

## **VERSO UN'ETICA DELLA COMUNICAZIONE INTERCULTURALE: VERNACOLARISMO E UNIVERSALISMO STORICAMENTE ILLUMINATO**

**Umberto Imbriano\***

### **1. Etica della comunicazione e residualità problematiche**

Questa riflessione origina dalla convinzione della insufficienza dell'articolato giuridico istituzionale come criterio eccentrico di mediazione e risoluzione delle vicende interculturali.

Il percorso giuridico incrocia a mezza altezza dinamiche interindividuali di dialogo e scontro, a volte assai cruento, che lo precedono e lo condizionano grandissimamente. La cosa diritto' infatti, innerva la consapevolezza sociale della stabilizzazione delle aspettative normative, non prima d'aver reperito le necessarie risorse simboliche nei mondi di vita.

Istanze etiche, morali e pragmatiche conferiscono forma e struttura agli ordinamenti giuridici, orientandone così il senso e la direzione<sup>1</sup>.

Intendo indagare, pertanto, gli aspetti problematici della interculturalità, nella loro dimensione pregiuridica e morale, convinto che non basti la forza degli eserciti acuartierati nelle caserme, a presidio dei precetti giuridici, a scongiurare la violenza dei conflitti identitari e culturali.

I problemi di tipo etico oggi non possono più essere congetturati senza tener conto della natura post-metafisica e pluralistica delle società moderne.

Un'etica universale della comunicazione deve fare i conti con la dirompente complessità culturale delle moderne città democratiche<sup>2</sup>. È dunque necessaria una consapevolezza del meticcio linguistico e culturale che percorre i mondi della vita, sospinto da sempre più pervicaci processi di mondializzazione, spostamento delle persone, delle merci, globalizzazione dei mercati e delle economie.

---

\* Università degli Studi di Napoli Federico II.

<sup>1</sup> J. HABERMAS, *Fatti e Norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano 1996.

<sup>2</sup> J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2002.

Le pagine che seguono, ripercorrendo alcuni luoghi fondamentali del pensiero habermasiano, tenteranno di riarticolare la pretesa universalità dell'etica del discorso, assicurandola dall'insidia eurocentrica ed affrancandola dal sospetto d'una pretensività colonialistica o assimilatoria.

L'argomento del diniego della "possibilità di optare per una uscita a lungo termine dai contesti dell'agire orientato verso l'intesa"<sup>3</sup> reifica, infatti, nell'impianto habermasiano, una consapevolezza qualitativamente trascendentale seppure quantitativamente debole, che esclude la mera qualificazione in termini di controfattualità delle categorie dell'intesa<sup>4</sup>, al prezzo di una aprioristica dipendenza da una fonte eteronoma.

Qui la trascendentalità habermasiana diviene assai presto un predicato dell'autonomia razionalistica che gli attori comunicativi realizzano nei processi riproduttivi del mondo della vita.

La forza gravitazionale che muove l'azione comunicativa, difatti, si fonda sul modello della pragmatica universale di matrice neoilluminista e razionalista che prescrive, alla maniera kantiana, modelli di discorso pratico generale disarticolati rispetto alle inclinazioni umane<sup>5</sup>. A quest'altezza si prospetta, a mio avviso, una pretesa eurocentrica di regolazione dei nessi comunicativi atti al superamento delle singole comunità di discorso, poiché la metrica discorsiva invocata, o descritta, finisce per proporre null'altro che una apologia del pensiero euro-razionalista.

Di contro, ove il punto di vista morale, voglia coltivare per sé l'ambizione all'universalità, dovrebbe ricusare formulazioni contenutistiche, od anche proceduralistiche, validate al solo fuoco d'una

---

<sup>3</sup> J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Laterza, Bari 1985 pp. 114 ss.

<sup>4</sup> L'argomento si oppone alla contro argomentazione scettica, con la quale si obietta che la mera sottrazione all'ambito discorsivo contingente vale logicamente a confutare l'intero portato trascendentale del discorso pratico: tal che l'atteggiamento dello scettico coerente, con il quale esso si sottragga all'argomentazione, dispensandosi prontamente dalla disputa discorsiva ed affermando tacitamente la sua posizione, lo assolve di certo dall'accusa di incappare in una contraddizione performativa, ma non è niente affatto suscettibile di affrancarlo dalla prassi comunicativa quotidiana.

<sup>5</sup> E. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 16-41.

specifica tradizione culturale, ed aprirsi al registro normativo di mondi vitali differenti ed orizzonti simbolici altri.

Bisogna pensare un'etica entro la quale sia dato tenere in perenne seppure instabile equilibrio istanze di universalità morale e rivendicazioni etico-particolaristiche, profili di razionalità ed istanze vernacolari, di guisa da decretare l'accoglimento vero delle richieste molteplici di riconoscimento individuale che s'avanzano a reclamare quote di rispetto e stima sociale<sup>6</sup>.

Riassumere le specificità culturali e biografiche nell'ambito dell'etica del discorso, elidendo la supponente autonomia razionalistico-eurocentrica, vale, infatti, a riconciliare l'universalismo dei principi regolativi ed il contestualismo dei mondi storico-culturali, a tributare al discorso pratico generale un'universalità per nulla aliena alla dimensione cognitiva dei parlanti.

*"Sarebbe un errore imperdonabile [...] pensare all'interculturalità in termini di irenica cancellazione delle differenze e delle specificità individuali di persone e collettività come resa fatale ai riduzionismi tanto delle uniformità razionalistiche quanto dei fanatici fondamentalisti religiosi"*<sup>7</sup>, poiché all'ombra di ciascuna pretesa riduzionistica riemergerebbe assai presto la parabola etnocentrica ed il disprezzo per le differenze.

L'etica interculturale della comunicazione pur apprezzando, dunque, la singolarità storico-culturale come condizione di insolubile autenticità entro cui si costruiscono le biografie individuali di ciascun parlante, deve tendere al perseguimento di una universalità morale inscritta nella relazionalità comunicativa dei soggetti sociali.

La mediazione dialogica tra attori afferenti ai diversi mondi della vita od anche a medesimi mondi sociali eticamente complessi genera una normatività comprensiva non omologabile agli intendimenti kantiani ed illuministici. Mi riferisco alla possibilità dell'apprendimento culturale come esito ultimo e indefinito della competenza comunicativa dei parlanti che avvicina irriducibili posizionamenti simbolico culturali e posizioni normativo-universalistiche, sgombrando il campo da pretese trascendentali di affermazione emancipativa dei parlanti rispetto ai contesti socio-culturali entro cui vivono.

Qui non si vuole affatto escludere ex ante che vi siano istanze emancipative sempre più convincenti e consolidate ad animare i processi

---

<sup>6</sup> Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.

<sup>7</sup> G. CACCIATORE, *Universalismo senza arroganza*, in *Reset*, 2008 n. 108, p. 56.

di apprendimento morale, soprattutto entro le mura delle moderne società occidentali, si intende, però, render conto della complessità simbolica delle molteplici dottrine comprensive che affollano lo spazio planetario, in molti casi avulse dalle dinamiche di razionalizzazione del tipo occidentale.

Si può assumere che la stessa differenziazione tra questioni di vita buona e questioni di giustizia, ovvero il discernimento di discorsi etici e discorsi morali, non abbia conosciuto la medesima sorte ad ogni latitudine, e che per molti sarebbe intraducibile il tentativo di riflettere su modelli geometrici di giustizia, avulsi dalle profonde ragioni vernacolari<sup>8</sup>.

Nei confronti di quelle visioni delle immagini del mondo non ancora differenziate al loro interno, si avanzerebbe dunque una pretesa meramente assimilatoria allorché si confinassero entro lo spazio 'neutrale' ed angusto della razionalità illuministica, le condizioni uniche possibilitanti dell'intesa morale.

## **2. Oltre l'essenzialismo culturale**

Una riflessione seria sulla dinamica di differenziazione pluralistica nell'ambito delle nuove città democratiche esige una riconsiderazione a tutto campo della metodologia riduzionista della cultura, (causa di politiche segregazioniste ed escludenti), ed al contempo una rimodulazione del concetto di universalismo etico, assunto attraverso la catalizzazione di una ragione dialogico-comunicativa detrascendentalizzata.

Occorre, dunque, mostrare come sia possibile un accrescimento reciproco tra universalismo forte e relativismo culturale, tra esigenze morali ed esigenze etiche, senza che alcuno dei campi finisca per 'colonizzare' l'altro. In questo tentativo si iscrive anche un intento di riconciliazione tra la prospettiva della critica dell'ideologia, tendente all'emancipazione riflessiva e quella ermeneutica-ontologica, votata all'apologia della tradizione<sup>9</sup>.

Lavorando, quindi, su coordinate dichiaratamente normative e non più trascendentali, l'etica del discorso può meglio prestarsi ad una lettura universalistica in grado di rendere ragione di quella dimensione

---

<sup>8</sup> Cfr. F. DALLMAYR, *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, Marsilio editore, Venezia 2010.

<sup>9</sup> AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Editrice Queriniana, Brescia 1992.

vernacolare, irrisolvibile alla latitudine dei discorsi interculturali<sup>10</sup>, sì da acquisire e metabolizzare per intero le richieste di riconoscimento che s'affacciano nell'ambito delle relazioni interindividuali prima, e giuridiche poi<sup>11</sup>.

Le coordinate sulle quali mi soffermerò nelle pagine che seguono si snodano lungo le seguenti direttrici: la costruzione etica di un universalismo storicamente illuminato aperto all'inclusione di ragioni vernacolari nell'ambito degli esiti discorsivi; l'abbandono di una sociologia riduzionista della cultura e l'approdo ad una prospettiva narrativa delle costruzioni culturali.

La relazione biunivoca di queste due risorse metodologiche mi pare riesca ad offrire una intelaiatura sufficientemente compiuta dei processi normativi di interculturalità. Mi riferisco ad una ragione dialogante, aperta alla contaminazione, all'ibridismo culturale ed etico, che senza rinunciare alla validità universale di principi regolativi e normativi, sappia radicarli nelle strutture cognitive dei soggetti in campo<sup>12</sup>, validandone via via le rispettive richieste di riconoscimento. Non si può, infatti, non includere, da un lato, "accanto alle forme di riconoscimento dell'amore e di una relazione giuridica moderna, anche dei valori sostanziali potenzialmente in grado di generare una forma post-tradizionale di solidarietà"<sup>13</sup>.

Va oltremodo ottimizzato in questo senso il portato relativo all'ibridismo culturale, poiché costituisce il terreno franco nel quale la conversazione si spoglia del manto dell'intraducibilità e dell'incommensurabilità radicale.

Buona parte della politica culturale contemporanea presume che ciascun gruppo umano possieda una determinata forma culturale, perimetrata quasi geometricamente entro confini fissi e facilmente rintracciabili. Così, se i conservatori asseriscono che è compito prioritario la preservazione e promozione degli specifici orizzonti culturali, di modo da evitare pericolose forme di ibridismo che causerebbero instabilità sociale o scontro tra gruppi<sup>14</sup>, i progressisti ritengono che i mondi

---

<sup>10</sup> F. DALLMAYR, *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, cit..

<sup>11</sup> A. HONNETH, op. cit., *Lotta per il riconoscimento*.

<sup>12</sup> G. CACCIATORE, *Etica interculturale e universalismo critico*, in *Interculturalità. Tra etica e politica*, Cacucci editore, Roma 2010, pp. 29-42.

<sup>13</sup> A. HONNETH, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Messina 1993, pag. 45.

<sup>14</sup> S. P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Garzanti editore, Milano 2008.

culturali di senso vadano preservati al fine di evitare tentativi di soggiogamento e offesa ai danni di popolazioni vessate.

Entrambe gli approcci condividono la stessa, riduzionistica, convinzione che gli esseri umani di tutto il mondo possano essere interpretati e caratterizzati prevalentemente in base alle diverse civiltà a cui appartengono<sup>15</sup>.

Dunque, sia conservatori che progressisti finiscono per sostenere una dimensione epistemica essenzialistica della cultura niente affatto corretta. Infatti "ogni visione delle culture come totalità chiaramente descrivibili è una visione esterna, la quale genera coerenza allo scopo di comprendere e controllare"<sup>16</sup>.

Questa visione riduzionista si innerva su di una deteriore consapevolezza della storia, che omette la intrinseca diversità interna delle culture e delle civiltà ed il ruolo catalizzatore delle iterazioni e delle ibridazioni culturali nell'ambito della riproduzione degli orizzonti simbolici, aggravando processi repressivi di conformismo e di induzione ad una coartata identificazione identitaria.

Seyla Benhabib sostiene, di contro, la posizione del costruttivismo sociale, nell'ambito della quale la prospettiva narrativa delle azioni e della cultura gioca a costruire il punto di vista dell'agente sociale, di colui, cioè, che partecipa dei processi socio-culturali, esperendo rituali e simboli della propria tradizione, rifuggendo la visione onnicomprensiva e totalizzante dell'osservatore esterno.

Le culture, asserisce Benhabib, si rappresentano, per mezzo di narrative controverse, e ciò accade per due ragioni di fondo: poiché identifichiamo ciò che facciamo attraverso le descrizioni che di volta in volta utilizziamo, ed inoltre, poiché utilizziamo atteggiamenti valutativi per decretare la bontà o la cattiveria degli intrecci narrativi con i quali ci descriviamo: "*Human beings live in an evaluative universe*"<sup>17</sup>.

In conclusione, gli orizzonti culturali si rappresentano attraverso opposizioni binarie proprio perché gli esseri umani vivono in un universo valutativo, e ciò implica la fragilità delle linee di demarcazione con le quali i gruppi incessantemente si ridefiniscono.

---

<sup>15</sup> A. SEN, *Identità e violenza*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, pag. 43.

<sup>16</sup> S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., pag 23.

<sup>17</sup> S. BENHABIB, *The struggle over culture: equality and diversity in the european public sphere*, in *Multiculturalismo*, Post-filosofie, Cacucci, Bari 2006, pag. 81.

In questo processo di costante ridefinizione dei significati simbolici si collocano le lotte per il riconoscimento che individui e gruppi portano avanti per affermare la propria identità, per vedersi tributare dignità, rispetto e stima sociale<sup>18</sup>.

Dunque, occorre partire da un modello dinamico delle identità dei gruppi umani, nell'ambito del quale ciascuno, con la propria narrazione individuale, contribuisca a rigenerare e rinegoziare la narrazione collettiva entro la quale si è trovato gettato.

Se si guarda alle narrazioni individuali ed quelle collettive, dunque, come internamente scisse e discordi, prive di un proprio fuoco culturale omogeneo, allora si può senza indugio denegare validità alle descrizioni del sé inteso come unità interamente socializzata, ed alle totalità culturali dei gruppi umani come referenti assoluti delle richieste di riconoscimento sociale e politico<sup>19</sup>.

L'individuo è sempre inserito in reti di interlocuzioni o narrative che lo precedono. In esse non si sceglie di vivere, ma ci si trova gettati, al punto che la nostra capacità di operare descrizioni, sostanziare valutazioni e raccontare la nostra autobiografia vi è irrimediabilmente radicata. *"Esistono però molti modi in cui un codice culturale può venire modificato [...] e così è anche sempre possibile disporre di scelte alternative nel raccontare una biografia"*<sup>20</sup>.

Tutto ciò rinvia alla deposizione dell'argomento, centrale nella riflessione del multiculturalismo forte, delle culture come totalità invalicabili di senso, entro cui meramente si replicano biografie individuali, e che la sfera politica deve curarsi di preservare onde scongiurare il rischio della destabilizzazione e della deriva sociale.

### **3. Un universalismo storicamente illuminato: compromesso e ragioni vernacolari**

Bisogna, ora, affrontare il superamento della teoria dell'incommensurabilità radicale degli orizzonti di senso, alla luce della datità incontrovertibile dell'ibridismo culturale.

Lyotard asserisce che i regimi frasali, costituiti da un insieme specifico di regole, siano plurali ed al contempo eterogenei, cioè incomparabili nella loro diversità. Ciò corrisponde ad una visione dei

---

<sup>18</sup> Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit.

<sup>19</sup> C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2002.

<sup>20</sup> S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., pag 36.

mondi culturali come universi conchiusi di senso e perciò intraducibili l'uno rispetto all'altro; questa determinazione costituisce la natura di ciò che Lyotard chiama dissidio e trova iconograficamente espressione nella chiosa per cui "parlare è combattere"<sup>21</sup>. Egli afferma che "*le specie linguistiche come le specie viventi, hanno fra loro dei rapporti, e questi sono ben lontani dall'essere armoniosi*"<sup>22</sup>, anzi la relazione possibile tra essi è quella dell'assoggettamento coatto del vincitore al vinto.

Devo, invece, d'accordo con quanto sostiene Benhabib, registrare come la posizione dell'intraducibilità netta degli orizzonti simbolici trovi fondamento nella lettura regressiva delle culture come totalità. Essa tradisce, come abbiamo visto, la vitale capacità rigenerativa dei percorsi culturali e la loro innegabile promiscuità<sup>23</sup>. La stessa filosofia ermeneutica gadameriana attesta la mescolanza dei generi nella fusione degli orizzonti: il dialogo, infatti, partendo dai pregiudizi sedimentati dei partecipanti ai mondi socializzati si proietta nei territori non familiari dell'alterità, nella prospettiva di un allargamento progressivo degli orizzonti<sup>24</sup>. Dunque, la complessità della civiltà, il tessuto intricato e complesso delle sedimentazioni stratificate di profili storici, avvalorano l'incontro di civiltà come fatto della storia, di cui prendere consapevolezza, e a valle del quale costruire la trama del dialogo interculturale. In Gadamer il dialogo procede attraverso la struttura della 'domanda e della risposta' fino a definire massimali d'espansione sempre più ampi e senza limiti di tempo. "*Nelle parole di Gadamer, l'indagine ermeneutica si fonda sulla polarità tra familiarità ed estraneità, per il fatto che una persona che entra in dialogo deve esser disposta a subire domande, anche di tipo radicale. Quindi [...] la comprensione dialogica come vero locus dell'ermeneutica è sempre sospesa nel mezzo: tra sé e l'altro, familiarità ed estraneità, presenza e assenza*"<sup>25</sup>.

Vale la pena, però, di sottolineare come la conversazione ermeneutica sia lungi dall'essere egualitaria e dall'assicurare domini pacifici di apprendimento culturale. Infatti, non tutte le conversazioni sono confronti votati all'apprendimento, "guerre, conquiste e saccheggi avvicinano le culture tanto quanto le *doux commerce* e altri pacifici

---

<sup>21</sup> J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2007, pag 51.

<sup>22</sup> J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, cit., pag 51.

<sup>23</sup> Si veda P.F. SAVONA, *Diritti culturali e società "glocale". Una questione di riconoscimento o di giustizia sociale?*, in *Sociologia del diritto* 2009, n 3, pag. 82-83.

<sup>24</sup> F. DALLMAYR, *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, cit., pp. 46 ss.

<sup>25</sup> F. DALLMAYR, *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, cit., pag. 48.

scambi umani"<sup>26</sup>. Talune forme della conversazione, infatti, possono essere più o meno violente, tali ad ogni buon conto, da impedire ogni fusione vicendevole degli argomenti delle parti.

Vinta la teoria dell'incommensurabilità radicale, occorre, ora, tracciare le coordinate di quell'universalismo storicamente illuminato, che era nel mio intendimento portare ad evidenza.

D'altronde lo sviluppo dell'economia e della comunicazione, la globalizzazione del capitale e del lavoro già impongono, prima ancora di ogni valutazione sociologica o filosofica, l'evidenza di una nuova comunità conversazionale di interdipendenza che, come nel caso dei disastri ecologici, sempre più di frequente è investita su scala mondiale dagli effetti di attività locali. Viviamo, infatti, in uno spazio conversazionale, in una comunità morale di interdipendenza entro la quale non è emendabile la nostra contemporaneità morale, poiché *"non solo ciò che diciamo e pensiamo, ma anche ciò che mangiamo, bruciamo, produciamo o dissipiamo, ha ripercussioni su altri dei quali possiamo non sapere nulla, ma le cui vite sono investite dal nostro operato"*<sup>27</sup>.

Se ci si risolve per un contegno morale, e non è detto che ciò accada poiché bene potrebbe immaginarsi che prevalgano atteggiamenti di ostilità e disinteresse all'apprendimento morale, bisognerà affrontare le questioni, di volta in volta problematizzate, nell'ambito di procedure dialogiche inclusive, alle quali sia dato a tutti di prender parte.

È essenziale, al fine di distinguere le conversazioni morali da processi di mera assimilazione, fondati su potere e violenza, definire le condizioni normative, cui ragionevolmente deve darsi credito nell'ambito della conversazione interculturale: faccio riferimento ai due principi del 'rispetto universale' e della 'reciprocità egualitaria'<sup>28</sup>.

Essi comportano il riconoscimento del diritto alla pari partecipazione alla conversazione da parte di ciascun interlocutore interessato ad essa o investito dalle sue possibili conseguenze, ed inoltre attestano la facoltà di proporre argomenti ed introdurre sempre nuovi punti di vista.

V'è, invero, in essi un espresso rinvio al principio di discorso habermasiano. Qui il 'Principio D', detrascendentalizzato e sgrossato dell'arroganza eurocentrica, può ora rivendicare il ruolo assoluto di catalizzatore pratico nell'ambito dei discorsi morali.

---

<sup>26</sup> S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., pag. 60.

<sup>27</sup> S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., pag. 61.

<sup>28</sup> S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., pp. 63 ss.

Si tratta di due elementi fondativi dell'etica interculturale, dei quali va precisata preliminarmente la natura.

Seyla Benhabib sostiene che i principi morali possano rivendicare validità soltanto alla luce di un universalismo storicamente illuminato, ovvero a partire dal disvelamento di esperienze storiche nelle quali la partecipazione a comunità di conversazione morale si pone come esigenza controfattuale, ricusabile da ciascuno e nondimeno essenziale e necessaria affinché sia possibile il raggiungimento di un consenso ragionato: *"Per esempio, laddove non si mostrasse pari rispetto verso i partner della conversazione, laddove non vi fosse un'eguale assegnazione del diritto di parlare, porre domande e proporre alternative, sarebbe arduo chiamare l'accordo raggiunto alla fine di una conversazione equo, razionale e libero. Ciò non significa che queste condizioni non autorizzino di per sé l'interpretazione, la divergenza di opinioni e la disputa, né che siano radicate nella struttura profonda della coscienza umana"*<sup>29</sup>.

La rivendicazione di una natura controfattuale o trascendentalmente debole, come la definisce Benhabib<sup>30</sup>, vale a segnare una notevole distanza tra la proposta qui analizzata e quella habermasiana, per la quale a nessuno è dato di uscire dal mondo della vita e dunque dalla conversazione morale.

A questa latitudine, infatti, si è determinati alla conversazione morale *"non perché sia necessario appellarsi a una qualche teoria filosofica essenzialista della natura umana, ma perché la condizione di interdipendenza planetaria ha creato una situazione di scambio, influenza e interazione reciproci di portata mondiale"*<sup>31</sup>.

Si può, adesso, con maggiore contezza massimizzare le utilità derivanti da ulteriori due profili, per così dire applicativi o di svolgimento, che difettavano all'orbita dell'etica della comunicazione habermasiana: l'inclusione delle ragioni vernacolari entro i processi di apprendimento etico e l'acquisizione del compromesso nell'alveo delle argomentazioni morali.

Per ciò che concerne quest'ultimo aspetto può dirsi in certa misura *"illusorio che la forza del miglior argomento prevalga sempre e per le*

---

<sup>29</sup> S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., pag. 64.

<sup>30</sup> L'utilizzo della locuzione 'trascendentalismo debole' è la medesima utilizzata da Habermas per definire le condizioni possibilitanti dell'etica del discorso. Ritengo, però, che tale medesimezza formale tradisca un approccio ontologico decisamente differente.

<sup>31</sup> S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., pag. 62.

*medesime ragioni*<sup>32</sup> nell'ambito dei processi dialogico discorsivi così come teorizzati da Habermas. Quest'ultimo sostiene che ciascun parlante debba addivenire alla medesima determinazione dell'altro, come se le ragioni che inducono al consenso su di un enunciato normativo possano e debbano essere esattamente le stesse per ognuno, ed affida tale consapevolezza al dettato del principio di universalizzazione, in guisa del quale: "ogni norma valida deve soddisfare la condizione che le conseguenze e le norme secondarie derivanti (presumibilmente) di volta in volta dalla sua universale osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di ciascun singolo, possano venir accettate da tutti gli interessati"<sup>33</sup>.

Nel far ciò assume che la validità dei giudizi normativi non possa ridursi alle ragioni geografiche dei parlanti, poiché in tal modo si sarebbe indotti surrettiziamente al *compromesso* tra ragioni incommensurabili piuttosto che all'*intesa* ed all'accordo morale.

Il requisito indicato da Habermas di un accordo raggiunto per mezzo di un consenso che dovrebbe persuadere *tutti* sulla base delle *medesime* ragioni costituisce, pertanto, una condizione troppo ardua per valutare gli esiti di deliberazioni morali, le quali il più delle volte sostanziano approcci discorsivi differenti di ragionamento morale, strategico ed etico.

Meglio, dunque, contravvenire al precetto habermasiano dell'esclusione di talune modalità discorsive dall'alveo dei ragionamenti normativi, e provvedere speditamente ad includere il *compromesso* tra i processi legittimi di apprendimento morale, sì da offrire una descrizione del concreto svolgimento dei discorsi morali decisamente più prossima alla realtà, più idonea a rendere conto della storicità degli accadimenti umani.

Tutto ciò introduce all'ultimo elemento, a più riprese invocato, ovvero l'ascrizione delle ragioni vernacolari nel novero degli esiti dei procedimenti di apprendimento morale.

Fred Dallmayr, con il quale in buona sostanza convengo, esprime un giudizio piuttosto severo intorno all'esclusione compiuta da Habermas di quelle voci, idiomi, pratiche, credenze vernacolari, che non siano in sintonia con la razionalità di stampo occidentale.

Nell'assoggettare il consenso a criteri razionalistico-illuministici, infatti, egli cade nell'errore di nascondere la conversazione morale dietro

---

<sup>32</sup> S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., pag. 188.

<sup>33</sup> J. HABERMAS, *Etica del discorso*, op. cit., Laterza, Bari 1985 pag. 74.

una pretesa assimilatoria, attraverso una strategia di appropriazione<sup>34</sup>. Più opportunamente bisognerebbe convenire che "Il punto centrale di una conversazione di questo tipo non è dominare, manipolare o indottrinare gli altri ' dall'alto' , ma prenderli sul serio nei loro mondi vitali come membri della comunità globale. Detto in altri termini, oggi l'urgenza non è tanto razionalizzare o controllare diversi mondi della vita, quanto piuttosto aiutare le persone nei contesti in cui vivono in tutto il mondo"<sup>35</sup>.

Habermas, facendo delle pretese di validità il tessuto intrascendibile della intersoggettività comunicativa, finisce per marginalizzare ed escludere tutti quei domini dell'esperienza umana non riconducibili ad essa come l'arte, l'amicizia, l'estetica, od anche privi della medesima capacità emancipativa, come le forme di razionalità comunicativa preconvenzionali e convenzionali.

Non occorre, dunque, immaginare spazi di consenso cartesiani epurati di ragioni storiche e biografiche particolari, per ridurre l'opposizione tra linguaggio universale e la molteplicità dei giochi linguistici<sup>36</sup>, ma assumere che nel processo di incessante ridefinizione dei significati simbolici e morali, nel percorso di iterazioni illimitate, si verifichi una acquisizione di familiarità rispetto alle ragioni dell'altro, e non una mera assimilazione a modelli di intesa geometricamente perfetti.

Ancora una volta il modello delle identità dinamiche dei gruppi ed il diniego della immensurabilità radicale delle culture viene a rischiarare le condizioni di ingaggio della comunicazione interculturale. Infatti, se cessiamo di assumere gli orizzonti culturali come universi di senso conclusi e totali, per riconoscere valore alla intrinseca complessità e contraddittorietà degli stessi, potremmo finalmente leggere le profonde differenze che tra questi pure vi sono, non nei termini di una invalicabile intraducibilità, ma in quelli di una divergenza positiva da assumere nell'ambito di processi di *acquisizione di familiarità*<sup>37</sup>.

Nei processi di apprendimento morale noi non possiamo presumere di comprendere e tradurre le rivendicazioni dell'altro in un linguaggio neutrale mediano, ma semplicemente acquisire via via familiarità con esso, tributando attenzione e rispetto alle rivendicazioni di

---

<sup>34</sup> F. DALLMAYR, *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, cit., pag. 24.

<sup>35</sup> F. DALLMAYR, *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, cit., pag. 75.

<sup>36</sup> F. DALLMAYR, *Dialogo tra le culture. Metodi e protagonisti*, cit., pag. 65.

<sup>37</sup> S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., pag. 182.

riconoscimento che i nostri contemporanei morali avanzano nell'infinita intrapresa del conoscersi.