

Costruire (e decostruire) l'altro: filosofia, intercultura e differenza

di Simone Furlani

Constructing (and Deconstructing) the Other: Philosophy, Interculture and Difference

“Sideways” gaze or thinking (R. Barthes, F. Jullien) refers to a specific type of intercultural philosophy that, more than others, allows us to disengage from the conditioning and prejudices that we suffer when we try to understand a different culture, civilization or religion. This paper identifies and discusses the characteristics of this intercultural approach and shows which theoretical structures and precautions are the most helpful to avoid an erroneous or stereotyped image of the “other”. These structures are based on a particular idea of ‘difference’ that requires to consider as “interdependent variables” (G. Pasqualotto) not only the different compared cultures, but also the point of view from which the comparison is made.

Keywords: Intercultural Philosophy, “sideways gaze”, comparison, diversity, difference

Parole chiave: Filosofia interculturale, “sguardo di sbieco”, confronto, diversità, differenza

Oltre il confronto

Porsi il problema della costruzione del nemico dal punto di vista della filosofia interculturale significa andare oltre, e forse più in profondità, rispetto ai propositi del saggio di Umberto Eco¹. Infatti, la filosofia interculturale non si limita a decostruire i meccanismi di falsificazione, esplicitamente ideologici, che stanno alla base della prefigurazione di un avversario utile soltanto all'affermazione di sé. La filosofia interculturale lavora anche, e forse soprattutto, sulle forzature non volute e sui pregiudizi non intenzionali. Lavora, cioè, sui condizionamenti che influenzano la comprensione dell'altro (di un'altra cultura, di un'altra civiltà, di un'altra religione, ecc.) anche laddove le aperture verso l'altro siano motivate e sostenute da intenzioni disinteressate. Rispetto a quanto ricostruito da Eco, si potrebbe dire che la filosofia interculturale lavora sull'inconscio, nel senso che si dedica a demistificare alcune false immagini dell'altro, che tuttavia sono il prodotto inconsapevole di una genuina volontà di aprirsi al confronto.

La nozione di “confronto” che abbiamo appena usato non è proprio adeguata, o perlomeno non lo è se pensiamo ai paradigmi di filosofia interculturale più attenti nell'evitare ogni forma di falsificazione. Infatti, demistificare le costruzioni dell'altro non significa soltanto mettere in discussione i propri schemi, la propria identità, i propri presupposti ma, come vedremo, significa anche comprendere che “sé” e “altro” non esistono come entità autonome e indipendenti che la filosofia in-

¹ U. Eco, *Costruire il nemico*, La nave di Teseo, Milano 2020.

terculturale “confronta” dall’esterno. “Sé” e “altro” non esistono come termini autosufficienti prima delle relazioni che li mettono in rapporto e, pertanto, la filosofia interculturale non si risolve (o non dovrebbe risolversi) in una pura comparazione. Potremmo dire così: una filosofia interculturale che si proponga di evitare deformazioni e aprire uno spazio di effettivo rapporto tra culture diverse non deve limitarsi a un confronto che, invece di superare le contrapposizioni, rischia di obliterarle, ovvero di confermarle e rafforzarle².

Pertanto, prendendo in considerazione alcuni paradigmi di filosofia interculturale, dovremmo assumere questa attenzione come un vero e proprio criterio-guida, come un punto di riferimento metodologico. In altri termini, dovremmo sempre chiederci, ad ogni passo argomentativo e ad ogni altezza del nostro itinerario, se il paradigma preso in considerazione non conduca soltanto a un avvicinamento di due termini che si credono separati e autoconsistenti, senza verificare quanto la loro autonomia non sia sovrastrutturale (derivata, successiva, conseguente) rispetto alle relazioni che li mettono in rapporto. In questo caso, l’approccio interculturale sarebbe in grado di mettere in luce, certo utilmente, affinità e differenze, somiglianze e discontinuità, punti in comune ed elementi di irriducibilità tra due culture, ma presupponendo, illegittimamente, identità che in realtà sono il prodotto relativo e storicamente determinato (e non la condizione) delle relazioni che esse intrattengono tra di loro. In altri termini ancora: come cercheremo di mostrare, la filosofia interculturale deve compiere continuamente e al maggior grado possibile uno sforzo di immanenza nei materiali che esamina, fino a sospettare che siano le relazioni e gli intrecci tra le culture a poter vantare un primato o una precedenza sulle culture stesse.

Lo «sguardo di sbieco»

Quali presupposti e quali precauzioni rispettare per non procedere a confronti che, pur con le migliori intenzioni, subiscano schemi oppositivi che finiscano per rafforzarle? Com’è possibile uscire da una dimensione semplicemente comparativa e aprire un’effettiva pratica di pensiero interculturale? Con l’espressione «sguardo di sbieco», Roland Barthes indica un approccio che non solo mette in crisi, ovvia-

² Per un’introduzione alla cosiddetta filosofia interculturale (ai suoi temi e ai suoi approcci, ma soprattutto alla varietà sia dei primi che dei secondi) si veda, tra gli altri, H. Kimmerle, *Die Dimension des Interkulturellen*, Rodopi, Amsterdam 1994, F.M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, v. 1, Passagen, Wien 1990 e id., *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität*, Turia+Kant, Wien 2003. Questi due studi, peraltro, letti assieme, mostrano quali fossero le aspettative o le speranze di un nesso proficuo tra studi teorico-filosofici e sviluppi storici. Sempre attorno alla figura e all’attività di Wimmer ruota la rivista «Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren» (vedi polylog.net) che è lo strumento migliore per ricostruire gli sviluppi della filosofia interculturale, anche se nell’ultima fase la rivista si è aperta a molti temi dell’attuale filosofia occidentale, forse perdendo di vista la discussione dei presupposti metodologici, e, proprio sotto questo profilo, privilegiando spesso il modello “poli-logico” elaborato dallo stesso Wimmer. Utilissima anche «Simplegadi», rivista dedicata a temi e a modelli di filosofia comparata e interculturale, soprattutto in relazione alle diverse tradizioni filosofiche di India, Cina e Giappone; cfr. «Simplegadi», n. 1, 1996.

mente, ogni immediatezza e ogni frontalità tra due termini (sé e altro, soggetto e oggetto, ecc.), ma che porta alla luce anche quel complesso gioco di specchi che ogni approccio interculturale è chiamato a districare in modo meticoloso, per non alimentare, esso stesso, le semplificazioni ideologiche che intende decostruire.

L'occasione è piuttosto estemporanea: il viaggio nella Cina maoista nel 1974 assieme a una delegazione della rivista «Tel Quel». A differenza dei suoi viaggi in Giappone, Barthes non ricava alcun saggio scientifico (solo un breve articolo) dai suoi appunti di viaggio che, pertanto, restano materiali piuttosto frammentati e disordinati. Tuttavia, a ben vedere, con la lucidità e il rigore che Barthes riesce sempre a coniugare alla leggerezza del linguaggio, egli non trascura nessun particolare, nessuna implicazione di questo scarto a lato del proprio punto di vista, tanto che dai suoi quaderni emerge un vero e proprio modello di approccio interculturale³.

Lo sguardo di sbieco è innanzitutto lo sguardo che si spinge ai limiti – ai margini, direbbe Derrida – della propria prospettiva. Se la nostra conoscenza è condizionata dal cono d'ombra che inevitabilmente si origina dalla nostra collocazione, lo sguardo di sbieco è quel modo di vedere che cerca di sottrarsi a questo condizionamento e a questa inevitabilità. Se la frontalità del rapporto soggetto-oggetto ci costringe a un'immagine dell'altro dettata e addirittura costruita dalle proprie modalità di conoscenza, è necessario fuoriuscire da questa ortogonalità, spingersi alle estremità del proprio vedere, assumere una linea di visione obliqua. Soltanto così è possibile affrancarsi dalle forzature, liberarsi dall'immediatezza del proprio punto di vista e guardare al di là, intravedere, dietro gli stereotipi, la complessità, la fluidità e la varietà di ogni altro da sé e, in particolare, di ogni cultura.

Controllati, guidati, costantemente sorvegliati, i termini di Barthes sono molto duri. Si sente compreso all'interno di un «grande spettacolo», di un discorso «indiretto» intessuto di «cliché» e di «stereotipi» dell'ideologia socialista⁴. E, ancora, Barthes parla di «silenziamento», di «mortificazione» e di «mummificazione», di «catechismo», che nascondono la poesia, l'arte, le «traslazioni» e gli «slittamenti», la «contraddizione» e la «lotta»⁵. L'immagine costruita e il controllo degli spostamenti degli ospiti (e dunque anche del loro punto di vista) rendono impossibili qualsiasi «sorpresa» o «incidente»⁶. Con un linguaggio che intendeva rompere

³ R. Barthes, *I carnet del viaggio in Cina*, a c. di A.H. Pierrot, O barra O, Milano 2015. Il viaggio in Cina ha luogo tra l'11 aprile e il 4 maggio 1974. La delegazione della rivista «Tel Quel», in quella fase esplicitamente maoista, è formata da Philippe Sollers, Julia Kristeva e Marcelin Pleynet, ai quali si aggiungono Roland Barthes e François Wahl, editor presso Seuil. Il gruppo incrocia altri francesi impegnati, in modi diversi, in Cina: Alain Bouc, corrispondente di «Le Monde», Micheline Luccioni, sociologo, Christian Tual, addetto culturale dell'ambasciata francese a Pechino. La delegazione giunge in Cina nel pieno della campagna Pi Lin Pi Kong contro Lin Biao, accusato di aver progettato un colpo di stato, e contro la tradizione confuciana. Dai suoi appunti, Barthes ricava soltanto un severo articolo per «Le Monde», *Alors, la Chine?*, 24 mai 1974. Per una ricostruzione analitica delle finalità, dei significati e degli esiti di questo viaggio, cfr. R. Pollack, *La Chine en rose? Tel Quel face à la Révolution culturelle*, in «Dissidences», n. 1, 2011.

⁴ R. Barthes, *I carnet del viaggio in Cina*, cit., pp. 74 e passim.

⁵ Ivi, pp. 162, 186, 206.

⁶ Ivi, p. 99.

con la linguistica del suo tempo, Barthes registra l'assenza di qualsiasi forma di «erotismo»⁷, cioè di ogni elemento di vitalità e autenticità. Lo sguardo di sbieco gli consente di “bucare” questa apparenza (falsificata e predeterminata) e di accedere a una dimensione dell'altro più concreta e genuina. Gli consente di farsi spazio «negli interstizi del tessuto stereotipo», di introdursi in quelle «pieghe» della «coltre della ragione» che lasciano «trapelare le differenze» e permettono di intravedere le «stramberie» e la «storia» del paese che stanno visitando⁸.

Naturalmente, la decostruzione dell'immagine artificiosa e costruita dell'altro, nel caso della Cina maoista è piuttosto semplice. Tuttavia, ciò che qui ci interessa è la logica, l'approccio consentito dallo sguardo di sbieco. Questa logica decostruisce l'immagine apparente dell'altro, spinge a non fermarsi alle immediatezze e mostra che l'altro non è qualcosa “in sé”. L'altro mantiene un elemento di irriducibilità e, al di là di ogni sua immagine organica, è qualcosa di vivo, addirittura di contraddittorio e problematico. È per questo che lo sguardo di sbieco non consente di collocarsi «all'interno», scrive Barthes, della prospettiva dell'altro, pretesa che sarebbe altrettanto ideologica. Commentando gli opposti atteggiamenti assunti da due componenti della delegazione, Barthes osserva: «Luccioni fa uno sforzo teso e costante per parlare della Cina dal punto di vista della Cina; uno sguardo che verrebbe dall'interno – tutti i suoi sforzi per parlare *dall'interno*: costume, rifiuto del ristorante straniero, autobus e non taxi, “compagni” cinesi ecc. All'estremo opposto, Tual e gli studenti continuano a vedere la Cina *dal punto di vista* dell'Occidente. Queste prospettive mi appaiono false. Lo sguardo buono è quello di sbieco»⁹.

«All'estremo opposto», scrive Barthes, e definisce «false» le prospettive radicate all'interno di una netta contrapposizione, ovvero all'interno di uno schema che avvicina, ma inevitabilmente anche fronteggia, due visioni dirette. È per questo che emerge il bisogno di uno sguardo di sbieco, che attiva un vedere e instaura un rapportarsi di «secondo livello»: «Occorrerà distinguere ciò che ho appreso al primo livello e al secondo livello. (Più o meno è “lo sguardo di sbieco”)»¹⁰.

Non si tratta di un secondo livello nei termini di una dimensione astratta e riflessa, di un livello concettuale al di là della dimensione empirica e immediata. Il significato di «sbieco» include anche (e forse soprattutto) l'assunzione di un vedere critico ottenuto spostandosi a lato, a margine, ma restando all'interno della realtà. È uno scarto a lato ma, per così dire, in orizzontale, evitando la pretesa di una riflessione meta-empirica.

Ritorniamo su questo punto, ma ora dobbiamo rilevare un'altra, decisiva implicazione dello sguardo di sbieco attivato ed esercitato da Barthes. Infatti, questo sguardo non si smarca soltanto dall'immagine ottenuta (o subita) da uno sguardo esterno che si ritiene oggettivo, e nemmeno soltanto dalla pretesa di uno sguardo interno come se le culture fossero elementi in sé cui poter prima accedere e poi

⁷ Ivi, pp. 122, 186.

⁸ Ivi, pp. 43, 50, 87, 113.

⁹ Ivi, pp. 196-197.

¹⁰ Ivi, p. 205.

aderire. Lo sguardo di sbieco, nella misura in cui si svincola dalla frontalità del rapporto tra due culture (tra due prospettive, tra due termini, tra soggetto e oggetto, ecc.), impone, riflessivamente, anche una decostruzione del proprio punto di vista. Lo sguardo obliquo assunto da Barthes non è unidirezionale, non riguarda soltanto la Cina, il suo altro, ma anche sé stesso. Certo, l'indirizzo maoista della rivista «Tel Quel» restringe o spinge a riservare questa riflessione sul proprio sfondo culturale alla dimensione politico-ideologica. Tuttavia, tra le righe degli appunti di Barthes si fa largo la sua caratteristica apertura agli elementi più disparati dell'umanità, della quotidianità e della vita in generale, sia nella Cina di Mao, sia, dialetticamente, nella Francia degli anni Settanta. L'universalismo delle categorie della tradizione marxista (classe, struttura, processi, ecc.) facilita questo scivolamento all'indietro, riflessivo, dalla Cina alla Russia, all'Europa e alla Francia («stalinismo/trockismo/gauchismo»¹¹). Accanto all'ironico commento di alcune costanti nei modi dell'ospitalità («Il tutto molto francese»¹²), Barthes si appunta alcuni rimandi a Marx, ma anche a Brecht e, naturalmente, a Sartre. Inoltre è sempre attento ad annotare qualcosa rispetto ai suoi compagni di viaggio: «discussione deprimente tra di noi sulla situazione della cultura in Francia»¹³. L'impenetrabilità costruita dai funzionari maoisti e la falsificazione continuamente attraversata dal loro itinerario finiscono anche per essere l'occasione (quasi una risorsa) di una riflessione su sé stessi: «Sento che non potrei spiegarli [i cinesi] per niente – ma solo spiegarci partendo da loro. Quindi quello che c'è da scrivere non è *Allora, la Cina?* ma *Allora, la Francia?*»¹⁴.

Il «pensiero di sbieco»

Sebbene, stranamente, François Jullien (forse il filosofo-sinologo vivente più noto) li ignori o comunque non rimandi a questi quaderni, la sua teorizzazione del «pensiero di sbieco» si innesta esattamente sul terreno preparato da Barthes. Infatti, prendendo in considerazione e commentando alcuni elementi di un determinato modo di pensare cinese, Jullien scrive:

Ma allora non è forse il pensiero dello *sbieco* quello che può sbloccare questa contraddizione (della sovranità del metodo *oppure* del puro empirismo) e aprirci un margine di manovra tra le due alternative? Ciò che non sappiamo affrontare *frontalmente*, attraverso il nostro ragionamento (che comanda in anticipo, che progetta e implica), non possiamo affrontarlo forse attraverso un'altra risorsa, cioè nella maniera definita *obliqua*? È una risorsa, rispetto a ciò che resiste, per trovare una via indiretta, di sbieco, strada facendo, in uno sviluppo che costeggia e rasenta i contorni per insinuarvisi,

¹¹ Ivi, p. 161.

¹² Ivi, p. 81.

¹³ Ivi, p. 67.

¹⁴ Ivi, p. 32.

per scorrervi all'interno, per farsi accettare in modo che questo intervento, alla lunga, non sia neanche più un intervento¹⁵.

L'orizzonte, qui, è quello genuinamente filosofico. Lo sguardo di sbieco è inteso come "pensiero dello *sbieco*" che, prima di svincolarsi da ogni contrapposizione ideologica, decostruisce un'antitesi che caratterizza la tradizione occidentale, quella tra «sovranità del metodo» e «puro empirismo» (tra ragione e sensibilità, razionalismo e positivismo, ecc.). Sono comunque due approcci invasivi, mentre la "risorsa" dello sguardo di sbieco apre una «via indiretta» e «obliqua», che permette di comprendere senza tradurre, di vedere senza ridurre, di «insinuarsi» senza intervenire. Jullien insiste sull'interferenza e sull'invadenza di un conoscere che si ritenga immediato o metodologicamente articolato in modo scientifico: il pensiero di sbieco si sviluppa a partire da ciò che è irriducibile al metodo e, familiarizzando con questa irriducibilità, esercita questa obliquità senza teorizzarla, senza farne una procedura, senza ridurla a un "intervento". La consapevolezza dell'irriducibilità del conoscere alla frontalità del metodo, identifica il pensiero di sbieco con una «disponibilità», un'apertura sempre attenta a evitare la riduzione, la semplificazione, la traduzione: «*Sbieco* si oppone decisamente a *metodo*, e si mostra come una risorsa opposta. Accanto al metodo, investito di prestigio dalla scienza e dalla filosofia, bisognerebbe imparare a pensare questo *sbieco* modesto, solitamente abbandonato, negletto [...]. Nello sbieco non si dà prima uno schema pianificato [...] il cammino non è più proiettivo, ma processuale [...] Allora a predominare è la *disponibilità* come sua condizione [...]»¹⁶.

Aristotele, Cartesio, il positivismo: la nostra tradizione sarebbe soprattutto la tradizione del metodo, dell'approccio «pianificato», dell'esigenza di chiarire preliminarmente procedure che, proprio per questa natura a-priori, sarebbero fin da principio esteriori, sovrastrutturali e invasive. Aprendo da principio uno spazio puramente razionale, inevitabilmente il conoscere non potrebbe che essere «proiettivo», mentre, valorizzando alcuni capisaldi della tradizione cinese, Jullien pensa a un conoscere «processuale», ovvero sempre pronto a ricontestualizzare sé stesso in funzione dell'oggetto, dato che non si è mai preliminarmente astratto dalla relazione con il reale. Con «disponibilità» (o «de-coincidenza»¹⁷) Jullien intende esattamente questo sottrarsi del pensiero a una sua iniziale e aprioristica articolazione in procedure, operazioni, protocolli¹⁸.

¹⁵ F. Jullien, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, trad. it. di E. Magno, a c. di M. Ghilardi, Feltrinelli, Milano 2016, pp. 75-76.

¹⁶ Ivi, p. 76.

¹⁷ F. Jullien, *L'apparizione dell'altro. Lo scarto e l'incontro*, trad. it. di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano 2020, p. 126.

¹⁸ Per la sua concezione di un pensiero di «sbieco» Jullien rimanda innanzitutto a Sartre (ivi, p. 78): lo sfondo anti-dialettico della fenomenologia (e dell'esistenzialismo) implica questa obliquità dello sguardo, e non è un caso che si ritrovi anche in M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 190 e, nei termini di un pensare di sbieco, id., *La prosa del mondo*, a c. di P. Delle Vigne, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 150). In secondo luogo, Jullien rinvia alla psicanalisi (F. Jullien, *Cinque concetti*

In verità, questa attenzione a evitare ogni astrazione in nome del metodo si trova già in Barthes. Anzi, proprio dal confronto con Barthes emergono alcuni rischi cui va incontro, a nostro avviso, il ragionamento di Jullien. Abbiamo già letto l'appunto in cui Barthes auspica lo sviluppo di una «coscienza politica» senza «riflessione»¹⁹, ovvero senza aprire uno spazio astratto (razionalistico, concettuale, ecc.) che precinda dall'oggetto, dalla realtà, dall'esistenza. Il «secondo livello» cui egli allude e al quale sovrappone lo sguardo di sbieco si estende, abbiamo detto, in orizzontale, si apre a fianco e scostandosi dalla frontalità di una visione diretta e immediata. Con la brevità (ma anche la puntualità) dell'appunto, Barthes annota che lo sguardo di sbieco evita di compiere il «salto dell'intelletto: dal plurale all'uno»²⁰. Nessun salto, nessuna astrazione dai molti all'uno: lo sguardo di sbieco affonda nella realtà, non pretende di sorvolarla. Si svincola dalla logica dell'uno, della quale mette in luce, con un linguaggio nietzschiano, la violenta omologazione, preservando e restituendo il «plurale».

In Jullien, il privilegio dello «sbieco» come risorsa, per così dire, anti-metodologica, come apertura e «disponibilità» rischia di istituzionalizzare questa obliquità, di farne il negativo del metodo. Il rischio è che lo sbieco diventi un momento del metodo, una sua parte, un suo passaggio previsto e, dunque, che ne venga assorbita l'obliquità. Jullien contrappone la natura processuale dello sbieco al proiettarsi del conoscere attraverso il metodo, ma questo non è sufficiente o, perlomeno, lascia molto spazio al fraintendimento. Se lo sbieco è l'elemento irriducibile a un metodo che, pertanto, diventa processo, un avanzare che è sempre arrischiarsi, questa irriducibilità non può e non deve diventare momento di un processo dialettico. Nella misura in cui Jullien parla di questo elemento nei termini di una «risorsa» sempre garantita, di una «disponibilità» da intendere come vera «condizione» del conoscere, sembra proprio prestare il fianco a una normalizzazione dell'irriducibile, a una sua istituzionalizzazione²¹.

Lo sguardo «impuro»

Forse Barthes è consapevole della necessità di non determinare e di lasciare quanto più possibile indefinito lo sbieco, l'obliquità di uno sguardo che intende essere concretamente interculturale. Questa necessità è affermata mediante un termine pesantissimo che egli associa all'oggetto colto e preservato da una conoscenza obliqua,

proposti alla psicanalisi, La Scuola, Brescia 2014) nella misura in cui l'interpretazione dello psicanalista è attenta a cogliere le incongruenze, le frizioni, le risorse che le permettono di smarcarsi e di intravedere i significati reali.

¹⁹ R. Barthes, *I carnet del viaggio in Cina*, cit., p. 193.

²⁰ Ivi, p. 30.

²¹ Non abbiamo qui lo spazio per prendere in considerazione in modo analitico quest'ordine di critiche che sono state rivolte a Jullien dando vita a polemiche, anche accese, all'interno degli studi sinologici europei. Per una collocazione equilibrata del pensiero di Jullien, anche rispetto a queste critiche, si veda M. Ghilardi, *Filosofare come "pensare altrimenti"*, postfazione a F. Jullien, *Contro la comparazione. Lo "scarto" e il "tra". Un altro accesso all'alterità*, a c. di M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 79-95.

antidogmatica e anti-ideologica: «plurale». Non il negativo, né i «molti»: la pluralità indica una determinazione che non aderisce, svuotandosi, alla determinazione quantitativa della molteplicità, ma che nemmeno la sintetizza, smarrendola, in un negativo astratto. Sempre in questa direzione, la scelta di Giangiorgio Pasqualotto è addirittura più radicale ma, crediamo, estremamente attenta a evitare ogni possibilità di astrazione. Infatti, Pasqualotto anticipa il rischio che si apra questa distanza tra concreto e astratto e definisce il punto di vista della filosofia interculturale uno sguardo «impuro». Anche linguisticamente Pasqualotto compie un passo in più, un passo decisivo che recupera, conferma, ma anche inverte strutture e modalità dello sguardo di sbieco così come inteso da Barthes e Jullien. In quello che egli definisce modello delle «tre variabili interdipendenti», l'attenzione è rivolta, soprattutto e fin da principio, al rischio che, una volta compresa la fluidità e la relatività dei termini messi a confronto, l'assolutezza evitata venga assunta e introiettata dal punto di vista che l'ha decostruita. Ma procediamo con ordine. Scrive Pasqualotto:

Per evitare le conseguenze contraddittorie a cui conducono sia le prospettive multiculturali, sia le utopie universaliste, è necessario precisare la natura e la funzione della specifica forma di rapporto che si viene ad attivare nell'orizzonte della filosofia interculturale. La modalità di tale rapporto può essere definita “a tre variabili interdipendenti”²²: due sono costituite da pensieri o ambiti di pensieri tra loro diversi, e la terza è costituita da un soggetto (individuale o culturale) che li pone a confronto²².

Come abbiamo visto, lo sguardo obliquo della filosofia interculturale innanzitutto aggira l'immagine costruita, stereotipata, dell'altro da sé, evitando anche, allo stesso tempo, di ritenerlo un “in sé” sostanziale e immutabile, un'entità graniticamente identica a sé stessa, bensì comprendendolo in tutta la sua vitalità e fluidità. Comprendendone la «storia», scrive Barthes. In secondo luogo – lo abbiamo visto seguendo Barthes – l'obliquità di questo sguardo consente (e impone) anche di decostruire la pretesa centralità della propria prospettiva, della prospettiva dalla quale si proviene e che rappresenta una delle due polarità del confronto. In un colpo solo, lo sguardo di sbieco ottiene un punto di vista critico sulla storicità e, dunque, sulla relatività di entrambi i termini confrontati (sé e altro, Occidente e Oriente, ecc.). Tuttavia, non basta, è necessaria un'ultima implicazione:

L'essenziale di questa modalità di rapporto è che *nessuna* delle tre variabili sussiste autonomamente, prima, dopo o a parte rispetto alle altre due. In particolare, è importante evidenziare che il soggetto risulta sempre e necessariamente *implicato* nella pratica della comparazione, al punto che tale pratica lo forma e lo trasforma: il suo sguardo è “impuro” fin dall'inizio, perché fin dall'inizio viene condizionato e prodotto da una serie – virtualmente infinita – di osservazioni comparative. Di conseguenza, ogni sua pretesa di elaborare una visione universalistica delle forme di pensiero [...]

²² G. Pasqualotto, *Dalla prospettiva della filosofia comparata all'orizzonte della filosofia interculturale*, in «Simplegadi», n. 26, 2005, pp. 3-27, qui p. 15.

si rivela essere una pretesa illusoria e velleitaria, se non, addirittura, la giustificazione di una prassi totalitaria²³.

Lo sguardo di sbieco deve riconoscere a sé stesso la relatività, la finitezza, il divenire dei termini comparati a partire dal margine (dallo «sbieco») nel quale si colloca. È un'implicazione essenziale, un ultimo, ma irrinunciabile tassello, senza il quale si ricadrebbe nella mera comparazione, che rischierebbe di produrre un'osservazione sterile di due elementi diversi dei quali finirebbe per obliterare la separatezza, oppure per osservarne la complementarità ma, in ogni caso, sollevando sé stesso a presupposto, a punto di riferimento o a misura assoluta, lo voglia o meno o ne sia consapevole o meno.

Lo sguardo «impuro», la «terza variabile» di Pasqualotto richiama proprio questa necessità: se lo sguardo di sbieco non si comprende come esso stesso in divenire, come elemento compreso all'interno di termini e processi dinamici che possono offrire tutt'al più criteri relativi, la filosofia interculturale si rivelerebbe semplice ermeneutica, incentrata attorno a un soggetto magari in grado di comprendere culture differenti, di «leggere» testi diversi, ma sempre esposto a sollevarsi a punto di riferimento, a irrigidirsi come centro di relazioni mobili che, in questo modo, tornerebbero a irrigidirsi secondo vecchie logiche. È per questo che Pasqualotto parla di un'«ermeneutica interminabile», cioè di un processo di conoscenza e di approfondimento inesauribile non soltanto rispetto agli oggetti che indaga e confronta, ma anche (e forse soprattutto) rispetto al punto di vista che, di volta in volta, necessariamente, assume.

Rispetto allo sguardo di sbieco di Jullien, la posizione di Pasqualotto è più rigorosa e, ci sembra, addirittura più esigente e severa. Come visto, Jullien identifica lo «sbieco» con quell'«espediente», quell'apertura o quella «risorsa» sempre disponibile a fianco e a margine di ogni metodo, del quale anticipa e mette fuori gioco le pretese di univocità e assolutezza. In Pasqualotto troviamo una sorta di raddoppiamento della negazione che va più in profondità nella decostruzione di ogni pretesa assolutezza dello stesso sguardo di sbieco assunto dalla filosofia interculturale. Egli pretende maggior rigore o una garanzia in più. Peraltro, nella misura in cui sottolinea il riconoscimento di sé stesso da parte dello sguardo di sbieco come punto di vista in divenire (storico, aperto, inoggettivabile), riesce a valorizzare anche l'attività, in positivo, sui termini che mette in rapporto. La

comparazione *interculturale* [...] mediante l'utilizzo del modello funzionale 'a tre variabili interdipendenti', è consapevole che ogni comparazione produce una trasformazione sia nei termini comparati sia nel soggetto che compara; e conclude, pertanto, che non vi può essere né alcuna prospettiva privilegiata, né una sintesi di molteplici prospettive, ma solo un orizzonte sempre aperto – e, quindi, per definizione, mobile ed infinito – che consente il prodursi di una serie illimitata di confronti trasformativi²⁴.

²³ Ivi, pp. 15-16.

²⁴ Ivi, p. 27.

Intercultura e filosofia della differenza

Eco conclude il suo discorso constatando che «la costruzione del nemico deve essere intensiva e costante»²⁵. La filosofia interculturale trasferisce questa necessità sul piano della decostruzione di ciò che è proiettato come altro (e, dunque, forzato, preformato e predeterminato come altro) solo per giustificare la propria identità e il proprio potere²⁶, così che sé stessi e l'altro emergano in tutta la loro relatività, finitezza, precarietà. Come si è visto, questa istanza prevede un modello epistemologico e ontologico particolare, che deve restituire la relatività e la storicità dei termini messi in relazione, come anche dello sguardo obliquo che svolge il confronto. Lette e integrate tra di loro, le prospettive che abbiamo attraversato (Barthes, Jullien, Pasqualotto) delineano in modo molto articolato un tale modello, che ora possiamo riassumere sottolineando alcuni aspetti del suo sfondo teoretico.

Le prospettive che abbiamo preso in considerazione si svincolano, ovviamente, da un'impostazione metafisica e da un'ontologia di matrice fondazionistica. E si svincolano anche da un razionalismo che vede nel metodo scientifico l'unica via che garantisce una comprensione oggettiva della realtà e la possibilità di regolare in modo univoco e condiviso il nostro agire. Il lavoro svolto da Jullien su questo piano è estremamente rigoroso, anche perché in linea di massima si avvale di un approccio che ha messo in discussione la storia della metafisica, della filosofia dell'unità e dell'essere, di una scienza che si è saldata perfettamente alla tecnica. Jullien si pone sulla scia di Heidegger e Derrida per portare a termine una «decostruzione dal di fuori», ovvero per approfondire, sul piano interculturale, un'impostazione che valorizza la differenza (lo «scarto» preferisce dire Jullien) al di là di ogni sua riduzione²⁷. Differenza (o scarto) non significa opposizione. Lo «sguardo di sbieco» – a questo punto dovrebbe essere evidente – non consente che si inneschi quella contrapposizione che, come visto all'inizio del nostro discorso, tiene assieme e alimenta due ideologie. Se questo rischio non è completamente disinnescato né da Barthes né da Jullien, è eliminato dallo sfondo teoretico della prospettiva di Pasqualotto che, non a caso, insiste sul modello a tre variabili interdipendenti come dato minimo indispensabile per fare filosofia.

Probabilmente Pasqualotto fa valere, con maggior determinazione e in una direzione sensibilmente diversa, una decisiva radice nietzschiana²⁸. È un orizzonte fondamentale per comprendere che cosa Nietzsche intenda per differenza e, dunque, per alterità, negativo, ecc. Nello *Zarathustra*, quando l'eterno ritorno viene spiegato nei termini dell'«attimo immenso», Nietzsche precisa che questa visione

²⁵ U. Eco, *Costruire il nemico*, cit., p. 50.

²⁶ Ivi, pp. 9-10.

²⁷ F. Jullien, *Contro la comparazione*, cit., pp. 34-35. L'autore che ha più approfondito la relazione tra filosofia interculturale e filosofia della differenza è senz'altro Heinz Kimmerle. Si veda H. Kimmerle, *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2000 e id., *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Junius, Hamburg 2002.

²⁸ G. Pasqualotto, *Commento*, in F.W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di S. Giametta, BUR, Milano 2008, pp. 456-485 e id., *Saggi su Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano 1998.

certamente si apre a comprendere tutte e tre le temporalità (passato, presente e futuro) al di là della loro successione²⁹. In termini nietzschiani l'attimo «trae a sé» tutte le cose, sia quelle del passato che quelle del futuro, ovvero le sottrae a ogni schema interpretativo che si ritenga oggettivo. Ad esempio, le sottrae a ogni spiegazione causale che individui leggi scientifiche, il riproporsi di costanti o anche lo strutturarsi di semplici tendenze. Tuttavia, affinché la visione dell'immenso ottenuta da questo punto di vista non ricada in una concezione metafisica del tempo, oppure in una visione orientata della storia (apocalittica, escatologica, ecc.), Nietzsche aggiunge che l'attimo «trae» «anche sé stesso», cioè nega la sua assolutezza e la sua a-storicità, tanto quanto ha negato l'oggettività di un passato che si possa ricostruire in modo univoco e di un futuro che si possa prevedere in modo fondato. Trae anche sé stesso, ovvero non fa di sé stesso una posizione privilegiata, si sottrae a ogni pretesa centralità, riconosce sé stesso all'interno del divenire³⁰.

Ecco, è esattamente questo decentramento riflessivo la condizione ultima di un pensiero della differenza e, ancor di più, di un pensiero della differenza interculturale. Lo sguardo «impuro» di cui parla Pasqualotto è strutturato su quest'ultimo, necessario e decisivo smarcarsi del proprio sguardo da sé stesso, da ogni sua pretesa assolutezza, anche e soprattutto dello sguardo di sbieco che si è ritratto da ogni frontalità e ortogonalità rispetto ai propri oggetti. Potremmo dire che lo sguardo impuro raddoppia la propria obliquità, diventa obliquo anche rispetto al proprio essere decentrato, indiretto, rinnova costantemente la propria eccentricità. Il modello a «tre variabili interdipendenti», e la conseguente comprensione dello sguardo di sbieco come sguardo impuro, intendono sottolineare che lo sguardo di sbieco non rappresenta una «riflessione», direbbe Barthes, che apre una dimensione ulteriore e superiore rispetto al divenire che ha riconosciuto ai termini che compara. Lo sguardo che confronta, riconosce il divenire dei termini messi in relazione e di sé stesso, ovvero dipende (e quindi diviene a partire) dai termini che, collocandosi in una posizione obliqua, coglie come termini in divenire e non come termini positivi, definiti, identitari, «in sé».

L'«ermeneutica infinita» che ne viene va intesa proprio in questo senso: sono mobili, fluidi, dinamici non solo i termini confrontati, ma anche lo sguardo che li interpreta. Il riferimento alla radice nietzschiana consente di chiarire ulteriormente e, forse, di dire di più. Basta seguire l'evoluzione in Nietzsche della figura dello sguardo «di sbieco»³¹. Dapprima, lo «sguardo di sbieco» è lo sguardo diffidente, moralistico, risentito. In un primo momento, Nietzsche lo individua e lo propone come caratteristica propria del risentimento (ovviamente una caratteristica negati-

²⁹ Ivi, pp. 60 e ss.

³⁰ Ibid. Mi permetto di rinviare a S. Furlani, *Verso la differenza. Contraddizione, negazione e aporie dopo l'idealismo*, Padova University Press, Padova, pp. 109-132.

³¹ Riguardo al testo nietzschiano, l'espressione «di sbieco» (ovvero di sguardo o di guardare di sbieco) traduce il tedesco *umsehen* in entrambi i luoghi testuali che prenderemo in considerazione, e la traduzione è perfetta. Infatti, valorizzando il significato della preposizione *um*, Nietzsche fa esplicito riferimento a una posizione defilata, a uno sguardo costretto ad aggirare un «angolo» e a passare attraverso uno «scorcio».

va, senz'altro da rifuggire e correggere)³². Tuttavia, un'altra accezione dello sguardo di sbieco indica una posizione che si è liberata dagli schemi troppo lineari che legano soggetto e oggetto o i soggetti tra di loro. Nietzsche sembra sfruttarne la valenza scettica e, di conseguenza, lo «sbieco» presenta un significato positivo³³. Questo significato non è altro da quello che ritroviamo, rimodulato e ricollocato, in Barthes e in Jullien. Un ultimo, decisivo passaggio in Nietzsche ripiega infine questo stesso scetticismo su e nei confronti di sé stesso: è possibile collocarsi ai margini del proprio vedere? È possibile ottenere, concretamente, uno sguardo di sbieco? Non siamo inevitabilmente condizionati, per così dire, dalla fisiologia del nostro occhio? Non ci impone questa stessa fisiologia quel vedere frontale che lo sguardo di sbieco intende aggirare?

Nietzsche afferma che è impossibile, alla fine, svincolarsi dalla nostra prospettiva, dalla visuale che ognuno di noi proietta³⁴. Tuttavia, quest'ultimo passaggio, crediamo, non va letto nei termini dell'esito tragico di un tentativo destinato al fallimento, che illuderebbe il filosofo (e il filosofo interculturale) facendogli credere possibile un'obliquità in realtà impossibile. Questo passaggio non va nemmeno letto nei termini, strettamente connessi, dell'aprirsi di una forma di prospettivismo, alla fine relativistico e nichilistico, cioè dell'aprirsi di infinite interpretazioni possibili, tutte ammissibili, luogo comune troppo spesso indicato come approdo del pensiero di Nietzsche. Al contrario, comprendere l'impossibilità di liberarsi dal proprio cono di luce (o, meglio, d'ombra) significa avviare un'infinita interpretazione, un'interpretazione che intende dare a sé stessa continuità anche attraversando differenze, che intende darsi un rigore logico anche se immersa nell'aporia, che si preoccupa di non trascurare alcuna implicazione anche laddove le implicazioni sono innumerevoli. Con Nietzsche si dovrebbe comprendere che un'interpretazione infinita è diversissima dall'infinità delle interpretazioni e, per molti versi, ne è l'esatto opposto.

Facendo valere una direttrice che prende avvio da una ridiscussione della filosofia trascendentale kantiana, potremmo dire così: l'ermeneutica infinita chiarisce i presupposti del proprio procedere, ma li ridiscute, di volta in volta, in funzione degli esiti che consentono di ottenere. I risultati raggiunti impongono al filosofo di ricontestualizzare i presupposti sulla base dei quali ha ottenuto quei risultati. I risultati diventano a loro volta condizioni delle condizioni che hanno permesso di formularli. Tra presupposti ed esiti si instaura un condizionamento reciproco che vieta al punto di vista (alla «terza variabile») di arrestarsi e di pretendersi assoluto, e che tuttavia, mediante questa sua irriducibilità e fluidità, gli consente di sprofon-

³² F.W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, v. 6, tomo 2, a c. di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, p. 239.

³³ Nietzsche vede negli artisti coloro che, mediante un gioco di distanziamento e, addirittura, di dissimulazione delle cose viste, sono in grado di «vedere le cose di sbieco e come in uno scorcio». F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., v. 5, tomo 2, p. 216.

³⁴ Infatti, la forza degli artisti, cui Nietzsche associa la capacità di assumere lo sguardo di sbieco, inevitabilmente «cessa [...] laddove cessa l'arte e comincia la vita». Ibid.

dare nel divenire, di calarsi e di restare all'interno della contingenza, dell'infinito mutare, della costitutiva «impurità» della vita³⁵.

³⁵ Secondo Nietzsche, dobbiamo «essere più saggi di loro [degli artisti] [...] essere i poeti della nostra vita e in primo luogo nelle cose più minime e più quotidiane». Ibid.