

Sul concetto di paradigma culturale¹

di
Federica Araco

*"Non sappiamo nulla; questo è il primo punto.
Perciò dovremmo essere molto modesti; questo è il secondo punto.
Non dobbiamo credere di sapere quando invece non sappiamo;
questo è il
terzo.
E' questo l'atteggiamento che vorrei diffondere. Le probabilità che
ci riesca sono scarse".*

*Karl
Popper*

1. "La mappa non è il territorio"²

Stanislav Groff nel suo lavoro fondamentale *Mente e Cervello*³, indaga le condizioni psichiche dell'individuo nell'incontro con l'altro, sviluppando un'analisi dettagliata e puntuale a partire da alcune considerazioni preliminari sul concetto di "paradigma culturale".

Avvalendosi della nota definizione di Kuhn per cui "il paradigma è una costellazione di credenze, valori e tecniche

¹ Liberamente tratto dalla Tesi di Laurea Specialistica in Filosofia Pratica discussa dalla laureanda Federica Araco presso l'Università degli Studi di Roma La Sapienza il 23 Aprile 2007.

² Korzibsky *I modelli della tecnica ipnotica*, Bandler & Grinder 1934, p. 13.

³ S. Groff, *Mente e Cervello. L'esplorazione transpersonale delle possibilità della coscienza umana*, Cittadella Editrice, Assisi 1997.

condivise dai membri di una comunità scientifica”⁴ l’autore mostra con chiarezza come ogni produzione teorica risenta enormemente della disposizione logistica e strategica dei campi intellettuali all’interno dei quali nasce e si sviluppa, evidenziando come perfino la scelta (“riduzione”) dei dati da considerare (oggetto di interesse) dipenda dal contesto culturale proprio dell’epoca in cui un ricercatore si trovi ad operare. Erede di un humus culturale preesistente, animato da contestuali urgenze storico-politiche e portavoce di personali necessità apologetiche, il lavoro intellettuale è, infatti, la risultante di un complesso processo di gestazione e sistematizzazione animato da una doppia tensione tra necessità (teoretica), originale o condivisa, e concreta possibilità pratica della propria realizzazione in base all’attualità del tema affrontato (teoria dell’interesse), alla reperibilità delle fonti, infine all’esistenza di una “arena intellettuale” all’interno della quale trovare una precisa collocazione, e possibilmente discreto successo.

Tali presupposti mostrano come nessuno studio possa mai prescindere dalle esigenze dettate dal sistema di credenze entro cui è collocato⁵, essendo ogni paradigma alla stregua di una “mappa” cognitiva in grado di fornire una “lettura” dei dati che si intende indagare⁶. La fissazione di un paradigma cui fare

⁴ T. Khun, *La tensione essenziale*, Torino, Einaudi 1985, p. 53.

⁵ Secondo Karl Popper “Ogni conoscere è la modificazione di conoscenze precedenti”, senza le quali non sarebbe possibile conoscere.

⁶ Le idee di Kuhn erano state in parte anticipate da quelle di Hanson. Questi aveva mostrato che l’osservazione è sempre *theory laden*: non si può parlare di un modo neutrale di vedere il mondo, di un assorbimento passivo delle impressioni e di una loro interpretazione solo in una fase successiva. Hanson sosteneva che l’osservazione è un processo attivo, modellato dalle proprie attese teoriche, dalla propria cultura e grammatica: l’atto della visione si costituisce su un “vedere che”, che inserisce all’origine la dimensione linguistica e conoscitiva. “Vedere non consiste solo nell’aver una esperienza visiva”, ma dipende da ciò che sappiamo del mondo e dalle parole che usiamo per descriverlo. (*I modelli della scoperta scientifica*, Feltrinelli, Milano 1978).

riferimento risulta indispensabile al fine di procedere nella ricerca poiché determina gli elementi ritenuti rilevanti per la ricerca stessa e confronta tali fatti con la teoria condivisa dalla comunità consentendone ulteriori formulazioni alla luce di quel confronto. Tuttavia la convalida di una mappa di lettura della realtà può rischiare di istituire un modo obbligatorio di affrontare temi e questioni, divenendo un potente catalizzatore della ricerca nei vari ambiti del sapere e imponendosi come unico criterio per scegliere i problemi da affrontare, in base alla loro "risolvibilità".

Il paradigma potrebbe generare, dunque, un atteggiamento conservativo e autodifensivo da parte di individui o società, talvolta interferendo con la possibilità di nuove scoperte o strumentalizzando l'esplorazione di realtà considerate "anomale" rispetto alle aspettative epistemologiche avute fino a quel momento.

L'incontro con la "diversità", infatti, sia essa rappresentata da scoperte o invenzioni o dalla collisione con culture e civiltà profondamente "altre", talvolta infrange l'integrità dei vecchi paradigmi mettendone in luce la sostanziale incompletezza e inadeguatezza.

Questo dovrebbe farci riflettere sul carattere parziale e relativo di ciascun paradigma che, per definizione, non potrà essere valido per spiegare tutti gli spazi di indagine né sarà l'unico possibile cui avvalersi: se nessuna mappa è in grado di illustrare tutti i dettagli di uno stesso territorio, diverse mappe potranno descriverne uno solo fornendo molteplici prospettive e

livelli di approfondimento. Tali improvvisi, ma ricchissimi, disorientamenti culturali inaugurano in genere importanti stagioni di rielaborazione delle conoscenze, in cui il confronto diviene strumento essenziale al fine di tracciare più marcatamente i confini del proprio sapere e avviare un riorientamento complessivo del precedente paradigma in modo che "ciò che appariva anomalo diventi ciò che ci si aspetta"⁷. Il rischio, tuttavia, è che tale "riorientamento" si limiti alla consacrazione di una nuova rappresentazione, altrettanto paradigmatica, sorta dalla parziale modificazione del precedente paradigma al fine di assicurare una collocazione "accettabile" alle nuove conoscenze acquisite.

Tali modifiche si inseriscono nell'ordine di un progressivo "aggiustamento" della coscienza epistemica individuale o collettiva secondo un processo di costante stratificazione di rappresentazioni e paradigmi. È per questo motivo che in alcuni casi, tra i quali il contesto interculturale, è di primaria importanza individuare e analizzare criticamente i paradigmi culturali fondanti le ragioni del dialogo tra gli interlocutori interessati. Sarebbe a tal proposito di grande interesse indagare la questione se la conoscenza dell'alterità acquisita in secoli di incontri, scambi e ricerche non appaia, ad una più attenta analisi, come una stratigrafia di immagini paradigmatiche variamente proposte o rigettate, di rappresentazioni parziali e distorte di volta in volta scambiate per realtà ed edificate su quelle stesse rappresentazioni originarie. Problematizzare questo "presupposto/posto" è la *conditio sine qua non* per

⁷ Thomas Khun, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi 1999, p.76.

procedere in qualsiasi studio che intenda orientarsi nel vasto ambito della ricerca e del dialogo interculturale, indagando le possibilità e i limiti di un confronto che non consista nella valutazione dell'altro mediante l'applicazione di modelli e valori propri, bensì in un dialogo paritetico senza alcun interlocutore privilegiato.

2. Costruzione di una postura intellettuale

Per secoli la civiltà occidentale ha consolidato la propria egemonia sociale, economica e politica sul resto del mondo legittimando le numerose "missioni" di conquista con sforzi teoretici volti a consacrare la propria superiorità. Questo è particolarmente evidente se si considerano le "violenze epistemiche"⁸ attuate da larga parte della produzione filosofica europea nei confronti delle tradizioni intellettuali del sud Asia, il più delle volte considerate non degne di nota se non per convalidare, per contrasto, gerarchie e forme di sapere propri. In particolare l'incontro con il mondo indiano ha sempre costituito uno spazio di riflessione articolato e complesso e tuttora può essere considerato un fondamentale riferimento nel processo di individuazione e rappresentazione di molte culture d'Occidente.

Negli ultimi due secoli l'intensificarsi delle occasioni di conoscenza e scambio tra Europa e India ha sollevato

⁸ L'efficacissimo termine è di Gayatri Chakravorty Spivak, ad intendere "la costruzione di un soggetto coloniale che si autoimmola per la glorificazione della missione sociale del colonizzatore", G. C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi,, Roma 2004 pag. 143.

importanti interrogativi sull'origine e lo sviluppo delle rispettive identità culturali, sovente formulati in una prospettiva unilaterale dai grandi pensatori del Vecchio Mondo.

Si analizzeranno alcune forme di strumentalizzazione delle civiltà sudasiatiche valutando come esse abbiano alimentato il costituirsi di gerarchie ontologiche a sostegno di veri e propri paradigmi di individuazione semiotica, entro i quali l'universo culturale indiano è stato compresso o esaltato, sminuito o mitizzato a seconda che si volesse dimostrare, per ossessione eurocentrica, la superiorità del pensiero occidentale o se, per alienazione esotica, si intendesse fare il contrario. Nell'ambito degli studi interculturali uno dei temi più dibattuti è stato, e rimane, la questione della genesi e della definizione di cosa sia "filosofia", e l'indagine circa la possibilità dell'esistenza di una tradizione filosofica nel contesto indiano. A tal proposito numerosi intellettuali hanno articolato le proprie posizioni per lo più sostenendo l'idea di una radicale diversità tra civiltà occidentale e orientale, più raramente argomentando una distinzione solo superficiale tra le due modalità espressive. Malgrado il largo consenso riscosso dalla leggendaria "saggezza indiana", comunque, secondo la maggior parte dei padri della cultura europea la civiltà sudasiatica, così poco sviluppata in quanto a progresso scientifico e tecnologico, libertà politica e individuale e così permeata di religiosità idolatra e naturalista, non poteva aver sviluppato una speculazione teoretica al pari della grande tradizione occidentale di discendenza greca.

Particolarmente radicale fu la posizione di Hegel. Nell'Introduzione alle *Lezioni sulla storia della filosofia*, egli

identificava nella libertà di pensare la condizione essenziale affinché potesse esserci filosofia. Per poter “filosofare”, sosteneva Hegel, lo Spirito deve separarsi dalla propria volontà naturale superando la fase iniziale dello “spirito universale”, generalmente rappresentata dall’Oriente:

Ciò che chiamiamo filosofia orientale è piuttosto la rappresentazione religiosa che gli Orientali fanno della realtà, la loro intuizione generale del mondo, ch’è facile scambiare per filosofia; [...] poiché nell’Oriente non si è mai manifestato il momento della soggettività, le rappresentazioni religiose non sono individualizzate; hanno invece prevalentemente il carattere di rappresentazioni universali, quindi possono scambiarsi con rappresentazioni e pensieri filosofici [...] il rapporto fondamentale è inteso dalle religioni orientali nel senso che solo l’unica sostanza come tale è vera, e che l’individuo non ha né può acquistare alcun valore in sé, in quanto si mantiene di fronte all’ente in sé e per sé: esso invece può avere vero valore solo a patto di identificarsi con questa sostanza, ma allora cessa di essere come soggetto e si dissolve nell’incosciente⁹.

La convinzione che il pensare filosofico fosse una conquista intellettuale specificamente occidentale, sostenuta da molti illustri filosofi precedenti e posteriori all’esperienza hegeliana¹⁰, ha rafforzato il paradigma

⁹ G. W. F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirullo, La Nuova Italia, Firenze 1998, cit. pagg. 133, 134, 135.

¹⁰ Già Diogene Laerzio nella sua *Vita dei Filosofi* (I.4) affermava: “E così la filosofia è una creazione dei Greci: il suo stesso nome non ha nulla a che vedere con una denominazione barbara”, opinione condivisa, secoli dopo, da Hegel, Husserl ed Heidegger. In particolare quest’ultimo, nell’opera *Introduzione alla metafisica*, affermava: “[...] qui si tratta della filosofia, vale a dire di una delle poche cose grandi di cui l’uomo è capace. Ora, ogni grande cosa può avere solo un grande inizio. Il suo inizio è sempre la cosa più grande [...] tale è la filosofia dei Greci” (op. cit., trad. di G. Masi, Introduzione di G. Vattimo, ed. Mursia, Milano 1979, p.27). Uno dei più importanti storici della filosofia del nostro secolo, nonché autore di testi scolastici in uso presso numerosi licei italiani, Nicola Abbagnano, ancora nell’ultima

“eurocentrico” instaurando dicotomie gerarchiche tra categorie sociali e culturali con il chiaro intento di assicurare all’Europa una sorta di “primato filosofico” rispetto al mondo indiano¹¹. Ammettere la mancanza di una speculazione intellettuale razionale e libera consentiva di dimostrare la netta inferiorità culturale dell’India rispetto all’Occidente garantendo all’Europa il ruolo di legislatore globale e ai progetti imperialisti il valore di una necessaria “missione civilizzatrice”.

A questa forma di strumentalizzazione dell’“alterità” si sono alternati sporadici studi in cui elementi sudasiatici venivano accolti per la loro vicinanza a forme intellettuali propriamente europee. Presupporre, tuttavia, che la civiltà indiana non differisse in modo radicale dalla nostra significava rimanere radicati nella convinzione di conoscere le fondamentali categorie per comprendere e pensare ogni realtà culturale

edizione della sua imponente opera esordiva con un’introduzione dall’eloquente titolo “Origine e carattere della filosofia greca. Pretesa origine orientale”, argomentando che: “La sapienza orientale è essenzialmente religiosa: essa è patrimonio di una casta sacerdotale la cui sola preoccupazione è quella di difenderla e di tramandarla nella sua purezza. Il solo fondamento della sapienza orientale è tradizione. La filosofia greca è ricerca [...] indagine razionale, cioè autonoma che non si appoggia a una verità già manifesta o rivelata ma soltanto alla forza della ragione e in questa riconosce la sua unica guida” (Nicola Abbagnano, *Storia della Filosofia*, Utet, Torino 1998, vol.1, cit. pp. 4-5). Giovanni Reale, nella sua opera, sostiene: “[...] soltanto un recupero nel senso del pensiero teoretico-speculativo puro può dissolvere le troppe ambiguità in cui si dibatte l’uomo contemporaneo. Soltanto il recupero di questo tipo di pensiero può far comprendere- per dirla parafrasando un celebre motto shakespeariano - come ci siano o ci possano essere in cielo e in terra assai più cose di quante certi modi di pensare delle scienze e delle tecniche e di certe ideologie politiche non lascino credere. A questo recupero, meglio di tutti possono guidare proprio i Greci, i quali, per la prima volta, hanno insegnato al mondo *come si filosofa*, e lo hanno fatto in modo veramente egregio.” (da G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Tascabili Bompiani, Padova 2004, cit. p. 12). E ancora, dallo stesso testo: “la *filosofia*, sia come indicazione semantica (ossia come termine lessicale) sia come contenuto concettuale, è una creazione dei Greci. In effetti, tutte le altre componenti della civiltà greca hanno un corrispettivo presso altri popoli dell’oriente, i quali raggiunsero anteriormente o parallelamente ai greci livello di progresso assai elevati. Invece non è possibile trovare l’identico corrispettivo della filosofia o, quantomeno, qualcosa che sia assimilabile a quello che i Greci - e poi con loro tutti gli occidentali - hanno chiamato e chiamano *filosofia*. Credenze, culti religiosi, manifestazioni artistiche di varia natura, conoscenze e abilità tecniche di diverso tipo, istituzioni politiche, organizzazioni militari, esistevano sia presso i popoli orientali che si affacciarono alla civiltà anteriormente ai Greci, sia presso questi ultimi [...] Viceversa, per quanto concerne la filosofia, noi ci troviamo di fronte a un fenomeno così nuovo, che non soltanto come dicevamo non ha presso i popoli orientali l’identico corrispettivo, ma nemmeno qualcosa che analogicamente sopporti il paragone con la filosofia dei Greci, o che la prefiguri in modo in equivoco” (ivi, cit. ppg. 21-22).

¹¹ Una teorizzazione di questo fenomeno è stata sviluppata da J. M. Blaut nel suo testo *The Colonizer’s Model of the World. Geographical diffusionism and Eurocentric History* dove l’alterità sudasiatica è descritta come una realtà statica e materiale, dispotica e irrazionale in contrapposizione al mondo europeo, crogiuolo di progresso e libertà, razionalità e spirito.

effettuando un'approssimativa quanto incauta sovrapposizione del proprio sistema di coordinate ad un contesto destinato così a rimanere escluso da una comprensione obiettiva e feconda. Rappresentativo di tale atteggiamento è l'intervento dello studioso anglo-americano Johannes Bronkhorst presso la *Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences* di Amsterdam (1998)¹².

Nella sua relazione l'autore sostenne l'esistenza di uno stretto legame tra la tradizione di indagine razionale di matrice greca e lo sviluppo del dibattito logico-filosofico in ambito buddista sulla base dei contatti avvenuti tra il regno ellenistico dell'India nord-occidentale e alcuni monaci della scuola *sarvāstivāda* testimoniati dal testo in pāli *Le domande del Re Milinda*¹³. Secondo Bronkhorst, sebbene non vi fosse una comunanza di contenuti tra le due tradizioni filosofiche, l'ipotesi di una derivazione ellenica del metodo dell'argomentazione logica nel dibattito buddista sarebbe stata avvalorata dall'assenza di elementi razionali nella letteratura vedica e nello stesso buddismo precedentemente all'incontro con la cultura greca, nel II sec. a.C. . Tale posizione è sintomatica della difficoltà occidentale a riconoscere l'originalità e l'autonomia a forme e contenuti propri di culture extraeuropee.

In modi differenti, ma con uguale finalità, l'egemonia epistemologica dell'Europa assunta a paradigma dominante della relazione con l'altro, ha ostacolato lo scambio con le diverse tradizioni intellettuali. Riformulare il problema della "commensurabilità" delle culture prima ancora di riflettere sul

¹² Cfr. J. Bronkhorst, *Perchè esiste la filosofia in India?* in *Verso l'India, Oltre l'India*, pp. 131-152.

¹³ A cura di M. A. Falà, *Milindapanha*, Astrolabio Ubaldini, Roma, 1983.

concetto di intercultura, potrebbe aiutare a comprendere le condizioni di necessità e possibilità di una “comprensione dialogica”¹⁴ che sappia avviare un processo di conoscenza della diversità quanto più adeguato e libero da condizionamenti.

Nel suo fondamentale *India and Europe*, Wilhelm Halbfass afferma che “La ricerca di alternative si presenta al momento come una questione di vita o di morte”¹⁵ evidenziando la necessità di andare oltre quella “fusione di orizzonti” che, nella pagina gadameriana, si riferiva ad una relazione “verticale” in cui un autore e un lettore, storicamente determinati, interagivano per stabilire un significato condiviso. Nell’opera di Halbfass è presente l’intenzione di creare una fusione di orizzonti in una relazione “orizzontale” in cui possano trovare legittimazione sia le prospettive occidentali che quelle sudasiatiche, evidenziando la forte necessità di un approccio globale anche in ambito filosofico. Come lo stesso Halbfass fa notare, ricordando la tesi husserliana secondo la quale l’uropeizzazione dell’umanità sarebbe l’inevitabile destino del nostro mondo¹⁶, i partners in questione articolano il loro confronto muovendosi in un contesto epistemologico connotato da un’asimmetria cognitiva, trovandosi entrambi “all’interno di un mondo occidentalizzato, secondo condizioni modellate dal modo di pensare occidentale”¹⁷ in cui razionalità e globalizzazione costituiscono i paradigmi dominanti.

¹⁴ Halbfass, op. cit. pag.18.

¹⁵ Op.cit.p.440.

¹⁶ L’espressione “europeizzazione della terra e dell’uomo” è stata utilizzata da Martin Heidegger nel suo breve scritto “Da un colloquio nell’ascolto del linguaggio”, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano, 1973, pag.94 .

¹⁷ Op. cit. p.440.

Il dibattito intellettuale contemporaneo, post-coloniale¹⁸ e globalizzato, si presenta animato dall'urgenza di istituire un dialogo tra mondi e culture; si pensi alla crisi interreligiosa tra mondo islamico e Occidente cristiano, alle analisi variamente allarmiste di politologi ed economisti riguardo al "fenomeno cinese", all'invasione nel *global religious market* di "prodotti" spirituali provenienti dalle tradizioni religiose dell'India ormai trasformati in fenomeni di massa.

Nel tentativo di comprendere e interpretare i mondi culturali differenti dal nostro sarebbe forse preliminarmente opportuno interrogarci sulle effettive possibilità di istaurare un dialogo intellettuale corretto tra la nostra cultura, e i paradigmi cui essa fa riferimento, e la realtà che ci sforziamo di comprendere spingendo la comparazione fino alle categorie stesse che la rappresentano.

Una conoscenza inadeguata, o addirittura una non conoscenza, della storia e della cultura di altri popoli, e del fondamentale contributo di ogni civiltà all'arricchimento e al progresso di tutte le altre, rappresenta una pericolosa premessa per ogni forma di etnocentrismo e di razzismo. Il rischio di una simile degenerazione aumenta sensibilmente qualora ad un apprendimento superficiale si accompagni la convinzione che presso altri popoli la storia sia del tutto assente ed essi siano sostanzialmente immobilizzati in una dimensione atemporale e

¹⁸ "Il termine "postcoloniale", indica quello "spazio teorico, politico e poetico riconosciuto non semplicemente come ciò che viene "dopo" il colonialismo come evento storico avviatosi della seconda metà del Novecento con l'emancipazione (incompleta) degli stati extra-europei su cui le potenze europee si erano insediate da secoli. Oggi siamo, storicamente e geopoliticamente, "dopo" il postcoloniale in cui però i motivi profondi del colonialismo, insieme ai conflitti che trasformano le minoranze in esodi, hanno aperto nuovi scenari". Spivak, op. cit., p.9.

priva di progresso¹⁹. Malgrado siano trascorsi due secoli dalle osservazioni hegeliane, l'odierno discorso occidentale sulle civiltà orientali è ancora intriso del vecchio bipolarismo strumentale volto ad affermare la presunta superiorità euro-atlantica per legittimare "democratiche missioni civilizzatrici". L'identità sudasiatica, profondamente scossa dall'esperienza coloniale e post-coloniale, deformata dai numerosi stereotipi, dalle idealizzazioni e mercificazioni culturali tuttora esistenti, continua a rappresentare uno dei principali interlocutori del tanto auspicato dialogo interculturale. Ma ogni forma dialogica, per essere tale, dovrebbe implicare la parità degli strumenti e dei valori del conversare, e la reciproca disponibilità ad incontrarsi su un terreno originario. Nel mondo contemporaneo, globalizzato secondo il modello culturale, politico ed economico occidentale, queste preliminari condizioni non sono soddisfatte e la violenza epistemica delle rappresentazioni paradigmatiche continua ad esercitare il suo antico potere. I soggetti coinvolti nel dialogo si collocano all'interno di una relazione asimmetrica, in cui soggetti dominanti si appropriano dell'identità dei dominati restituendo loro una deformata immagine di sé stessi: come in un'allegoria di Borges i popoli vinti vengono esiliati dietro gli specchi, dove sono condannati a riflettere l'immagine dei vincitori.

¹⁹ Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, Hegel concludeva la breve sessione dedicata all'Africa commentando: "A questo punto lasceremo l'Africa per non farne più menzione, ché essa non è una porzione storica del Mondo; non ha alcun movimento o sviluppo da esibire", op. cit. p. 79. Qualche anno dopo Marx, a proposito dell'India, sostenne che "La società indiana non ha storia alcuna, o quantomeno una storia di cui si sappia qualcosa. Ciò che chiamiamo storia dell'India non è che la storia degli invasori successivi, i quali fondarono i propri imperi sulla base passiva di quella società non reattiva e immutabile [...]. L'Inghilterra deve portare a compimento una doppia missione in India: l'una distruttiva, l'altra rigeneratrice: l'annichilimento della antica società asiatica, e la fondazione materiale di una società occidentale in Asia" Marx, *Conseguenze della dominazione britannica in India*, 1973, cit. p. 320.

La ricerca di una via per salvaguardare l'autonomia dell'Altro in quanto Altro e l'inviolabilità del diritto alla pluralità sono condizioni indispensabili per poter realizzare autentiche forme di dialogo tra liberi soggetti. Altrimenti si rimarrà intrappolati entro schemi cognitivi riduzionisti, mantenendo sotto falsi vessilli gli squilibri di sempre:

[s]i legge, ma si è anche *letti* dagli altri.

Interferenze di queste letture. Forzare qualcuno a leggere se stesso come è letto da altri (schiavitù). Forzare gli altri a leggerci come ci leggiamo (conquista). [...] Giustizia. Essere continuamente pronti ad ammettere che un altro è altra cosa da ciò che si legge quando egli è presente (ovvero quando si pensa a lui). O piuttosto: leggere in lui anche (e continuamente) che egli è certamente altra cosa, forse tutt'altra cosa da quel che in lui si legge. [...] Ogni essere grida in silenzio per essere letto altrimenti. Non essere sordi a queste grida²⁰.

²⁰ S. Weil, *Quaderni*, Adelphi, Milano, 1994, vol. I, pp. 257-258.

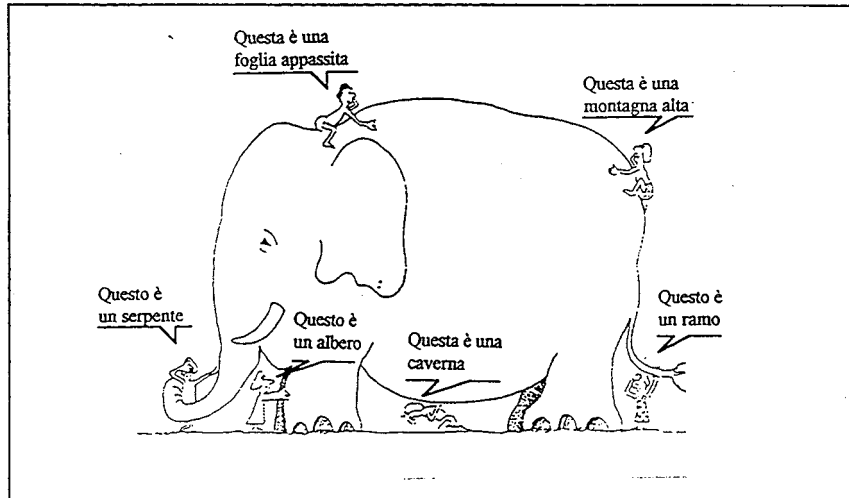


Fig. 1: Sei ciechi descrivono un elefante (antica fiaba indiana)