

# DIALOGO E IDENTITÀ. CONSIDERAZIONI FILOSOFICO-TEOLOGICHE A PARTIRE DALL'ESPERIENZA MIGRATORIA

Agnese Varsalona\*

Il rifiuto o l'assimilazione della diversità dell'altro innesca un processo disumanizzante che va a scapito della stessa identità personale e culturale, destinata a perdere vitalità fino ad atrofizzarsi. L'articolo mette in luce l'interpellazione umanizzante dell'emigrazione che provoca a rivisitare la comprensione dell'identità più profonda e autentica dell'essere umano che travalica e, al contempo, comprende e rende comunicanti le identità legate alla cultura, alla nazionalità, alla religione, fino ad evidenziare la struttura dialogica della persona, creata ad immagine di Dio che è unitrino, dialogo tra le diversità.

**Parole chiave:** Dialogo; Identità; Diversità; Trinità; Migrazione

## **Introduzione: l'identità non senza la diversità**

Sempre nuovamente è possibile constatare che l'emigrazione ha un salubre effetto da *lente d'ingrandimento*, capace di mettere a fuoco quelle che sono le fatiche e le conquiste, le dinamiche sane e malsane dell'esistenza quotidiana degli uomini in generale. In modo del tutto particolare, ciò avviene in riferimento al mondo relazionale intrinsecamente connesso alla questione dell'identità e, di riflesso, dell'alterità.

---

\* Agnese Varsalona è membro dell'Istituto Secolare delle Missionarie Secolari Scalabriniane, istituto secolare che – nella famiglia scalabriniana – vive la consacrazione a Dio nei diversi ambienti del mondo, condividendo l'esodo dei migranti e a servizio dell'incontro tra le diversità. Ha conseguito il dottorato in teologia con una ricerca sul tema: *Il dialogo e i suoi fondamenti. Aspetti di antropologia filosofica e teologica secondo Jörg Splett e Walter Kasper (2007)* da cui prende spunto il presente contributo. Ha un incarico di insegnamento nella Facoltà Teologica di Lugano ed è impegnata nella formazione dei giovani e migranti di varie nazionalità nei Centri Missionari "G.B. Scalabrini" in Europa e America Latina. Inoltre, collabora con la Pastorale Universitaria della Diocesi di Milano. Milano / Italia.

A tale proposito, ci pare interessante la riflessione di Amin Maalouf, scrittore arabo, cristiano, nato in Libano e fuggito in Francia in seguito alla guerra civile, autore di diversi romanzi di successo. Egli si pone la questione delle identità nell'era della globalizzazione, analizza cause e conseguenze dei ripiegamenti e delle chiusure identitarie che vanno diffondendosi in tutto il mondo, ponendo particolare attenzione al fenomeno migratorio:

[...] la posizione dell'emigrante non è più unicamente quella di una categoria di persone strappate al loro ambiente d'origine, ma ha acquisito valore esemplare. È lui la vittima prima della concezione "tribale" dell'identità. Se c'è una sola appartenenza che conti, se bisogna assolutamente scegliere, allora l'emigrante si trova scisso, combattuto, condannato a tradire sia la sua patria d'origine sia la sua patria di adozione, tradimento che vivrà inevitabilmente con amarezza, con rabbia. [...]

Nei numerosi paesi in cui si affiancano oggi una popolazione autoctona, portatrice della cultura locale, e un'altra popolazione, arrivata più di recente, che porta tradizioni differenti, si manifestano tensioni che pesano sui comportamenti di ciascuno, sull'atmosfera sociale, sul dibattito politico. È tanto più indispensabile posare uno sguardo di saggezza e di serenità su tali questioni così passionali. La saggezza è una linea di cresta, lo stretto sentiero tra due precipizi, fra due concezioni estreme. In materia di immigrazione, la prima di tali concezioni estreme è quella che considera il paese di accoglienza come una pagina bianca su cui ciascuno potrebbe scrivere ciò che gli piace, o peggio, come un terreno abbandonato su cui ciascuno potrebbe sistemarsi con armi e bagagli, senza cambiare nulla ai propri gesti né alle proprie abitudini. L'altra concezione estrema è quella che considera il paese di accoglienza come una pagina già scritta e stampata, come una terra le cui leggi, i cui valori, le cui credenze, le cui caratteristiche culturali e umane sarebbero già stati fissati una volta per tutte, e a cui gli emigranti non dovrebbero far altro che conformarsi.<sup>1</sup>

A. Maalouf descrive lucidamente l'equivoco dell'apparente impermeabilità delle diversità identitarie, che fa apparire l'affermazione della propria identità in opposizione all'altra e la legge del fagocitare o dell'essere fagocitati, dell'assimilare o dell'essere assimilati, come uniche vie possibili. A tale modo di vedere sottostà il fraintendimento di una comprensione rigida e immutabile dell'identità, mentre in realtà l'identità personale e culturale è in *divenire*, "in via di stesura", come scrive ancora A. Maalouf.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> MAALOUF, Amin. *L'identità*, p. 45-47.

<sup>2</sup> "Le due concezioni mi sembrano ugualmente prive di realismo, sterili, nocive. [...] Il paese di accoglienza non è né una pagina bianca, né una pagina scritta, ma una pagina in via di stesura. [...]. Nel mio approccio c'è di continuo un'esigenza di reciprocità – che è al tempo stesso scrupolo di equità e scrupolo di efficienza. È in tale spirito che avrei voglia di dire, prima "agli uni": "Più vi impegnerete

La prossimità non solo virtuale ma effettiva tra persone di lingue, culture e religioni diverse che il fenomeno della mobilità umana porta con sé, evidenzia più profondamente che la crisi identitaria è segno di una più ampia crisi, quella relazionale: benché viviamo nella cosiddetta èra dei mezzi di comunicazione di massa, l'incontro e il dialogo sembrano divenire sempre più problematici in tutti gli ambiti della società – a livello interpersonale, nell'ambito domestico, in quello politico-sociale ed ecclesiale.

Il fenomeno dell'emigrazione permette, pertanto, di cogliere con particolare acutezza tale crisi relazionale e, insieme a ciò, anche il grido dell'insopprimibile sete di relazioni autentiche che rende inquieto il cuore dell'uomo, migrante o autoctono che sia, dal momento che il dialogo non può essere considerato solamente come *una* tra le tante capacità dell'uomo, accanto ad altre. Egli, infatti, non solo *ha* la facoltà di dialogare, ma è dialogo. Il dialogo non è allora semplicemente un mezzo per raggiungere un fine e neanche un mero dovere morale. Esso è molto di più: è la realtà che rende la vita autenticamente umana, rivestendola di una pienezza di senso che la gioia di chi ne fa l'esperienza può attestare.

È stata la riflessione teologica sulla rivelazione biblica – ossia sulla creazione, su Gesù Cristo che ci ha rivelato che Dio è unitrino, relazione d'amore tra il Padre, il Figlio e lo Spirito – a mettere in luce il concetto relazionale di *persona*. Secondo tale concezione, la persona esiste e si attua unicamente nelle relazioni interpersonali, trovando la sua pienezza di vita e di senso nell'essere *per* e *con* l'altro, nel dialogo, proprio perché creato ad immagine di Dio che è dialogo nella diversità. La Bibbia, infatti, riconosce che non esiste l'uomo astratto, ma solamente l'uomo all'interno della rete relazionale con Dio e con gli altri.

Tuttavia, oggi ci troviamo in una situazione curiosa: nei secoli, quest'immagine dialogica della persona umana è stata trascurata e persa di vista proprio dalla riflessione teologica che l'aveva messa in luce, mentre è stata l'antropologia filosofica ad assumerla e ad approfondirla.

La struttura dialogica della persona umana si è, così, via via allontanata dal suo fondamento teologico, dal Dio unitrino – comunione nella diversità – che, per amore, da una sovrabbondanza di vita, *liberamente*

---

della cultura del paese che vi ha accolto, più potrete impregnarlo della vostra"; poi "agli altri": "Più un immigrato sentirà rispettata la propria cultura d'origine, più si aprirà alla cultura del paese che lo ha accolto" (*Ibidem*, p. 47-49).

crea l'uomo. Egli tanto ama e stima la sua diversità da dare suo Figlio per lui.

Tale divaricazione tra la realtà concreta, storica, dell'esistenza dialogica dell'uomo e il suo fondamento teologico ha causato un'immagine distorta dell'uomo, secondo cui egli dovrebbe raggiungere con le sue forze la meta di una totalità uniforme, in cui le diversità vengono comprese come ostacolo da superare e da cui discenderebbe un'idea di identità anch'essa uniforme e contrapposta alla diversità. Si tratta di una totalità che, in effetti, corrisponde ad un'*armonia* priva di differenze e, dunque, ad una *pace* che viene a coincidere con la tranquillità del nulla. Una concezione di *armonia* indolore, che ha una ricaduta devastante sulle relazioni interpersonali, dal momento che si tratta di un'idea di unità monologica che aliena da quella che è, invece, la verità dialogica di Dio e dell'uomo.<sup>3</sup>

### **Considerare positivamente la diversità: un cambiamento di paradigma in gestazione**

Il pensiero teologico e filosofico si trova attualmente nel bel mezzo di un fondamentale cambiamento di paradigma. Si tratta di un passaggio in gestazione che riguarda nel vivo il nostro tema: da una concezione di essere, di totalità uniforme si sta facendo strada - non senza fatica - una concezione di unità *nella* diversità, cioè di un'unità dialogica che non si realizza *malgrado* le diversità, attraverso il loro superamento, bensì *grazie* e nel *rimanere* delle diversità.

Una determinata corrente filosofica e teologica sta prendendo coscienza del fatto che la *diversità* non è tuttora considerata *seriamente* come realtà positiva e costitutiva dell'essere, come realtà da stimare tanto quanto l'unità: del resto, se qualcosa esiste è proprio perché diversa da *altro*, altrimenti se tutto fosse uguale a tutto, nulla esisterebbe. La tendenza - evidenza questa corrente - è ancora quella di considerare la diversità come qualcosa con la quale bisogna, purtroppo, fare i conti, che va eroicamente sopportata in nome di una convivenza pacifica ma che, appena possibile, va superata in vista dell'unità.

Come fa notare il filosofo tedesco Jörg Splett<sup>4</sup> prevale fino ad oggi una concezione di essere come *Unum*, ovvero come unità uniforme, in

<sup>3</sup> Va tenuto presente che tale armonia indifferenziata viene oggi nuovamente offerta, come proposta promettente e accattivante, specialmente da sette e movimenti che si rifanno a filosofie di vaga ispirazione orientale.

<sup>4</sup> J. Splett, nato nel 1936 a Magdeburg, va annoverato tra i filosofi cristiani contemporanei più importanti

cui la diversità non è considerata realtà sostanziale ma, platonicamente, un incidente di percorso, un accidente, una realtà secondaria rispetto all'unità che, pertanto, va superata per ritornare all'*Unum* perduto. La logica che, di fatto, contrassegna la mentalità comune – anche quella cristiana – è quella di un'unità che si realizza grazie all'uguaglianza e *nonostante* le differenze. Secondo tale logica, ciò che unisce è l'uguaglianza, mentre la diversità divide. Prevale, di conseguenza, la stima per la prima, mentre la seconda è osservata con sospetto. Basti pensare alle dinamiche relazionali, ad esempio, in una coppia, in una famiglia, in un consiglio pastorale, in un incontro politico ecc., dove, solitamente, il plauso va agli elementi in comune, mentre la diversità di opinione viene percepita come fastidiosa al punto che facilmente crea diffidenza.

Il fatto che Dio sia *uno e trino*, dialogo d'amore incessante tra il Padre, il Figlio nello Spirito Santo nella loro diversità e unità, non è ancora diventato veramente strutturante il pensiero, non ha cioè ancora veramente inciso sul nostro modo di pensare e di vivere, neanche in quei pensatori che, dal punto di vista del contenuto, di per sé credono a tale realtà, ma che poi arrivano ad affermazioni che sembrano smentirla.

In Dio, unità e diversità sono *co-originarie*. Questa verità non ha ancora *rivoluzionato* realmente la nostra *mentalità*, il modo di concepire e di vivere la relazione con l'altro, sempre diverso dall'io. Ciò significa che il cristianesimo non è ancora diventato veramente *rilevante* per la cultura e la società.

Klaus Hemmerle così scrive:

La "rivoluzione" dell'immagine di Dio, che ha avuto inizio nella storia dell'umanità con la fede [...] nel Dio uni-trino, è incommensurabile. Essa non ha permeato sino in fondo neppure la nostra coscienza cristiana. Il fatto che Dio sia in tutto e per tutto comunicazione, vita prorompente [...] non cambia solo l'immagine umana di Dio, ma modifica anche l'idea che abbiamo di noi e del mondo.<sup>5</sup>

---

e significativi. Egli enuclea una filosofia dialogica della libertà che mira a chiarire il fondamento dell'incontro interpersonale e ad unire pensiero e vita in uno sguardo costantemente aperto sui fenomeni e sulle tendenze del tempo, consegnando ai lettori preziose chiavi interpretative circa le problematiche attuali che toccano la persona nella sua dignità ed esistenza relazionale. Il fatto che la sua vastissima produzione letteraria sia per ora accessibile quasi unicamente in lingua originale – eccetto pochi articoli reperibili in traduzione italiana o portoghese – a nostro avviso è anche dovuto al suo linguaggio, per un verso, accattivante e suggestivo, per l'altro, di non facile traduzione. Le traduzioni dei testi di J. Splett citati in questo contributo sono pertanto tutte nostre.

<sup>5</sup> HEMMERLE, Klaus. *Glauben – wie geht das?*, p. 147.

A tale proposito, uno dei più grandi teologi contemporanei, il tedesco *Karl Rahner*, nel 1960 faceva notare che se la fede nella Trinità venisse, per assurdo, soppressa perché sbagliata, la maggior parte della letteratura teologica e religiosa potrebbe rimanere tale e quale. Questo per dire che il fatto che Dio sia dialogo di amore tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, non è ancora diventato strutturante il pensiero e la vita. In altre parole: noi cristiani pensiamo e viviamo come se Dio fosse solo uno e non insieme uno e trino, convinti, in fondo, che questo non abbia nessuna rilevanza per la storia, per l'esistenza quotidiana. Anzi, ad alcuni la riflessione sulla Trinità sembra un ozioso lusso speculativo.

Ed è vero che anche noi cristiani, *de jure*, diciamo di credere ad un Dio che è Trinità e che ci ha creati a sua immagine e somiglianza: lo professiamo nel *Credo*, così come con il segno della croce. *De facto*, però, ogni qualvolta consideriamo la diversità dell'altro solo come un problema, un motivo di malcontento, quando, insomma, non la stimiamo, lasciandoci anche mettere in discussione, tradiamo non solo Dio, che è dialogo nella diversità delle persone divine, ma anche l'uomo.

Il pensiero di J. Splett ci sembra quindi particolarmente illuminante e fecondo nel suo tentativo di colmare la divaricazione tra esistenza concreta della persona umana e il suo fondamento teologico, contribuendo a rendere il Dio unitrino strutturante il pensiero e la vita. A partire da un'analisi fenomenologica-trascendentale delle relazioni interpersonali, il suo pensiero approda ad un capovolgimento sorprendente e liberante: la diversità non risulta essere ciò che divide ma, al contrario, ciò che rende possibile la relazione, la convivenza.

Significativamente, J. Splett evita l'impiego del termine *identità* che facilmente evoca quella *forma mentis* di cui siamo impregnati e che corrisponde ad un modo di pensare che risulta essere uniformante perché incapace di cogliere la positività della diversità dell'altro. Secondo tale *forma mentis*, la persona è considerata come essere che prima è in sé e solo in un secondo momento entra in relazione con gli altri, la cui diversità in realtà è considerata fattore di disturbo e di alienazione rispetto alla realizzazione della propria presunta identità. Pertanto l'uguaglianza sarebbe l'elemento considerato come il collante,<sup>6</sup> mentre la diversità sarebbe il

<sup>6</sup> In queste pagine utilizziamo il termine *uguaglianza* come termine opposto a *diversità*, secondo l'accezione per cui l'uguaglianza costituisce una tensione all'uniformità fino alla coincidenza con essa. Non intendiamo ovviamente svalORIZZARE l'uguaglianza in senso sociologico (per es., uguaglianza della opportunità e/o condizioni di vita) o giuridico (aspetto che riguarda da vicino il delicato e importante tema dei diritti dell'uomo).

fattore disgregante, e il dialogo un mero mezzo per il raggiungimento di un'unità che si realizza attraverso il superamento delle diversità. Un modo di pensare che inevitabilmente genera relazioni interpersonali e sociali che violentano l'unicità e la diversità di ogni persona.

Tenendo presente il nesso inscindibile che vi è tra pensiero e vita – ciò che si pensa, l'immagine che si ha della realtà, dell'uomo, di Dio, influisce anche in modo inconsapevole sullo stile di vita, in particolare sul modo di relazionarsi all'altro - ci pare di individuare proprio in questa logica l'equivoco di fondo (richiamato nell'introduzione di queste pagine) che conduce in fin dei conti a considerare la diversità dell'altro come una minaccia per la propria identità compresa in modo autoreferenziale, come realtà chiusa in sé stessa destinata ad essere conservata inalterata. Da qui scatta inevitabilmente un meccanismo fossilizzante di difesa da tutto ciò che potrebbe far pensare ad una contaminazione, come per esempio il contatto con chi è portatore di culture altre. Si arriva allora inevitabilmente a conseguenze deleterie che tendono ad immunizzare l'identità dell'altro rifiutandola oppure cercando di assimilarla attraverso un processo di uniformazione alla propria cultura e al proprio stile di vita. L'esito di tali processi è, alla fine, il medesimo, ossia la costruzione di ghetti da ambo le parti. Questo può avvenire nel piccolo di una relazione interpersonale, sia essa tra autoctoni o con persone straniere, come a livello sociale più ampio.

All'interno di questo contributo ci limitiamo a evidenziare alcune dimensioni che emergono dall'analisi di J. Splett, dimensioni che consentono di intravedere la fecondità del suo pensiero con riferimento alla possibilità di ipotizzare percorsi capaci di creare le condizioni per la costruzione sia di identità – personali e collettive – porose e dialogiche, sia di forme di convivenza più rispettose dell'umano in quanto tale.

### **L'incontro con l'alterità**

Nell'analisi fenomenologica dell'incontro dell'io con il tu, J. Splett prende atto del fatto che stare di fronte ad un altro soggetto non è come stare davanti ad un oggetto. Di fronte all'altro uomo si percepisce che egli non può semplicemente essere oggettivato e usato come mezzo e che, pertanto, non è indifferente comportarsi in un modo o nell'altro. Si fa l'esperienza di essere inevitabilmente interpellati e chiamati per nome. L'uomo davanti all'altro uomo si trova di fronte ad un appello avente la forza di una *pretesa* assoluta che, per la prima volta, fa sorgere la domanda sulla

verità. In altri termini: l'incontro con l'altro interpella ad agire umanamente, secondo verità, in quella che lungo i secoli è venuta a chiamarsi *coscienza*, centro dell'essere personale e luogo dell'esserci dell'essere.

Una tale interpellazione - che si mostra come assoluta e che rende l'altro inviolabile nella sua unicità e dignità e non strumentalizzabile e oggettivabile per un altro fine - non può derivare solamente dalla persona umana e dalle sue qualità, come non può neanche essere un dato di fatto o un'impersonale e inefficace richiamo in nome di una qualche costellazione di valori dai quali può scaturire, tutt'al più, un ottativo. Ciò è attestato sia dalla constatazione che, trattandosi di una pretesa categorica diretta a persone, essa non può che essere, a sua volta, una verità personale, sia dall'esperienza che la chiamata non è solo un appello a dover-fare, bensì offerta evidente e illuminante di una possibilità di realizzazione. L'origine di tale promessa, con l'assolutezza di senso e di pretesa che le sono proprie, rimanda ad un potere di senso autoevidente che deve avere le caratteristiche di un Essere personale, libero e cosciente.

Se è una tale interpellazione assoluta a fondare e a garantire la dignità inviolabile di ogni persona, vietando che venga ridotta a mezzo per il raggiungimento di un altro fine, allora, nel momento in cui al centro dell'incontro interumano non vi è la ricerca sincera della verità, inevitabilmente e magari senza volerlo, l'altro viene strumentalizzato e non più considerato per se stesso, come *partner alla pari*. Tale parità risulta essere la condizione indispensabile per un incontro dialogico «nel quale — diversamente da una discussione — sono in gioco gli stessi *partner*, per i quali deve trattarsi a tal punto di loro stessi da essere per loro questione di verità: cioè che nel loro essere insieme essi siano “nella verità”»<sup>7</sup>. Una parità che non va però intesa come un'uguaglianza a sua volta uniformante, ma nel senso che nessuno risulta essere mezzo per il raggiungimento di un altro fine.

### **Il rifiuto disumanizzante della diversità**

L'esperienza dell'incontro con l'alterità è insieme affascinante e scioccante. L'indifesa *nudità* del volto, di cui parla Emmanuel Levinas, “non è altra — per quanto possa suonare estraneo alle orecchie di qualche contemporaneo illuminato — rispetto a quella che spaventò Adamo ed Eva, cioè l'esperienza di vedere esposto qualcosa/qualcuno privo di protezione alla propria povertà e durezza, al proprio egoismo”<sup>8</sup>. Lo sguardo dell'altro

<sup>7</sup> SPLETT, Jörg. *Gotteseerfahrung im Denken*, p. 82.

<sup>8</sup> IDEM. *Denken vor Gott*, p. 211.



è “appello critico al mio, fino a quel momento, inconsapevole e ‘naturale’ egocentrismo”<sup>9</sup> e insieme possibilità di risveglio dall’autocentrismo disumanizzante ad una vita sensata e umana. Un’esperienza ordinaria e al tempo stesso straordinaria, che J. Splett così descrive:

Per noi è ovvio [*selbstverständlich*], come dice la stessa parola [tedesca], innanzi tutto il nostro proprio sé [*Selbst*]. In questo senso esso si colloca indubbiamente al centro di un mondo visto dalla prospettiva dell’io: è, per così dire, assoluto. Grande è ciò che gli è vicino, piccolo ciò che gli è lontano, ciò che non vede, non esiste. Ora, viene colpito dallo sguardo dell’altro uomo; ciò significa che guardo l’altro come uno che mi guarda. Questo mi “relativizza” nel duplice senso della parola: mi pone in relazione e mi limita. Mi trovo di fronte ad un *mysterium tremendum et fascinatum*. Esso affascina. Ciò viene continuamente descritto dalla lirica d’amore di tutti i tempi e di tutte le regioni.<sup>10</sup>

Riferendosi in particolare alla diversità tra uomo e donna che, in quanto diversità interumana fondamentale assurge a paradigma per la relazione interumana in generale, J. Splett rileva che “nello stare di fronte di uomo e donna si incontra soprattutto il miracolo di un essere diversi da essere umano a essere umano, tanto estraniante quanto vicino, che tutto determina: lo *shock* della relativizzazione di se stessi e delle proprie ovvietà”<sup>11</sup>.

L’altro relativizza l’io, mette in discussione il suo modo di vedere le cose, la sua prospettiva, le sue abitudini fino a quel punto considerate come ovvie (*selbstverständlich*). Si comprende allora, la dimensione *tremenda* dell’incontro con la diversità dell’altro che simultaneamente spaventa e minaccia, innescando quella paura di perdere se stessi, di *morire*, nella quale J. Splett ravvisa la causa “delle diverse strategie di difesa, quali il rinnegamento della peculiarità, la sua svalorizzazione, il ritiro e la fuga da essa nel proprio mondo, infine la fusione, l’incorporamento”<sup>12</sup>, la fuga dalla morte nella morte.

Fuggire dall’esperienza della diversità dialogica significa fuggire dall’esperienza di libertà e di umanità. Ciò comporta che, sottraendosi a tale esperienza, ritirandosi in se stesso, rifiutando di riconoscere e di accogliere la diversità dell’altro, l’uomo regredisce nella sua umanità e vitalità. *L’incontro con*, per essere vissuto come esperienza fondamentale che dà senso all’intera esistenza umana, richiede un *esodo* da se stessi, dal proprio piccolo mondo, al mondo visto dalla prospettiva dell’altro. Solo

<sup>9</sup> *Idem*. *Zur Antwort berufen*, p. 18.

<sup>10</sup> *Idem*. “Ehe aus der Sicht christlicher Anthropologie”, p. 44.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

chi si lascia intrepidamente risvegliare e disturbare dalla diversità dell'altro e dal mistero che l'altro è, solo che si spoglia dalla pretesa di possederlo e manipolarlo si può trovare a fare l'esperienza estasiante dell'incontro *dialogico* con l'altro, esperienza di fondatezza e di senso. È significativo che il termine tedesco *Auf-bruch* (esodo) indichi che non si tratta di un passaggio indolore, ma di una rottura (*-bruch*) con l'essere concentrati su se stessi. L'incontro con la diversità dell'altro può procurare delle ferite dolorose, che però possono felicemente rimandare a quella originaria appartenenza in cui già esistiamo.

In opposizione alle concezioni astratte che connettono la felicità all'assenza di dolore — alle quali soggiace una concezione di pienezza e totalità uniformanti — l'analisi fenomenologica dell'*incontro con* porta invece alla luce l'intrinseco legame tra dolore e pienezza di vita che si verifica nell'apertura dialogica nei confronti dell'altro, del nuovo, dello straniero. J. Splett, rifacendosi alla riflessione di un grande filosofo cristiano rileva acutamente che:

Maurice Blondel determina la sofferenza addirittura come "il sigillo dell'altro in noi". Infatti, il nuovo, l'estraneo, anzi qualsiasi cosa mi può solo incontrare se io mi apro ad esso o, più correttamente (perché altrimenti l'apertura avverrebbe ancora secondo la mia misura e preconnoscenza, dunque proprio non in modo cor-rispondente all'altro stesso, in quanto tale), se mi lascio aprire da colui che incontro.<sup>13</sup>

Non si tratta, nell'*incontro con*, di un'apertura dialogica programmabile a partire dai propri gusti e dalle proprie misure, che terrebbero l'uomo ancora prigioniero di se stesso e lo renderebbero incapace di accogliere la diversità dell'altro, ma di un *evento* da cui lasciarsi raggiungere sempre nuovamente in modo *imprevedibile* e *sorprendente* e a cui si è chiamati a cor-rispondere. Il filosofo tedesco continua il brano succitato riportando la seguente citazione di M. Blondel tratta da *l'Action*:

Chi non ha sofferto una cosa non la conosce e non l'ama. Tale insegnamento si lascia riassumere in una frase, ma solo gli intrepidi possono comprenderla: il senso del dolore consiste nello svelarci ciò che si sottrae al sapere e al volere egoistico e nell'essere via per l'amore autentico.<sup>14</sup>

Nell'apertura dialogica nei confronti dell'altro, la cui diversità e libertà possono ferire, J. Splett individua pertanto la via e insieme la meta dell'amore autentico, di un *vivere-con* nel rimanere della diversità, che apre, a sua volta, la possibilità di con-vivenza, a livello ampio, tra identità differenti che si accolgono senza assimilarsi.

<sup>13</sup> SPLETT, Jörg. *Leben als Mit-Sein*, p. 50-51.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 51.

## Al confine dell'incontro: la scoperta di un'appartenenza

Una dimensione fondamentale che emerge dall'analisi fenomenologica di J. Splett, è data dalla constatazione che l'incontro con l'altro è *simultaneamente* — e ciò di primo acchito può apparire paradossale — esperienza di *confine* e di *libertà*: della propria e altrui libertà di fronte all'interpellazione assoluta di libertà.

L'io s'imbatte in un altro uomo che, in quanto tale, è sempre diverso dall'io, in un tu che lo interPELLA per nome e, pertanto, lo *con-fina* facendone venire in risalto i contorni, la diversità. Ci troviamo di fronte ad un capovolgimento decisivo: l'esperienza di confinazione dovuta all'incontro con la diversità e libertà dell'altro, che a sua volta è un interpellato, non è considerata come ostacolo e limitazione dell'esistenza umana ma, al contrario, come condizione di possibilità perché qualcuno (o anche qualcosa) esista. Il confine dato dall'incontro con l'altro viene ravvisato quale dimensione fondamentale dell'esistenza umana e non come elemento che riduce l'esistenza dell'io. Senza confini non esiste niente: perché qualcosa possa esistere deve essere confinata, distinta, diversa da altro, altrimenti sarebbe tutto e, dunque, niente.

In tale dinamica di confinazione, l'io non viene minacciato nella sua esistenza — cosa che innescherebbe la lotta per la sopravvivenza — ma, al contrario, esso si costituisce propriamente nell'*incontro con* il tu che lo confina, non prima e non dopo, a tal punto che «"l'io" non esiste senza questa reciproca confinazione; perché se deve avere realtà, deve possedere forma: contorno, vale a dire dei confini. Il confine è, però, sempre il confine di (almeno) due. Ora non c'è né un confine rispetto al nulla né rispetto all'infinito sconfinato»<sup>15</sup>. L'uomo entra in relazione con se stesso «solo relazionandosi ad altro rispetto a sé stesso, o meglio: l'uomo incontra se stesso (come sé [*Selbst*]) solo nell'incontro con un altro sé (un sé come lui stesso)»<sup>16</sup>.

Fondamentale è allora la constatazione che l'esperienza dell'incontro con il tu — che, essendo altro, confina l'io — è simultaneamente esperienza, presa di coscienza della propria e altrui *libertà*. Di fronte al volto dell'altro, l'io è raggiunto dall'interpellazione assoluta ad agire umanamente, la quale si presenta non come un semplice dovere derivante da un potere (imperativo categorico), bensì come evidenza dossologica della verità e del bene che lo risveglia alla propria e altrui libertà di rispondere. L'essere confinati dal tu è riconosciuto quindi non come ostacolo, ma come

<sup>15</sup> *Idem. Gotteserfahrung im Denken*, p. 74.

<sup>16</sup> *Idem. Zur Antwort berufen*, p. 17.

condizione di possibilità per l'attuarsi della libertà e, pertanto, perché l'io sia io e non altro. Riferendosi e citando Emmanuel Levinas il nostro filosofo rileva che:

il volto dell'altro non rappresenta una limitazione o una minaccia della mia libertà, ma significa proprio il suo risveglio, la mia "investitura" con essa. La chiamata del fratello mi dà dignità [...]: dovrei rispondergli, sono in grado di farlo e posso farlo. Per tale motivo lo scambio tra noi non rimane mai solo una questione nostra. "Il dialogo è giustizia. [...] Per quanto possa suonare paradossale: proprio come "alienus" — come lo straniero, come l'altro — l'uomo non è alienato".<sup>17</sup>

La libertà, allora, non viene a coincidere con l'assenza di confini, che equivarrebbe ad un concetto di libertà astratto e disincarnato. Estrapolata dall'incontro interpersonale, la libertà non esisterebbe essendo tutto e di conseguenza niente: «una libertà senza contorni e indeterminata non è libertà»<sup>18</sup>. J. Splett mostra in questo modo anche l'astrattezza e l'inconsistenza delle concezioni che, sulla scia di Jean-Paul Sartre, ritengono che la libertà, alla quale vengano posti dei limiti, non sia libertà. Tale concezione a-relazionale e monologica della libertà è inevitabilmente connessa ad una visione negativa dell'altro, la cui diversità è considerata come limitazione e come ostacolo al pieno dispiegamento del proprio io-libertà-assoluta. In una concezione a-relazionale e di un io-libertà di fatto inesistente, l'altro diviene inevitabilmente *l'inferno*.

La libertà non è dunque tale se sconfinata, ma se confinata dalla diversità dell'altro che incontra. Se, da un lato, non può esistere una libertà indeterminata, priva di confini, ossia a prescindere dall'*incontro con*, è anche vero, dall'altro lato, che solo la libertà può fare esperienza dell'*incontro con*, che è esperienza di senso e di pienezza di vita che fiorisce *al confine*.

Libertà e con-fine, ovvero libertà e diversità, formano nel pensiero del filosofo tedesco, un inscindibile binomio godendo di una relazione di mutua compenetrazione che viene a determinare la realtà dialogica dell'*incontro con*.

La diversità è, pertanto, qui riconosciuta nella sua fondamentale bontà e non come elemento divisorio da superare in vista di un'unità priva di differenze, fatta coincidere con una presunta autorealizzazione a-relazionale. Il confine si è rivelato non come negazione dell'io o del

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>18</sup> SPLETT, Jörg. *Konturen der Freiheit*, p. 11.

tu, ma unicamente come negazione della sconfinatezza dell'io e del tu: è solamente in quanto l'io non è l'altro e l'altro non è l'io che siamo ambedue altro e io.

Giungiamo così ad un punto, a nostro avviso, nodale del tema qui affrontato. Tale analisi — senza ignorare che le differenze possono essere motivo di dissidio e conflitto — arriva a riconoscere che la diversità è soprattutto condizione previa per il dialogo, ossia per quel reale essere-*con* in cui avviene «il convenire e l'essere uno di diversi, che rimangono diversi». *Convenire* che J. Splett denomina con il termine *Einigkeit* (unità) distinguendolo da *Einung* (unione), poiché quest'ultimo indica la concezione uniformante dell'unità, all'interno della quale la diversità è pensata astrattamente come elemento secondario e transitorio destinato a scomparire.

È di fondamentale importanza tener presente che l'analisi fenomenologica porta così a riconoscere che *la diversità, mentre distingue* (confina), *al tempo stesso unisce* (al confine) e rimanda perciò ad un'originaria reciproca *appartenenza*.

Se tutto è se stesso attraverso i suoi contorni, allora è ciò che è non solo attraverso se stesso, bensì proprio a partire dall'altro: il confine è sempre confine di (almeno) due. I confini non solo dividono, ma simultaneamente uniscono. Per questo, parlare di confini oltrepassa già sempre questi confini. Io non sono certamente l'altro e l'altro non è me; ma ognuno è se stesso solo attraverso l'altro e a partire da lui: l'altro fa parte di me così come io dell'altro — ci apparteniamo.<sup>19</sup>

Proprio perché *appartiene* sempre (almeno) a due persone, il confine non solo distingue ma simultaneamente unisce. *Appartenenza* dice in se stessa unità e insieme diversità. Senza diversità non ci sarebbe appartenenza, ma solo unità uniformante.

L'esperienza dell'*incontro con*, riconosciuta quale esperienza fondamentale dell'uomo, si delinea così come esperienza di *reciproca appartenenza dell'io e del tu*, risvegliata e resa possibile dall'interpellazione assoluta di Dio ad agire umanamente nei confronti dell'altro. Essa dice che ambedue - l'io e il tu - appartengono a Dio, riconoscendo pertanto la struttura *antropologico-teologica*, vale a dire *trialogica*, della persona umana che è *strutturalmente* aperta al dialogo con Dio e con l'altro.

La *differenza dialogica* non è pertanto solo possibilità formale del singolo io, ma essa apre soprattutto lo spazio ad un essere insieme

<sup>19</sup> *Ibidem*.

positivo, ad uno spazio di libertà indicato dall'interpellazione assoluta che risveglia l'io e il tu ad un originario spazio di unità nella diversità. Ciò viene comprovato da J. Splett anche attraverso l'esempio del *tempo*, una delle caratteristiche palesi della finitezza che è, difatti, più di una semplice caratteristica del mio o anche del nostro *essere-in-divenire*. Il tempo è anch'esso strutturato triologicamente:

Il confine che dà i contorni, di cui parlavamo, esiste per la persona non come un fatto statico, bensì unicamente come atto di determinazione del confine, e determinazione del confine è incontro. Incontro significa interpellazione — che libera la risposta e la deve attendere. Incontro significa sentirsi interpellati, dover rispondere. E in questo si attua originariamente il tempo nelle sue «tre dimensioni»: nell'attesa reciproca dell'io e del tu ecco la chiamata che li risveglia reciprocamente (la loro origine) e viene loro incontro richiedendo una risposta.<sup>20</sup>

### **A casa nel mistero (*Ge-heim-nis*)**

L'incontro dialogico con l'altro è possibile grazie all'interpellazione assoluta che — esprimendo il sì incondizionato di Dio all'io e al tu — protegge la libertà e diversità di ambedue. Tale incontro apre, pertanto, orizzonti di un'appartenenza reciproca che rimanda oltre se stessa, verso quel mistero che non va com-preso, ma in cui si scopre di essere compresi, già a casa.

Particolarmente illuminante a tale proposito è il significato letterale della parola tedesca *Ge-heim-nis* (mistero), messo in luce dal nostro filosofo. Essa è composta da *Heim*, cioè *casa* non però nel senso di edificio (*Haus*), bensì di spazio di raccoglimento, di “luogo dove sono raccolto a casa, dove abito”. Il concetto di mistero viene così sottratto alla comune accezione di realtà astrusa e inaccessibile, da cui ci si sente — il più delle volte minacciosamente — esclusi e che la ragione, in questo caso, fa di tutto per com-prendere e dunque eliminare in quanto mistero. Se invece il mistero è riconosciuto come *Ge-heim-nis*, ovvero come quella realtà in cui siamo già a casa, che ci avvolge e che insieme ci è più intima di noi a noi stessi, diviene vano e riduttivamente fuorviante il tentativo di volerla afferrare, com-prendere e possedere. Equivarrebbe al tentativo — come ben esprime l'immagine agostiniana — di versare tutto il mare in una buca, mentre si tratta piuttosto di diventare *consapevoli* di essere già immersi nel

<sup>20</sup> SPLETT, Jörg. *Gotteseferfahrung im Denken*, p. 76.

mare, lasciandoci *risvegliare* dall'incontro con l'altro a tale realtà, da cui prende forma la nostra stessa e autentica identità.

Solo chi si lascia risvegliare dalla curvatura auto-centrata del sé, dalla proprie abitudini e rappresentazioni del mondo ad opera del *mistero della relazione* interpersonale può veramente essere *presente* all'attimo presente della storia, con le sue sfide, in un'apertura *ricettiva* nei confronti del dischiudersi della presenza dell'altro che implica la presenza dell'Altro nella forma dell'interpellazione assoluta, quale esperienza di senso e di fondatezza.

### **L'interpellazione umanizzante dell'emigrazione**

A partire dal fondamento *antropologico-teologico* che delinea l'essere umano come dialogo, si può allora comprendere che la chiusura impermeabile di fronte alla diversità dell'altro in realtà agisce come un boomerang e si ritorce ripetutamente contro noi stessi quando assolutizziamo una identità rifiutando l'incontro con la diversità. Ci esponiamo in questo modo inevitabilmente a un processo di *disumanizzazione* che va a scapito della stessa identità personale e culturale, destinata a perdere vitalità fino ad atrofizzarsi.

In realtà, proprio chi si trova a vivere al confine tra culture diverse si trova immerso con particolare intensità nell'esperienza di poter di fuggire dalla tentazione di assolutizzare una cultura, riconoscendo le diverse culture per quello che sono: né più né meno che mezzi di comunicazione.

La vicenda travagliata dei migranti e dei rifugiati contribuisce così a mettere in luce un'appartenenza universale e a rivisitare l'identità più profonda e autentica dell'uomo che travalica e, insieme, comprende le identità esterne legate alla cultura, alla nazionalità, alla religione, fino a scoprire l'unicità e irripetibilità di ogni persona, creata ad immagine di Dio.

È ancora A. Maalouf ad offrirci un interessante spunto di riflessione:

Mi capita di fare talvolta quello che definirei "il mio esame d'identità", come altri fanno il loro esame di coscienza.

[...] ogni persona in buona fede che cercasse di fare il proprio esame d'identità non tarderebbe a scoprire di essere un caso particolare. L'intera umanità non è fatta d'altro che di casi particolari, la vita è creatrice di differenze e, se c'è "riproduzione", non è mai dell'identico. Ciascuna persona, senza eccezione alcuna, è dotata di un'identità composita; le basterebbe porsi qualche domanda per scovare delle fratture dimenticate, delle ramificazioni

insospettate e per scoprirsi complessa, unica, insostituibile.<sup>21</sup>

Il processo di sradicamento, di scontro-incontro tra persone portatrici di nazionalità, culture, mentalità, diverse che il fenomeno dell'emigrazione innesca, è un processo non indolore, contenente però una forza *creativa* capace di contribuire a cercare vie di convivenza più autentiche e a portare alla luce la verità e l'identità più profonde della persona umana che, come è emerso dal pensiero di J. Splett, è *risposta vivente, libertà dialogica*. L'uomo diventa se stesso e prende, per così dire, forma proprio nell'incontro con la diversità dell'altro. Egli può fare esperienza della libertà non *nonostante*, ma *grazie* alla diversità confinante dell'altro che incontra.

Il filosofo e migrante Vilém Flusser<sup>22</sup> arriva significativamente a paragonare le sofferenze legate alla vicenda del migrare non con una situazione irrimediabile, con un'agonia che inevitabilmente sfocia nel non-senso della morte, bensì con l'evento di un parto le cui doglie indicano qualcosa di nuovo che sta nascendo:

L'emigrazione è una situazione creativa e dolorosa. Chi lascia la propria terra (per costrizione o per libera scelta: tra i due motivi è difficile distinguere) soffre, perché mille vincoli lo legano alla patria e, quando questi vengono recisi, è come se avvenisse un'operazione chirurgica. Quando fui costretto a lasciare Praga (o presi la coraggiosa decisione di fuggire), sperimentai il crollo dell'intero universo. Confusi la mia interiorità con il mondo esterno. Soffrii per il dolore dei legami spezzati. Ma poi [...] cominciai a comprendere che non si trattava dei dolori di un intervento chirurgico, ma di quelli di un parto. Mi resi conto che il cordone tagliato mi aveva procurato nutrimento e che ora venivo gettato nella libertà. Fui colto dalle vertigini della libertà che si manifestano nel passaggio dalla domanda: "libero da che cosa?" alla domanda: "libero per che cosa?". Noi migranti siamo tutti così: creature prese dalle vertigini.<sup>23</sup>

Una riflessione sull'esperienza migratoria può condurre a evidenziare il fatto che tale vicenda fa trapelare l'intrinseco legame tra libertà, identità e relazione mentre spinge a rivisitare la nostra pre-comprensione dell'identità propria di ogni persona umana, migrante o non-migrante.

<sup>21</sup> MAALOUF, Amin, *op. cit.*, p. 22 e 27.

<sup>22</sup> Vilém Flusser, noto a livello internazionale soprattutto come uno dei più influenti filosofi della comunicazione degli ultimi decenni, nacque nel 1920 a Praga e crebbe in una famiglia di intellettuali ebrei. A vent'anni fuggì a Londra a motivo dei nazisti ed emigrò subito dopo insieme alla futura moglie Edith verso il Brasile. Dopo aver assunto incarichi direttivi nell'industria, divenne nel 1963 docente di filosofia della comunicazione all'Università di São Paulo. Dopo trentun anni di soggiorno in Brasile rientrò in Europa nel 1972 e si stabilì in Provenza. Di ritorno dalla sua prima visita a Praga dal tempo dell'emigrazione, morì nel 1991 in un incidente stradale alla frontiera tra Germania e Repubblica Ceca.

<sup>23</sup> FLUSSER, Vilém. *Von der Freiheit des Migranten*. La traduzione è nostra.



Il migrante è, per Flusser, una persona dolorosamente liberata dai vincoli della terra d'origine, non però un individuo solo, autosufficiente e senza rapporti, ma aperto alla scelta consapevole della relazione con gli altri. Perciò egli arriva a concludere: "Un mistero ancora più profondo di quello della patria geografica è la ricerca dell'altro. La patria del senza patria è l'altro"<sup>24</sup>.

Così, proprio chi si è trovato a dover lasciare la propria casa contribuisce a portare alla luce ciò che dà senso alla vita di ogni uomo: le relazioni.

## Bibliografia

FLUSSER, Vilém. *Von der Freiheit des Migranten*. Berlin-Wien: Philo-Verlag, 2000.

HEMMERLE, Klaus. *Glauben – wie geht das?*. Freiburg im Brisgau, 1978.

MAALOUF, Amin. *L'identità*. Milano: Bompiani, 1999.

SPLETT, Jörg. *Denken vor Gott*. Philosophie als Wahrheits-Liebe. Frankfurt am Main: Knecht, 1996.

\_\_\_\_\_. "Ehe aus der Sicht christlicher Anthropologie", in *INTAMS review*, n. 1, 1995, p. 42-52.

\_\_\_\_\_. *Gotteserfahrung im Denken*. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott. Freiburg/München: Alber, 1973.

\_\_\_\_\_. *Konturen der Freiheit*. Zum christlichen Sprechen vom Menschen. Frankfurt am Main: Knecht, 1974.

\_\_\_\_\_. *Leben als Mit-Sein*. Vom trinitarisch Menschlichen. Frankfurt am Main: Knecht, 1990.

\_\_\_\_\_. *Zur Antwort berufen*. Not und Chancen christlichen Zeugnisses heute. Frankfurt am Main: Knecht, 1984.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

## Abstract

### **Dialogue and identity. Theological-philosophical considerations from the migratory experience**

The refuse or the assimilation of the other's diversity brake out a dehumanization process that affects the own cultural and personal identity, fated to lose vitality until shrivel. The article points out the humanizing interpellation of emigration that leads to rethink the comprehension of the most profound and authentic identity of the human being that transcends and, at the same time, comprehend and communicates to identities linked to culture, nationality, religion, until evidence the dialogic structure of the person, created to the image of God, who is the trinity, dialog among diversity.

**Keywords:** Dialog; Identity; Diversity; Trinity; Migration

Articolo ricevuto il 20/02/2010.

Accettato per la pubblicazione il 29/03/2010.

*Received for publication in February, 20<sup>th</sup>, 2010.*

*Accepted for publication in March 29<sup>th</sup>, 2010.*