

**“CERTEZZA, FONDAZIONALISMO E FONDAMENTALISMO”  
FIRENZE, 13 NOVEMBRE 2008.**

**MORALITÀ E IDENTITÀ:  
LA STRUTTURA EPISTEMICA DELL'IDENTITARISMO.**

Luca Maria Scarantino  
Cipsh/Ehess, Paris  
scaranti@ehess.fr

© Luca M. Scarantino, 2008.

Nelle pagine iniziali di *Massa e potere*, Elias Canetti descrive i meccanismi identitari veicolati dalle cerimonie e danze tribali di varie popolazioni della terra. Si tratta di rituali che appaiono come marcatori identitari che permettono di affermare l'esistenza di un gruppo umano di fronte ad altri gruppi umani – o che, in altre parole, servono come strumenti di riconoscimento sociale e culturale nel contesto delle dinamiche di scambio proprie della coesistenza umana. Attraverso di essi, una popolazione, un gruppo umano, e più semplicemente un individuo, non sta dicendo primariamente “siamo fatti così”, ma ci dice piuttosto “ehi, siamo qui, ci siamo anche noi”. L'identità si caratterizza cioè in primo luogo come strategia di autoaffermazione in una dinamica d'interazione, come affermazione differenziale di esistenza, come una sorta di segnale luminoso: vedete, siamo fatti un modo particolare, dunque esistiamo, e dovete prenderci in considerazione. Naturalmente, il riconoscimento è a sua volta una strategia di sopravvivenza legata al controllo dei beni primari (cibo, sesso e territorio) e ai meccanismi di socializzazione, e le diverse espressioni identitarie si inseriscono in questo quadro antropologico più generale.

L'identità non può essere concepita al di fuori di questo piano pragmatico dell'interazione umana. Anche le espressioni più codificate dell'*ethos* di una società, come i rituali (ma possiamo aggiungere gli usi e costumi, le buone maniere, l'etichetta, la moda e le decorazioni del corpo, sino alle concezioni meno soggette allo sviluppo dell'esperienza, le credenze e i dogmi religiosi) servono anzitutto uno scopo comunicativo, uno scambio, e come tali sono sempre soggetti a trasformazioni di vario genere. L'identità è strettamente legata all'azione.

Possiamo descrivere l'azione come una successione di scelte che procedono da un sistema di valori organizzato gerarchicamente. Ogni insieme di azioni possibili si traduce in atto grazie a una scelta preferenziale (che Aristotele chiamava *prohairesis*) attraverso la quale si esprime il primato di un valore su un altro, o di un insieme di valori su di un altro insieme di valori. Secondo questo dispositivo ben noto, descritto tra gli altri da Max Scheler e Nicolai Hartmann, la scelta tra valori, o tra insiemi di valori, avviene sempre sul piano pragmatico. I valori non entrano mai in conflitto sul piano astratto: non essendo enunciati apofantici, nessuna contraddizione è definita tra di essi. Per di più, valori riconosciuti come positivi entrano spesso in contraddizione, dando luogo a quelle scelte dolorose che Simmel ha tematizzato come *sacrificio* e Dewey descritto più pragmaticamente come *costo* delle nostre azioni.

L'importante qui è osservare che la gerarchia dei valori è visibile solo attraverso le serie dei nostri atti, ovvero attraverso la serie dei nostri atti preferenziali. La gerarchia morale, la nostra identità morale, non è e non può essere data una volta per tutte e in maniera astratta, ma solo come limite della serie

dei nostri atti preferenziali, delle nostre scelte, secondo un'idea espressa anche recentemente da Robert Audi (2007), che vede nei valori dei "guiding standards", delle norme regolatrici che, spingendo in diverse direzioni, obbligano a una scelta<sup>1</sup>. Un valore è insomma "a basic reason for action" (Audi 2004: 131)<sup>2</sup>.

Il riferimento al modo in cui i valori investono l'esperienza, ossia alla loro portata operativa, ci introduce alla struttura del soggetto epistemico incluso nella persona morale. Passerò rapidamente sul tema, complesso, del rapporto tra persona morale e soggetto epistemico, per ricordare semplicemente che si trova al centro della dinamica tra enunciati normativi ed enunciati epistemici nell'etica novecentesca (da Stevenson a Hare e, in Italia, a Giulio Preti), e che, ai miei occhi è stato affrontato in maniera definitiva da Husserl attraverso la costruzione degli oggetti assiologici degli oggetti axiologici come noēmata di secondo grado fondati su oggetti teorici («il noēma fondante è teorico, conoscitivo», RL p. 220). In quanto tali, in quanto cioè la persona morale contiene in sé un soggetto epistemico, i valori ereditano la carica intenzionale propria degli oggetti conoscitivi: i valori «si dispongono nella praxis» e «si offrono alla volontà come qualcosa che deve essere attuato», come «progetti e corsi di azioni» (RL, p. 221-222). L'intenzionalità normativa, come ogni norma legalizzatrice, è indissolubile dalla portata operativa degli enunciati empirici.

Dietro questo modello, ricco di conseguenze non solo per la nostra concezione dell'identità ma più in generale per la concezione dell'interculturalità, troviamo l'impianto di un pluralismo categoriale in cui la legalizzazione funzionale

---

<sup>1</sup> R. Audi, *Moral Values and Human Diversity*, 2007.

<sup>2</sup> R. Audi, *The Good in the Right*, Princeton UP 2004.

dell'esperienza si articola con la storicità delle strutture formali (trascendentali) del conoscere.

In occasione di una giornata di studi dedicata al pensiero di Giulio Preti, e svoltasi a Firenze nel 2007, qualcuno chiese se in un mondo senza esseri umani le Alpi esisterebbero ancora. Mi venne naturale rispondere che certo, le Alpi continuerebbero a esistere anche senza che nessuno le pensi – nel mondo materiale, l'esistenza precede sempre il sapere –, ma che non sarebbe possibile assegnare loro una qualsiasi determinazione oggettiva, visto che questa nasce da un'attribuzione di significato che pertiene a un soggetto conoscente. Oggi, ripensando a quella domanda e alla mia risposta appena abbozzata, direi piuttosto che quella domanda – « In un mondo senza soggetti conoscenti, esistono le Alpi ? » – è priva di senso, o meglio che, sebbene grammaticalmente corretta, è del tutto illogica : come chiedere a che ora si sveglia l'aereo o quanto veloce muove le ruote mia nonna. Perché priva di senso? Perché non è possibile predicare l'esistenza di un oggetto non costituito o, se si preferisce, l'esistenza può essere predicata soltanto di un individuo incompleto, un individuo che non esista ontologicamente come individuo completamente determinato (Petitot 2002; Scarantino 2007). Il termine "Alpi" designa già un oggetto costituito. L'esistenza delle Alpi in un mondo privo di soggetti conoscenti è possibile soltanto come nostra proiezione soggettiva, come *costruzione* immaginaria, dunque coerente, dunque categoriale, di un mondo a immagine e somiglianza del nostro – un mondo già costituito e in cui l'esistenza verrebbe predicata degli oggetti costituiti da noi, qui, in *questo* mondo.

Predicare l'esistenza di un oggetto non costituito, ossia assegnare una "realtà in sé" ad alcuni ammassi percettivi,

equivale ad affermare quella particolare forma di fondazionalismo – l’archetipo del modello fondazionalista “forte” – che è il realismo metafisico, o realismo ontologico.

È uno dei meriti del trascendentalismo italiano, e uno dei suoi massimi contributi teorici al pensiero contemporaneo, di aver formulato in termini moderni non una possibile alternativa al realismo ontologico, ma l’intrinseca aporeticità di tale realismo: di aver insomma mostrato l’insostenibilità teorica della metafisica realista, la sua inadeguatezza a rendere conto della complessità della cultura contemporanea.

Ogni teoria corrispondentista della verità, e il realismo fa del corrispondentismo il proprio impianto epistemico, richiede un fondamento irrazionale, un criterio esterno all’atto conoscitivo e perciò trascendente rispetto ad esso. Dal momento che la *res* possiede una realtà in sé, oggettiva ed esterna al soggetto del conoscere, come decidere se un atto di pensiero o anche solo una proposizione riflettono “correttamente” la realtà? Il limite fondamentale dell’*adaequatio* sta nel fatto che in essa il criterio di validità del sapere non è immanente al processo conoscitivo, e quindi condiviso tra i soggetti conoscenti, ma imposto dall’esterno mediante la trasformazione più o meno mediata di determinate intuizioni in ipostasi metafisiche. Un tale criterio non possiede alcuna legittimità epistemica e si riduce in ultima analisi alla fede nell’autorità che emana le norme che garantiscono il sapere. E così da essa emana, se la sviluppa conseguentemente e senza far ricorso a correttivi etico-morali, una concezione dogmatica della conoscenza in cui il momento di autonomia formale del conoscere è ridotto a un’esperienza determinata, una filosofia autoritaria e direttiva, un moralismo etico descritto nel modo migliore da Antonio Banfi nel saggio

del 1942 *Moralismo e moralità*. Ma il punto essenziale sta nel fatto che il realismo ontologico, e con esso qualsiasi forma di dualismo metafisico, il realismo classico, è autocontraddittorio perché postula la validità universale del sapere e al tempo stesso la blocca, costringendola nella particolare determinatezza dei suoi criteri di validità. Dire che una *res* è dotata di realtà, o attribuire una realtà a un'idea, significa infatti concepire il rapporto tra l'oggetto e la rappresentazione sotto forma di necessità ontologica. L'attribuzione di autonomia ontologica all'oggetto della percezione non è infatti il punto d'arrivo dell'impianto realista, ma una preconditione della tesi centrale della metafisica dualista, ovvero che tra l'oggetto e la rappresentazione "corretta" di esso (la rappresentazione che realizza l'*adaequatio*) sussiste un'inscindibilità assoluta, "naturale" e a-storica.

Nessuno, neppure Platone, ha mai creduto che la cavallinità esista nel senso in cui esiste un posacenere, e neppure come "materia finissima": il mondo iperuranio è un'astrazione ideale. Ma si può credere all'esistenza del suo *designatum*: si può davvero credere che un cavallo è un cavallo in tutte le configurazioni dell'universo e che *non potrebbe essere altro*. È questa necessità ontologica che caratterizza sia l'idealismo (dogmatico) che il realismo. Eppure, i medesimi insiemi percettivi possono essere legalizzati secondo un numero illimitato di "forme" od "oggetti", radicalmente diversi gli uni dagli altri, eppure, laddove soddisfino alcune condizioni determinate, altrettanto legittimi. La *repraesentatio* « cavallo » non è un'etichetta che applichiamo a un oggetto esistente di per sé, ma il termine mediante il quale designiamo un ammasso percettivo complesso, operando entro l'esperienza una selezione istantanea che si giustifica

esclusivamente sul piano storico-culturale, senza alcun tratto di « naturalità ». Il cavallo, come le Alpi, non sono un  $\hat{n}$ , un'ipostasi del mondo, ma descrizioni categoriali (legalizzazioni) di determinati insiemi percettivi – meglio, sono *sintesi* gestaltiche di insiemi percettivi attuali e potenziali e, come tali, soggette alla possibilità di trasformazione. Il nostro « orientamento naturale », che ci fa percepire immediatamente un « cavallo », è cioè il prodotto di un'eredità culturale che ci pare « naturale » perché l'apprendiamo così e perché la nostra cultura l'ha selezionato, nel corso della propria storia, in quanto particolarmente efficace o in grado di determinare comportamenti efficaci.

Così rappresentazioni determinate, che portano in sé il segno della propria origine, dell'intenzionalità che le ha costituite, divengono ipostasi metafisiche, “idee” in senso platonico a cui l'insieme dell'esperienza presente e futura è pregato di adattarsi. L'aporeticità della prospettiva essenzialista sta in questa sua intrinseca limitatezza. Assegnare un'identità sostanziale e oggettiva ai principi del conoscere genera necessariamente una struttura aporetica, poiché la ragione non è un oggetto dello stesso tipo degli oggetti del sapere empirico, ma un processo costitutivo del sapere. Il piano della ragione non è un  $x$  semplicemente descrivibile, proprio perché è la funzionalità trascendentale di costituzione delle condizioni di descrivibilità. Così l'identità, che vuole essere descrizione compiuta delle proprietà dell'oggetto, non può sussistere come oggetto, ma solo come limite delle infinite serie di legalizzazione dell'esperienza. Il dualismo ontologico si impedisce di raggiungere quest'universalità, che Dewey chiamava *ideale* e che si caratterizza per un' indefinita apertura a nuovi momenti e

ambiti dell'esperienza – a quel che Clarence Lewis chiamava “the expanding boundaries of experience”.

Con esso è aporetico, nella sua struttura epistemica come nelle sue conseguenze operative, l'impianto ideologico che con esso condivide, per usare le parole di Banfi, “la determinatezza del punto di origine”, l'attaccamento a un vissuto originario che ci si rifiuta di superare con l'universalizzazione razionale. Uno straordinario esempio della natura contraddittoria delle posizioni ideologiche, se non fosse così drammatico nella sua immediata corporeità e nelle sue conseguenze sociali, è dato dalla recente legge italiana sulla fecondazione artificiale. Qui, l'obbligo di reimpianto della totalità di embrioni fecondati, un'aberrazione dal punto di vista medico e una vera e propria ignominia dal punto di vista morale, nasceva dall'imposizione di un punto di vista estraneo alla pratica medica, scontrandosi con un principio costituzionale fondamentale, ovvero quel particolare *habeas corpus* che è l'autodeterminazione terapeutica, per cui nessun atto medico può venire compiuto su una persona senza il consenso di quella persona stessa e in condizioni che ledono la dignità di quella persona stessa. Qui si assiste al conflitto radicale tra un'imposizione di un certo tipo di atti, che obbediscono a intenzionalità eterogenee sia rispetto a quelle che determinano l'atto medico che a quelle che informano il ricorso alla fecondazione assistita da parte dei pazienti, e un principio universale che nega la possibilità di tali imposizioni. Quando alcune pazienti hanno cominciato a rifiutare il reimpianto di alcuni embrioni in nome del principio di autodeterminazione, la legge stessa, non prevedendo alcuna modalità di conservazione degli embrioni in soprannumero, è risultata contraddittoria e inapplicabile.

Realismo ontologico sul piano epistemologico e ideologia sul piano pratico costituiscono insomma il momento di costrizione epistemica e morale della cultura, il momento di chiusura culturale in cui la comunicazione si blocca, la fiducia e la coesione sociale si disgregano e il processo comunicativo si trasforma in cozzo di vissuti, in scontro di civiltà, in fondamentalismi di vario tipo e nella trasformazione del dialogo e della persuasione in violenza, esclusione, risentimento e sopraffazione.

Il trascendentalismo trasforma questa necessità ontologica in necessità storica. Qui, il soggetto del conoscere trova la propria illimitatezza, la propria universalità ideale e aperta quando viene concepito come insieme delle strutture formali del conoscere, come funzionalità legalizzatrice dell'esperienza, formale e storicamente evolutiva. A sostegno di questa concezione sta la fondamentale storicizzazione della validità formale del conoscere - o *storicizzazione del trascendentale* - compiuta dal pragmatismo americano attraverso quella "concezione pragmatista dell'apriori" formulata da Clarence Lewis nell'omonima conferenza del 1921 e poi ripresa in *Mind and World Order* (1929). È attraverso la storicizzazione pragmatista del trascendentale che la tradizione critico-fenomenologica si salda alla storicità del sapere. Ma solo una struttura antinomica del conoscere, cioè un funzionalismo epistemico, spostando il piano di verificabilità dal piano atemporale delle idee in sé al piano operativo cui appartiene la temporalità storica, consente di realizzare il passaggio dalla necessità ontologica alla necessità storica, come ho cercato di ricostruire nel mio lavoro sul trascendentalismo italiano (Scarantino 2007).

Per un tale funzionalismo trascendentale, che a mio parere costituisce uno dei più potenti impianti concettuali contro ogni forma di identitarismo ideologico, l'identità non può mai essere concepita in maniera essenzialista, ma solo criticamente, come un ideale della ragione, come unità formale, dunque limite, di una serie illimitata di comportamenti pragmatici, di atti o scelte preferenziali, e mai come un oggetto dotato ontologicamente completo. Consideriamo due esempi, l'uno microscopico e l'altro macroscopico. L'esempio microscopico si trova in un passaggio poco citato di *Segni, linguaggio e comportamento* (1946, III.6-9, p. 74 s.) di Charles Morris. Morris prende in esame rapidamente alcune espressioni particolari del linguaggio comune, che chiama ascrittori complessi o sintetici. Una frase come "Oh, che bella città!" svolge più funzioni contemporaneamente: designa un oggetto, lo descrive e ne dà una valutazione. Ma l'importanza relativa di queste funzioni varia in funzione del contesto: se uscendo dall'autostrada capiti in un abitato di cui ignoravamo l'esistenza (come Flash McQueen all'arrivo a Radiator Spring), la funzione designativa e descrittiva avrà un ruolo preponderante, mentre se arriviamo in un luogo di cui avevamo sentito parlare a lungo, come successe a Francisco Pizarro alla vista di Tenochtitlán, o come capita di solito a chi atterra per la prima volta a New York, Rio de Janeiro o Parigi, la nostra frase svolgerà prevalentemente una funzione valutativa, diretta o ironica che sia, mentre la funzione descrittiva, in questo caso, sarà praticamente assente. Ora Morris sintetizza questa versatilità o dinamicità semantica mediante la possibilità di considerare di volta in volta una di queste funzioni come "segno dominante", introducendo in tal modo una gerarchizzazione all'interno delle sintesi

pragmatiche del senso comune, la cui polisemia costitutiva viene di volta in volta risolta e ordinata attraverso l'introduzione di un principio gerarchico - un principio d'identità, per così dire.

L'esempio macroscopico è dato dalla teoria delle descrizioni definite di Russell. La teoria russeliana - questo lo sanno tutti - è centrata sulla difficoltà di identificare un oggetto - un nome - con una descrizione: « Scott », « l'autore di Ivanhoe » e « l'autore di *Waverley* » rimandano ad uno stesso designatum, l'individuo Walter Scott, ma non esprimono lo stesso concetto. Qui infatti entra in gioco il problema dell'identità. Dire che « Scott è l'autore di *Waverley* », significa affermare che tra il numero illimitato di proprietà predicabili di Walter Scott vi è quella di avere scritto un'opera intitolata *Waverley*, e che a questa proprietà viene assegnato un ruolo differenziale o dominante. Di fatto, il problema delle descrizioni individuali, da cui nasce la teoria di Russell, contiene un'ambiguità di fondo, in parte legata alla natura della lingua inglese. Usiamo un altro esempio. L'affermazione "Il Presidente del Consiglio è Silvio Berlusconi" non pone alcuna difficoltà logica: sappiamo tutti che oggi in Italia c'è un solo Presidente del Consiglio e questi è Silvio Berlusconi, il quale quindi esaurisce in sé, sinteticamente, tutte le proprietà legate al fatto di essere il Presidente del Consiglio. Allo stesso modo, l'affermazione "Silvio Berlusconi è Presidente del Consiglio" significa semplicemente che, tra tutte le possibili descrizioni oggi vere di Silvio Berlusconi, c'è quella di essere Presidente del Consiglio. Ma se diciamo "Silvio Berlusconi è *il* Presidente del Consiglio", le cose cambiano radicalmente, perché in questo caso identifichiamo S. Berlusconi con il fatto di essere

Presidente del Consiglio<sup>3</sup>: affermiamo cioè che, di tutti i possibili predicati veri per Silvio Berlusconi, quello di essere Presidente del Consiglio occupa un posto privilegiato, che esprime l'identità dell'individuo Berlusconi più di altre determinazioni possibili - che, insomma, il fatto di essere Presidente del Consiglio risponde alla domanda "Chi è Silvio Berlusconi?" meglio e più compiutamente di qualsiasi altra risposta<sup>4</sup>. Rispondere a una domanda sull'identità di S. Berlusconi affermando "Silvio Berlusconi è un cittadino italiano" lascerebbe probabilmente insoddisfatto un interlocutore straniero che non capirebbe perché il suo nome si trovi tutti i giorni sul giornale. Ma più in generale, che significa dire che siamo studiosi, consumatori, elettori, uomini o donne, eterosessuali o gay, obesi, ecologisti, telespettatori (o teleudenti), e ogni altro possibile target commerciale, pubblicitario o politico? Quando siamo studiosi e quando siamo gay o amatori di prodotti bio? La nostra identità principale o identità differenziale varia in continuazione in funzione del contesto e viene definita attraverso un processo di gerarchizzazione funzionale senza il quale non è neppure possibile pensare la coesistenza delle nostre infinite identità. (L'equilibrio della personalità è un processo dinamico, non statico.)

Affermare che «  $x$  è il figlio di  $y$  », anche se  $y$  ha altri figli, non è affatto un errore come riteneva Russell, poiché la determinazione non funziona come un operatore di unicità, ma come un'assegnazione d'identità: si dice che il fatto di essere figlio di  $y$  costituisce l'identità principale di  $x$ . Russell non sembra rendersi conto che la curiosità di Giorgio IV

---

<sup>3</sup> Proprio la difficoltà di rendere le tre espressioni in inglese sembra uno dei limiti della trattazione russelliana.

<sup>4</sup> La distinzione tra le due espressioni, che tende a scomparire nella lingua parlata, si mantiene invece quasi sempre nello stile letterario.

contiene un'ambiguità. La domanda « Was Scott the author of *Waverley*? » può essere ricondotta a due domande diverse: « Who wrote *Waverley*? » (domanda a cui risponde la teoria russelliana) e « Who was Scott? »<sup>5</sup>. La prima domanda è puramente informativa, la seconda postula un'identità.

La descrizione funziona come un'assegnazione d'identità, secondo uno schema che può essere esteso alle illimitate descrizioni categoriali con cui viene legalizzato un insieme percettivo. Ogni attribuzione di significato nasce da un'implicita gerarchizzazione categoriale che è assegna un significato, cioè un'identità, a un fatto. Ma questa gerarchia è sempre dinamica e relativa a un'intenzionalità:

Noi costruiamo il concetto o l'essenza come una descrizione delle cose empiriche che ci interessano per i fini particolari che guidano la costruzione stessa: il modo che il concetto od essenza, conglobando quegli stessi fini, contiene direttamente una direzione normativa (PE, p. 39).

Se si cerca di esprimere sinteticamente un'identità globale, come è tipico dell'ideologia, dobbiamo o ridurre l'insieme di tutte le possibili identità a una di esse, fissata una volta per tutte, e in tal modo ridurre drasticamente la nostra capacità d'interazione e scambio, oppure includerle tutte in una formula globale ma vuota che, per divenire operativa, per assumere una determinata direzione intenzionale, dovrà essere risolta di volta in volta in un'assegnazione di identità differenziale - è il caso del nome proprio, che riassume un'infinità di descrizioni possibili, senza metterne in gioco alcuna in particolare e che infatti, giusta la definizione di Preti

---

<sup>5</sup> In termini russelliani, un'occorrenza primaria de « l'autore di *Waverley* » assumerebbe la forma « Giorgio IV chiedeva se Scott avesse scritto molte opere, e se *Waverley* fosse una di esse », mentre un'occorrenza secondaria sarebbe del tipo « Scott ha scritto molte opere, e Giorgio IV chiedeva se *Waverley* fosse una di queste ».

(che uso qui come guida) « denota e non significa » (PC1, p. 192). Di fatto, i nomi propri sono unità sintetiche di insiemi di proprietà – sono simboli, e in quanto tali non operativi: e infatti si applicano a singole entità materiali, ma non a fatti o a insiemi percettivi, che non possono mai essere descritti nella loro globalità. L'identità è sempre un'idea limite, e come tale è un'idea della ragione, un principio operativo: è insomma organizzazione gerarchica di proiezioni intenzionali sull'esperienza (teoretiche o assiologiche che siano), o meglio su serie potenziali di fatti d'esperienza.

Abbiamo così cercato di mostrare la struttura epistemica dell'identità, ossia il modo in cui la costruzione di essa dipende dal quadro concettuale che adottiamo nella costruzione della rappresentazione valida. Sul piano morale, concepire il processo di legalizzazione dell'esperienza in modo funzionale e dinamico impedisce di attribuire alla moralità una determinatezza storica che la ridurrebbe a eticità. L'ideale etico, se mi è consentito di citare una volta ancora un passo di Giulio Preti,

non può venire determinato materialmente, non è qualcosa che è: altrimenti non potrebbe derivarsene che una norma statica. È dunque *legge*, precisamente legge morale (AS, p. 23).

L'atteggiamento morale non ammette alcuna chiusura, né sul piano individuale né su quello dei sistemi di valori. Al contrario, proprio perché vuoto, formale, il soggetto trascendentale rende possibile un'infinità di contenuti. La sua natura formale genera la libertà perché contiene in sé la possibilità di negare, di criticare, quegli stessi sistemi etici in cui s'incarna storicamente. La sua forza legalizzatrice produce libertà perché permette di scomporre indefinitamente le sintesi

gestaltiche del senso comune, e fa della vita morale un'«autodeterminazione di fronte alla realtà e ai problemi che questa pone all'esperienza morale» (AS, p. 23). Ma, d'altra parte, la libertà non è una condizione di possibilità della storia, è invece una conquista progressiva della cultura. È in quanto la civiltà occidentale ha imparato a considerare la conoscenza come un processo formale di risoluzione dell'esperienza, come un'universalizzazione funzionale dei vissuti intuitivi, che essa è riuscita a liberarsi da un corpus chiuso di credenze, precetti e dogmi. Ma essa resta il campo di una battaglia storico-culturale tra sapere formale, con la moralità libera che esso genera, e sapere dogmatico, portatore di un moralismo autoritario. La storia della libertà è la storia della progressiva affermazione di una risoluzione trascendentale dell'esperienza su di un'epistemologia dell'*adaequatio*.

Giungiamo così al tema assai di moda del "dialogo interculturale", o dialogo tra le civiltà. Sul piano della giustificazione, la diversità delle culture è una conseguenza necessaria della determinatezza storica del soggetto trascendentale. La storicità concreta del piano trascendentale genera una pluralità di sistemi differenti sul piano formale, ma soprattutto sul piano delle idee trascendentali (il piano della *cultura* in senso antropologico). Ora, occorre fare attenzione a ogni sorta di *universalismo* della ragione che affermi il primato di un sistema trascendentale sugli altri. Ogni sistema intenzionale, ogni cultura, procede da esigenze storicamente determinate e dalla storia concreta della civiltà che le ha prodotte. Il sapere suppone sempre un contesto sociale (un "orizzonte mondano") e una comunità storica in cui si sviluppa concretamente. L'universalità della ragione è quindi anzitutto universalità relativa di ogni sistema intenzionale, di

ogni sistema formale, e mai universalità assoluta di un trascendentale che ne oblitera altri possibili. Ogni sistema trascendentale, ogni piano formalissimo di ontologia formale, è un momento di un ulteriore piano più generale, e così senza fine : non si dà mai un piano di chiusura formale, non c'è un punto di arrivo della formalità della ragione, ma una continua e illimitata possibilità di aprire e ripensare il piano trascendentale. È questo il senso del *sistema aperto*, dell'indefinita trasformabilità e superabilità di ogni trascendentale.

D'altra parte, occorre evitare con altrettanta cura ogni inflessione *culturalista* o *comunitaria*: al contrario, il carattere aperto (formale) del piano trascendentale rappresenta una protezione contro ogni cristallizzazione di esso nelle eticità storicamente determinate. L'apertura storico-categoriale del soggetto del conoscere impedisce di bloccare la pluralità delle idee trascendentali nei diversi sistemi etici. Un simile *relativismo* culturale proietterebbe l'interazione tra culture sul piano delle loro determinazioni etiche e storiche, e quindi la negherebbe in nome di un "rispetto tra culture" che non è altro che un "rispetto tra etiche". L'interazione, lo scambio tra sistemi culturali può e deve avvenire sul piano trascendentale delle forme del sapere, e non sul piano già cristallizzato dell'*habitus*. Il tentativo di agganciarlo al piano etico è destinato a concludere all'impossibilità di un vero dialogo e ad esiti comunitaristi o "multiculturalisti". È del resto definendo la cultura come «l'insieme delle forme acquisite di comportamento» (*the set of acquired forms of behaviour*) di un gruppo umano, quindi identificandola con un'etica, che Samuel Huntington ha sviluppato la propria teoria dello scontro di civiltà. Il relativismo culturale, e l'identificazione tra

etica e cultura su cui è fondato, è la negazione più radicale dell'interazione tra culture, perché l'interazione viene bloccata prima di attingere il piano di universalità che la rende possibile.

«*Non più la luna è in cielo a noi, che noi alla luna*»: così Giordano Bruno concludeva la propria analisi dell'onnipresenza del divino. Lungi dall'avallare un relativismo etico o qualsiasi tipo di rivendicazioni identitarie, l'idea di limiti "situati" del trascendentale sottende al contrario una concezione dialogica dell'interazione tra sistemi morali, in diretta continuità con l'idea banfiana di *moralità*:

l'intuizione morale varia, da popolo a popolo, da generazione a generazione, da individuo a individuo, e persino all'interno di un solo e singolo individuo; perché sia possibile chiamare "moralità" tutte queste diverse intuizioni, malgrado la loro diversità e mutabilità, bisogna presupporre un principio, il quale da un lato si possa considerare come idea universale che si determina storicamente acquistando forma concreta in ognuna di quelle variabili intuizioni etiche, ma d'altro lato costituisca il criterio per giudicare di quelle intuizioni come intuizioni, appunto, "etiche", delle quali, in ogni modo, è sempre ammessa (ed anzi postulata) la positività. (...) l'idea pura della moralità è trascendentale, quindi irriducibile a qualsiasi concretizzazione empirica (AS, p. 19-21).

Aggiungiamo di passaggio che l'universalità dei Diritti dell'uomo si situa e si giustifica su questo piano costitutivo fondamentale, giacché in essi si esprimono, attraverso le nozioni di dignità e libertà della persona, le condizioni di possibilità affinché *ogni* sistema morale, ogni moralità aperta, possa trovare espressione. In quanto tali, essi sono immanenti, *embedded* nei diversi sistemi morali e non legati a un sistema culturale particolare. Ma allo stesso tempo, proprio la loro

natura formale ne definisce il compito normativo, dal momento che non tutti i sistemi etici ne risultano accettabili: ogni sistema che pretenda a una rigida determinatezza, che precluda il dispiegarsi di una legge morale aperta, quindi di una libera e ideale intenzionalità, entra in conflitto con essi. In certa misura, il compito specifico dei Diritti dell'uomo consiste nel portare alla luce la natura autocontraddittoria, aporetica, dei sistemi dogmatici di valori - ovvero dei sistemi autoritari.

Dire interazione, tra culture o tra individui, significa dire disponibilità a modificarsi. Portare le nostre esperienze sul piano di un'universalità condivisa significa metterle in gioco, introdurle in una dinamica da cui usciranno profondamente trasformate: significa quindi essere disposti a mettere mano al nostro *ego*, a plasmare e reprimere se occorre le nostre convinzioni, le nostre pulsioni e i nostri desideri - insomma, a intervenire nel vivo della nostra *carne* - in nome di un'universalità del senso che costituisce l'elemento fondante della vita umana associata, dell'agire in una società. Senza questa disponibilità a trasformarsi senza questa *generosità* che è un dispositivo epistemico fondamentale, nessuna comunicazione, nessuna interazione è veramente possibile: si avrà solo un cozzo di vissuti, uno scontro tra identità particolari e tenacemente afferrate alla propria determinatezza originaria. La costruzione dell'identità coincide insomma con il processo d'interazione e scambio. Le identità personali, come le identità culturali, non sono preesistenti allo scambio - se non in senso dogmatico e ipostatizzato - ma *si costruiscono* attraverso lo scambio e nel processo senza fine d'interazione reciproca.

Così potremo costruire un concetto tipicamente morale, la *generosità* o *carità*, come un fondamentale dispositivo

epistemico, mediante il quale il soggetto plasma il proprio io e la propria personalità. Chi si sottrae a questo processo di continua elaborazione del sé si condanna all'irricoscibilità, a un anonimato che è in primo luogo negazione della propria identità - di qualsiasi identità. *La sconosciuta vita che li fé sozzi / ad ogni conoscenza or li fa bruni (Inf. VII, 53-54)*: è questa la sorte dell'avaro, che chiudendosi alle sollecitazioni esterne non costruisce nulla, non *si* costruisce, restando così irricoscibile e privo di identità.

Così la tradizione critico-trascendentale si apre non soltanto a forme contemporanee di integrazione interculturale, ma si salda alla fondazione epistemica dei principi morali operata, in un contesto culturale sempre più vicino, dall'universalismo confuciano attraverso il concetto di *ren*, benevolenza o appunto generosità, e si muove, non senza difficoltà, verso quella *mundialisation of home*, quell'estensione indefinita del mondo della vita che costituisce uno straordinario antidoto contro ogni forma di identitarismo ideologico e che il filosofo coreano InSuk Cha ha indicato di recente tra i principali compiti dell'educazione filosofica degli anni a venire.

#### RIFERIMENTI

- Audi, R. (2004), *The Good in the Right*. Princeton: Princeton UP.
- Audi, R. (2007) *Moral Values and Human Diversity*. Oxford: Oxford UP.
- Canetti, E. (1981) *Massa e potere*. Milano : Adelphi.
- Cha, InSuk (2006) « The Mundialization of Home: Towards an Ethics of the Great Society », *Diogenes*, 53(1): 24-30.
- Lewis, C. I. (1923) « A Pragmatic Conception of the A Priori », in Feigl H. & Sellars, W. (eds), *Readings in Philosophical Analysis*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1949, p. 286-294.
- Lewis, C. I. (1956), *Mind and the World Order. Outline of a Theory of Knowledge [1929]*. New York: Dover.

- Parrini P. & Scarantino L. M. (eds) (2004) *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*. Milano: Guerini e associati.
- Petitot, J. (2004) « Le problème logique de la quantification existentielle chez Preti et Hilbert », in Parrini & Scarantino (2004), p. 109-143.
- Scarantino, L. M. (2007) *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*. Milano: B. Mondadori.