

# Dal “metodo per le vie brevi” al dialogo in profondità e in altezza. Creatività per l’intercultura

---

**di Giuseppe Milan**

---

## **Abstract**

*Questo contributo sottolinea il significato e la funzione della creatività nelle relazioni interpersonali e sociali, specialmente nella prospettiva dell’interculturalità. È necessario interpretare criticamente l’abitudine ad attuare relazioni veloci, superficiali, che portano facilmente al conflitto e al rifiuto della diversità, per diventare attori competenti di dialogo e di relazioni autentiche. In questa prospettiva, che sottolinea l’importanza di atteggiamenti come il rispetto, l’empatia, la pazienza, è possibile generare armonia sociale e interculturale.*

Parole chiave:  
**creatività, dialogo interculturale, educazione**

*This paper emphasizes the significance and the function of creativity in interpersonal and social relationships, especially in the view of interculturality .it is necessary to critically interpret the habit to implement fast and superficial relations, easily leading to the conflict and to the rejection of diversity, to become competent actors for dialogue and authentic relationships. In this educational perspective, which emphasizes the importance of attitudes as respect, empathy, patience, you can generate social and intercultural harmony.*

Key words:  
**creativity, intercultural dialogue, education**

# Dal “metodo per le vie brevi” al dialogo in profondità e in altezza. Creatività per l’intercultura

## 1. Il metodo per le vie brevi

I conflitti ad ampio raggio che in questo periodo e in ordine sparso si moltiplicano sullo scacchiere internazionale – in particolare in Medio Oriente, ma non soltanto – sono indubbiamente causati da chiari interessi di ordine economico, tuttavia dobbiamo nel contempo riconoscere che sono logica conseguenza di un’impostazione esistenziale culturale e politica fondata sull’onnipotenza dell’io, sul mito dell’identità chiusa, uguale a se stessa, sulla sacralizzazione della cultura di appartenenza.

Ne consegue la negazione dell’“altro”, del non-io, del diverso, del “contro-me”. L’appartenente all’altro campo, soldato o “civile”, adulto o bambino, uomo o donna che sia, rientra comunque nell’area semantica e identitaria definita “nemico” e come tale va trattato.

Queste definizioni dell’altro vengono confermate da una prassi che – più della parola, dei colloqui, del dialogo – utilizza uno strumentario antico ma sempre rinnovato e perfezionato: armi per uccidere, missili, strumenti di annientamento sofisticati ma anche coltelli da macellaio: armi che a volte colpiscono anche senza “vedere” l’altro-nemico, come con un’operazione chirurgica anonima e meramente tecnologica, altre volte “brevi manu”, guardandolo direttamente in faccia ma senza minimamente considerare l’imperativo etico che promana dal “volto” della persona (Lévinas, 1983). Queste operazioni non sembrano richiedere precauzioni etiche o intenerimenti emotivi: sono, evidentemente, soluzioni “lampo”, che hanno come obiettivo l’immediato annientamento dell’altro, forse anche per cancellare senza tentennamenti o ripensamenti questi atti dalla coscienza. Potremmo parlare di *metodo del duello* o di *metodo per le vie brevi*. La comunicazione onnipresente si avvale di questa pragmatica e la sua regola fondamentale – “tutto comunica” – diffonde nell’etere e nei pensieri con indubbia energia persuasiva la convinzione che tutti siamo nemici di tutti e che questo, al di là delle nobili dichiarazioni di principio, delle tregue apparentemente disarmate, perfino degli appuntamenti di preghiera condivisi, è un dato di fatto inoppugnabile, che si impone con la stessa immediata brutalità dei contenuti che rappresenta. E sollecita, anche implicitamente, a reagire alla stessa maniera.

Va anche detto che, pur senza l’enfaticizzazione sollecitata dall’efficace potere allarmistico dei mass-media, le stesse relazioni ravvicinate, nella micro-dimensione interpersonale e sociale che si sviluppa nel “piccoli mondi vitali” (Sorgi, 1991), sembrano assumere impostazioni simili e – come afferma Zygmunt Bauman (2003) – praticare su larga scala il metodo di un

violento “usa e getta” più che il coraggio di sostare nella relazione stabilendo patti solidi e destinati a durare.

Ci si potrebbe allora rassegnare alla depressione, subendo pur di mala voglia l'imperversare di una stagione antropologico-culturale infelice e rifugiandoci nelle stanze più protette e impermeabili dei nostri edifici identitari, in quell'iperprotettiva *autoctonia* che, come affermano alcuni studiosi, corrisponde certamente ad un bisogno di appartenenza ma che – irrigidendo la residenza esistenziale entro confini del tutto impermeabili – atrofizza l'identità individuale e culturale e incrementa il sentimento di paura e di aggressività nei riguardi dell'alterità.

Scrivo al riguardo Roger Bastide (1990, pp. 13-14):

Gli individui tendono a radicarsi in un territorio, a barricarsi dietro i muri di una casa, a distinguere i ‘propri’ dagli ‘altri’ [...]. In un certo senso la storia del mondo è quella di un restringersi progressivo dei rapporti umani, soprattutto da qualche secolo in qua. Ma oggi, con il progresso dei mezzi di trasporto e delle tecniche d'informazione, l'universo si è bruscamente rimpicciolito; le distanze hanno cessato di essere un ostacolo ai contatti tra gli uomini più diversi [...]. Si potrebbe sperare che questo moltiplicarsi degli incontri e dei contatti faccia approdare finalmente al trionfo della fraternità mondiale, al sentimento della nostra unità, della nostra responsabilità comune... Ed invece approfittiamo di questi contatti con un atteggiamento squadrato da una mentalità da compartimenti stagno. E anche quando viaggiamo, portiamo nei nostri bagagli i nostri pregiudizi, le nostre ignoranze, le nostre difficoltà ad uscire da noi stessi, se non addirittura i nostri sogni di potenza o di egemonia, oggi che la colonizzazione è finita. Ne viene che il moltiplicarsi dei rapporti tra popoli e culture sfoci il più delle volte nel moltiplicarsi delle barriere e delle incomprensioni.

E, sempre su questa tematica, il grande storico delle religioni Mircea Eliade (1976, p. 190) afferma:

Anche negli europei di oggi sopravvive il sentimento oscuro di una solidarietà mistica con la terra natale, da non confondere con il sentimento profano dell'amor di patria o per la provincia, né con l'ammirazione per il paesaggio familiare o con la venerazione per gli antenati sepolti da generazioni attorno alle chiese dei villaggi. È ben altro: è l'esperienza mistica dell'*autoctonia*, il sentimento profondo di essere stati generati dalla terra allo stesso modo in cui la terra ha dato origine, con una fecondità inesauribile, a rocce, alberi, fiumi e fiori. Proprio in questo senso si deve comprendere l'*autoctonia*: il sentirsi gente del luogo, un sentimento di struttura cosmica che supera di molto la solidarietà familiare e ancestrale.

Questa appartenenza può perciò fissarsi nel senso della “resistenza culturale” indisponibile all'incontro, nell'esaltazione di un'*autoctonia* tanto comprensibile e giustificata per il giusto tentativo di piantare e proteggere le radici culturali quanto patologica nella sua frequente incapacità di sconfinamento,

di esplorazione ulteriore nella direzione di incontri altri, di rivisitazione critica del proprio territorio.

Il rischio è il diffondersi di quell'assuefazione alla ricezione passiva e scontata degli avvenimenti, di quell'addormentamento, di quella forma di *dumbing down* – o “rimbecillimento culturale” – che da molte parti sembra colpire tanti esseri umani distratti e ipnotizzati da sortilegi che impediscono un'interpretazione critica e oggettiva della vita, del mondo, degli avvenimenti.

Viene così in mente la rilettura che lo scrittore tedesco Lion Feuchtwanger ha fatto del noto episodio dell'Odissea nel quale Ulisse riuscì a rompere l'incantesimo della maga Circe, che aveva trasformato in maiali i suoi compagni, risvegliando i malcapitati da quell'abbruttimento. In realtà, la narrazione sostiene che essi si sarebbero felicemente accomodati negli spazi di quella nuova identità, fissandoli come residenza definitiva e tentando ogni forma di nascondimento e di esplicita ribellione pur di sfuggire ai tentativi “umanizzanti” del loro capo. Le parole tutt'altro che grate indirizzate al suo liberatore da Elpenore, uno dei compagni riemersi dal pantano, un uomo normalissimo secondo Feuchtwanger (2012, pp. 40-42), sono indicative – sempre secondo lo scrittore tedesco – di un modo di pensarsi comune a molti esseri umani:

E così sei tornato, farabutto, ficcanaso che non sei altro? Vuoi tornare ad affliggerci e tormentarci, desideri ancora esporre i nostri corpi ai pericoli e costringere i nostri cuori a prendere sempre nuove decisioni? Com'ero felice; potevo sguazzare nel fango e crogiolarmi al sole, grugnire e stridere, ed ero libero da pensieri e dubbi: 'Che debbo fare, questo o quello?'. Perché sei tornato? Per rigettarmi nell'odiosa vita che conducevo prima?

Probabilmente anche oggi, vittime di un insensibile torpore esistenziale, abbiamo bisogno di “svegliatori”, capaci di riaprirci gli occhi, di farci capire che abbiamo imboccato una direzione comoda e sbagliata e di aiutarci a individuare vie davvero costruttive e creative. In questa prospettiva “costruens”, l'interculturalità può svolgere una funzione “svegliatrice”, come si evince dalle opere di alcuni pensatori che hanno l'indubbia capacità di farci leggere criticamente il presente e di indirizzarci, proprio in rapporto con le esigenze più intime del nostro tempo, lungo una strada di umanizzazione.

A proposito di “direzione”, Martin Buber afferma che quella giusta, rispettosa della natura dialogica dell'essere umano, è una direzione per molti versi sovversiva, trasgressiva e disubbidiente, tutt'altro che comoda: la direzione al Tu, quella che capovolge la linea dell'autocentramento nella quale l'altro è ridotto ad “Esso” e che orienta invece al decentramento, alla percezione dell'altro come soggetto, come Tu – chiunque egli/ella sia –, aprendo così la strada alla relazione autentica e reciproca Io-Tu e, nella più ampia sfera della socialità, al “Noi autentico”, alla “Comunità” (Milan, 1994, pp. 120 ss.). La direzione al Tu non ha l'immediatezza oggettivante, strumentalizzante, realmente violenta della relazione Io-Esso, che si configura come percezione superficiale, facile, presuntuosa dell'altro, ridotto a cosa: essa è apertura al mistero, alle altezze e alle profondità insondabili del Tu, allo stupore di un in-

contro denso di sempre nuova creatività, dove nulla è scontato e abitudinario. L'incontro con il Tu non ammette scorciatoie.

Su questa linea il pensatore ispano-indiano Raimon Panikkar, che nella propria biografia oltre che nel proprio pensare include fortemente la dimensione dell'intercultura, denuncia l'imperversare a tanti livelli di una prassi bellicosa e guerrafondaia, evidenziando lo stravolgimento totale rispetto a una direzione di marcia antropologico-culturale tanto annunciata quanto tradita nei fatti:

Mi pare irresponsabile, dopo seimila anni di esperienza storica, non cominciare a ripensare se per caso la direzione non sia stata sbagliata. Abbiamo trattati da prima di Hammurabi (scritti anche sui mattoni), circa ottomila documenti storici, che vengono dopo ogni guerra e dicono: 'Adesso faremo la pace'. E ripetono: 'Questa è la guerra per finire tutte le guerre'. E mentre i mattoni o l'inchiostro sono ancora freschi, i cannoni o le lance del vicino sono già lì a contraddire l'affermazione. Tuttavia i nostri grandi diplomatici ancora dichiarano che questa è la guerra per porre fine a tutte le guerre (2003, pp. 10-11).

Ci troviamo perciò dinanzi a un'alternativa di proporzioni planetarie: o si attua una decisa inversione di tendenza, un radicale cambiamento di 'civiltà', di consapevolezza e di rispetto effettivo dell'*humanum*, o può avvenire una "catastrofe di proporzioni cosmiche" (Panikkar, 2003, p. 20).

Anche chi ha fatto della vita un viaggio di ricerca e comprensione antropologica, come il grande giornalista Ryszard Kapuściński, evidenzia che a livello individuale, culturale, politico si riscontrano a tutte le latitudini preoccupanti patologie:

- la xenofobia, cioè "la malattia di gente spaventata, afflitta da complessi di inferiorità e dal timore di vedersi riflessi nello specchio della cultura altrui" (Kapuściński, 2007, p. 14);
- il narcisismo, che è una distorsione dell'io individuale ma al quale anche "tutte le civiltà tendono: più forte è la civiltà, più tale caratteristica si manifesta. Il narcisismo induce le civiltà al conflitto, suscita arroganza, desiderio di dominio e si associa sempre al disprezzo degli altri" (pp. 35-36).

Possiamo perciò parlare di un macro-narcisismo che si sviluppa come etnocentrismo oppositivo e violento, rivestito di colonialismo economico e culturale. Esso distanzia e oppone popoli e culture, nelle nostre città crea ghetti, comunità "a parte", recinzioni culturali e aree di appartenenza interdette, muri o, come scriveva Ferdinand Ebner, "muraglie cinesi" (1998, p. 240): quelle paratie culturali, ma ancor prima psicologiche e affettive a partire dai rapporti interpersonali, che noi esseri umani innalziamo anche in questi casi come "vie brevi" di difesa/offesa e che oggi più che mai assumono le caratteristiche di una vera e propria "*building paranoia*", l'ossessione della costruzione di barriere protettive (Flusty, 1997, pp. 48-49). Sono i muri neri della paura, del sospetto, del pregiudizio, della stigmatizzazione negativa, dell'interdizione, dell'intolleranza e dell'esplicita violenza.

In realtà, come sostiene Panikkar, si tratta di strategie del tutto improprie e che non annullano l'intima esigenza di incontrarci: "Lo splendido isolamento non è più possibile, l'incontro avviene già a casa nostra" (riportato anche in Comina, 2011, p. 127; rivista *Rocca*, ottobre 1987, pp. 54-59).

L'importante allora è avere una casa ospitante o, meglio, essere dimora capace di accogliere e incontrare: prospettiva assai difficile se, come già denunciava Martin Buber, siamo figli di un'"epoca senza casa" priva di una bussola capace di orientare nella complessa mappa esistenziale e culturale: epoca dello spaesamento e dello sconcerto, nella quale noi esseri umani abbiamo sottovalutato l'importanza di un coerente equipaggiamento esistenziale e viviamo la nostra avventura, il nostro viaggio da disorientati, perduti 'in aperta campagna' e senza neppure quattro picchetti per innalzare una tenda (Buber 2004, p. 87).

## 2. L'intercultura, creatività disubbidiente

È perciò necessario rimettere in funzione una serie di strumenti essenziali per riprogettare nel rispetto di pertinenti criteri di abitabilità la nostra residenza antropologica, la nostra dimora autentica fondata sull'"Io-Tu" – come ha sostenuto Buber fin dal suo prezioso scritto del 1923 (appunto, *L'Io-Tu*). Soltanto una vera "conversione" dall'Io-Esso all'Io-Tu, dalla modalità egocentrica al dialogo autentico, può consentire all'uomo di ritrovarsi affrancandosi dalla situazione nella quale "si può solo scegliere fra una schiavitù completa e una ribellione senza speranza", ossia dal frequente pericolo di stare "davanti allo scacchiere con una sola scelta: osservare le regole o trarsi in disparte". Nell'Io-Tu si manifesta l'evento creativo per eccellenza: "colui che si converte capovolge i pezzi del gioco" (Buber, 1958, p. 53) e tra i dialoganti si "dischiude ciò che altrimenti rimane rinchiuso", si crea una realtà che "trascende l'uno e l'altro" (p. 224).

Su questa base, allo stesso modo, è possibile parlare dell'interculturalità come nuova "casa dell'essere", orizzonte che obbliga proprio a "capovolgere i pezzi", a una vera e propria "conversione", al vero cambio di direzione auspicato, come abbiamo detto, da Panikkar.

Si può perciò pensare all'interculturalità come al possibile processo dinamico ed educativo di una macro-creatività sociale, che faccia fondamentale riferimento al soggetto dialogico e che consista nella innovativa tessitura di relazioni sempre nuove tra identità diverse, rompendo in tal modo gli schemi cristallizzati del conformismo monoculturale, le oppressioni assimilanti, le prassi socioculturali e politiche emarginanti, i settarismi comunitaristici chiusi nell'autodifesa di territori culturali standardizzati e ritenuti definitivi, i conflitti e le guerre di ogni tipo che imperversano senza soluzione di continuità nella scacchiera mondiale. L'intercultura può essere, come sostiene Raimon Pannikar, "il primo passo verso una *metanoia* pregna di speranza", processo di radicale cambiamento antropologico e culturale.

L'orizzonte dell'intercultura presuppone comunque l'ampia disponibilità

ad una difficile trasformazione “non solo di mentalità, ma anche di vita”: la sostituzione del prevalente paradigma antropologico individualistico-etnocentrico, irrigidito, monodirezionale, trappola identitaria della fissità, con quello dialogico-relazionale-interculturale (Pannikar, 2002, p. 96).

Pannikar descrive le seguenti tre principali qualità dell’esperienza interculturale, tutte strettamente connesse ad un’autentica conversione personale e culturale.

1. L’interculturalità è *sovversiva*: “ci destabilizza, contesta convinzioni profondamente radicate che diamo per scontate, perché mai messe in discussione. Ci dice che la nostra visione del mondo, e quindi il nostro stesso mondo, non è l’unico” (p. 90). È perciò necessario arricchire la visione, allargando l’angolazione del nostro sguardo e la sua gittata, fino ad incontrare e includere altre impostazioni culturali.
2. È *arricchente*: l’incontro con l’altra cultura “ci permette di crescere, di essere trasformati; ci stimola a diventare più critici, meno assolutisti e amplia il nostro campo di tolleranza. Inoltre ci fa scoprire nelle stesse radici della nostra cultura quei punti di intersezione per una crescita armoniosa della cultura medesima”. Le risorse culturali, in questa prospettiva, non sono una ricchezza da preservare richiudendole in uno scrigno ma si moltiplicano nel dialogo, nella contaminazione, nella valorizzazione reciproca.
3. È *difficile*: “non si tratta di eclettismo facile o di *cocktail* arbitrario”, richiede invece “una trasformazione della nostra visione della realtà” che è “prigioniera del concetto così come la tecno scienza è prigioniera dell’esperimento” (p. 91). In questo senso, “il cambiamento necessario non è né economico né politico, bensì antropologico” (p. 97). Un cambiamento che non si ottiene con la bacchetta magica, bensì con un lungo, ben fondato e trasversale lavoro educativo.

Questa *sovversione difficile e arricchente* è la vera, attualissima provocazione educativa, perché riguarda innanzi tutto il soggetto, ciascuno di noi, ed esige grande intensità di impegno nella comunicazione e nella relazione. L’apertura interculturale implica infatti, come sostiene Charles Taylor, *conversazione densa o dialogo denso*, cioè una vera disponibilità “a ricercare nel tessuto di mondi vitali e culture differenti” (Taylor 1993, p. 619). Non si tratta di “una semplice interazione tra ego e alter ego, quanto piuttosto di un incontro tra agenti reciprocamente decentrati e impegnati in un evento che trasforma”. È tutt’altro che facile aderire a questa metanoia esistenziale, a questi eventi trasformativi non superficiali ed effimeri, perché “implicano una forma di trasgressione dell’Io, nel senso che si basano sul dare se stessi piuttosto che sul tentativo di appropriarsi e/o assimilare l’altro” (Taylor 2004, p. 91; Dallmayr, pp. 74-75).

“Trasgredire l’io”, colpire alla radice l’istinto narcisistico, significa anche trasgredire l’egocentrismo culturale, l’enfaticizzazione dell’identità standard, la sacralizzazione della propria cultura: pure in questa dimensione macro è necessaria l’azione sovversiva che sa trasgredire il “metodo delle vie brevi”, che tuttavia non significa negazione o squalifica del proprio contesto culturale.

Significa piuttosto – come afferma Fernet-Betancourt (2006, p. 54) – assumere un atteggiamento positivamente critico nei riguardi della propria cultura, della propria storia, delle proprie tradizioni, che vanno intese come “punto di appoggio storico-antropologico” dal quale partire, per procedere verso più ampie esperienze e modalità di comunicazione reciproca.

“La nostra cultura – scrive il pensatore cubano – potrebbe essere così intesa come il ponte che non possiamo saltare, ma che dobbiamo attraversare, se vogliamo arrivare all’altra parte”.

Il passaggio teorico di essenziale importanza è quello che indaga sul rapporto tra cultura e persona, chiarendone i termini e proponendo il superamento di alcune confusioni.

Al riguardo, Fernet-Betancourt è molto preciso, e la sua chiarezza di impostazione giustifica la seguente serie di citazioni dirette che danno forza all’idea di fondo:

Le culture sono le nostre «riserve», meritano rispetto e riconoscimento in modo incondizionato: è un’esigenza etica imperativa. La loro osservanza e il loro compimento non sono, tuttavia, un fine in sé, perché il senso ultimo di tale esigenza etica non si radica nell’assicurare la preservazione o la conservazione delle culture come entità statiche portatrici di valori ontologici assoluti, ma è quello di garantire la realizzazione personale libera dei soggetti che si attuano in esse (2006, p. 90).

E ancora:

Per questo motivo parlo della cultura di origine di una persona come *punto di appoggio* per progetti di identità che, siano essi individuali o collettivi, devono sempre essere liberi, cioè il prodotto di un processo di discernimento, di appropriazione critica e di scelta. La cultura di origine non è per una persona il suo destino inesorabile, è l’«eredità» a partire dalla – e insieme alla – quale essa inizia ad esistere (p. 91).

Ogni persona abita ed è all’interno di una cultura, ma non la vive come una dittatura che le prescrive in modo totalitario il suo modo di agire e pensare, né la vive come una prigionia da cui è impossibile fuggire. Perché il modo di abitare ed essere di una persona umana all’interno di quella che essa chiama la sua cultura, è quello di essere soggetto in quella – e di quella – cultura. (p. 83)

È in questo senso che si può parlare di “disubbidienza culturale” come attitudine e azione critica della persona, capacità di sentirsi appartenente ad una casa che si ama, ma anche di trascendere le recinzioni culturali chiuse e di scegliere strade alternative, strumento di lotta contro la sacralizzazione delle culture in nome di forme patologiche di autoctonia.

Oltretutto, ricorda sempre Fernet-Betancourt, in un contesto pluralistico è proprio la “disubbidienza culturale” che consente di superare la fase del mero “multiculturalismo”, nella quale la “cultura comune” si pone in contrapposizione alle altre, per perseguire invece – nell’orizzonte dell’interculturalità – “la trasformazione delle culture mediante processi di interazione, cercando



di trasformare le frontiere culturali in ponti senza cabine di dogana” (Fornet-Betancourt, 2006, p. 84).

Questa destrutturazione di muri e costruzione di ponti non si attua certamente “per vie brevi”.

L’intercultura si configura allora come processo creativo per eccellenza, sia nella fase critico-decostruttiva della disubbidienza sovversiva, capace di demolire muri e frontiere, sia in quella faticosa e paziente della costruzione di ponti, nella convinzione che, come scrive Maria Zambrano, “il ponte è via, ed unisce strade che senza di esso non porterebbero in nessun luogo, ma solo ad un abisso o ad un posto intransitabile” (Zambrano 1990, p. 107).

### 3. Dialogo: altezze e profondità

L’imprescindibile via per la genesi e per il progressivo intrecciarsi della relazionalità interculturale, è la “persona umana”, l’autentico “ponte” che – inteso nella prospettiva antropologico-dialogale lungo la quale si muove questa riflessione – trasgredisce esso stesso la normale collocazione “urbanistica” e si estende in direzione sia orizzontale che – disubbidendo alla norma – verticale. Anche qui tocchiamo un passaggio teorico significativo, sottolineato in particolare da Panikkar: “L’interculturalità ci apre alla trascendenza verticale. Passa per il riconoscimento che c’è qualcosa nell’uomo che trascende la mera umanità, che c’è qualcosa nelle culture umane che è venuto dalle stelle” (Panikkar 2002, p. 109). Il dialogo autentico, il “dialogo dialogale”, come ama definirlo Panikkar, non si esaurisce in un ravvicinato scambio “orizzontale”, quantitativo, misurabile, sommatorio, ma “è qualcosa di più di una conversazione con il vicino”. Non è una via breve. È un “ponte” raro e originale per il quale non esistono progettazioni standard, anzi il disegno di questo snodo di relazioni richiede di fare tabula rasa delle ripetitive direzioni centripete e autoreferenziali, delle pastoie narcisistiche etnocentriche. In questa prospettiva è infatti implicata una preziosa e delicata “intuizione del tu”, intima esperienza di decentramento altruistico nell’ambito della comprensione umana e interculturale, simile a quella che Martin Buber chiama *fantasia reale* e – per il rapporto tra culture – *fantasia reale del ‘tra’* e a quella che Michail Bachtin definisce *exotopia*, alludendo a quella “comprensione attiva” che è “chiaroveggente intimità” favorita proprio “dal fatto di trovarsi fuori, l’extralocalizzazione, che mantiene fra l’io e l’altro un rapporto di distanza irriducibile” proprio perché rispetta l’alterità costitutiva della relazionalità Io-Tu (Ponzio, 1997, p. 239): un’esperienza che, umilmente, può arrivare a cogliere l’ineffabile, il mistero profondo della persona, la sua più radicale e irripetibile unità esistenziale e identitaria. E, allo stesso modo, nell’incontro interculturale autentico, visto anch’esso come “dialogo dialogale”, è possibile cogliere l’intima sorgente che sta alla base di ogni cultura e ne costituisce il nucleo etico-culturale generativo portante, l’identità più specifica e genuina, seppur meno evidente: è il capitale invisibile, sempre incommensurabile e indisponibile alle brame del possesso e della definizione chiusa, che – similmente ad un DNA

– allude al riconoscimento autentico della persona e della cultura nella loro unicità e dignità. Questo sguardo muove lungo l’asse della “verticalità”, implica cioè trascendimento reale, il superamento dell’“epistemologia del cacciatore” (Panikkar, 2002, p. 45) dedita esclusivamente – anche in questo caso “per le vie brevi” – a catturare nozioni superficiali dell’altro e sull’altro, per attingere invece al cielo dell’altezza e al cielo della profondità. È lo sguardo in cui si attua un connubio profondo, un “matrimonio sacro” (*hieros gamos*) tra conoscenza e amore, perché la scoperta genuina dell’altra persona, come dell’altra cultura, avviene attraverso la “conoscenza amante e l’amore conoscente” (p. 119): conoscenza e amore trasformativi che anche il Corano propone in un mirabile passo: “Vi ho creato in nazioni e tribù/ In modo che vi poteste conoscere e fare amicizia/ Non perché foste tronfi della vostra tradizione” (Corano, 49, p. 13).

In questa prospettiva, l’intercultura non è una tecnica, una metodologia di lavoro sociale, una pur efficiente organizzazione di eventi culturali: “Essa – scrive Panikkar – rappresenta un’incursione in una terra e in un cielo sconosciuti dove lo straniero vive” (2002, p. 27) e ci aiuta perciò a “imparare e accettare il mistero di chi non conosciamo” (De Certeau, p. 8). Pure in questo senso è “trasgressiva”, autenticamente creativa, in quanto stravolge completamente alcune regole di misurazione dei rapporti umani: “Il cammino più breve tra due cuori passa per le stelle” (Panikkar 2002, p. 109). È proprio questo “cammino più breve” – la cui brevità non si calcola con il metro ma con l’evangelica e pienamente umana misura della “prossimità” – a portarti nel firmamento infinito dell’alterità coniugando empatia (capacità di viaggiare incontro all’altro), rispetto (capacità di stare di fronte, in modo tutt’altro che invasivo), sapendo mettere i piedi nel “punto di appoggio” della realtà concreta, ma sapendo anche che soltanto l’apporto della fantasia permette di percorrere le strade tortuose e mai concluse che aprono al vero incontro interpersonale e interculturale. Soltanto così è possibile, anche nell’oscurità di una fase culturale che, citando Nietzsche, assomiglia alla “mezzanotte profonda” (Nietzsche, 1982, p. 388.), intravedere elementi di speranza, percepire quei segnali di luce che fanno da preludio ad un’alba. Certo, bisogna spostare l’ottica, allontanarsi forse dai punti di osservazione più facili e apparentemente diretti, trovare angolature innovative e saper guardare il mondo, gli altri, da postazioni decentrate. Anche sapendo andare oltre al “quadro nero” che spesso ci si pone dinnanzi.

Al riguardo, è davvero suggestiva indicazione del sociologo Alain Touraine nel suo libro “Dopo la crisi”: andare oltre la crisi odierna richiede uscire dalla passività, riappropriarsi della dignità di essere persona-soggetto e da questa posizione saper andare “oltre il nero”, come propone il pittore Pierre Soulages con le sue opere: quadri indubbiamente neri ma che, se l’osservatore sa guardare da altre prospettive, aprono ad un “altro nero” o, meglio, alla scoperta di inimmaginabili linee di luce. Scrive Touraine (pp. 143-144):

Bisogna attraversare il muro del nero e scoprire i riflessi della luce che si formano sulle creste della pittura nera che ricopre la tela. Il quadro emana una luce che conquista chi lo guarda [...]. Non è quello che

osserviamo quando crolla lo spazio sociale, quando cresce davanti a noi l'immagine di una catastrofe che ci getta nel nero e che possiamo superare solo lasciando che si crei in noi questo mondo al di là del nero, e quello delle ombre e delle luci vettrici di pace o di paura, di libertà o di chiusura? Quello che chiamo soggetto non è quindi lo sguardo creatore di senso, di fronte al non senso che impongono le crisi, la disoccupazione, il totalitarismo o il terrorismo? Di fronte al nero che soffoca la luce e il colore, l'oltre-nero libera la coscienza del soggetto separandola da tutte le sue forme sociali.

Similmente, è necessario oggi rimettere in gioco – in ogni ambito relazionale, ma specialmente nella problematica prospettiva dell'interculturalità – “uno sguardo creatore di senso”, non quello delle “vie brevi” ma quello delle altezze e delle profondità, quello dell'umiltà e della pazienza, quello consapevole che tra di noi esseri umani le imprese grandi hanno bisogno di grandi capacità di dialogo.

Tutto questo, come sostiene Martin Buber, richiede educatori che sappiano essere multidimensionali e, perciò, “cominciare dall'alto” (2009, p. 101) per poter accedere alla “frontiera verticale di ogni cultura” e superare così la tentazione di relazionarci soltanto attraverso un “duello orizzontale” (Panikkar, 2002, p. 97).

In ultima analisi, è chiaro che a tal fine nulla può sostituire la complessa, difficile e specifica funzione maieutica che caratterizza e costituisce tutto l'itinerario educativo: partire dal soggetto-persona, dalla sua specifica e contingente situazione, per aprirsi alla relazionalità “inframondiale” e giungere alla “comunità planetaria” (Ferrara, 2014), interculturale, naturalmente aperta, dialogica, e – di conseguenza – alla *communitas communitatum*, alla “comunità delle comunità”, secondo una creativa prassi dialogica capace di aprirsi sinergicamente a dimensione mondo (Buber, 1967, p. 151 e p. 172; Milan, 1994, pp. 134-137).

In questa “direzione” alternativa/trasgressiva/sovversiva, autenticamente creativa, chiave dell'interculturalità, è possibile immaginare e far nascere una stagione più propizia per il nostro pianeta.

## Riferimenti bibliografici

- Bastide R. (1990). *Noi e gli altri*, Milano: Jaka Book.
- Buber M. (1923-1926-1930). *Il principio dialogico*, Milano: Edizioni di Comunità, 1958.
- Buber M. (1943). *Il problema dell'uomo*. Genova-Milano: Marietti, 2004.
- Buber M. (1948). *Il cammino dell'uomo*. Magnano (VC): Qiqajon, 1990.
- Buber M. (1950). *Sentieri in utopia*. Milano: Edizioni di Comunità, 1967.
- Buber M. (1953). *Discorsi sull'educazione*. Roma: Armando, 2009
- Comina F. (2011). *Il cerchio di Panikkar*. Trento: Il Margine.
- Dallmayr F. (2002). *Il dialogo tra culture. Metodo e protagonisti*. Venezia: Marsilio, 2010.
- De Certeau M. (1993). *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*. Magnano (BI): Qiqajon, 2007.

- Ebner F (1921). *La parola e le realtà spirituali*. Milano: San Paolo, 1998.
- Eliade M. (1976). *Miti sogni e misteri*. Milano: Rusconi.
- Ferrara P. (2014). *La politica inframondiale*. Roma: Città Nuova.
- Feuchtwanger L. (1964). *Odisseo e i maiali*. Roma: Nottetempo, 2012.
- Fornet-Betancourt R. (2006). *Trasformazione interculturale della filosofia*. Bologna. Pardes.
- Flusty S. (1997). Building paranoia. In N. Elin (a cura di), *Architecture of Fear*. New York: Princeton Architectural Press.
- Kapuściński R. (2007). *L'altro*. Milano: Feltrinelli.
- Lévinas. E. (1983). *Totalità e infinito*. Milano: Jaca Book.
- Luise R. (2011). *Raimon Panikkar, profeta del dopodomani*. Milano: Paoline.
- Milan G.(1994). *Educare all'incontro. La Pedagogia di Martin Buber*. Roma: Città Nuova.
- Morozov E. (2011). *L'ingenuità della rete*. Torino: Codice.
- Nietzsche F. (2002). *Così parlò Zarathustra*, vol. II. Milano: Adelphi.
- Pannikar R. (2003). *La pienezza dell'uomo*. Milano, Jaca Book.
- Panikkar R. (2002). *Pace e Interculturalità*. Milano: Jaca Book.
- Panikkar R. *et alii* (2003). *Pace e disarmo culturale*. Città di Castello: L'altrapagina.
- Ponzio A. (1997). *La rivoluzione bachtiniana*. Bari: Levante.
- Sorgi T. (1991). *Costruire il sociale. La persona e i suoi 'piccoli mondi'*. Roma: Città Nuova.
- Taylor Ch. (2004). *La modernità della religione*. Milano: Molteni.
- Taylor Ch., (1989). *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*. Milano: Feltrinelli, 1993.
- Touraine A.(2012). *Dopo la crisi*. Roma: Armando.
- Zambrano M. (1990). *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela.