance*, trad. di S. Mosetti, Bologna 1993.

³¹ R. A. Mall, D. Lohmar (edd.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, Rodopi 1993; F. M. Wimmer, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, WUV Facultas 2004. G. Pasqualotto

Da questo punto di vista l'ermeneutica interculturale sembra far propria la consapevolezza della crisi di una visione essenzialistica dell'uomo che si annuncia già con Montaigne e di cui Wilhelm Dilthey sviluppa le implicazioni quando afferma che, in seguito allo sviluppo della coscienza storica moderna, «il tipo di uomo si scioglie nel processo della storia»³². Di fronte a questi sviluppi antropologici della modernità, bisogna chiedersi come pensare e comprendere l'estraneo al di là delle opposte unilateralità di un universalismo che pretende di stabilire un dover essere valido per tutta l'umanità e di un relativismo che si riduce a una semplice affermazione della differenza³³. È possibile comprendere l'altro senza ridurlo al proprio? Come si può pensare un'esistenza plurale – un “essere singolare plurale”, per cui la dimensione del “con”, della relazione, si trova al cuore dell'essere³⁴ – senza ridurre il molteplice all'unità? È possibile una relazione che non eluda la separazione ma la riconosca e passi attraverso essa? Domande di questo genere invitano a interrogarsi sui presupposti antropologici della comprensione interculturale. Quale antropologia è adeguata al compito di comprendere l'estraneo a partire dal riconoscimento della pluralità di forme dell'umano? L'ipotesi di questo contributo è che il paradigma dell'antropologia filosofica tedesca del Novecento, in particolare nelle versioni di Gehlen e Plessner, che fanno valere una visione dinamica e indeterminata dell'essere umano, possa offrire una base all'ermeneutica interculturale nel suo tentativo di comprendere non l'Uomo ma l'umano in tutta la sua varietà³⁵. Gehlen e Plessner affermano l'importanza delle oggettivazioni della cultura per la comprensione dell'umano. Ma è in particolare l'antropologia di Plessner che, richiamandosi alla teoria della comprensione di Dilthey e alla logica ermeneutica di Misch³⁶, mette in luce il valore che una dottrina dell'espressione e del significato, e dunque della

(a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Milano 2009. G. Cacciatore, G. D'Anna, *Interculturalità. Tra etica e politica*, Roma 2010. M. Ghilardi, *Filosofia dell'interculturalità*, Brescia 2012.

³² W. Dilthey, *La coscienza storica e le visioni del mondo*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 435. Dilthey si riferisce qui alla crisi dell'uomo “naturale”, che costituisce un paradigma di fondo sia del pensiero greco e romano e della religione cristiana, sia del “sistema naturale” delle scienze sviluppatesi nel XVII secolo.

³³ Cfr. F. Jullien, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, trad. di B. Piccioli Fioroni B e A. De Michele, Laterza 2010.

³⁴ J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. a cura di R. Esposito, Torino 2001, p. 45.

³⁵ Cfr. F. Jullien, *L'universale e il comune*, cit., p. XI, dove si individua nel dialogo tra culture che «si ergono una di fronte all'altra senza che ci sia una presunta universalità assicurata sin dal principio» la condizione per un'«auto-riflessione dell'umano – infinito cantiere aperto da quando le ultime mitologie dell'Uomo sono cadute in rovina».

³⁶ Cfr. G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, a cura di G. Kühne-Bertram e F. Rodi, K. Alber 1994.

dimensione simbolica propria dell'uomo³⁷, può avere oggi per l'ermeneutica interculturale³⁸.

In Gehlen, la relazione con l'altro da sé è implicita nella condizione di essere carente dell'uomo. La debolezza che caratterizza l'uomo in quanto «parto prematuro»³⁹, il suo non essere adatto a uno specifico ambiente di vita, costituisce la condizione della sua apertura agli altri e al mondo: per trovare se stesso l'uomo deve oggettivarsi ed entrare in relazione con gli altri; per compensare la sua incapacità di adattarsi per istinto a un ambiente, deve aprirsi al mondo; per vivere ed essere libero, deve estraniarsi da sé, creare le istituzioni della cultura. «L'uomo può mantenere un rapporto duraturo con se stesso e i suoi simili solo indirettamente, si deve ritrovare facendo una deviazione, estraniandosi, e là ci sono le istituzioni»⁴⁰. A questo riguardo Gehlen, da una parte, sottopone a una metacritica il concetto di alienazione⁴¹, facendone un momento essenziale del divenire umano dell'uomo, e dall'altra si riferisce alle “geniali” ricerche di George Herbert Mead, che descrivono la comunicazione come trasposizione nell'altro, e agli studi di Mauss sul dono, che evidenziano un «aspetto non economico dello scambio»⁴². «Confrontarsi con un non-io, con un altro-dall'umano e, nel compiere questo confronto, distinguersi nuovamente da esso, fa parte dei tratti caratteristici essenziali dell'uomo, probabilmente perché l'uomo deve includersi nella realtà effettiva del mondo se vuole consolidare e comprovare la propria concezione di sé nell'azione»⁴³. Questo orientamento verso la comunicazione e la relazione, in cui il mondo, con le sue incognite e le sue possibili sorprese, viene ridotto a simboli, e diventa perciò dominabile «panoramicamente»⁴⁴, è iscritto già nella dimensione pulsionale dell'uomo: «Quando diciamo che le pulsioni si 'cristallizzano' nel corso delle nostre azioni o che soltanto in queste giungono a se

³⁷ La centralità antropologica del simbolo è sottolineata da Cassirer, che parla dell'uomo come di un *animal symbolicum*: «L'uomo non si trova più direttamente di fronte alla realtà; per così dire, egli non può più vederla faccia a faccia. La realtà fisica sembra retrocedere via via che l'attività simbolica dell'uomo avanza. Invece di avere a che fare con le cose stesse, in un certo senso l'uomo è continuamente a colloquio con se medesimo. Si è circondato di forme linguistiche, di immagini artistiche, di simboli mitici e di riti religiosi a tal segno da non poter vedere e conoscere più nulla se non per il tramite di questa artificiale mediazione» (E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura umana*, trad. e cura di M. Ghilardi, Milano 2011, p. 80).

³⁸ Quella che oggi chiamiamo interculturalità sembra trovarsi per Misch all'inizio della filosofia. Nella sua “introduzione” alla filosofia, *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel* (B.G. Teubner 1950), Misch pone all'origine della filosofia le “parole originarie metafisiche” Brahman, Tao e Logos. Nella cultura indiana, cinese e greca, queste parole esprimono il sapere dell'assoluto prima che esso, con Parmenide, si cristallizzi nel principio oggettivante dell'“essere”.

³⁹ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. di V. Rasini, Milano 2010, p. 83.

⁴⁰ A. Gehlen, *Sulla nascita della libertà dall'estraneazione*, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, trad. E. Mazzarella, Guida 1990, p. 437.

⁴¹ B. Accarino, *Dalla metacritica dell'estraneazione all'antropologia retorica*, cit.

⁴² A. Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, trad. di E. Tetamo, il Saggiatore 1994, pp. 54 s.

⁴³ Ivi, p. 277.

⁴⁴ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 177.

stesse divenendo pulsioni determinate, intendiamo dire in primo luogo questo: che la vita pulsionale umana è per sua essenza orientata sulla *comunicazione*. [...] Tutte le pulsioni, anche quelle dell'uomo maturo, sono comunicative, e dunque tanto intellettualizzate quanto prossime all'azione. Il che vuol dire, in ultima analisi, che persino i bisogni somatici sono involti nei costumi del tempo e della società, e che il loro irradiarsi non ci è noto se non nella rifrazione attraverso i prismi che l'abitudine, la società e quell'*accident absolu* costituito dal proprio carattere hanno contribuito a sfaccettare. Come l'uomo penetra nel mondo, così il mondo nell'uomo»⁴⁵.

Questa concezione dell'uomo come essere costitutivamente indeterminato, relazionale e aperto al mondo, che porta Gehlen ad affermare la necessità delle istituzioni, e dunque della cultura, come elemento stabilizzante, mostra in Plessner, che la declina nel senso della non stabilizzabilità dell'uomo, le sue implicazioni relative a quella che oggi chiamiamo comprensione interculturale. Il carattere aperto dell'uomo è legato secondo Plessner alla sua essenza di essere "eccentrico", espressivo e "imperscrutabile" o "insondabile" (*unergründlich*). Attraverso il concetto di posizionalità eccentrica Plessner intende superare il dualismo cartesiano tra natura e spirito radicando il secondo nella prima. In quanto essere *posizionale*, cioè posto, l'uomo è, come l'animale, un soggetto vitale anonimo e passivo (non è dunque, come in Fichte, un soggetto che pone la realtà effettuale). Ma in quanto essere posizionato *eccentricamente*, l'uomo, diversamente dall'animale, è sempre spostato rispetto al proprio centro e si trova in relazione con ciò che lo circonda. La sua situazione è quella di distanziarsi da se stesso, di porre una frattura tra sé e i propri vissuti. Per questo la persona «si trova al di qua e al di là dell'abisso, vincolata al corpo, vincolata all'anima, e insieme in nessun posto, priva di luogo, al di fuori di ogni legame con lo spazio e il tempo: perciò è essere umano»⁴⁶. In quanto tale, l'uomo è sempre altro da ciò che è, già sempre oltre le determinazioni che ha acquisito, e per questo deve «condurre la sua vita». In questa condizione si fonda quella che Plessner chiama l'«artificialità naturale» dell'uomo, che, in quanto essere "a rischio", ha bisogno delle compensazioni offertegli dalla cultura e dalla tecnica, ed è dunque un essere costitutivamente culturale. Nella posizionalità eccentrica dell'uomo si radica anche l'espressività, che rappresenta il tentativo, al tempo stesso necessario e insufficiente, di compensare il proprio costitutivo squilibrio oggettivando la propria identità, ciò che fa dell'uomo un essere essenzialmente storico e relazionale. L'eccentricità implica che l'individuo viva in un mondo comune di cui fa esperienza attraverso il corpo vivo (*Leib*) e la sua espressività incontrando l'alterità nella forma di altri individui.

Riallacciandosi a Plessner, Gehlen ha evidenziato l'intreccio tra interno ed esterno, espressione e impressione, per cui «noi interpretiamo il mondo interno in base a quello esterno e questo in base al primo, poiché entrambi li esperiamo

⁴⁵ Ivi, p. 415.

⁴⁶ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, trad. di V. Rasini, Torino 2006.

soltanto nell'interpolazione reciproca»⁴⁷. In questo contesto egli ha sottolineato che la posizionalità eccentrica rappresenta la condizione di possibilità del mondo comune o condiviso, della capacità dell'uomo di dire «a se stesso e agli altri: Tu, Egli, Noi»: «Il carattere spirituale della persona consiste nella forma duale (*Wir-Form*) del proprio Io; tra me e me, tra me e lui c'è la sfera di questo mondo dello spirito. [...] Lo spirito è la sfera in forza della quale viviamo come persone, nella quale ci troviamo proprio perché l'ottiene la forma della nostra posizione. [...] Come membro del mondo condiviso, l'uomo si trova là dove l'altro si trova»⁴⁸.

Questa concezione dell'uomo viene sviluppata da Plessner, non più al livello di una biofilosofia, ma su quello di un'antropologia politica, in *Potere e natura umana*, dove «l'uomo viene visto come il soggetto, il creatore e il 'luogo' produttivo della scaturigine di una cultura»⁴⁹. Qui Plessner riprende da Dilthey e da Misch, che lo aveva posto al centro della propria logica ermeneutica, il concetto di imperscrutabilità o insondabilità della vita (*Unergründlichkeit des Lebens*), in cui vede la chiave per superare l'opposizione tra considerazione aprioristica ed empirica in antropologia a favore di una considerazione metodicamente aperta che possa garantire «l'universalità dello sguardo sulla vita umana nella vastità di tutte le culture ed epoche di cui l'uomo è capace»⁵⁰. In Dilthey l'imperscrutabilità esprime l'irriducibilità della vita al concetto, la sua molteplicità di sensi, il suo carattere enigmatico e inesplicabile da categorie dal carattere puramente intellettuale. Se è imperscrutabile, la vita è però al tempo stesso "pensabile" (*gedankenmäßig*) attraverso categorie che non sono le categorie formali della scienza e della logica, ma le categorie reali (o categorie della vita) con cui operano le scienze dello spirito⁵¹. In quanto nascono dalla vita, queste categorie non possono pretendere di fondarla: il pensiero è una funzione della vita e non può risalire alle sue spalle. Misch riprende la polarità diltheyana di imperscrutabilità e pensabilità per farne la chiave della propria logica ermeneutica, ovvero di una logica della vita che vuole far valere il principio del «carattere vincolante dell'imperscrutabile» come fondante per la teoria del sapere⁵². Plessner sottolinea che, in base al principio dell'imperscrutabilità, la vita, in quanto potenza creativa, rappresenta l'*apeiron*, l'illimitato, da cui deriva il *peras* delle singole forme culturali e che questa relazione tra la vita e le forme costituisce la condizione di possibilità della comprensione. «Nel riconoscimento del carattere vincolante dell'imperscrutabile viene così scoperta l'emersione nel tempo dell'atemporale e del sovratemporale, dello spirito; ovvero il mondo spirituale, l'aldilà dell'effimero essere umano, viene restituito a lui stesso quale suo proprio aldilà. Così l'uomo si riappropria – e così egli oggi si orienta in

⁴⁷ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 317.

⁴⁸ Ivi, p. 318.

⁴⁹ H. Plessner, *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, trad. di B. Accarino, Manifestolibri 2006, p. 51.

⁵⁰ Ivi, p. 66.

⁵¹ Cfr. W. Dilthey, *Vivere e conoscere. Progetto di logica gnoseologica e di dottrina delle categorie*, in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, trad. di A. Marini, Milano 1985, p. 316 s.

⁵² G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, cit., p. 111.

quanto uomo – di Dio e natura, diritto e costumi, arte e scienza come sistemi di realtà, di valori e di categorie che nascono dal suo potere: ‘comprendendoli’»⁵³. Per il suo riferimento alla vita e al potere dell’uomo in quanto dimensione da cui scaturiscono le singole forme storiche e culturali, il concetto di imperscrutabilità è così lo strumento che permette di affermare una visione universale che non neghi la relatività delle culture, la storicità dell’uomo e la pluralità delle forme che esso ha assunto nella storia. Esso implica infatti che all’affermazione della propria identità si accompagnino la consapevolezza della relatività della propria posizione e il riconoscimento della pari dignità di diverse forme di vita. «L’ampiezza raggiunta dallo sguardo dell’Occidente esige la relativizzazione della propria posizione di fronte ad altre posizioni. Il suo mezzo e la sua scoperta è il concetto di uomo, e sono in fondo tutte le categorie formali o formalizzabili come vita, civiltà, mondo. La propria posizione deve mantenersi consapevole di questa sua relatività, se vuole evitare, nell’eguale possibilità del comprendere e dell’interpretare altre posizioni, il pericolo di uniformare l’estraneo alla propria sezione di essenza»⁵⁴. Con ciò, secondo Plessner, anche la relativizzazione storica diventa consapevole della propria relatività e la concepisce come la condizione di una «genuina oggettività». In questa affermazione della coscienza storica e insieme nella consapevolezza della sua relatività risiede, secondo Plessner, il merito di Dilthey: «Egli ha tracciato l’atteggiamento filosofico che esprime questo fatto, e che pratica nel *medium* della scienza ciò che oggi non è più soltanto affare per eruditi, ma oggetto dell’intera vita spirituale e pubblica in Europa: collegare la rinuncia alla supremazia del proprio sistema di valori e di categorie con la salda convinzione che esso possa avere un avvenire»⁵⁵.

In quanto “potere” e “questione aperta”, l’uomo è un essere costitutivamente politico poiché, afferma Plessner riferendosi a Carl Schmitt, vivendo all’interno della relazione tra amico e nemico, egli deve stabilire confini e distinguere un ambito proprio da un ambito estraneo. «Nella sua indeterminazione a se stesso si configura per lui il peculiare orizzonte all’interno del quale tutto gli appare noto, familiare e naturale, conforme alla sua essenza e necessario, mentre all’infuori di esso tutto è sconosciuto, straniato ed innaturale, contrario alla sua essenza ed incomprendibile»⁵⁶. Alla dimensione della comunanza, che costituisce per Dilthey l’elemento da cui muove la comprensione⁵⁷, si accompagna sempre, come suo necessario correlato, un ambito di estraneità: «Ogni associazione ed

⁵³ H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 89.

⁵⁴ Ivi, pp. 63-64.

⁵⁵ Ivi, p. 93.

⁵⁶ Ivi, p. 101. Per la concezione di Schmitt, secondo cui la relazione amico-nemico costituisce la categoria fondamentale del politico cfr. C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, in *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, trad. di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1972.

⁵⁷ Questa dimensione di comunanza tra gli individui, in cui si intrecciano l’io e il tu, il sé e l’altro, corrisponde a quello che Dilthey chiamava “spirito oggettivo” ed è a partire da esso che si compie anche la comprensione interculturale: «Da questo mondo dello spirito oggettivo il nostro io trae il suo nutrimento fin dalla prima infanzia: esso è anche il mezzo in cui si compie la comprensione delle altre persone e delle loro manifestazioni di vita. Infatti tutto ciò in cui lo spirito si è oggettivato contiene un elemento comune all’io e al tu» (W. Dilthey, *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, cit., p. 307).

ogni accomunamento, quale che ne sia la forma, a scopi abitativi, economici, di amore, di attività religiosa o riproduttivi, sono determinati da questa relazione amico-nemico. Una cerchia familiare si staglia contro un altrove non familiare»⁵⁸. La minaccia che l'estraneo rappresenta non è legata alla paura di poterne ricevere danni di carattere fisico o materiale, ma a quello che Plessner, facendo ricorso a un concetto di Freud, chiama il suo carattere "perturbante". Si tratta dunque di una minaccia «appartenente alla costituzione essenziale della potestatività dell'uomo». Infatti «l'estraneo è il proprio, il familiare e il domestico nell'altro, e in quanto altro è proprio per questo [...] il perturbante»⁵⁹. Attraverso l'*Unheimliche* – ha scritto Julia Kristeva – Freud «introduce il rifiuto affascinato dell'altro nel cuore di quel 'noi stessi' sicuro di sé e opaco che appunto non esiste più dopo Freud e che si rivela essere uno strano paese di frontiere e di alterità incessantemente costruite e decostruite»⁶⁰. Invitandoci a scoprire l'"inquietante estraneità" (come suona la traduzione francese del termine) dentro di noi, Freud ci indica quello che forse è il solo modo per non perseguirla fuori. Se lo strano è dentro di noi, siamo tutti degli stranieri: la differenza, nella sua forma più distruttiva, viene situata da Freud dentro di noi e diventa «la condizione ultima del nostro essere con gli altri»⁶¹. Anche per Plessner questo significa che la separazione tra il proprio e l'estraneo non corre lungo una statica linea di confine, non è mai data una volta per tutte come qualcosa di naturale ed extrastorico, ma si ricostituisce sempre di nuovo, poiché dipende dalla posizione vitale che l'uomo assume verso se stesso e verso il mondo. In quanto si vede «non solo in un qui, ma anche nel là dell'altro», l'uomo entra in contatto con «il carattere perturbante dell'altro nell'inafferrabile intreccio del proprio con l'altro»⁶². Se l'orizzonte del perturbante, e con esso la sfera della familiarità, si sposta nel corso della storia, l'uomo, in quanto «soggetto di imputazione della storia», «conquista la sua determinatezza in modo di volta in volta diverso»⁶³. L'uomo vive costantemente e costitutivamente in un intreccio di somiglianza e diversità con gli altri, di amicizia e ostilità, dove nessuno dei due momenti è prioritario. La sfera della familiarità è dunque aperta e l'identità individuale ha un carattere dinamico in quanto si forma sia attraverso l'appropriazione dell'altro, sia attraverso la delimitazione nei suoi confronti: non è qualcosa di statico ma si costituisce attraverso il rapporto con l'alterità e con l'estraneità. Con le parole di Ricoeur, questo vuol dire vedere "sé come un altro"⁶⁴.

⁵⁸ H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 101.

⁵⁹ Ivi, p. 102.

⁶⁰ J. Kristeva, *Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità*, trad. di A. Serra e A. Galeotti, Donzelli 1990, p. 174.

⁶¹ Ivi, p. 175.

⁶² H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 102. Plessner riprende il concetto di intreccio (*Verschränkung*) da Josef König, allievo di Misch, che lo ha formulato in *Der Begriff der Intuition*, Halle 1926. Nella lettera a König dell'8 aprile 1926 (in J. König-H. Plessner, *Briefwechsel 1923-1933*, a cura di H.-U. Lessing e A. Mutzenbecher, Karl Alber 1994, pp. 131 s.), Plessner afferma che questo concetto indica «una nuova possibilità di filosofia», consistente nel pensare il mondo senza un centro, «l'essere come pura eccentricità e proprio attraverso ciò come unità».

⁶³ H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 105.

⁶⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. di D. Iannotta, Milano 1993.

Il carattere perturbante dell'altro non può essere messo fuori gioco attraverso il ricorso a un tranquillizzante umanesimo di tipo tradizionale, i cui pretesi criteri assoluti sarebbero in realtà il risultato di una visione unilaterale dell'umano e della sua identificazione con un unico tipo di umanità sviluppatasi storicamente. Al contrario, afferma Plessner, «tra le conseguenze della concezione umanistica c'è proprio la relativizzazione di se stessa, e con ciò la rinuncia a una posizione di supremazia naturalmente garantita nei confronti di altre posizioni umane e di altre forme di esistenza; e c'è l'equiparazione su uno stesso piano della propria sfera di essenza con sfere estranee, previa la rinuncia al pensiero di una differenza di sviluppo naturalmente garantita nei confronti delle altre, e perciò lo sblocco dell'orizzonte della propria umanità verso una competizione con le altre possibilità dell'esser-uomo»⁶⁵. L'altrove e l'estraneità non hanno dunque uno status ontologico, ma sono sempre relativi a un contesto e a una attribuzione: più che di un nemico in senso statico, si potrebbe parlare a questo proposito di un processo di inimicazione⁶⁶.

Una prospettiva di questo genere sembra rinviare a una concezione dell'ermeneutica più aperta all'esperienza del nuovo e dell'altro di quanto non sia quella di Gadamer, che intende la comprensione come fusione di orizzonti, basata sul linguaggio e sul dialogo, dove il dialogo permetterebbe alla soggettività di emanciparsi dal contesto per raggiungere la dimensione dell'universalità ma restando all'interno della propria tradizione culturale⁶⁷. Va inoltre sottolineato che, nella prospettiva plessneriana, l'espressione, in quanto si radica nella dimensione corporea, è un ambito più ampio rispetto alla lingua: l'espressione non è un aspetto della lingua ma la lingua è una forma di espressione⁶⁸. Conformemente alla concezione diltheyana dell'espressione, e contrariamente a quanto sostiene Gadamer, l'essere che non è linguaggio può essere tuttavia compreso⁶⁹. Questa concezione allargata dell'espressione può essere particolarmente utile per l'ermeneutica interculturale, dove la comprensione non ha solo a che fare con

⁶⁵ H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 103.

⁶⁶ Cfr. B. Accarino, *Introduzione. Antropologia, bios e politica a Weimar*, in H. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., pp. 16, 21. Accarino segnala un'analogia tra la posizione di Plessner e quella di Derrida, che in *Politiche dell'amicizia*, Milano 1995, p. 148, scrive: «Quel che è detto del nemico non può essere indifferente a ciò che è detto dell'amico, perché questi due concetti si codeterminano».

⁶⁷ Per questa critica alla riduzione dello spazio dell'estraneità nella teoria ermeneutica di Gadamer cfr. P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, trad. di G. Grampa, Milano 1983.

⁶⁸ Cfr. H. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Surhkamp 1992, p. 114.

⁶⁹ Per Dilthey l'ambito dell'espressione, a cui si rivolge la comprensione, è più ampio di quello del linguaggio. In questo senso Dilthey distingue una comprensione elementare da una comprensione superiore. Per la concezione di Gadamer cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. di G. Vattimo, Milano 2001, p. 542. Per la contrapposizione tra la concezione dell'espressione e della comprensione di Dilthey-Plessner e Gadamer cfr. M. Schlossberger, *Il significato fondamentale della categoria dell'espressione per l'antropologia filosofica*, in B. Accarino (ed.), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*, Milano 2009, pp. 238-240. Sulla distinzione diltheyana tra le "forme elementari" e quelle "superiori" della comprensione cfr. W. Dilthey, *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, cit., pp. 306-313.

l'ambito della lingua, ma con la dimensione simbolica, che include le espressioni corporee e gestuali, il cui contenuto è esperibile solo nell'esperienza mimetica⁷⁰, e si estende fino a quelle che Misch chiama espressioni "evocative", che, diversamente dalle constatazioni puramente discorsive, riescono a cogliere allusivamente un contenuto che si sottrae a una diretta enunciazione e sono dunque caratterizzate da un'eccedenza del senso rispetto al significato oggettivo della parola⁷¹. A questo proposito, nel seguito faremo riferimento a due impostazioni che, in forme e con intenti diversi, hanno offerto un'interpretazione simbolica della cultura e che ancora oggi possono forse insegnare qualcosa a chi si interroga sulle dinamiche e sulle condizioni di possibilità della comprensione interculturale: quella dell'antropologia interpretativa di Clifford Geertz, che ha costitutivamente a che fare con la questione dell'alterità⁷², e quella della psicologia analitica di Carl Gustav Jung, che nel corso della sua ricerca ha manifestato una costante attenzione per le culture extraeuropee e, in particolare, per quelle orientali.

3. Simbolo, cultura e interpretazione

Richiamandosi a Max Weber, Geertz intende la cultura come l'insieme delle reti di significati create dagli uomini⁷³. La cultura è una struttura di forme simboliche e di significati trasmessi storicamente, attraverso cui gli uomini «comunicano, perpetuano e sviluppano la loro conoscenza e i loro atteggiamenti verso la vita»⁷⁴. L'irriducibilità della cultura alla natura è legata al suo carattere simbolico. In quanto dà forma all'esperienza, la cultura ha influenzato la stessa formazione dell'*homo sapiens*. «Sottomettendosi alla guida di programmi mediati simbolicamente per produrre manufatti, organizzare la vita sociale o esprimere emozioni, l'uomo determinò, anche se inconsciamente, le fasi culminanti del suo destino biologico. Letteralmente, anche se senza saperlo, creò se stesso»⁷⁵. Senza le strutture simboliche l'uomo non potrebbe orientarsi nel mondo e il comportamento umano sarebbe un ingovernabile caos di azioni e di emozioni. Non si dà dunque una natura umana indipendente dalla cultura. In particolare, le fonti culturali – i «simboli significanti»⁷⁶ – costituiscono i prerequisiti dell'azione e non un semplice fattore strumentale.

⁷⁰ Cfr. Ch. Wulf, *Gesto*, in Ch. Wulf (ed.), *Cosmo, corpo, cultura*, cit., p. 528: «Facendo assomigliare i propri gesti a quelli di un altro si fa esperienza della sua corporeità e del mondo dei suoi sentimenti. Nella *mimesis* dei gesti di un altro uomo ha luogo un superamento dei confini personali di colui che si comporta mimeticamente in direzione del mondo della rappresentazione e dell'esperienza corporea dell'altro. In questo modo diventa possibile l'esperienza dell'esterno».

⁷¹ G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, cit., pp. 515-520.

⁷² Sull'etnologia come scienza di ciò che è "culturalmente estraneo" cfr. K.-H. Kohl, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremde*, Karl Alber 1993.

⁷³ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, trad. di E. Bona e M. Santoro, Bologna 1987, p. 41.

⁷⁴ Ivi, p. 141.

⁷⁵ Ivi, p. 92.

⁷⁶ Ivi, p. 93.

Anche se definisce “semiotico” il proprio concetto di cultura⁷⁷, Geertz preferisce parlare di simbolo, e non di segno, per evidenziarne, diversamente dall’uso saussuriano, il suo essere *veicolo* per la concezione di un oggetto e non per l’oggetto stesso, dunque il suo essere legato a un’interpretazione culturale. A questo riguardo, egli si riferisce a Peirce, ma rifiutandone la concezione della semiotica come «disciplina formale, scientifica, astratta, oggettivistica»⁷⁸. A essa egli contrappone l’idea di una «fenomenologia scientifica della cultura» che sia in grado di «descrivere e analizzare la struttura di significato che informa l’esperienza [...] come viene percepita da membri rappresentativi di una particolare società in un particolare momento»⁷⁹. In quanto analizza le reti di significati che costituiscono la cultura umana, l’antropologia è una scienza interpretativa basata su un tipo di descrizione definita da Geertz, con un termine ripreso da Gilbert Ryle, «descrizione densa» (*thick description*), cioè capace di leggere il simbolo in un contesto, cogliendone le molteplici stratificazioni di significato⁸⁰. Questi significati non sempre sono perspicui poiché l’etnografia si trova di fronte a una molteplicità di strutture concettuali complesse, spesso sovrapposte o intrecciate tra loro e che sono al tempo stesso «strane, irregolari e non esplicite»⁸¹. Per questo motivo Geertz intende il lavoro dell’antropologo in base alla metafora del testo: trovandosi di fronte a una cultura estranea, è come se l’etnografo cercasse di decifrare un manoscritto in cui ci siano delle lacune. E dato che ha a che fare con le interpretazioni che i nativi danno della propria cultura, l’antropologia è «interpretazione di interpretazioni», una comprensione rivolta a connessioni di senso che, nella prospettiva di Husserl, del secondo Wittgenstein e di G.H. Mead, sono sempre pubbliche. In quanto si basa sull’incontro tra diverse soggettività, l’antropologia implica costitutivamente una dimensione dialogica. La ricerca etnografica, su cui si basa l’antropologia, consiste, nel “mettersi nei panni” degli altri e lo scopo dell’antropologia è «l’ampliamento dell’universo del discorso umano»⁸². Le spiegazioni antropologiche, che, secondo il significato originario del termine *fictio*, sono costruzioni, misurano così la loro forza in base alla «capacità dell’immaginazione scientifica di metterci in contatto con le vite delle persone estranee»⁸³.

⁷⁷ Ivi, p. 41.

⁷⁸ C. Geertz, «Non faccio sistemi» (*Intervista di Arun Micheelsen*), in «aut-aut», 335, 2007, p. 24. Importante per Geertz è anche la distinzione tra segno e simbolo sviluppata da Suzanne Langer in *Filosofia in una nuova chiave*, trad. di G. Pettenati, Armando 1972, pp. 60-61.

⁷⁹ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, cit., pp. 343-344.

⁸⁰ Ivi, p. 46.

⁸¹ Ivi.

⁸² Ivi, p. 51. A questo proposito Geertz cita un brano dalle *Ricerche filosofiche* in cui Wittgenstein parla dell’esperienza di chi arriva in un paese straniero: «Noi diciamo di alcune persone che per noi sono trasparenti. È tuttavia importante per quanto riguarda questa osservazione che un essere umano può essere per un altro un completo enigma. Ne diventiamo consapevoli quando arriviamo in un paese straniero con tradizioni totalmente estranee e, quel che è peggio, anche con la padronanza della lingua del paese. Noi non *capiamo* gli altri. (E non perché non sappiamo che cosa si dicono.) Non riusciamo a metterci nei loro panni» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. di M. Trinchero, Torino 1999, p. 109).

⁸³ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, cit., p. 55.

Attraverso questa impostazione Geertz sviluppa un concetto di uomo che, in opposizione all'universalismo illuministico basato sulla nozione di una natura umana costante, fa valere l'idea di una «identità locale», secondo cui ciò che l'uomo è, è legato a luoghi, tempi e circostanze particolari⁸⁴. Questa concezione è il portato dell'antropologia moderna, che ha cercato di sviluppare un concetto di uomo che tenesse conto della cultura e della sua variabilità, nella consapevolezza della difficoltà di tracciare un netto confine tra «quello che è naturale, costante e universale nell'uomo e quello che è convenzionale, locale e variabile», perché «tracciare questo confine è falsificare la situazione umana o almeno travisarla gravemente»⁸⁵. Prendere le distanze dalla concezione uniforme dell'uomo, afferma Geertz, significa «lasciare il paradiso terrestre» a favore di una visione aperta e pluralistica, secondo cui l'essenza è legata alla manifestazione e all'espressione e non sussiste indipendentemente da esse: «Coltivare l'idea che la diversità di usanze nello spazio e nel tempo non è solo questione di costumi e di apparenze, di scenari e di maschere, vuol dire credere anche che l'umanità è tanto varia nella sua essenza quanto lo è nell'espressione»⁸⁶. Come Plessner fa valere il principio dell'imperscrutabilità, cioè dell'indeterminatezza dell'uomo, in quanto «relativizzazione della relativizzazione storica», così Geertz ritiene che il relativismo possa essere evitato solo riconoscendo pienamente le differenze della cultura umana. In questo quadro si colloca anche l'affermazione dell'importanza della «bizzarria» per la comprensione dell'umano, poiché nell'antropologia si tratta di cercare i rapporti sistematici tra fenomeni diversi, non le identità sostanziali tra quelli simili. Infatti «è forse nelle peculiarità culturali dei popoli – nelle loro bizzarrie – che si possono trovare alcune delle rivelazioni più istruttive su che cosa significa essere genericamente umani; e forse il maggior contributo della scienza dell'antropologia alla costruzione – o ricostruzione – di una concezione dell'uomo può consistere nel mostrarci come trovarle»⁸⁷. In questa prospettiva l'antropologia è una meditazione sul vero e al tempo stesso sull'insignificante, una disciplina che, nel riconoscimento della complessità, scende verso «il particolare, il circostanziato, il completo»⁸⁸. Essa non parla dunque dell'Uomo come tipo, entità metafisica e astorica, ma come «particolare vivo»: «Se vogliamo scoprire in che cosa consiste l'uomo, possiamo trovarlo solo in ciò che gli uomini sono: essi sono soprattutto differenti»⁸⁹. Diventare uomini significa allora diventare individui, e essere umani è essere un particolare tipo di uomo⁹⁰.

⁸⁴ Ivi, p. 77.

⁸⁵ Ivi, p. 78.

⁸⁶ Ivi, p. 79.

⁸⁷ Ivi, p. 86.

⁸⁸ Ivi, pp. 98-99.

⁸⁹ Ivi, p. 96.

⁹⁰ In un senso simile, François Jullien tenta oggi di ripensare il concetto di universale a partire dal riconoscimento della pluralità delle culture. La cultura, che è essenzialmente pluralità e alterazione, non va considerata dal punto di vista catalogante delle differenze, ma da quello esplorativo dello *scarto*. L'indagine delle culture nella loro singolarità e disparità non esclude, ma implica la ricerca di un elemento «comune», inteso non come un a priori dal carattere ipotetico, ma come il «fondo senza fondo in cui la nostra esperienza si radica», un «poter essere», una risorsa o un «capitale» cui attingere, ovvero una capacità comunicativa nel senso dei giudizi

La comprensione degli “altri” diventa allora una forma di traduzione, dove questa espressione «non significa semplicemente il rimaneggiamento con le nostre parole di come altri esprimono le cose [...], ma il mettere in luce la loro logica con le nostre parole»⁹¹, uno spostamento simbolico che consente l'apprendimento di una forma di vita altra⁹². In questo senso, la comprensione dell'alterità si muove nello scarto e nella differenza. «L'antropologo deve usare i significati appartenenti alla propria cultura per ricostruire i modi in cui soggetti appartenenti a differenti culture danno significato a se stessi. La traduzione è l'interpretazione dell'alterità: sulla base del sapere dell'interprete, ricostruisce un sistema simbolico estraneo partendo da tale estraneità»⁹³. Le somiglianze tra le culture non sono dunque rese possibili da un umanesimo basato su una aprioristica affermazione dell'universalità, ma dall'approfondimento e dal riconoscimento delle differenze, nella convinzione, comune ad antropologi e critici letterari, «che vi sia qualcosa come la vita in se stessa»⁹⁴. Così, distanziandosi dal relativismo culturale, di cui pure apprezza gli aspetti critici e antidogmatici⁹⁵, Geertz afferma che è possibile comprendere, almeno in parte, l'immaginazione di altri popoli e di altre epoche, ma ritiene che questo possa avvenire «non guardando dietro le glosse che interferiscono nel collegamento ma attraverso di esse», e questo perché «la vita è traduzione e noi siamo persi in essa»⁹⁶. Questo significa che la separazione tra il sé e l'altro, il proprio e l'estraneo non è netta e definitiva, che sensibilità altre “lavorano” in noi, rendendo più complesse le nostre vite morali, ed eventualmente provocando perdita di equilibrio e incertezza⁹⁷. E che l'interpretazione dell'estraneo può avere un effetto trasformativo: «Ogni

di cui Kant, nella *Critica del giudizio*, afferma che «devono poter essere comunicati (o ‘condivisi’) universalmente». La comprensione non dovrà allora consistere nella rinuncia alla propria prospettiva, ma nella reciproca apertura alla concezione dell'altro, non nel relativismo ma nella “localizzazione della verità” (cfr. F. Jullien, *L'universale e il comune*, cit., pp. 10-11, 148, 167). Il brano di Kant citato da Jullien si trova nel § 21 della *Critica del giudizio*.

⁹¹ C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, trad. di L. Leonini, Bologna 1987, p. 14.

⁹² Cfr. R. Malighetti, *Il filosofo e il confessore. Antropologia ed ermeneutica in Clifford Geertz*, Unicopli 1991, p. 80, che mette in rapporto l'idea della comprensione come traduzione con la concezione della traduzione di Gadamer.

⁹³ C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, cit., p. 81.

⁹⁴ Ivi, pp. 53-54.

⁹⁵ Per la posizione di Geertz nei confronti del relativismo cfr. C. Geertz, *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, Bologna 2001, pp. 57, 83. Geertz afferma qui che sua intenzione non è di difendere il relativismo, ma di combattere la paura nei suoi confronti. Il relativismo è in un certo senso un atteggiamento insito nell'antropologia, che per prima ha mostrato «che noi vediamo le vite degli altri tramite lenti fatte da noi stessi, e che essi osservano a loro volta le nostre con lenti fatte da loro stessi». Più che un reale pericolo il relativismo è uno spettro costruito dagli antirelativisti, cioè da coloro che vivono come una minaccia il «riposizionamento degli orizzonti» e il «decentramento delle prospettive» e che in ultima analisi difendono una posizione «provincialistica».

⁹⁶ C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, cit., p. 57.

⁹⁷ Nell'antropologia contemporanea questa labilità della distinzione tra sé e altro si accompagna alla consapevolezza che la differenza tra il proprio e l'estraneo non è un dato semplice, ma è legata a un *othering*, a un processo in cui la costituzione dell'altro è il risultato del processo di delimitazione attraverso cui si costituisce il sé. Cfr. J. Fabian, *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, trad. di trad. di L. Rodeghiero, *L'ancora del mediterraneo*, 2000.

cosa immaginaria che cresce nelle nostre menti viene trasformata, trasformata socialmente, da qualcosa che noi siamo appena consapevoli che esiste o del fatto che è esistita, da qualche parte, a qualcosa che è propriamente nostra, una forza che opera nella nostra coscienza comune»⁹⁸.

In base alla distinzione, ripresa dallo psicologo Heinz Kohut, tra concetti “vicini all’esperienza” e concetti “lontani dall’esperienza”, la comprensione delle culture altre si muove in una tensione tra vicinanza e distanza, identificazione ed estraneità⁹⁹ e, secondo la categoria fondamentale dell’ermeneutica, nella costante oscillazione tra il tutto e la parte, il globale e il locale¹⁰⁰. La comprensione antropologica produce così una relativizzazione della differenza tra “noi” e “gli altri”. La diversità culturale non è solo un limite esterno a una determinata società, ma sorge invece anche al suo interno, «ai confini di noi stessi»: «La diversità non si profila sulla riva del mare, ma sull’orlo della pelle. [...] Il mondo sociale non si articola in perspicui ‘noi’ da un lato, con cui possiamo empatizzare per quanto grande sia la differenza *fra* noi, e enigmatici ‘loro’ dall’altro, con cui non possiamo empatizzare per quanto ci si sforzi di difendere fino alla fine il loro diritto di essere diversi *da* noi»¹⁰¹. Non si tratta dunque di separare sé dagli altri, e viceversa, per difendere l’integrità del proprio gruppo di appartenenza, ma di definire il terreno che la ragione deve attraversare nel tentativo di confrontarsi con l’alterità, un terreno «irregolare, pieno di faglie e di passaggi pericolosi, in cui gli incidenti possono sempre capitare (e capitano)». Fare questo significa esplorare lo spazio intermedio tra il sé e l’altro, rendendosi consapevoli del limite di estraneità oltre il quale la comprensione non può spingersi. «Noi dobbiamo imparare a capire ciò che non possiamo abbracciare»¹⁰².

Se la comprensione interculturale si colloca in una zona intermedia tra il sé e l’altro dove il confine che separa tende a trasformarsi in una soglia che collega, tale comprensione è qualcosa che non riguarda solo la parte cognitiva e razionale dell’essere umano, ma anche fattori come le emozioni, i desideri e l’inconscio, la fantasia e la creatività. Essa ha insomma a che fare con quella dimensione della coscienza definita da Giulio Maria Chiodi «liminare»¹⁰³. Per questo motivo la concezione di Jung, attento agli aspetti emotivi e inconsci del simbolo, può offrire ancora oggi, a nostro avviso, importanti contributi metodologici all’ermeneutica interculturale. Del resto, nel pensiero di Jung i temi dell’alterità, del confronto tra le culture e del simbolico come accesso alla loro comprensione svolgono un ruolo centrale. Con la sua opera Jung ha espresso una sensibilità e un’impostazione dal carattere per molti aspetti ermeneutici, a partire dalla sua affermazione dell’influsso che la personalità dello psicologo – la

⁹⁸ C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, cit., p. 61.

⁹⁹ Ivi, p. 73.

¹⁰⁰ Ivi, p. 89.

¹⁰¹ C. Geertz, *Antropologia e filosofia*, cit., p. 93.

¹⁰² Ivi, p. 105.

¹⁰³ G. M. Chiodi, *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, Milano 2011.

sua «equazione personale»¹⁰⁴ – esercita sulla teoria¹⁰⁵. Anche per Jung, come per Geertz, il simbolo esprime una dimensione collettiva. Ma se in Geertz questa dimensione coincide con l'ambito pubblico e sociale, per Jung essa è quella dell'inconscio collettivo e delle sue immagini archetipiche. Per Jung, inoltre, il simbolo non è riducibile all'aspetto segnico, che pure è una sua componente parziale, in quanto è caratterizzato da un'eccedenza di senso, o non coincidenza tra significante e significato, che lo colloca in uno spazio ambivalente, in una zona di confine tra i codici, i mondi e gli ordini stabiliti¹⁰⁶, e lo apre all'esplorazione dell'ignoto¹⁰⁷. Una caratteristica fondamentale del simbolo, secondo Jung, è la sua inesauribilità, che lo rende irriducibile alla dimensione concettuale e ne fa un vettore fondamentale del processo di individuazione e della trasformazione della psiche che in esso ha luogo¹⁰⁸.

Nella prospettiva junghiana, la prima forma di alterità che il soggetto incontra è quella dell'inconscio. Jung riconosce anzitutto in se stesso l'alterità nella forma di una duplicità della psiche. Egli parla a questo riguardo di due personalità presenti in lui fin dall'infanzia¹⁰⁹. Rispondendo alle critiche mosse da Martin Buber alla sua concezione della religione, Jung sottolinea il carattere autonomo delle immagini della psiche, che, per il loro carattere "demonico", possono entrare in conflitto con la coscienza, producendo «spaventose devastazioni» sia al livello della personalità individuale, sia sul piano delle vicende collettive¹¹⁰. La psiche è abitata da un'alterità che trova espressione nel suo carattere dualistico, nel suo essere *complexio oppositorum*, sintesi di opposti come coscienza/inconscio, estroversione/introversione, funzione superiore/inferiore, anima/animus, persona/ombra, *puer/senex*¹¹¹. Confrontandosi con questi opposti, il soggetto può superare la ristrettezza delle strutture dell'io per realizzare l'individuazione del proprio Sé. Qui interviene il simbolo, che ha la funzione di unificare gli opposti che costituiscono la psiche, consentendo al tempo stesso di riconoscere

¹⁰⁴ C. G. Jung, *Tipi psicologici*, trad. di C. L. Musatti e L. Aurigemma, Torino 1977, p. 13. Secondo tale concezione, la teoria «sarà sempre il risultato della costellazione psichica soggettiva dello scienziato. Nella costruzione delle teorie e dei concetti scientifici molto dipende da quel che di accidentale può esservi nella personalità dell'indagatore».

¹⁰⁵ Sugli aspetti ermeneutici del pensiero di Jung insiste M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, Giovanni Fioriti Editore 1987.

¹⁰⁶ Cfr. U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung dall'inconscio al simbolo*, Milano 1984, p. 57.

¹⁰⁷ C. G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 527: c'è simbolo là dove «vi è una coscienza orientata verso ulteriori possibili significati delle cose».

¹⁰⁸ Per la caratterizzazione junghiana del simbolo cfr. C. G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., pp. 525-533. Sul simbolo in Jung cfr. M. Trevi, *Metafore del simbolo. Ricerche sulla funzione simbolica nella psicologia complessa*, Milano 1986.

¹⁰⁹ C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, trad. di G. Russo, Rizzoli 1992, p. 96: «Sebbene allora senza dubbio non scorgessi la differenza tra la mia personalità n. 1 e la n. 2, e ritenessi ancora che il mondo di quest'ultima fosse il mio; c'era sempre, nel mio intimo, la sensazione della presenza di qualche cosa di diverso da me stesso: come un soffio che spirasse dal grande mondo delle stelle e dallo spazio infinito, o come uno spirito invisibile – lo spirito di qualcuno scomparso da molto tempo, eppure eternamente presente, fin nel lontano futuro».

¹¹⁰ C. G. Jung, *Risposta a Martin Buber*, in *Opere di C. G. Jung*, vol. XIX: *Psicologia e religione*, trad. di E. Schanzer e L. Aurigemma, Torino 1992, p. 463.

¹¹¹ Su questo, e in generale sul ruolo dell'alterità in Jung, cfr. M. Saban, *Entertaining the stranger*, in «Journal of Analytical Psychology», LVI, 2011, pp. 92-108.

la duplicità e l'ambiguità come forma fondamentale dell'esperienza umana. In quanto unità degli opposti, il Sé ha un carattere paradossale e include anche l'opposizione tra io e tu: «È Io e Non-Io, soggettivo e oggettivo, individuale e collettivo»¹¹². Il processo di individuazione implica dunque un decentramento rispetto all'io e un incontro con l'alterità¹¹³. Il movimento che lo caratterizza non è un'evoluzione lineare, ma «un andare attorno al Sé»¹¹⁴.

Per Jung l'alterità non è solo quella dei fattori inconsci della personalità, ma anche quella delle culture. Inteso in questo duplice senso, il confronto con l'alterità svolge un ruolo determinante per l'elaborazione della stessa psicologia analitica¹¹⁵. Proprio nel periodo in cui si interessa ai mandala come espressioni simboliche dell'unità del Sé, Jung viene a conoscenza, grazie alla mediazione di Richard Wilhelm, del trattato di alchimia taoista intitolato *Il segreto del fiore d'oro*. Dalla lettura di questo testo egli dichiara di aver tratto «una conferma, mai sognata, delle mie idee circa il mandala e la circumnavigazione del centro. Questo fu il primo avvenimento che interruppe la mia solitudine. Mi resi conto di un'affinità; potevo stabilire legami con qualcosa e con qualcuno»¹¹⁶. Il sentimento di solitudine di cui qui Jung parla è quello legato alla rottura con Freud e al suo tentativo di elaborare una diversa visione della psicologia, basata su un'interpretazione simbolica, e non meramente sessuale, della psiche e delle

¹¹² C. G. Jung, *La psicologia del transfert*, trad. di S. Daniele, Il Saggiatore 1974, p. 142. In quanto paradossale unità degli opposti, il Sé junghiano può essere paragonato alla *chair* e al *chiasme*, alla *Verkörperung* e alla *Verschränkung* attraverso cui Merleau-Ponty e Plessner intendono la relazione tra sé e mondo. Questa situazione, per cui il sé e l'altro, l'interno e l'esterno, l'io e il mondo sono intrecciati, inseriti l'uno nell'altro e reciprocamente implicati esprime quella che per Merleau-Ponty è l'ambiguità dell'esistenza e per Plessner l'eccentricità dell'uomo. Cfr. per es. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, trad. di A. Bonomi riveduta da M. Carbone, Milano 1993, p. 170, dove si parla del fatto che gli uomini, in quanto «vedenti», sono «esseri che rivoltano il mondo su se stesso e che passano dall'una all'altra parte, e che si vedono vicendevolmente». Se Jung e Merleau-Ponty, pur nel rifiuto di una superiore sintesi dialettica, tendono ad accentuare l'armonia e la coesione tra i membri dell'intreccio, Plessner sembra sottolinearne i tratti disarmonici e conflittuali. Sulle analogie tra Jung e Merleau-Ponty cfr. M. Saban, *Entertaining the stranger*, cit., pp. 100-101. Secondo B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, cit., pp. 156-157, la nozione dell'intreccio tra il proprio e l'estraneo accomuna Merleau-Ponty e Plessner nell'opposizione alla centralità cartesiana dell'io. Sul rapporto tra Plessner e Merleau-Ponty. Cfr. M. Russo, *Merleau-Ponty e Plessner. Un'azione parallela*, in «Il giornale di filosofia», leggibile all'URL http://www.giornaledifilosofia.net/public/pdf/Russo_Plessner_Ponty_Giu2010.pdf.

¹¹³ Sul processo di individuazione come decentramento rispetto all'io cfr. C. G. Jung, *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé*, trad. di L. Baruffi, Torino 1997, p. 6.

¹¹⁴ C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 241.

¹¹⁵ Sul confronto di Jung con le immagini del proprio inconscio cfr. *ivi*, pp. 212-244.

¹¹⁶ *Ivi*, pp. 241-242. Per gli studi di Jung sui mandala cfr. C. G. Jung, *Psicologia e alchimia*, trad. di R. Bazlen riveduta da L. Baruffi, cura editoriale di M. A. Massimello, Torino 2006. L'interesse di Jung per le culture orientali è strettamente intrecciato con i suoi studi su quella tradizione «altra» interna alla cultura occidentale che è l'alchimia. Cfr. al riguardo *Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 327, dove Jung afferma che nel viaggio in India del 1938 portò con sé e studiò intensamente il *Theatrum Chemicum*, un testo alchimistico del 1602. «Fu così – prosegue Jung – che questo patrimonio originario del pensiero europeo fu continuamente messo a confronto con le impressioni datemi da una mentalità e una cultura straniera. Sia queste che quelle derivavano dalle originali esperienze psichiche dell'inconscio, e pertanto avevano prodotto concezioni uguali, o simili, o almeno paragonabili».

energie che la percorrono. La conferma che gli viene dalla lettura del *Segreto del fiore d'oro* riguarda l'ipotesi che vede nell'inconscio collettivo e negli archetipi da cui esso è costituito una struttura psichica universale: «Questo spiega l'analogia e addirittura l'identità dei motivi mitici e dei simboli, e in generale la possibilità d'intesa tra gli uomini»¹¹⁷. Il *Commento europeo al Segreto del fiore d'oro*, che Jung scrive su sollecitazione di Richard Wilhelm, mostra sia le analogie e le differenze stabilite da Jung tra la propria impostazione psicologica e le culture orientali (in questo caso il taoismo), sia i tratti di fondo dell'approccio di Jung all'Oriente¹¹⁸. Jung evidenzia anzitutto la distanza tra l'Occidente e l'Oriente, una distanza di cui egli stesso fa esperienza provando nei confronti del testo taoista «un profondo senso di estraneità»¹¹⁹. Questo senso di estraneità non è il risultato della mancanza di strumenti scientifici di comprensione, ma nasce da una differenza di fondo tra la cultura europea e quella orientale: se la prima è caratterizzata dalla sua capacità di «comprensione scientifica», «l'Oriente ci apre invece una via diversa di comprensione, più ampia ed elevata: *la comprensione attraverso la vita*»¹²⁰. Così, se il confronto con le culture orientali può servire a compensare gli eccessi razionalistici del pensiero occidentale, questo non deve portare né all'abbandono della scienza né a un piatto e sterile scimmiettamento delle culture orientali, a una rinuncia dell'Occidente a se stesso, ma, al contrario, a «riedificare nella sede sua propria la cultura occidentale sofferente di mille malanni»¹²¹, sviluppando, sul terreno dell'Occidente e in modi a esso conformi, ciò che la saggezza orientale ha costruito nel corso di millenni. «L'acquisire una sempre maggior familiarità con lo spirito orientale potrebbe indicare simbolicamente l'inizio di una nostra presa di contatto con le parti di noi che ci sono ancora estranee. Il rinnegare le nostre peculiari premesse storiche sarebbe pura follia e il miglior modo per un ulteriore sradicamento, perché è solo restando saldamente ancorati al nostro terreno che possiamo assimilare lo spirito dell'Oriente»¹²².

Preliminare a ogni appropriazione di elementi delle culture orientali è dunque il riconoscimento delle differenze tra Oriente e Occidente, che per Jung sono riconducibili a un diverso sviluppo storico-culturale e a una diversa costituzione psichica. La prima differenza è che, mentre per l'Oriente i simboli e le immagini hanno un valore metafisico, per la psicologia analitica, che in questo è espressione di un atteggiamento critico di tipo kantiano, essi sono espressioni radicate nella psiche umana¹²³. In secondo luogo, lo «spirito europeo» è attraversato

¹¹⁷ C. G. Jung-R. Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro. Un libro di vita cinese*, trad. di A. Vitale e M. Massimello, Torino 2011, p. 34.

¹¹⁸ Oltre che del taoismo cinese, Jung si è occupato anche dell'India, del «libro tibetano dei morti», dello yoga, del buddhismo zen, della meditazione orientale e dell'*I Ching*. Cfr. su questi aspetti i saggi raccolti in C. G. Jung, *La saggezza orientale*, trad. di L. Aurigemma, L. Baruffi, O. Bovero Caporali ed E. Schanzer, Torino 2012.

¹¹⁹ C. G. Jung-R. Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro*, cit., p. 29.

¹²⁰ Ivi, pp. 29-30.

¹²¹ Ivi, p. 31.

¹²² Ivi, p. 70.

¹²³ C. G. Jung, C. G. Jung, *Commento psicologico al "Bardo Thödol" (Il libro tibetano dei morti)*, in *La saggezza orientale*, cit., pp. 15-16.

da una scissione tra scienza e religione e tra corpo e spirito che non si dà nelle culture orientali¹²⁴. Per quanto riguarda l'India, Jung constata poi la presenza di un diverso atteggiamento nei confronti della realtà, intuitivo e sognante e non basato sul pensiero concettuale¹²⁵. Alla base di tutto questo si trova una differenza di carattere psicologico tra un tipo introverso, quello orientale, che vede nella psiche la «fondamentale e unica condizione dell'esistenza», e un tipo estroverso, quello occidentale, che sente l'introversione «come cosa anormale, morbosa, inammissibile»¹²⁶. A questa differenza è legato il fatto che nell'Occidente cristiano l'uomo è considerato un "nulla" e tutta la potenza viene posta in un Dio trascendente, dalla cui iniziativa proviene la grazia, mentre per l'Oriente è l'uomo che redime se stesso. D'altra parte, l'europeo dell'età moderna, che a Dio sostituisce il mondo e il denaro in quanto potenze esterne, ha un atteggiamento fondamentalmente egocentrico e tendente a conquistare in modo aggressivo beni mondani, mentre lo spirito orientale sembra depotenziare l'io e ridurre l'importanza della coscienza a vantaggio di stati psichici che corrispondono alla dimensione chiamata da Jung "inconscio collettivo". Per questo motivo Jung, che considera l'esperienza del diventare consci come compito comune a tutte le culture, assimila talvolta, sulla base di un procedimento di decontestualizzazione e di isolamento degli elementi strutturali comuni, la via occidentale della psicologia analitica, centrata sul processo di individuazione, e la via orientale, quale si manifesta nel *Segreto del fiore d'oro*, nel *Bardo Thödol*, nello yoga o nel *Libro tibetano della grande liberazione*, evidenziando una concordanza tra gli stati psichici che vengono attraversati nel processo di individuazione e il simbolismo di queste tradizioni. Altre volte però egli evidenzia la differenza tra l'atteggiamento orientale, dove la liberazione sembra essere liberazione dall'io, superamento dell'individualità e della coscienza (un atteggiamento che si esprime nella complementarità di Yin e Yang), e l'atteggiamento occidentale, per cui l'individuazione non consiste nel sopprimere il polo della coscienza o dell'io, ma nella capacità di stare dentro il gioco degli opposti e di sostenerne la tensione. Così, per quanto riguarda lo yoga, Jung ammonisce rispetto ai fraintendimenti, e ai rischi che questa pratica potrebbe avere se introdotta senza discernimento e prudenza nel diverso contesto psicologico e culturale dell'Occidente¹²⁷. Più che a facili appropriazioni e a sincretismi, che nell'età della globalizzazione si esprimono nella moda della New Age e in fenomeni di consumo, Jung sembra dunque invitare a un atteggiamento equilibrato, consapevole delle differenze e dell'impossibilità, per l'uomo occidentale, di uscire dalla dimensione della storia, oltre che dell'importanza che per la cultura europea può avere la comprensione dello "spirito dell'Oriente". Un atteggiamento definibile in ultima analisi come ermeneutico¹²⁸, attento alla specificità delle culture e rispettoso dell'alterità,

¹²⁴ C. G. Jung, *Lo yoga e l'Occidente*, in *La saggezza orientale*, cit., pp. 34-37.

¹²⁵ C. G. Jung, *Quel che l'India può insegnarci*, in *La saggezza orientale*, cit., p. 57 s.

¹²⁶ C. G. Jung, *Commento psicologico al "Libro tibetano della grande liberazione"*, in *La saggezza orientale*, cit., p. 68.

¹²⁷ C. G. Jung, *Lo yoga e l'Occidente*, cit., p. 38.

¹²⁸ J. J. Clarke, *Jung e l'Oriente*, trad. e cura di A. Romano, ECIG 1996.

nella consapevolezza che «la coscienza occidentale non è affatto l'unico tipo di coscienza possibile; è invece condizionata storicamente e geograficamente limitata, ed è rappresentativa di una parte soltanto dell'umanità»¹²⁹.

Massimo Mezzanica, Università dell'Insubria
✉ massimo.mezzanica@gmail.com

¹²⁹C. G. Jung-R. Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro*, cit., p. 77.