

BIBLIOTECA DI CULTURA MORLACCHI

diretta da
Antonio De Simone

17

Morlacchi Editore

BIBLIOTECA DI CULTURA MORLACCHI
DIRETTA DA ANTONIO DE SIMONE

- I. *L'Io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, di Fabio D'Andrea, Antonio De Simone e Alberto Pirri
- II. *Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane*, di Antonio De Simone, Fabio Di Clemente, Fabio D'Andrea e Fabrizio Fornari
- III. *Istantanee. Filosofia e politica prima e dopo l'Ottantanove*, di Francesco Fistetti
- IV. *Il Novecento negato. Hayek filosofo politico*, di Paolo Ercolani
- V. *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, a cura di Antonio De Simone
- VI. *System Error. La «morte dell'uomo» nell'era dei media*, di Paolo Ercolani
- VII. *Riconoscimento e diritti umani. Grammatica del conflitto nel processo di integrazione europea*, di Irene Strazzeri
- VIII. *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, di Luigi Alfieri
- IX. *Paradigmi e fatti normativi. Tra etica, diritto e politica*, a cura di Antonio De Simone
- X. *Morfologie del contemporaneo. Identità e globalizzazione*, di Davide D'Alessandro
- XI. *Per Habermas*, a cura di Antonio De Simone e Luigi Alfieri
- XII. *Cosmopolitismo contemporaneo. Moralità, politica, economia*, a cura di Laura Tundo Ferente
- XIII. *Leviatano o Bebeemoth. Totalitarismo e franchismo*, di Giorgio Grimaldi
- XIV. *Paura e Libertà*, di Roberto Escobar
- XV. *Accordi armonici. Modernità di Honoré de Balzac*, di Daniela De Agostini
- XVI. *Passaggio per Francoforte. Attraverso Habermas*, di Antonio De Simone

Francesco Fistetti

La svolta culturale dell'Occidente

Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono

Morlacchi Editore

Prima edizione: 2010

Ristampe 1.
 2.
 3.

ISBN/EAN: 978-88-6074-382-4

copyright © 2010 by Morlacchi Editore, Perugia. Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata. editore@morlacchilibri.com – www.morlacchilibri.com. Finito di stampare nel mese di novembre 2010 da Digital Print-Service, Segrate (Milano).

Dedico questo libro agli amici del MAUSS

Indice

Introduzione	11
--------------	----

LA SVOLTA CULTURALE DELL'OCCIDENTE

Cap. I Diversità culturale, globalizzazione e democrazia

1. <i>Al di là del pluralismo liberale</i>	23
2. <i>Eguali e diversi. Un nuovo paradigma democratico fondato sulla pluralità delle culture</i>	28
3. <i>Il pluralismo culturale come dialettica complessa tra cultura dominante e culture dominate</i>	34
4. <i>Gramsci e Arendt: la cittadinanza come un dono agonistico</i>	38
5. <i>I limiti del Beijing Consensus: pluralismo culturale e sviluppo economico</i>	46

Cap. II Il diritto ad avere diritti

1. <i>Il concetto postmetafisico di genere umano</i>	53
2. <i>Lotta per i diritti e mutamento di paradigma della teoria democratica</i>	60
3. <i>Diritti umani e l'approccio delle «capabilities»</i>	69

Cap. III Riconoscimento, redistribuzione e dono: una controversia filosofica e politica.

1. *Elementi di una nuova teoria critica della società* 77
2. *Riconoscimento, giustizia e dono nell'orizzonte della globalizzazione* 84
3. *Redistribuzione, riconoscimento e giustizia globale* 92
4. *La clausola antisacrificale e il paradigma del dono* 98
5. *Il riconoscimento come responsabilità-verso-gli-altri* 102

Cap. IV È possibile una società del riconoscimento?

- Un dialogo con Néstor García Canclini, Axel Honneth e Alain Caillé* 109
1. *Multiculturalità e interculturalità* 109
 2. *La nascita del Dasein mediale e la dialettica delle culture* 112
 3. *I limiti del concetto di reificazione* 120
 4. *Le mutazioni antropologiche della tecnosocialità* 127
 5. *Economia e diritti alla cultura* 131
 6. *Culture e paradigma del dono* 135

Cap. V Parola-chiave: riconoscimento

- | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. <i>L'interpretazione neo-bobbesiana della dialettica servo/padrone nel secondo dopoguerra</i> | 141 |
| 2. <i>L'esplosione delle domande di riconoscimento</i> | 144 |
| 3. <i>Le inflessioni recenti delle teorie del riconoscimento</i> | 146 |
| 4. <i>Per una dialettica positiva del riconoscimento</i> | 150 |

Cap. VI Il "Cultural Turn" delle società multiculturali: teologia politica, reincantamento del mondo e riconoscimento delle identità

- | | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. <i>Globalizzazione e cosmopolitismo vernacolare</i> | 155 |
| 2. <i>La "svolta culturale" del bisogno di riconoscimento</i> | 159 |
| 3. <i>Una razionalità critica oltre il liberalismo procedurale</i> | 164 |
| 4. <i>La teologia politica come risposta "reattiva" alle dinamiche decostruttive della secolarizzazione</i> | 172 |
| 5. <i>La metafisica dello Stato omogeneo tra universalismo e pluralismo</i> | 174 |
| 6. <i>Una ragione pubblica autenticamente postmetafisica</i> | 180 |

Cap. VII La nuova frontiera del senso: il paradigma del dono

- | | |
|-------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. <i>La fine dell'ideologia del progresso e la ricerca del senso</i> | 189 |
| 2. <i>La tonalità emotiva fondamentale del Dasein planetario</i> | 193 |
| 3. <i>La ricerca del senso oltre i limiti della ragione occidentale</i> | 197 |

4. <i>Il volto di Giano della rivoluzione digitale</i>	198
5. <i>La dialettica aporetica di cittadinanza e consumo</i>	201
6. <i>Economia e cultura: una nuova alleanza</i>	207
Appendice Dal tempo delle nazioni alla civiltà planetaria dell'inter-nazione. La lezione di Marcel Mauss	<u>213</u>
Bibliografia	225

Introduzione

In questo libro, che raccoglie alcuni saggi già pubblicati inserendoli in una cornice del tutto nuova¹, tento di delineare, in chiave epistemologica e di filosofia politica, il passaggio dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono: un passaggio che non è sinonimo di superamento nel senso hegeliano dell'*Aufhebung*, ma piuttosto di ibridazione e di incrocio tra le due prospettive, tale da inaugurare un nuovo campo teorico, tutto da coltivare. Il titolo, *La svolta culturale dell'Occidente*, da un lato descrive un processo storico in corso che è la gestazione di un mondo che potremmo definire post-occidentale, cioè un mondo in cui l'egemonia culturale dell'Occidente non è più incontrastata e anzi viene messa in questione dall'emergere di culture non-occidentali, mentre dall'altro si riferisce ad una sfida inedita a cui la cosiddetta globalizzazione ha esposto l'Occidente. La sfida investe la capacità che la coscienza occidentale – una formula che riecheggia l'espressione “coscienza europea” di Paul Hazard in *La crisi della coscienza europea* (1935) e il concetto di Edmund Husserl di “scienza europea” in *La crisi delle scienze europee* (1935) – saprà manifestare nel compiere un decentramento rispetto alla sua presunta superiorità spirituale e una conseguente messa in prospettiva storica della sua razionalità rispetto alle altre culture. Proprio come avvenne agli albori dell'età moderna, quando il vescovo Bartolomeo de Las Casas insorse “contro i suoi [correligionari] per difendere gli altri” e,

1.1. Il cap. II è stato pubblicato in R. Finelli, F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani, P. Di Vittorio (a cura di), *Globalizzazione e diritti futuri*, manifestolibri, Roma 2004; il cap. III, con il titolo leggermente modificato, è uscito in *Post-filosofie*, n. 1, 2005; il cap. IV è stato pubblicato in *Post-filosofie*, gennaio-dicembre 2008; il cap. VII è uscito in G. Cacciatore e R. Diana, *Interculturalità. Religione e teologia politica*, Guida, Napoli 2010.

appellandosi agli stessi principi a cui si richiamavano i suoi avversari, denunciò “i crimini dell’espansionismo europeo”². Sulla scia dello scetticismo di Montaigne e di quell’atteggiamento di autocritica permanente che ha caratterizzato la tradizione del moderno nella pluralità polifonica delle sue voci, oggi si rende necessaria un’“uscita” dall’esclusivismo etnocentrico per andare incontro e misurarsi con le altre culture senza indulgere a pentimenti, contrizioni, autoumiliazioni che molto spesso hanno accompagnato ed accompagnano il processo di autorelativizzazione della cultura occidentale. Tuttavia, il fatto incontestabile che la nostra è stata la sola cultura ad interessarsi dell’alterità/diversità delle altre, senza che queste a loro volta abbiano mostrato un’eguale propensione, non può nascondere il dato altrettanto indubitabile che essa ha elaborato un’immagine deformata e, tutto sommato, negativa dell’alterità/diversità, che è stata imposta agli stessi popoli che hanno subito le conquiste coloniali. Basti pensare ad un testo, divenuto ormai un classico, come *Orientalismo* di Edward W. Said e alla copiosa letteratura dei *Postcolonial Studies*³ per rendersi conto di quanto abbia pesato l’egemonia culturale nella formazione di quell’immane “corpus teorico e pratico” – una vera e propria enciclopedia di saperi – che ha strutturato le rappresentazioni europee sull’Oriente, “ove è ribadita la superiorità europea sull’immobile tradizionalismo orientale, egemonia che ha per lo più impedito l’elaborazione e la diffusione di altre opinioni in proposito”⁴. D’altronde, già Arnold Toynbee aveva compreso che i paesi non occidentali, per non cadere sotto la piena dominazione dell’Occidente, furono costretti a conformarsi alle rivo-

2. L. Kolakowski, «Où sont les Barbares? Les illusions de l’universalisme culturel», in *Commentaire*, 11, autunno 1980, p. 106.

3. Per un approccio sintetico, ma efficace, agli studi postcoloniali, cfr. M. Mellino, *La critica postcoloniale*, Meltemi, Roma 2005, e Id., *Postorientalismo: Said e gli studi postcoloniali*, Meltemi, Roma 2009. Sulle ricadute storiche e politiche degli “studi postcoloniali” cfr. G. Warland, “Provincialiser l’Europe”, in *La revue nouvelle*, n. 7-8, luglio/agosto 2010, dossier dedicato alla storia politica ed economica del Congo.

4. E.W. Said, *Orientalismo. L’immagine europea dell’Europa*, trad. it. di S. Galli, Feltrinelli, Milano 1999, p. 17.

luzioni tecnologiche del loro antagonista, come dimostra l'esempio di Pietro il Grande, "prototipo dell'autocratico riformatore occidentalizzante"⁵. Ma, come ha spiegato Charles Taylor, alla base di questi studi vi è l'idea squisitamente moderna che è il riconoscimento da parte degli altri a formare la nostra identità di soggetti dotati di una irripetibile singolarità e, quindi, di un proprio progetto di vita buona. Questo ideale di autenticità vale anche per le culture altre, segnatamente per quelle culture, sottolinea Taylor, che hanno patito l'imposizione di un "avvilente immagine di sé"⁶. Senza dubbio, come hanno chiarito Ian Buruma e Avishai Margalit, vi è, quasi il rovescio della stessa medaglia, anche un occidentalismo inteso come la panoplia delle rappresentazioni ideologiche che le culture non-occidentali hanno elaborato nel corso dell'età moderna in risposta al colonialismo europeo. Non va dimenticato, infatti, che l'Occidente è stato combattuto e perfino demonizzato con un armamentario di idee ed argomenti nati in Europa sul terreno della critica all'Illuminismo (svalutazione dell'intelletto scientifico, rifiuto del liberalismo e del parlamentarismo, primato della comunità organica sull'artificialismo della società, esaltazione del "sangue" e della "terra", ecc.)⁷. Ma questa presa d'atto non solo non esclude, ma richiede che nell'epoca della globalizzazione sia l'Occi-

5. A. Toynbee, *Il mondo e l'Occidente*, trad. it. di G. Cambon, Sellerio, Palermo 1992, p. 18. Sull'impostazione teorica di Toynbee mi permetto di rinviare a F. Fistetti, "Disincantamento e reincidentamento del mondo. Per una nuova autocomprensione della modernità", in *Giovani/realità*, n. 49, 1994.

6. Ch. Taylor, "La politica del riconoscimento", in J. Habermas e Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2008, p. 53. Di Taylor si vedano almeno: *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993; *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1994; *La topografia morale del sé*, trad. it. e cura di A. Pirni, ETS, Pisa 2004. Per una ricostruzione accurata del pensiero di Taylor cfr. A. Pirni, *Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2002.

7. I. Buruma e A. Margalit, *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, trad. it. di N. Isola, Einaudi, Torino 2004. Sulla rivolta intellettuale contro l'Illuminismo e i suoi valori (metodo scientifico, autonomia individuale, emancipazione dalla tradizione) si veda la ricostruzione, a volte un po' riduttiva, di Z. Sternhell, *Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra*

dente a compiere per primo il gesto autocritico dell'apertura verso l'altro, così come avvenne con Las Casas ai tempi della conquista delle Americhe⁸. Un tale gesto non potrà mai significare un rovesciamento della stigmatizzazione, come se si trattasse di sostituire all'immagine negativa dell'estraneo e del diverso una rappresentazione altrettanto svalutativa dell'Occidente modellata sullo stesso stampo epistemologico. Un rovesciamento di questo tipo alimenterebbe soltanto risentimento e rancore da tutte e due le parti, poiché entrambe si considererebbero eternamente in credito l'una verso l'altra, senza alcun debito positivo. Tuttavia nel nostro caso la reciprocità non può non essere preceduta da un gesto di auto-obbligazione verso l'altro, necessario per riattivare il circolo virtuoso del donare/ricevere/ricambiare che è la sola condizione in grado di sottrarre il rapporto tra donatori e donatari alla dialettica servo/padrone o agli imperativi della sovranità e del dominio: ragion per cui ci sarebbero sempre da un lato dei donatori benevoli e benefici, ai quali essere grati e dall'altro dei donatari che non potranno mai ricambiare. Perché i doni siano riconosciuti, occorre che ci siano altri disposti a riceverli come tali. I ruoli del donatore e del donatario sono altrettanto importanti. Come ha osservato Julien Rémy, nel ciclo del dono il donatario ratifica il dono accettando di sospendere momentaneamente la sua volontà di accedere alla posizione sociale di donatore, sicché "il donatore dona delle cose di valore, mentre a sua volta il donatario dona riconoscimento"⁹. È questa simmetria di ruoli che è mancata sul piano delle relazioni tra i popoli e tra le nazioni. L'Occidente si è presentato come donatore esclusivo che non aveva bisogno di

fredda, trad. it. di M. Giuffredì e I. La Fata, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007.

8. Ciò richiede una sorta di capovolgimento prospettico dell'endiadi "il mondo e l'Occidente" di Toynbee in quella di "l'Occidente e il mondo". Sull'Occidente come Giano bifronte, i conquistatori alla Pizarro e i difensori degli indigeni come Las Casas, cfr. J. Dewitte, *L'exception européenne. Ces merites qui nous distinguent*, Éditions Michalon, Paris 2007, cap. I.

9. J. Rémy, *La France et les enfants d'immigrés: une crise du don*, thèse pour obtenir le grade de docteur de l'université Paris ouest Nanterre La Défense, 2010, p. 212 (tesi inedita).

attendere il riconoscimento da parte di coloro che ricevevano i doni della “civiltà”, ritenendo che il riconoscimento dovesse venire da qualche fonte esterna (la Religione, la Storia, la Scienza, la Ragione, ecc.). In questo modo l’Occidente non riusciva a scorgere il registro dell’offesa coestensivo alla sua sedicente posizione di donatore unico. Il processo di globalizzazione in cui siamo immersi ci ha consentito di vedere chiaramente che alcuni di questi popoli e di queste nazioni, lungo la storia della modernità, erano stati relegati al rango svalorizzante di donatari permanenti e di vittime di una forza cieca ammantata di una moralità e di un diritto considerati naturali dai vincitori. Più che l’esito del modo di produzione capitalistico astrattamente inteso, quest’asimmetria porta i segni storicamente e politicamente determinati del fenomeno della colonizzazione così come si è sviluppato nel XIX e nel XX secolo. Il che vuol dire che la globalizzazione è il risultato di un fitto intreccio di conflitti che Étienne Balibar definisce giustamente “cosmo-politici”, in cui si cristallizzano interventi religiosi, ideologici, secolari, sociali¹⁰. Sotto questo riguardo, l’auto-obbligazione verso l’altro è un atto di libertà, per definizione unilaterale, che fuoriesce dalla logica del contratto che presuppone uno scambio simmetrico tra eguali, che molto spesso cela uno scambio diseguale tra donatore e donatario. Perciò, il preliminare riconoscimento dell’altro, se compiuto dall’Occidente da una posizione asimmetrica, romperebbe l’“assiomatica dell’interesse” e sospenderebbe la reciprocità dello scambio di equivalenti per proporre l’offerta dell’alleanza a chi un momento prima veniva considerato come un nemico e un donatario permanente e un parassita. Come Marcel Mauss ha insegnato, affinché il ciclo del dono espliciti i suoi effetti positivi, è necessario che nel circolo del donare/ricevere/ricambiare tutti “restino in debito”, poiché tutti hanno bisogno di essere riconosciuti come portatori non solo di “opere” o prodotti peculiari, ma soprattutto di qualcosa che ha a che fare con il proprio modo di essere-nel-mondo, di rapportarsi

10. É. Balibar, “Secolarismo e cosmopolitismo”, in *Lettera internazionale*, n. 103, 2010, p. 26.

alla realtà e di comprendere se stessi e gli altri. “Sono state le nostre società occidentali a fare, assai di recente, dell’uomo un «animale economico» (...). L’uomo è stato per lunghissimo tempo diverso, e solo da poco è diventato una macchina, anzi una macchina calcolatrice”¹¹. E ancora: “Il produttore sente di nuovo – ha sempre sentito –, ma questa volta in modo acuto, di dare in cambio qualcosa che è più di un prodotto o di un tempo di lavoro; egli sente di dare qualcosa di se stesso, il proprio tempo, la propria vita, e vuole essere ricompensato, sia pure moderatamente, per questo dono. Rifiutargli tale ricompensa equivale a incitarlo alla pigrizia e al rendimento minimo”¹².

Come si vede chiaramente, la logica del dono è sottesa alla stesso scambio degli equivalenti, nel momento in cui il soggetto che esegue una prestazione di lavoro vuole essere riconosciuto non solo per le competenze professionali che ha oggettivato nella sua “opera”, non importa se tangibile o immateriale, ma anche perché ha donato qualcosa di se stesso, della sua “esistenza”, del suo “tempo” di vita. Nell’“opera” e nel “prodotto” c’è, quindi, lo stigma di un’identità unica ed irripetibile, che reclama un riconoscimento etico-sociale ed anche una “ricompensa” economica. Analogamente a come gli oggetti che circolano negli scambi delle società cosiddette “arcaiche” e “primitive” posseggono un’“anima” (lo *hau*) in virtù della quale “regalare qualcosa a qualcuno equivale a regalare qualcosa di se stessi”¹³, così un elemento di questa natura – che la cosa o la prestazione offerta agli altri non è una cosa o una prestazione inerte – noi lo troviamo nell’“ideale dell’autenticità”, che è tipico dell’età moderna. A guardar bene, questo stesso principio, che è il principio del dono, lo ritroviamo alla base delle nuove tecnologie dell’informazione prodotte dall’odierna rivoluzione digitale, dove prevale la circolazione delle conoscenze, delle

11. M. Mauss, “Saggio sul dono”, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965, pp. 283-284.

12. Ivi, p. 284.

13. Ivi, p. 172.

arti, della musica, cioè di prodotti squisitamente intellettuali¹⁴. Questo “ideale dell’autenticità”, che è tipico dell’età moderna, si è fatto strada lentamente, a mano a mano che si sono sgretolate nel corso del Novecento le “grandi narrazioni” ideologiche e si sono, invece, venute affermando nuove grammatiche del riconoscimento che hanno avanzato come legittima l’istanza di costruire contesti istituzionali o, come le chiama Axel Honneth, “sfere di riconoscimento” capaci di garantire al soggetto una “relazione positiva” con se stesso e con gli altri, nutrita dei valori del rispetto di sé, della stima sociale e della solidarietà¹⁵. Questi principi di riconoscimento contengono un “surplus di validità” rispetto alla pratica interpretativa volta a volta dominante e vengono utilizzati come criteri normativi di critica dell’esistente e di incremento dell’individualità e dell’inclusione. Le lotte per il riconoscimento di istanze come il genere, la sessualità, l’etnicità, la cultura di appartenenza, la disabilità, l’equilibrio dell’ambiente naturale si inscrivono in questo alveo. Lo stesso discorso vale, entro certi limiti, per i popoli e le culture che nel XX secolo si sono battuti perché la loro identità culturale fosse riconosciuta. Ma affinché queste lotte segnino un progresso in termini di allargamento delle relazioni sociali di riconoscimento – e, dunque, facciano intravedere un livello moralmente più alto di integrazione sociale –, non basta il “surplus di validità” dei principi normativi a cui esse si ispirano. Senza la sporgenza del “dono” – della generosità, del disinteresse, dell’apertura all’altro – quei principi sono destinati ben presto a rovesciarsi in pretese corporative, in volontà di potenza o in ulteriori molle dell’“assiomatica dell’interesse”. È la sporgenza del “dono” che conferisce alle relazioni di riconoscimento la parte socialmente necessaria di una reciprocità senza equivalenti, restituendo loro la dimensione longitudinale della filiazione e della trasmissione (il rapporto con gli antenati e i discendenti), quella verticale

14. Cfr. J.T. Godbout, “Une «nouvelle frontière» pour le don?”, in *Revue di MAUSS semestrielle*, n. 35, 2010, dedicato a “La gratuité. Éloge de l’instimable”, pp. 267-271.

15. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

con l'alterità trascendente (la religione e il sacro) e quella orizzontale della solidarietà con il proprio gruppo, con la propria comunità e con l'umanità in generale¹⁶. Ma recuperando anche la solidarietà con la natura come dimora degli esseri umani, con la quale, come ci hanno ricordato Ilya Prigogine e Isabel Stengers, l'Occidente è chiamato a stringere una nuova alleanza per porre rimedio ai disastri ambientali che ha provocato¹⁷. Si tratti dei soggetti individuali che vivono all'interno di una stessa comunità o di una stessa società o si tratti di soggetti collettivi che si rapportano sulla scena internazionale e sul mercato globale ad altri soggetti collettivi, ha ragione Caillé quando rileva che la grande scommessa del paradigma del dono è che esso "costituisce il motore e il performatore per eccellenza delle alleanze"¹⁸. E bisogna aggiungere che solo dalla riattivazione consapevole del ciclo del dono può nascere una grande alleanza tra i popoli e le nazioni che dischiuda la prospettiva di una comunità globale o, come si esprime Balibar, di una "comunità di interessi dei gruppi e degli individui umani (e forse, al di là di essi, di tutti gli individui viventi – che dovrebbero prevalere sulla competizione sfrenata)"¹⁹. Come è possibile, infatti, relativizzare o civilizzare la figura dello straniero²⁰, vale a dire non identificarlo più con il nemico, se non con un atto di generosità che è una decisione politica liberamente intrapresa e al contempo una svolta epistemologica radicale rispetto ai codici scientifici e agli schemi cognitivi dominanti? Come è possibile dismettere l'abito di considerare la natura come materia inerte da immettere nel ciclo della produzione e del consumo e guardarla, invece, come un sistema fragile di cui prenderci cura, perchè ne siamo parte integrante? Solo attraverso un atto di generosità simile al

16. Per una lettura del "paradigma del dono" in questa direzione, cfr. A. Caillé, "Présentation" a "Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique", *Revue du MAUSS semestrielle*, n. 22, 2003, pp. 5-30.

17. I. Prigogine e I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, trad. it. di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino 1999 (2a ed.).

18. Caillé, "Présentation", cit., p. 24.

19. É. Balibar, "Secolarismo e cosmopolitismo", cit., p. 29.

20. Ibidem.

gesto autocritico di Las Casas e di Montaigne, che andrebbe di pari passo con un sentimento di sollecitudine e di cura. Con Jacques Derrida potremmo chiamare questa doppia decisione (etico-politica ed epistemica) la *decisione dell'altro*, perchè interromperebbe la storia egemonica del Medesimo per lasciar venire l'Altro, lo straniero, il diverso²¹: in breve, perchè sarebbe una consapevole messa in questione della ragione occidentale a partire dalle ragioni dell'altro. "Riconoscere altri significa donare"²². In questa decisione obbligo e libertà formano un nodo indistrucibile. Proprio per questo l'etica del riconoscimento e il paradigma del dono, in un mondo tendenzialmente sempre più post-occidentale, non possono non fecondarsi reciprocamente, se vogliamo prevenire la catastrofe dell'autodistruzione del pianeta e dei suoi abitanti.

Francesco Fistetti
Oria, agosto 2010

21. J. Derrida, "Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione", in *Annuario filosofico Europeo. La religione*, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 14.

22. É. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. dell'Asta, Jaka Book, Milano 1980, p. 73.