

# CMC

CENTRO CULTURALE DI MILANO



LA CITTA' CONTEMPORANEA: POPOLI, CULTURA E SENSO RELIGIOSO  
Programma di eventi 2008 – Anno Europeo per il Dialogo Interculturale

## “Convivenza, diritti, integrazione” Le sfide del multiculturalismo

in occasione della presentazione del libro

**All'origine della diversità** a cura di **Javier Prades**

(Ed. Guerini e Associati, *Punto di fuga* collana della Fondazione per la Sussidiarietà, 2008)

incontro con

**Massimiliano Finazzer Flory**, Assessore alla Cultura della Città di Milano

**Javier Prades**, Docente di Teologia Dogmatica  
nella Facoltà di Teologia San Dámaso, Madrid

**Carmine Di Martino**, Docente di Propedeutica Filosofica  
nell'Università degli Studi, Milano

coordina

**Giorgio Vittadini**, Presidente Fondazione per la Sussidiarietà

Teatro Carcano, C.so di Porta Romana, 63  
Milano – Martedì 4 novembre 2008  
Appunti a cura della redazione del CMC

# CMC

© CENTRO CULTURALE DI MILANO

Via Zebedia, 2 20123 Milano

tel. 0286455162-68 fax 0286455169

[www.cmc.milano](http://www.cmc.milano)

G. VITTADINI – Benvenuti a questo incontro del *Centro Culturale di Milano: Convivenza, diritti, integrazione. Le sfide del multiculturalismo*, che ha come tema la presentazione del libro a cura di Javier Prades, teologo spagnolo, dal titolo: *All'origine della diversità. Le sfide del multiculturalismo*. Edito da *Guerini Editore* per la collana *Fondazione per la Sussidiarietà*, si tratta di un libro speciale perché non è un semplice libro, ma il frutto di un lavoro multi-culturale e multi-disciplinare di un gruppo di studiosi di diverse discipline e nazionalità. Una prima parte, *Ordinare la convivenza*, dà una lettura giuridica dell'aspetto del multiculturalismo - dopo l'introduzione di Prades naturalmente. Segue una parte filosofica che comprende la diversità sotto il profilo antropologico. Infine vi è la parte dal titolo *Riconoscere Dio come fondamento comune* che affronta il tema in termini teologici. In questa terza parte abbiamo i contributi di personaggi cattolici: Prades, Schindler, Massimo Borghesi e il Vescovo di Granada; ma anche di esponenti fondamentali del pensiero anglicano, come l'inglese Milbank, e protestante, come l'americano Hauerwas. Tra gli altri si ritrovano nomi di altissimo livello nazionale e internazionale. Nella prima parte: Antonini, Barazzetta, Pin, Cartabia, Violini, Weiler. Tra i filosofi: Botturi, Di Martino, Donati ed Esposito. Questo libro è una riflessione profonda che nasce non dalla giustapposizione di questi contributi, ma dal dialogo tra queste persone, le quali sono giunte ad una sintesi a mio parere interessante, che va ben al di là della presentazione di stasera. L'incontro di oggi vuole essere un invito, rivolto a ciascuno dei presenti - come pure ai non presenti -, a prenderlo come punto di riferimento per affrontare un tema che non è più solo culturale, un tema d'élite, bensì un tema cruciale per il prossimo sviluppo. È infatti necessario parlare della possibilità che gente di etnia diversa, di religione diversa, conviva nelle nostre città e nel mondo in modo pacifico e costruendo una civiltà, da una parte senza distruggerne la propria identità, dall'altra parte però senza distruggersi a vicenda. Pensate al grande tema scatenato dal terrorismo e a cosa ciò voglia dire in una società come quella italiana che da tutte le parti, dal Nord al Sud, è una società multietnica per definizione. Pensate a un posto come Milano che nasce dai Camuni, dai Galli, dai Celti, dai Romani, dai Longobardi, da Franchi, Spagnoli, Austriaci, Lanzichenecchi. Di puro come razza non c'è proprio niente. Quindi il multiculturalismo l'abbiamo nel sangue. Ma forse nell'ultimo secolo ce n'eravamo dimenticati. Trenta, quaranta anni fa era normale trovare una società multiculturale a Londra, mentre non lo era a Milano o a Roma. Adesso, invece, anche in queste città italiane è una caratteristica fondamentale. Pertanto, domandarsi come si possa convivere, come si possa costruire una civiltà insieme, è fondamentale. Per questo avevamo invitato il Sindaco di Milano Letizia Moratti, che per un improvviso impegno familiare, di cui si scusa, non è potuto venire. Al suo posto è venuto l'Assessore Finazzo Flory. Ci dispiace che non ci possa essere il Sindaco, ma ci è molto gradita la presenza dell'Assessore, poiché si intende di libri e di cultura da sempre, anche da prima di rivestire la carica di Assessore alla Cultura. Ed è una cosa non molto frequente di questi tempi.

Inoltre è qui con noi Javier Prades, docente di Teologia Dogmatica alla Facoltà Teologica di San Dámaso di Madrid. Infine, Carmine Di Martino, docente di Propedeutica Filosofica nell'Università degli Studi di Milano.

Inizieremo l'incontro chiedendo ai nostri tre ospiti di presentare il libro. Naturalmente a Prades e a Di Martino, essendo coautori, chiederemo quali sono le basi su cui si costruisce questo libro. Chiederemo all'assessore Finazzo Flory di fare il suo commento critico sul libro stesso.

Diamo la parola a Prades, perché ci introduca al tema e ci dica qual è il filo rosso, la logica che sta sotto al libro e al suo personale contributo.

J. PRADES – Grazie. Innanzitutto volevo esprimere la mia gratitudine al *Centro Culturale di Milano* e alla *Fondazione per la Sussidiarietà* per l'invito di oggi a presentare il libro, anche perché, tra l'altro, la prima volta che mi sono occupato di multiculturalismo in vita mia - non è un argomento che ho scelto così - è stato quando il *Centro Culturale di Milano* mi propose, anni fa, una prima convocazione su questo argomento. E, una volta che l'hai fatto, fai la seconda perché hai fatto la prima, e la terza volta sei diventato l'esperto. Ciò che dirò è piuttosto un invito alla lettura, per cui mi permetto di fare anche solo dei cenni o dei passaggi perché la ricchezza è nelle pagine del libro di cui si parlava adesso. Prima di parlare del libro parlo degli autori, perché è vero che non è una pubblicazione "così".

Vorrei parlare delle tre caratteristiche da cui è nato questo volume. In primo luogo gli autori sono amici, forse non è scontato, in diverso grado e profondità. Alla radice di questa amicizia c'è una convinzione, una comune percezione della dignità dell'uomo, della società come un luogo di possibile incontro e di Dio come un fattore decisivo per l'umanizzazione dei rapporti e non come il contrario: Dio è parte della soluzione, non è parte del problema. Dunque, possiamo dire sinteticamente, una visione religiosa della vita. C'è qualche autore che non è cristiano, un ebreo, cristiani di diverse confessioni, ma condividiamo questo sguardo sulle cose. Condividiamo anche il lavoro accademico, praticamente tutti, anche se con discipline in campi diversi. Eppure mi pare che l'altra caratteristica del libro sia il poter rintracciare una modalità di usare la ragione che ci accomuna, che riesce a identificare i problemi decisivi, come si potrà vedere dopo, dall'interno dei vari campi: quello giuridico certamente, dove emergono subito le questioni scottanti, ma anche nella riflessione sociologica e antropologica delle diverse discipline sociali, fino ad arrivare allo sguardo strettamente religioso-teologico. In questo senso si tratta di un volume interdisciplinare.

La terza caratteristica degli autori è che tutti noi siamo convinti che la fede cristiana sia un fattore di novità decisivo nell'affrontare la questione del multiculturalismo, a patto che non rinunci alla propria originalità. Se la fede cristiana non dovesse rimanere fede cristiana sarebbe anche meno

utile all'affronto delle tante difficili questioni che l'argomento genericamente chiamato “multiculturalismo” pone.

Quali sono le questioni affrontate dagli autori all'interno di questo volume? Evidenzio alcuni passaggi. La prima questione, molto ovvia se si vuole, ma da non sottovalutare, è che ciò che chiamiamo genericamente multiculturalismo, o multiculturalità, indica in primo luogo un fatto presente oggi nelle nostre terre. Uomini di altre culture o di altre religioni sono molto vicini a noi. Nelle scuole i bambini si trovano insieme a bambini di altre culture e religioni; nelle case lavorano *colf* provenienti da altri paesi; in tanti ambiti della vita e dei servizi troviamo persone, oggi, che non hanno più una omogeneità culturale, linguistica o religiosa, cosa che a noi, fino a qualche anno fa, sembrava lo standard, la normalità.

Lo si voglia o meno, l'Europa è diventata terra d'incontro – “ancora una volta”, diceva Vittadini, perché lo è stata molte volte nella sua storia –. Le migrazioni dall'America Latina, dall'Europa dell'Est, dall'Africa, dal Maghreb hanno reso l'Europa occidentale ancora una volta terra di incontro. Questo è un dato di fatto che non abbiamo potuto evitare e che non possiamo evitare, perché i fenomeni accadono senza chiedere il permesso. Nessun governo dell'Unione Europea ha disegnato un progetto per far venire persone dalle altre parti del mondo in Europa. Tutti i fatti che accadono costringono ad usare la ragione. Parlo di “fatto” in riferimento al multiculturalismo per contrapporlo a “teoria”: magari fino a dieci-venti anni fa c'era il tipico esploratore che andava, ad esempio, nel Pacifico del Sud; quando tornava scriveva la sua tesi di laurea di cinquecento pagine sulle variazioni etniche dei popoli che aveva incontrato là. Un tempo si andava in biblioteca: oggi basta uscire per strada e ci si trova davanti al fatto, che costringe tutti noi – qui non c'è solo l'intellettuale e l'esperto – a giocarci in prima persona. La prima cosa che il fatto ci costringe a fare è decidere se questi processi storici delle migrazioni si debbano al puro caso o se possano risolversi, ad esempio, nella somma dei fattori economici, demografici, industriali, e tanti altri che sono implicati, oppure se si può identificare nel fatto una ragione più profonda, fino a dire che c'è un disegno nei movimenti dei popoli che indica una razionalità, non una irrazionalità, un ordine, non un caos. I movimenti dei popoli, con le conseguenze umane profonde che tutti vediamo, obbediscono ad un disegno che, in termini cristiani, possiamo chiamare “Provvidenza”, e che costringe tutti noi a dare risposta. È una circostanza che ci richiama, che ci invita a rispondere, ci obbliga (nel senso più bello della parola) a rispondere all'altezza del fatto, a ciò che sta accadendo. Sto imparando a poco a poco che, per noi europei, anche altre circostanze – come l'attuale crisi economica – ci costringono ad uscire fuori, a rispondere; certamente, comunque, la presenza di persone di culture e popolazioni diverse chiede una nostra risposta di affezione e di ragione. Che cosa suggerisce questo fatto? Innanzitutto una cosa molto semplice, che però va sottolineata: la convivenza è un bene in se stessa. Che si possa convivere insieme è un bene in se stesso: non

semplicemente nel senso di una co-esistenza, di un essere l'uno accanto all'altro, creando ghetti o zone più o meno riservate; convivere da uomini è un bene. Questo si capisce molto bene, *sensu contrario*, dove la convivenza è diventata estremamente difficile o quasi impossibile. Se guardiamo qualsiasi zona del mondo dove il conflitto rende la convivenza impossibile si comprende che situazioni di guerra e di terrorismo non sono umane: la convivenza, invece, è una esigenza elementare della socialità umana. Venerdì scorso i terroristi dell'ETA hanno fatto esplodere una macchina nel parcheggio di una università nel nord della Spagna. Potevano ammazzare cento ragazzi: per grazia di Dio non hanno ammazzato nessuno, anche se hanno ferito numerose persone e hanno distrutto molte macchine. Chi vede coi suoi occhi che cosa significhi uccidere la convivenza capisce che si deve fare in modo di non arrivare mai più a queste situazioni.

Nella dimensione culturale della nostra convivenza c'è una categoria centrale, che però faticiamo a capire se sia favorevole o contraria: è l'idea di *differenza culturale*. Buona parte delle riflessioni del libro tenta di affrontare il problema della differenza: numerose sono le teorie e le pseudo-teorie che, in nome della differenza, non si comprende bene dove ci stiano portando. Ciò è dovuto al fatto che spesso la categoria della "differenza culturale" viene interpretata nel senso di un relativismo culturale: in questa prospettiva il diverso è talmente diverso che lo dobbiamo lasciare stare così com'è; sorge la domanda: "Chi sono io per giudicare la differenza?". Questa modalità relativista di comprensione della differenza conduce ad una visione pessimista, tale per cui ogni novità che introduce una differenza rispetto al passato sembra un regresso, un male, anziché un miglioramento. Si diffonde così l'opinione comune secondo cui l'arrivo di uomini di etnia, cultura, religione diverse sia qualcosa da cui proteggersi. È inevitabile che la differenza culturale debba essere letta in termini relativisti e, dunque, ci si debba difendere? Penso di no. Tutto nella storia, compreso il fenomeno del multiculturalismo, è drammatico, perché è affidato alla ragione e alla libertà della generazione che sta vivendo. Pertanto non ne conosco l'esito, so solo che l'esito non è inevitabile e che la differenza culturale non può essere letta in termini meramente relativisti.

Questa sfida, che va dal vissuto quotidiano di ciascuno fino agli avvenimenti che finiscono sui giornali, può essere una occasione per imparare di nuovo questioni che sembravano ormai acquisite dalla cultura politica dell'occidente europeo e americano. In questi dibattiti possono esserci uscite "stonate": ad esempio il libro si occupa del dibattito tremendo che aveva suscitato in Inghilterra un intervento dell'arcivescovo di Canterbury Rowan Williams, a proposito della Sharia e della legge nel Regno Unito. Nel suo saggio Milbank commenta questo tema con grande attenzione. Che questioni si possono aprire in occasione della presenza forte della differenza culturale? Uno dei dogmi, diciamo così, della vita sociale europea negli ultimi trecentocinquanta anni è quello della rigorosa separazione tra sfera pubblica e sfera privata. A sostegno delle due sfere avevamo lo Stato, garante della sfera pubblica, ed il cittadino, protagonista della sfera privata. Entrambi, tuttavia,

stanno subendo profondi cambiamenti, non da ultimo dovuti ai fatti che il multiculturalismo ha portato dentro le frontiere degli stati nazionali e all'interno della convivenza dei singoli cittadini. Ora gli Stati devono fare i conti con delle realtà comunitarie, con gruppi, non solo con i singoli cittadini, non solo in merito alla religione e alla cultura: esistono, infatti, comunità che possiedono una identità sociale (innanzitutto per ragioni di cultura e di religione) che di fatto, negli stati liberali occidentali in cui sono presenti, pongono delle questioni di varia natura.

Nel presente volume dunque sono state analizzate anche soluzioni legislative con tutti i pro e i contro molto sfumati e articolati. In una società dove i soggetti tradizionali sono in crisi, a cominciare dallo Stato stesso, fino al cittadino che non è più l'agente sociale di una volta. Se le espressioni abituali della socialità cui eravamo abituati sono in crisi si rimette in discussione l'assetto di che cosa vogliono dire pubblico e privato ed è certo che tante di queste questioni costringono a ripensare se possa stare in piedi nelle nostre società una tale divisione, così apparentemente risolta, chiara e pacifica nelle nostre società come è quella. Questo però riporta come conseguenza certe questioni che, negli Stati Uniti, in Inghilterra, in Canada ed in altri paesi, si sono suggerite alla vita pubblica: si può dire che la cittadinanza può portare cognome? Non è forse stata – io penso proprio di sì - una delle più grandi acquisizioni delle democrazie liberali il fatto che il cittadino non abbia cognome, che il cittadino abbia uguali diritti davanti alla legge e che questo non possa dipendere da nessun'altra considerazione che lo possa rinchiudere, che possa farlo meno degno di rispetto davanti alla legge? Noi sappiamo quanti beni si siano susseguiti da questa acquisizione del diritto pubblico europeo, sappiamo però anche che oggi ci sono in ballo tante cose, per esempio la *cultural citizenship*: si può parlare di una cittadinanza culturale, o di diritti classici e diritti sociali? Si può oggi, penso al mio governo che spende diritti giorno e notte, parlare anche di diritti culturali? Che cosa vuol dire diritti culturali? Chi è il soggetto dei diritti culturali? Sono le comunità? Questi sono problemi aperti che la cultura di destra e sinistra non riesce a chiudere, progressista o conservatrice che sia; qui c'è qualcosa di nuovo che non costituisce solo una minaccia o solo un qualcosa di meno, ma una sfida e una provocazione. Tuttavia l'aspettativa non può porre delle domande senza risposta, perché si può essere molto bravi a trovare dei problemi, ma si è più bravi se si trovano soluzioni: essere intelligenti a vedere i problemi si è quasi tutti, ma trovare anche delle risposte non è usuale.

Per concludere volevo solo suggerire le questioni che sono in gioco a diverso titolo giuridico, filosofico, sociologico e vorrei - quasi come dei titoli - indicare alcuni dei criteri, dei principi, che mi sembra siano condivisi dagli autori del volume, per tentare di proporre una pista su cui camminare. Faccio quattro suggerimenti. Il primo, molto importante, che poi forse il professor Di Martino riprenderà, è la critica al relativismo culturale: la prima mossa è mettere in discussione questo dogma contemporaneo là dove si è diffuso (oggi non è come una volta, però ancora va per la

maggiore). Che cosa implica veramente dire che la diversità tra noi uomini è tale che non ci si può ritrovare insieme? È quasi un assioma, che non va discusso, è la tua opinione che l'altro che viene da un'altra cultura sia appartenente ad un altro mondo a sé. Invece si può mostrare - e lì è stato fatto secondo me in un modo molto intelligente - che cosa ci sia sotto a questo dogma del relativismo culturale assoluto e come invece si può mostrare la sua falsità.

Il secondo principio, anche questo molto importante, è che per il dialogo serve un fondamento in grado di mantenere la differenza dell'altro in modo positivo. Mi ha sempre accompagnato una citazione di Giussani: *Ciò che abbiamo in comune con l'altro non si deve cercare tanto nella sua ideologia bensì nella struttura originale, nelle esigenze umane, nei criteri originari, in virtù dei quali lui risulta un uomo come noi.* Una struttura originale, dice Giussani, delle esigenze e dei criteri originari, per cui io riconosco che l'altro è uomo come me. È questo il fondamento del dialogo e sottolineo che, come dice Giussani, non si tratta di un'ideologia, ma di un'esperienza. Penso che gran parte dell'interesse, non dico solo del libro ma di qualsiasi tentativo che noi possiamo fare in questo campo, dipenda dal fatto che il punto di partenza sia nell'esperienza e non nell'ideologia, anche nel caso in cui uno pensasse di avere l'ideologia giusta. È l'esperienza elementare di questa condizione umana comune, che tanta letteratura scientifica sta ora ammettendo, che consente di riconoscere l'altro non come diverso ma come simile a me. Laddove io posso riconoscere l'esperienza dell'altro, vissuta come umana, e io stesso ho un'esperienza umana vissuta, là è in atto un dialogo vero che consente di fare passi ulteriori.

Questo dialogo consente anche di essere critici, di non essere ingenui: su un parere di qualsiasi espressione umana, nella sua diversità, qualcuno pensa di non poter dire niente, ma non è vero! Laddove il dialogo è impostato sulla comune esperienza umana è possibile sia il riconoscimento dell'altro come altro, sia, eventualmente, la capacità di critica e di correzione dell'altro e di noi stessi. Se, infatti, nessuno di noi possiede l'esperienza umana elementare nei termini compiuti, allora la presenza dell'altro, chiunque esso sia, consente la correzione sua e mia sul campo dell'esperienza. Mi ha sempre colpito, nei miei viaggi al Cairo, la quantità di bambini che si vedono per strada: quella è una cosa così umana, le famiglie con tanti bambini, che tu ti guardi dietro e vedi la tua civiltà. Poi si possono fare altri ragionamenti su diversi aspetti della famiglia, ma il principio è sempre lo stesso: perché devo difendere ideologicamente certi tratti della mia cultura se stanno perdendo la loro connessione con l'esperienza umana? Per noi è importantissimo poter cogliere simultaneamente la diversità e l'unità. Ecco un esempio che mi ha colpito quindici giorni fa. Ero a Lisbona, mi hanno portato a sentire i *fados*, i canti popolari portoghesi; io sono spagnolo, dunque la mia sensibilità è educata diversamente. Quando li ho sentiti cantare ho capito simultaneamente due cose. La prima cosa è che io non sono portoghese, la seconda è che loro sono uomini come me. Non si può disgiungere questa esperienza, non si può astrarre l'umano dalla modalità storica con cui loro

hanno espresso, per esempio, la ferita della nostalgia di un amore vero. Se una cultura è vera, è umana, se esprime le esigenze del cuore, nella modalità storica che le è propria, anche se non è la tua, tu puoi cogliere simultaneamente la differenza e rispettarla ragionevolmente perché, attraverso una modalità storica totalmente diversa dalla tua, sei a contatto con l'umano. Così capisci anche la modalità con cui esprimi la tua nostalgia e il tuo desiderio di amare.

Finisco con due frasi. In questo esempio è già implicito un terzo fattore decisivo per il dialogo: non si può dialogare se non si ha la consapevolezza critica della propria tradizione. Se io spagnolo non avessi una cultura - perché si può anche avere una cultura disumana - che nel *flamenco* grida lo stesso bisogno (e tra il *fado* portoghese e il *flamenco* spagnolo ci sono poche somiglianze), se io non avessi alle mie spalle una cultura anch'essa umana, vera, radicata nell'esperienza, non capirei né me stesso, né l'altro. Solo così, dove ci sono uomini legati a un'esperienza vissuta in un cultura umana, può avvenire un incontro.

E infine il quarto principio, che è di ordine metodologico. La convivenza è un bene che nasce non solo dalla legge e dai finanziamenti, non appena dai tanti fattori della complessa convivenza nella società odierna, ma c'è convivenza dove c'è lo spazio per un incontro tra uomini vivi.

C. DI MARTINO – Il mio intervento si impernia sui quattro punti anticipati da Javier Prades; io vorrei cercare di costruire un percorso, dando ragione di queste quattro linee. Prima di tutto, mi chiederei perché parliamo di questo tema. Parliamo di questo tema perché solo a noi italiani, ma anche noi occidentali, si pone in modo indifferibile il problema culturale, giuridico, politico della convivenza fra diverse culture in un medesimo ambito. Le statistiche degli ultimi giorni ci vedono in cima alle classifiche europee sull'immigrazione: ecco perché a noi si pone questo problema.

Il multiculturalismo – non è in antitesi con quanto è stato detto, ma solo per sottolineare una differenza – non è un fatto, ma un meccanismo di gestione di questo fatto. Il fatto è la multiculturalità, cioè la compresenza di culture diverse, di etnie diverse, in un medesimo spazio sociale. Il multiculturalismo è uno dei modelli di gestione di questo fatto. Ci sono due modelli che si sono imposti in questi anni, schematizzando: quello multiculturalista, nato in area anglosassone, e quello assimilazionista alla francese. Il postulato di entrambi è l'inesistenza di un'esperienza elementare comune a tutti, in grado di far dialogare i diversi a partire dalle loro differenze. Resta, allora, una soluzione alternativa: la giustapposizione di culture, modello multiculturalista, o la soppressione o neutralizzazione delle altre a vantaggio di quella che ospita, modello assimilazionista.

Noi ci troviamo culturalmente più vicini a quello multiculturalista, non perché siamo anglosassoni, ma perché questo modello è l'espressione più coerente di una certa direzione assunta dalla cultura europea e in particolare dalla nostra cultura. Come si possono descrivere le caratteristiche del

modello multiculturalista? Esso si propone sotto gli auspici della parificazione e della non discriminazione, in primo luogo razziale, di individui e di gruppi; cioè si propone come il riconoscimento della pari dignità di tutti i cittadini, di tutte le etnie, indipendentemente dalle loro lingua, cultura, religione: la parola d'ordine è pari opportunità, che va molto di moda. Niente di più intonato, almeno in apparenza, al rispetto dell'identità dell'altro, a una perfetta laicità dello stato e allo spirito democratico di contro alla violenza assimilatrice di uno stato militante laicista che imporrebbe allo straniero la propria lingua, i propri valori, il proprio orizzonte culturale.

Tuttavia, attuandosi, il multiculturalismo ha mostrato un volto paradossalmente opposto a quello apparente: non solo non ha fornito i risultati sperati, cioè non ha portato quegli effetti di tolleranza e di pacifica convivenza per i quali era stato programmato, ma ha al contrario – dove è stato applicato, in area anglosassone – approfondito i conflitti, esasperato le divisioni di partenza, provocato una maggiore segregazione, almeno tanto quanto il modello antagonista, quello assimilazionista. Io vorrei dire in che senso questa conclusione risieda nelle premesse del modello multiculturalista. Semplifico al massimo: il multiculturalismo reca in sé un dubbio sul postulato teorico. Primo, risolve le individualità nelle identità collettive, nelle identità etnico culturali, immaginando le culture come dei blocchi compatti perfettamente definiti e impenetrabili; secondo, afferma l'assoluta alterità – la parola "assoluta" è importante – e inconfontabilità delle culture, per cui ognuna di esse è unica e diversa da tutte le altre, intrinsecamente autoreferenziale e idiomatica. Ad esempio, un certo modo di concepire e trattare la donna sarà discutibile o non vero per noi, ma potrà essere vero e legittimo per altri, in ultima istanza ingiudicabile dalla nostra prospettiva, questo ha la sua verità, la sua sensatezza storica, particolare, determinata, e tanto basta. I valori, le norme, i costumi che caratterizzano una cultura hanno un'autarchica sensatezza e sono valutabili mediante categorie esterne. Nella considerazione delle culture, cioè secondo il modello multiculturalista, non si può usare il più e il meno di verità, di valore, ma ci deve essere solo l'uguale. Il che è un altro modo per dire che le differenze culturali sono puramente indifferenti: le culture hanno tutte lo stesso valore perché non ne hanno alcuno, cioè non hanno alcun valore che superi la loro pura fattualità, il fatto che ci sono. Se i miei accenni colgono nel segno, l'ideale del modello multiculturalista quale sarà? Una mera coesistenza di irrelati, di estrinseci, ossia di sistemi perfettamente equi-valenti e inconfontabili tra loro che non hanno nulla da comunicarsi o da scambiarsi e che possono, tutt'al più, entrare in rotta di collisione. Il multiculturalista risulta perciò, alla fine dei conti, un moltiplicatore di estraneità, il livello inaugurale dell'ostilità e del conflitto. Invece di comporre i conflitti, proprio in virtù dei suoi postulati, ne costituisce un fattore di alimentazione. Il multiculturalismo si propone di governare lo spazio pubblico mediante un riconoscimento veramente procedurale, cioè indifferente alle differenze, astenendosi di principio da ogni questione di verità, divenuta teoreticamente e politicamente scorretta, immaginando che le identità etnico

culturali con i loro contenuti e pratiche di vita possano coesistere senza entrare in contatto: un progetto di ghettizzazione perfetta. Ovviamente è impossibile che possano coesistere senza giudicarsi reciprocamente e senza tendere a un'influenza identitaria senza che ci sia un maggiore, senza entrare in competizione. Ma se l'ideale del multiculturalismo è questo, costruire uno spazio sociale popolato da universi paralleli che dovrebbero restare tali, impermeabili, ingiudicabili, allora può avere successo solo a due paradossali condizioni: l'isolamento di ciascuna etnia, religione, cultura e la progressiva sterilizzazione dell'identità. Perciò questo modello auspica la desertificazione delle religioni e delle culture. Non faticiamo a comprendere che un simile modello sia costitutivamente foriero di tensioni e insufficiente a far fronte alla situazione nella quale ci troviamo a vivere.

Vorrei prendere spunto dal fallimento pratico del multiculturalismo, per dire che questo ci costringe a rimettere in questione schemi di pensiero consolidati e a porre in modo nuovo il problema della universalità, vale a dire una dimensione universale dell'esperienza. Concepire lo spazio sociale come convivenza e interazione tra culture, invece che pura coesistenza senza rapporti e senza comunicazione, implica, infatti, pensare la condizione di possibilità dell'incontro fra le culture. Faccio una riflessione, poi cercherò di attaccare il postulato del modello multiculturalista, oppure il modello del relativismo culturale che diceva Prades. È come se la prospettiva multiculturalista dovesse sobbarcarsi l'onere della prova – se si è nella posizione che afferma il tema di una dimensione universale – cioè bisogna dimostrare che c'è una dimensione universale dell'esperienza, un'esperienza elementare comune a tutti gli individui. Sottintendendo: non vi è alcuna universalità nell'esperienza umana, nulla che non sia riconducibile alla contingenza storico-culturale di pratiche di vite determinate. Ma, dico io, e introduco una puntualizzazione, che l'onere della prova dovrebbe spettare alla posizione opposta, cioè bisognerebbe dimostrare che non c'è un piano di identità, che non esiste un elemento comune. Perché dico così? Perché l'esperienza attesta che la comprensione, la comprensione reciproca tra culture, è da sempre accaduta. La trasmissione è sempre in corso tra individui appartenenti a mondi storico-ambientali diversi e se c'è un incontro-scambio-tradizione, c'è un punto comune. Nessuna identità culturale si presenta come un punto opaco di un idioma intraducibile. Al contrario, è sempre l'insostituibile iscrizione dell'universale nel singolare, la testimonianza ogni volta unica dell'essenza umana e del proprio dell'uomo. Ora vorrei attaccare il postulato stesso del multiculturalismo: qual è la debolezza del multiculturalismo? Paradossalmente risiede proprio nell'incapacità di pensare la differenza, il multiculturalismo è debole là dove ritiene di essere forte. Perché? Perché nella misura in cui pensiamo la diversità come assoluta, *ab-soluta*, significa annullarla. La manifestazione e il riconoscimento della diversità dell'altro nella sua infinita alterità – per cui appare come altro da me e io lo rispetto – implica strutturalmente un rapporto a una originaria identità. Nei termini di un mutuo rapporto, semplificando, andando

all'osso, occorre che l'altro possieda la forma dell'*ego* e sia un io come me, perché esso mi appaia come *alter*, altro, senza che la sua alterità si confonda con quella delle cose del mondo. Se non vi fosse una forma comune tra loro, l'altro sarebbe altro come la pietra. Scomparebbe la sua alterità: questo è il principio di ogni violenza. Pensare l'assoluta alterità è il principio di ogni mancanza di rispetto. La guerra diviene l'unica forma di rapporto. Comunque rendersi ciechi all'ultima identità, attraverso le diversità, comporta l'impossibilità di rendere ragione di ciò che sempre si dà, l'apparire della molteplicità, della differenza di individui, umanità e culture che comunicano tra di loro. Prima ancora di attribuire dei contenuti a questa identità, voglio sottolineare che questa è quella possibilità che l'accadere dell'incontro con un altro rivela a posteriori come ciò che già era là, necessariamente all'opera. Se vedo un cinese mangiare con le bacchette, se vedo un cinese emettere dei suoni, io non capisco l'uso e il costume, non intendo la lingua e tuttavia so che si tratta di un mondo a me estraneo, ma umano, so che si tratta di una lingua e di un costume. Ora nel tempo è possibile una traduzione. Ora se l'incontro accade, dico in una formula stringata, voleva dire che era possibile. L'incontro tra un mondo familiare e uno estraneo, attesta l'universalità, cioè quella soglia che rende possibile la comprensione dell'altro come appartenente a un mondo estraneo al mio, ma un mondo umano. Quindi questa identità è sempre all'opera, non attende la riflessione, l'argomentazione, il riconoscimento dell'uomo per attuarsi, è già là. Può essere negata teoreticamente ma non soppressa. Si tratta di una soglia minimale e universale dell'umano che dobbiamo presupporre per spiegare quello che c'è.

Secondo punto: universale non è la cultura, ma l'umano. Ogni cultura, ogni lingua, ogni insieme di usi e costumi è sempre particolare, sebbene ogni cultura abbia la vocazione all'universalità. Cosa intendo dire? Ciò che originariamente abbiamo in comune con l'altro non riguarda la nostra concezione del mondo, perché possiamo averla diversissima, ma è da ricercare in quella soglia indeducibile che si rivela precisamente a partire dall'incontro tra i diversi soggetti incarnati e storicamente determinati. Noi possiamo e dobbiamo parlare nel nostro orizzonte culturale, con le nostre categorie, di un nucleo di evidenze e di esigenze e di disposizioni originarie per cui ogni uomo è uomo come noi, è diverso da me e come me. Mi riferisco a quelle esigenze di significato, di giustizia, di pienezza, del vero essere, come direbbe un grande filosofo come Husserl, di "relazione all'altro", di condivisione, che caratterizzano l'umanità dell'uomo e dirigono ogni sua azione nel mondo. Ora, contrariamente al pregiudizio diffuso, solo l'affermazione di questa dimensione universale può fondare il rispetto della singolarità, solo il rispetto dell'esperienza elementare fonda il rispetto della singolarità nella sua infinita differenza, infinita, in questo senso, non come sinonimo di assoluta. Al contrario, il misconoscimento di questa esperienza elementare costituisce il principio stesso di ogni violenza perché non mi permette di distinguere l'alterità dell'altro da quella della cosa.

Terzo punto: se universale non è la cultura ma l'umano, devo aggiungere che questa esperienza elementare si dà sempre in una cultura determinata. La dimensione universale dell'esperienza è, cioè, al tempo stesso, in e al di là di ogni cultura. Non si dà mai come una generalità astratta, disincarnata, disponibile in una sorta di trasparenza, cioè autonoma. L'umano è sempre e soltanto in una cultura determinata, secondo questa o quella accezione storica, in figure e significazioni determinate e può dispiegarsi in modi diversissimi, anche opposti. Questo significa che non abbiamo mai finito di scoprire l'esperienza elementare. Se è assegnata a un'esperienza incessante, a un riconoscimento sempre aperto, vuol dire anche che c'è la possibilità del meglio e del peggio, del progresso e del regresso. Tutto ciò ci fornisce anche una chiave per l'interpretazione dell'interazione tra le culture. Se è vero che ogni cultura rappresenta un universo di significati, di valori, di modi di vivere, in cui trova espressione ciò che abbiamo denominato l'umano, allora ogni cultura costituisce un modo di incarnare quelle esigenze e disposizioni originarie. Così l'incontro tra le culture può anche schiudere il varco a una nuova coscienza dell'identità originale, a una nuova autocoscienza di se stessi – questo riguarda tanto il rapporto tra gli uomini, quanto quello tra le culture. Non è forse vero che nella nostra vita, non solo lo sviluppo del nostro sé, della nostra identità – sviluppo e non produzione – è affidato all'incontro? Non solo la coscienza del sé, ma anche ogni novità, è nel rapporto fra le culture e non soltanto nell'incontro con l'altra cultura, con l'altra iscrizione dell'universale nel singolare, che si rivela il fondo identico in cui scopriamo una radice comune. L'entrare in rapporto con modi e risposte diversi, può provocare una riconsiderazione della propria consapevolezza, può fare accadere l'inaudito. L'incontro con l'altro modifica il senso della propria esperienza del mondo, può far perseverare nella propria cultura ma può anche far cambiare. L'incontro apre la possibilità dell'autocritica o dell'adesione più profonda alla propria tradizione. Anche semplicemente dire "continuo a fare così", rappresenta un giudizio di valore che l'incontro con l'altro costringe a produrre. Ora, parlare di interazione significa, da una parte, affermare che l'emergenza dell'esperienza elementare non avviene a spese delle culture particolari, ma grazie ad esse; e dall'altra, riconoscere che le culture e religioni sono essenzialmente confrontabili. Se c'è interazione, c'è critica e confrontabilità, vi è possibilità e dovere del giudizio. Ogni cultura, come ogni religione, è di principio suscettibile di essere giudicata da quella stessa disposizione originale dell'umano che presiede alla sua insorgenza e che caratterizza il volto profondo di ogni soggettività. Nell'esperire gli altri e il mondo ogni soggetto è impregnato della sua cultura ma è anche irriducibile ad essa. Non dico nel senso che un uomo esista fuori da una qualche cultura, ma che conferma la capacità di sfuggire, il potere di differenziazione, di stanziamento, di sottrazione rispetto alla propria cultura. C'è esperienza elementare che è ad un tempo la continua fonte della contestazione interna, non addomesticabile, di ogni cultura, il principio critico che consente di dire sì e no, di fare questione del meglio e del peggio, di identificarsi con una cultura o

abbandonarla. In breve, l'esperienza elementare è ciò che consente di essere critici, cioè aperti a qualcosa d'altro, alla ulteriorità. Rispetto a questa soglia originale, irriducibile, non tutto è equivalente e indifferente, quindi, vi deve essere, vi può essere, giudizio di valore, correzione, critica, autocritica, tensione all'avvenire in questa o quella cultura e nel rapporto fra le culture. Di fronte all'imporre di etiche e fedi religiose orientate in direzione antitetica rispetto a quei valori che consideriamo irrinunciabili, dobbiamo domandarci in che senso noi possiamo chiamare i nostri valori irrinunciabili. Solo per un'abitudine? I nostri costumi e stili di vita hanno ragioni, o più ragioni degli altri o ci stiamo attaccati e li vogliamo difendere perché sono i nostri e ci piacciono? Il problema è chiaro: si può parlare di ragioni e non solo di abitudini e di gusti, solo se è operabile un confronto tra questi stili di vita, i nostri o altri, e una struttura universale dell'umano che ne è la radice, comunque espressa. Se così non è dobbiamo considerare pienamente legittimo ogni sistema di valori, a prescindere dai suoi contenuti e conseguenze. Dovremmo limitarci a prendere atto, per estremizzare, delle passate o future pratiche del cannibalismo e dei sacrifici umani in quanto costumi differenti, eterogenei ai nostri, giustificabili nei rispettivi contesti e non giudicabili in base alle nostre categorie culturali.

Il secondo punto di applicazione di quanto dicevo prima è quello che avviene all'interno della nostra società. Oggi siamo interpellati in vario modo da un cospicuo numero di questioni: embrioni umani, clonazione, aborto come diritto umano fondamentale, eutanasia, classificazione dell'identità di genere, pratica della pedofilia, dell'incesto, comparazione dell'uomo all'animale e via dicendo. Domanda: in nome di che cosa prenderemo questa o quella posizione? Potremo appellarci a qualcosa di più che i sentimenti, le personali inclinazioni, idiosincrasie, o detto in modo più attuale, il diritto inalienabile alla *privacy*? Il diritto alla *privacy*, come il diritto alla libertà, alla libera scelta, all'autodeterminazione nelle vicende personali-familiari, in quelle di salute, è l'unico principio guida culturale-giuridico che sembra accreditato da tutti.

Terza applicazione è al tema dei diritti umani, dei diritti fondamentali. Propongo questa applicazione dell'esperienza elementare come principio critico alla questione dei diritti fondamentali, è semplicissimo. Al di là delle questioni storiche, nobilissime, che hanno motivato l'introduzione dei diritti umani fondamentali – eravamo a ridosso della Seconda Guerra Mondiale con tutti i suoi errori – ma oggi i diritti fondamentali rappresentano una questione ambigua. Perché vi è una differenza fra l'universalità dell'umano e l'universalismo dei diritti e le definizioni dei diritti e occorre a ogni costo mantenere e mettere al lavoro la distinzione per evitare il cortocircuito tra una certa lista di diritti fondamentali e la struttura universale dell'esperienza. Oggi infatti la tentazione, come si evince da un certo elenco che è in costante e mirata evoluzione, è quella di proporre, o meglio, imporre come universali posizioni quelle che sono elaborate in ambiti determinati, quando non ristrette a elite culturali, queste vengono promosse da organismi

internazionali che, generosamente, vorrebbero orientare i costumi degli stessi occidentali in una direzione, scordando spesso e volentieri le resistenze nazionali. Quindi attraverso una imposizione di una certa lista allargata a dovere dei diritti fondamentali, si vogliono modificare delle culture e imporre valori che non sono affatto universali.

Ultimo punto. Non bisogna temere l'integrazione e l'incontro, ma promuoverli. Fino ad ora ho detto qual è la condizione di possibilità fondamentale di incontro tra le culture, che è già sempre all'opera quando due uomini provenienti da due mondi diversi si capiscono dopo un tempo, dopo uno spessore attraversato, ma si comprendono. E ho dimostrato anche come questo principio dell'esperienza elementare costituisce il fattore indispensabile di ogni critica, di ogni possibilità di avanzamento, di ogni giudizio o valutazione che eviti l'appiattimento, l'omologazione, la soppressione e la violenza. Vorrei sottolineare un ultimo punto: l'identità strutturale è una condizione dell'incontro e dell'integrazione, ma non è l'unica. Ce n'è una seconda, che è l'identità storica. Per realizzare il dialogo occorre avere un volto, non ritrarre il proprio volto ma mostrarlo, esserne consapevoli, occorre una identità storica oltre che strutturale, pena l'essere catturati o da una aggressività xenofoba o da una paura bloccante: il rischio è di essere travolti. Intendo dire che noi per poter dialogare con l'altro e promuovere il dialogo con l'altro dobbiamo accettare di partire da un luogo, da una determinata posizione, anzi dobbiamo scegliere di partire da noi, non dalla impersonalità della procedura, da un presunto luogo universale o neutro perché si tratterebbe infatti di una impersonalità finta, che copre comunque sempre interessi determinati. Voglio dire, una integrazione rispettosa dell'integrità dell'altro, un rapporto vivo tra culture, esperienze, tradizioni che non ha come protagonista lo Stato o lo spirito delle leggi, ma uomini in carne e ossa con le loro viventi tradizioni e culture. Non vi può essere integrazione senza un soggetto che la operi, un soggetto vivo con la propria identità storica, criticamente e consapevolmente assunta, un soggetto capace proprio in forza di questa assunzione di dialogo e di comunicazione con l'altro. Se per un verso sono necessarie le politiche di integrazione e i nostri politici e i nostri amministratori ne hanno la responsabilità, dall'altra parte occorre sottolineare che queste politiche, pur irrinunciabili, non bastano. La domanda è: chi accoglie, chi ospita, chi merita il dialogo? Rispondo: un popolo, una esperienza storica determinata, un soggetto con una origine, una tradizione, una cultura e dei valori propri. Allora la domanda fondamentale che viene portata a galla dalla contingenza storica che siamo portati a vivere è "Noi chi siamo?". La casa che abitiamo, che è la casa di ciò che ancora intendiamo con la parola democrazia, in cui possono comporsi – e la nostra storia lo ha sempre dimostrato – etnie, diversità, istruzioni e valori, quella casa in cui amicizia e ospitalità sono diventate persino categorie politiche, quella casa in cui ancora sono affermati il valore assoluto della persona, la sua incondizionata dignità, insieme a quei diritti che siamo soliti chiamare fondamentali, quella casa non è sempre esistita e non esiste dappertutto. Non è caduta dal cielo già

fatta, ci è caduta dal cielo, ma in un altro senso. Non è mai stata uno spazio vuoto, è stata creata da un determinato soggetto storico, è il frutto di una precisa esperienza, eredità. Se volessimo nominarla dovremmo dire greco-romana e ebraico-cristiana. Questa casa ha una origine, sarebbe volontà autodistruttiva volerla cancellare. Si possono avere le conseguenze senza l'origine? Io dico soprattutto che oggi bisogna guardarsi dall'illusione illuministica di mantenere i valori mettendo tra parentesi l'origine grazie alla quale quei valori si sono storicamente affermati e nel contesto della quale soltanto si affermano. Dunque, questa è oggi la sfida: scoprire di nuovo chi siamo, ridiventare eredi e perciò capaci di futuro. E l'incontro con l'altro, quelli che alcuni chiamano l'arrivante, termine suggestivo per tutto ciò che comporta, ci dà l'occasione gravida di destino di ridiventare eredi. Percorrere questa strada ha una suprema necessità: ci occorrono soprattutto testimoni credibili che ce la indichino, che ci permettano di riscoprire il gusto della nostra diversità, che è quella diversità che ha la risorsa di un rapporto con l'altro che sia di ospitalità e non di violenza. Questo è l'Occidente cristiano.

M. FINAZZER FLORY – Grazie. Nell'affrontare questo libro su di una scena teatrale trovo particolarmente felice la scelta del Teatro Carcano, dove è stato rappresentato *Uno, nessuno, centomila* di Pirandello, un'opera che tematizza, fra l'altro, l'impossibilità, il *deficit* di riconoscimento dell'altro che ci abita. Questo è peraltro uno degli aspetti interessanti trattati all'interno de *All'origine della diversità* nel saggio di Pierpaolo Donati. Aspetto che mi permette di mettere in luce qualcosa che forse non sarà banale o scontato. Al fondo del dialogo tra le culture c'è un dibattito non ancora pienamente avvertito sulla relazione tra ragione e fede. Perché parlare ad esempio di ragione? Perché se è evidente che il territorio della ragione non è fatto soltanto di mezzi, ma anche di scopi e di valori in sé e per sé non negoziabili, qui tuttavia si auspica una "ragione ragionevole", una *phronesis*, una ragione relazionale. Ed è importante occuparsi della ragione relazionale di fronte alla crisi del multiculturalismo, anzi alla sua doppia crisi: a livello culturale e a livello politico-istituzionale. Quest'ultimo si nutre parassitariamente della crisi del primo, acquisendo, attraverso la conflittualità generata nei rapporti tra le culture, uno *status* che altrimenti non avrebbe. Questo è il male della politica, ma anche il suo "business". Nell'ultimo intervento è stato sollevato un interrogativo pregnante: "Come posso riconoscere un'altra cultura se ignoro quale sia la mia?". Sto tentando di capire quali sono i processi e i prodotti culturali di questa città che si relaziona con altri gruppi culturali.

Il libro analizza e sviluppa i diversi argomenti in modo non conformista: il giuridico come ambito dell'ordinare; l'antropologico come ambito del comprendere; il teologico come ambito del riconoscere. Sorge, così, una domanda: ma perché il giuridico precede gli altri campi? Forse perché si pone come principio antecedente l'antropologico e il teologico? No, non credo. Penso invece che

vi sia un *dentro*, e non un *dopo* "la domanda". E nella relazionalità tra ragione e fede è il *dentro* a interessarci, non il *dopo*. Solo ora emerge il tema della duplice eccedenza della relazione. Tale eccedenza si verifica non quando instaurò una relazione con l'altro, ma quando essa eccede me nel momento in cui instaurò la relazione con l'altro. Proprio perché l'eccedere *me* incontra, nell'eccedenza dell'altro, uno spazio inedito, non previsto. Questo è lo spazio dell'*evento*. E al riguardo Derrida elabora una definizione che mi piace particolarmente: *L'evento è ciò che non si attende, che non si può attendere. La venuta di quel che viene porta dentro l'attesa*. Mi viene in mente un'altra bella metafora di Lévinas a questo proposito: un uomo bussa alla porta, l'altro apre e, infine, commenta: "Quest'uomo ha bussato, gli ho aperto la porta, mi ha fatto perdere un po' di tempo ma ha interrotto la mia cattiva coscienza". Questa è la scena dell'incontro antropologico e teologico oggi. In tale prospettiva l'esperienza - categoria antropologica di cui è già stata sottolineata l'importanza - si arricchisce di senso, non tanto in termini di direzione quanto in termini di movimento. Perché Milano mi interessa? Perché è una città piegata e curvata sulla questione del movimento. L'identità di questa città è tale per cui le è impossibile chiudersi in se stessa; si apre verso l'altro. La città è un'eccedenza dell'ente locale.

Mi si permetta allora in relazione al titolo del libro, *All'origine della diversità*, una riflessione di Rainer Maria Rilke: *Noi nasciamo da qualche parte se a poco a poco andiamo comprendendo noi e il nostro luogo di origine, in cui nasciamo una seconda volta più definitivamente*. Ho l'impressione che l'origine sia intesa come qualcosa che sta dentro ogni uomo e che emerge progressivamente.

Un altro termine che non è stato citato, forse perché talvolta troppo richiamato, è quello di testimonianza. Tuttavia è fondante e riguarda l'aspetto fenomenologico. Qual è il senso della testimonianza? Vuol dire riconoscere che la ricezione dell'Illuminismo è stata una ricezione perversa. Significa ammettere che, quando parliamo di rapporti tra culture particolari, è possibile porre la questione dell'universalità. Ma la ricezione perversa dell'Illuminismo è quella dell'universalità. Come è già stato accennato, la nostra cultura affonda le sue radici nella tradizione greco-romana ed ebraico-cristiana. E le tradizioni, per quanto riguarda i diritti civili, ci forniscono oggi decisivi contributi per ragionare in termini euristici.

Ritorna, poi, la questione della convivenza e della città: la città è una straordinaria opera d'arte contemporanea, in quanto è il luogo in cui la gente convive con altra gente. Ogni giorno migliaia di persone si muovono e, in parte, convivono senza chiedersi come convivano. Partono da una prassi, o meglio da un'esperienza. Tutto ciò è estremamente affascinante.

Vorrei così entrare in merito al problema del rapporto tra pubblico e privato di cui la città è paradigmatico modello. Tale problema può essere risolto solo se il pubblico sa che cosa è il pubblico e se il privato sa che cosa è il privato. Il rischio sono le interferenze e le ingerenze illegittime. È difficile pensare oggi le categorie valoriali da cui discendono il pubblico e il privato,

soprattutto in una situazione storica di crisi di legislazioni e di Stati nazionali. Uno scenario caratterizzato da una porosità di confini e soprattutto dall'affermazione e dalla crescita della competitività e della soggettività delle città. Esistono soggetti che pretendono di ridistribuire o produrre diritti, normatività. Occorre pertanto domandarsi quale identità abbiano tali soggetti con un paradosso: i gruppi culturali si riconoscono a partire da una loro capacità di dis-conoscere le istituzioni nelle quali sono entrati. Questa è la cifra della crisi. Siamo disposti a riconoscere che l'altro è diverso soltanto se la sua diversità è così radicale da contrapporsi alla nostra. A questo punto anche la logica amico-nemico è sterile e mette in moto processi di de-costruzione dei rapporti. Questo aspetto preoccupa poiché non fa altro che aumentare le conflittualità. Quel che avverto è, infine, un approccio riduzionista della cultura verso se stessa. Vorrei qui ricordare Pascal mentre afferma che: *Poiché tutte le cose sono causate e causanti, aiutate e adjuvanti, mediate e immediate, e tutte sono legate da un vincolo naturale e insensibile che unisce le più lontane e le più disparate, ritengo che sia impossibile conoscere le parti senza conoscere il tutto, così come è impossibile conoscere il tutto senza conoscere particolarmente le parti.* Mi pare che oggi un certo multiculturalismo sia nutrito da un atteggiamento riduzionista nei confronti della complessità della nostra società, della quale si alimenta e in riferimento alla quale si proclama rappresentante qualificato.

Nella pubblicazione ritorna a più riprese un'osservazione sull'identità strutturale e storica che si rivolge all'identità stessa della Chiesa. Si richiede una riflessione sulla *governance* della propria storia. La Chiesa non deve trascurare una dialettica interna senza tentare di fuggire un'ipotesi di post-modernità, intesa ormai come fase conclusiva della modernità. Adesso si comincia a fare i conti dal punto di vista del dibattito.

Un altro aspetto cruciale, emerso nel corso degli interventi precedenti e nel volume, è il tema delle radici metafisiche. Volenti o nolenti siamo all'interno di un processo in cui si attua un rapporto metafisico con l'altro, il cui volto - come afferma Lévinas - è il segno di colui che mi pone qualcosa davanti. Torno, perciò, sul tema dell'integrazione. Mi sembra che ci sia ancora un *deficit* di letteratura sul tema dell'integrazione. Nel nostro Paese, anziché parlare di "integrazione" si preferisce parlare di "cassa di integrazione": si pensa di risolvere il problema dell'integrazione pagando. Alla cassa d'integrazione preferisco una "cassa di risonanza", in cui possano agire le voci e i volti di coloro che chiedono di integrarsi. Ritengo, in questa prospettiva, che l'assessorato che mi vede oggi responsabile debba tradurre Expo con "esposizione": un esporsi verso l'altro. Non c'è alternativa se crediamo all'origine della diversità. Bisogna portare avanti la cultura dell'accoglienza, cosa che significa riconoscere l'alterità senza tuttavia rinunciare alla propria tradizione. Soltanto in questo modo saremo in grado di gestire quella complessità della quantità e qualità delle relazioni. *All'origine della diversità* ha un taglio interdisciplinare e avrà un effetto

retroattivo sulle discipline stesse. Ecco perché occorre avere il coraggio di esporre tali saperi alla conoscenza dell'altro. È necessario prendere coscienza della multi-dimensionalità della persona tenendo conto della sfera psicologica, dell'affettività, della storia personale, della tradizione, dell'identità, dei desideri, delle aspettative nel confronto con l'altro. Viviamo in una società complessa, lo possiamo constatare. Ma questo è il bello della vita. Le differenze culturali che specialmente nel pensiero della complessità si applicano a ogni campo: storico, sociale, politico, ecumenico, vanno ricomprese secondo modalità nuove e dinamiche. Anche la ricchezza della vita nella sua complessità è davvero un altro modo per definire la società della conoscenza come una costante e coraggiosa ricerca di conoscenza su di sé e per gli altri.

J. PRADES – Riprendo due osservazioni per finire. La prima: usare bene la ragione vuol dire aprirsi fino in fondo a ciò che sta accadendo. E qui la dimensione di testimonianza che indicavo può tracciare una possibilità di crescita. Ridurre tutto al campo del "io che ho già capito accolgo l'altro" è improduttivo e, alla fine, ci si stanca perché anche la generosità è destinata a finire in chi dà il buon esempio. Mentre la ragione, essendo un'attività dell'intelletto che legge il fatto riconoscendovi dentro il mistero presente, può sempre crescere. Noi dobbiamo lasciarci interpellare dal reale, così da poter percepire nei fatti che accadono e nelle persone che incontriamo l'iniziativa di un Altro che ci chiama. Questa è la nostra risposta. Mi sembra di poter tradurre così in termini comprensibili: Dio è parte della soluzione e non del problema. Questa è una dinamica che non si può esaurire, che non finisce più, perché questi fatti sono provocazione a riconoscere quella presenza che, sola, può reggere la convivenza umana. E in questo senso noi siamo chiamati anche a cambiare, cioè, detto in parole cristiane, siamo chiamati alla conversione.

Invece, il tema complesso della struttura della Chiesa, su cui mi sono sempre interpellato, ha una natura che non degenera mai, ha una natura difficile da afferrare perché è simultaneamente particolare e universale. La Chiesa universale vive nella chiesa particolare e la chiesa particolare chiede alla Chiesa universale il modello - per questo Paolo VI ha parlato di un'etnia *sui generis* riferendosi al popolo cristiano. Ogni cristiano è parte di un popolo che si esprime in tante culture e in tante lingue, ed è la realizzazione storica - e perciò sempre storicamente individuata - di un'esigenza perfettamente umana. Abbiamo portato questo nel mondo perché ovunque siamo andati abbiamo fatto fino in fondo l'esperienza di cogliere la diversità e, rispettandola in sé nei suoi particolari, ne abbiamo riconosciuto l'universalità. Io non avrei mai imparato l'italiano se non fossi stato cristiano, ci sono alcuni che hanno imparato l'italiano per la moda, altri per il calcio, ma è accaduta una cosa che, letta sullo sfondo di una provvidenza che agisce, cambia la modalità culturale, apre all'altro e fa diventare l'altro se stesso. E così uno ama un popolo che non conosceva e questo è quello che il Mistero fa per noi. Se abbiamo visto tutto ciò capiamo allora qual è

l'alternativa al moderno multiculturalismo: che c'è un fatto, unico, nella storia che rende sempre possibile abbracciare l'umano in tutte le sue espressioni culturali.

G. VITTADINI – Un'affermazione del Card. Angelo Scola, contenuta nell'introduzione al libro, mi sembra sintetizzi questo dibattito. Il Patriarca di Venezia connette il tema del multiculturalismo a quello della verità che, vivente e personale, chiama sempre in causa la libertà dell'uomo come testimone che la conosca e riconosca. Il nostro tempo è assetato di testimoni capaci di argomentare con convincenti ragioni in tutti gli ambienti dell'umana esistenza che la mescolanza di popoli in atto non è una condanna fatale ma il disegno amoroso di un Padre. Questa sera abbiamo ascoltato persone che non hanno discusso in modo astratto del multiculturalismo, ma, con una riflessione intellettuale, hanno documentato un fatto, e cioè l'esistenza di una convivenza multiculturale pacifica e costruttiva che coinvolge molti uomini. Bisogna chiedersi perché questo può accadere, perché può accadere che della gente accolga l'altro, e perché - come succede molto più frequentemente rispetto agli episodi di xenofobia, anche a Milano – può dargli da lavorare e diventarne amico; e bisogna chiedersi come possa accadere che la Chiesa sia multietnica per definizione e parli di fratellanza totale fra i popoli.

La riflessione di questa sera ci ha mostrato come la convivenza di più culture possa essere non fattore di divisione ma di apertura. Quando si parte dalle esigenze elementari e dalla verità come struttura ultima dell'uomo, le condizioni particolari attraverso le quali l'uomo si esprime a causa della sua storia e della sua origine non possono cancellare questo filo rosso, attraverso cui è possibile comunicare all'altro cosa sono la giustizia e la bellezza ed andare al di là delle diversità per capire cosa permette una convivenza pacifica e arricchente tra diversi.

A partire da quest'esperienza positiva in atto, bisogna chiedersi come questo possa avvenire ancora, mettendosi nel lungo solco della storia europea, occidentale e cristiana, nella quale i pronipoti di coloro che si erano scontrati sono diventati fratelli. Pensiamo all'Italia, con l'incontro tra barbari e cristiani subito dopo la fine dell'impero romano, e alle isole anglosassoni del Nord Europa qualche secolo più tardi. Grazie a un'identità che ha saputo guardare alla verità comune, un multiculturalismo nato violentemente è diventato un'unità di popolo che ha costruito l'Europa, andando a costituire quelle radici che, dimenticate dai nostri politici europei, sono ciò che ancora abbiamo in comune.

Anche l'Expo, invece di essere un avvenimento edilizio o commerciale, può essere l'avvenimento di una città che sa vivere questa diversità etnica e sa essere ponte tra persone diverse per religione, etnia e storia, fondando quindi le basi di una nuova civiltà.