

Yoneyama Masaru

Interculturalità e transculturalità

Si intende affrontare direttamente la questione di distinzione tra i concetti di interculturalità e transculturalità. Sebbene esistano posizioni divergenti – che neghino qualsiasi differenza o, al contrario, ne riconoscano una certa natura – entrambe convergono in un punto fondamentale: l'opposizione all'idea che il cosiddetto "*pensiero moderno*", *sviluppatosi prevalentemente nell'Europa nord-occidentale*, rappresenti una verità univoca e assoluta. Un osservatore italiano comprenderà immediatamente la necessità di specificare l'espressione "*Europa nord-occidentale*", in quanto implica una differenza sostanziale nelle prospettive intellettuali tra le popolazioni che abitano le regioni del "*Europa sud-orientale*" – ovvero, le aree confinanti con il Mar Mediterraneo – e quelle dell'Europa nord-occidentale¹.

È possibile individuare una distinzione culturale significativa tra il mondo antico del Mediterraneo e il mondo europeo, in particolare quello interno, privo di accesso diretto al Mare Mediterraneo. Per illustrare questo punto, si procederà citando un'affermazione chiave tratta dall'opera di Franco Cassano, *Il pensiero meridiano*². Cassano argomenta che il "Mediterraneo" può essere interpretato come una prospettiva che trascende la definizione di "prima modernità", caratterizzata da un approccio "imperioso, settentrionale e atlantico"³. Questa interpretazione si basa sull'affermazione secondo cui il Mediterraneo possiede "*lo spirito della costa e del confine*"⁴. Cassano sottolinea l'importanza contemporanea del Mediterraneo come confine, interfaccia e mediatore tra diverse popolazioni⁵. Il confine, infatti, rappresenta il luogo di incontro e confronto tra differenze, dove ciascuna identità si manifesta

¹ SAKABE Megumi, *Introduzione alla storia intellettuale europea – I riflessi del Rinascimento carolingio*, Iwanami Shoten, Tokyo, 1997, p.7

² Franco CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005

³ *ibid.*, p.xxiii

⁴ *ibid.*, p.33

⁵ *ibid.*, p.xxiii

attraverso l'altra, riconoscendo al contempo i propri limiti⁶. È altresì cruciale evidenziare che il Mediterraneo costituisce un pluriverso irriducibile, incapace di essere ridotto a una singola interpretazione. Il suo valore risiede proprio nella sua inalienabile molteplicità di voci, nessuna delle quali può prevalere sull'altra⁷.

In seguito a questa osservazione, si svilupperà il concetto di “polifonia”, un elemento centrale dell'analisi.

Inizialmente, Cassano argomenta che molte popolazioni mediterranee si caratterizzano intrinsecamente per la loro mancanza di purezza, di integrità e di un'imposizione integristica⁸. Questa condizione implica una pluralità interna, un “noi” mediterraneo composto da altri⁹. In ambito ideologico, questa realtà si traduce in una posizione contraria ai cosiddetti fondamentalismi¹⁰. È importante notare che emerge anche un “fondamentalismo occidentale” legato al pensiero moderno¹¹, assimilabile a un integralismo sociale simile a quello praticato dal cattolicesimo nel tentativo di dominare la società attraverso la religione – un “integralismo sociale (non insulare ma) continentale”. Pertanto, si può sostenere che il ruolo di coloro che operano ai confini sia quello di mitigare tali tendenze¹². Questo implica una rivalutazione dell'ideologia della terra, che tende a sottovalutare l'importanza del mare. *Pensiero meridiano* rappresenta, in contrapposizione, un pensiero che emerge laddove si manifesta il mare stesso¹³. Cassano sostiene che la rottura degli integritismi terrestri – in particolare quelli legati all'economia e allo sviluppo – e la consapevolezza che il confine non costituisce una fine del mondo, ma piuttosto un punto di contatto tra differenti realtà, rende possibile l'emergere di questo pensiero¹⁴. Per facilitare la comprensione della discussione presentata, si richiameranno due passaggi tratti dall'opera del filosofo francese Alain.

Lo spettacolo delle montagne offre una rappresentazione statica, dove le masse da aggirare appaiono immutabili. Tuttavia, questa percezione inganna, poiché l'abitudine ci induce a considerare queste masse come individui solidi e costanti, ignorando la loro composizione dinamica: ogni sassolino e granello di sabbia viene spostato e riposizionato, senza lasciare tracce significative.¹⁵

⁶ *ibid.*, p.46

⁷ *ibid.*, p. xxiv

⁸ *ibid.*, p.xxv

⁹ *ibid.*

¹⁰ *ibid.*

¹¹ *ibid.*

¹² *ibid.*, p.xxvii

¹³ *ibid.*, p.7

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ Alain, *Esquisse de l'homme*, 3^e édition, Gallimard, Paris, 1938, pp. 255-256

Chi osserva esclusivamente la terra tende a ricercare un senso in queste forme persistenti, attribuendo loro una natura intrinseca. Analogamente, il corso del fiume appare lineare e immutabile. Per comprendere una concezione di esistenza pura, è necessario considerare il mare. Qui le forme si annullano reciprocamente, gli istanti si sovrappongono, e qualsiasi tentativo di comunicazione con l'onda svanisce immediatamente; tutto ciò si agita incessantemente, privo di un fine ultimo.¹⁶

Analizzando le citazioni fornite, si può presumere che Alain riferisca all'*Oceano Atlantico*, paesaggio familiare alla sua Normandia. Tuttavia, è cruciale evidenziare una caratteristica distintiva del *Mediterraneo*, che va oltre la semplice geografia. Esso genera un dinamismo e un contatto tra i popoli, intrecciando non solo le lingue e le credenze religiose, ma anche le concezioni del tempo e i ritmi di vita propri¹⁷. Questa prospettiva mediterranea apre la strada a una critica dell'idea che la cultura fondata sul cosiddetto "pensiero moderno" dell'Europa nord-occidentale rappresenti l'unica possibilità nel contesto contemporaneo. Lo sviluppo di teorie culturali basate su presupposti simili implica un consenso sulla necessità di superare una mera contrapposizione tra "molti" e "uno". Tale approccio, infatti, rischia di ridurre la complessità culturale a una semplice dicotomia, perpetuando un atteggiamento di chiusura e confinamento. Limitarsi a sostenere una posizione "multi", senza considerare le dinamiche di interazione e scambio, si traduce in una contrapposizione tra localismo e globalizzazione che potrebbe portare a un'istanza di isolamento culturale. Se la "cultura" viene definita come uno "stile di vita collettivo" che trascende l'individuo, le diverse culture rischiano di rimanere confinate a livello locale, isolandosi reciprocamente come "isole" o "sfere", come ha osservato Wolfgang Welsch. Una volta raggiunta tale condizione di isolamento, si sviluppa un'attitudine secondo cui lo stile di vita degli abitanti delle isole diventa irrilevante: "noi siamo noi" e basta. In questo contesto, l'affermazione che "esistono molte culture diverse" assume una connotazione puramente descrittiva, senza implicare alcun movimento verso la creazione di un'unità culturale superiore, emergente da interazioni complesse. È plausibile che, anche in presenza di un mare che abbraccia le isole, queste rimangano intrinsecamente isolate. Pur consentendo la navigazione tra le isole, il mare non genera automaticamente un'interpenetrazione reciproca. Se gli abitanti delle isole mantengono una "mentalità insulare" come fondamento del loro sistema di valori, è improbabile che si verifichi un'integrazione culturale significativa all'interno delle rispettive comunità. In questo senso, si richiama

¹⁶ *ibid.*, p.256

¹⁷ Franco CASSANO, *il pensiero meridiano*, p.xxvii

l'analogia con la teoria atomistica di Democrito, dove gli atomi, rigorosamente delimitati e isolati nello spazio vuoto, interagiscono esclusivamente attraverso collisioni esterne ("partes extra partes")¹⁸. Alain, riflettendo sull'"estensione" di Cartesio, osservò:

La cosa ridotta a se stessa, o l'esistenza nuda, è tale che nessuna delle sue parti è mai qualcosa in sé, ma che al contrario tutto della cosa è esteriore, così che la piccola parte è in ogni momento ciò che è, solo grazie al flusso, all'attrito, alla pressione di tutte le altre cose.¹⁹

La concezione dello "Stato" o della "comunità di persone" come entità atomistica implica l'esistenza di aggregati di individui operanti meccanicamente, analogamente agli atomi in un sistema. In tale prospettiva, la nozione di "interiorità", intesa come fondamento della "cultura", risulta incompatibile. Tuttavia, si potrebbe auspicare una comprensione che riconosca l'"interiorità" di una "cultura veramente globale", capace di affermarsi all'interno di un contesto mondiale caratterizzato dall'interazione tra molteplici "paesi" e "comunità". Pertanto, è necessario superare la rigidità dell'approccio atomistico alla cultura, che rischia di frammentarla in unità isolate. La sfida, pertanto, consiste nell'esaminare come le diverse culture, percepite come dimensioni interiore, possano essere collegate tra loro, superando l'apparente indipendenza delle "isole" o "sfere" culturali in cui operano. Il mare, inteso non solo come elemento geografico ma anche come mediatore di relazioni, può essere interpretato come un "mare di isole" o un "arcipelago", capace di facilitare connessioni che trascendono la mera territorialità. Se ogni cultura possiede una propria specificità interna, si apre la possibilità di definire l'interculturalità come processo di contatto e scambio tra esse. Tuttavia, un aspetto cruciale risiede nel meccanismo attraverso cui tali interazioni si stabiliscono. Inizialmente, è probabile che le relazioni siano mediate da uno scambio commerciale basato sul baratto, caratterizzato da uno scambiamento di beni senza coinvolgimento diretto delle coscienze o dei sentimenti degli individui. Le comunità interagiscono prevalentemente attraverso gli oggetti, dando luogo a un'alternanza di merci tra le diverse

¹⁸ Si considerino le seguenti citazioni:

Anche l'atomo è una bella ipotesi. Questa ipotesi afferma esattamente quanto segue. Non c'è nulla di interno, nulla di aggregato in nessun sistema secondo la vera scienza, tutto è una relazione esterna. (Alain, *Éléments de philosophie*, 13^e édition, Gallimard, Paris, 1941, p. 118). Un atomo è qualcosa che non accade all'interno. Oppure, se qualcosa accade, si tratta solo di una relazione esterna tra elementi, anch'essi privi di proprietà interna. (Alain, *Vigiles de l'esprit*, XCV [5 gennaio. 1933], Gallimard, Paris, 1942, pp.295-296)

¹⁹ Alain, *Idées – Introduction à la philosophie*, Paul Hartmann Éditeur, Paris, 1939, pp.134-135

“isole”. Come sottolineò Marx, “lo scambio di merci inizia dove finisce la comunità, nel punto in cui la comunità entra in contatto con altre comunità o i loro membri”²⁰. Un esempio storico illustrativo è rappresentato dallo scambio tra Cartaginesi e Libici, descritto da Erodoto nelle “*Storie*” (Libro 4, Sezione 196):

Quando i Cartaginesi sbarcavano nel paese, depositavano il carico sulla riva e tornavano alle loro navi, segnalando con un fumo. Gli abitanti locali, vedendo il segnale, si recavano sulla riva per depositare l'oro come pagamento per le merci, ritirandosi poi dal luogo dello scambio. I Cartaginesi, a loro volta, esaminavano le merci e, in caso di corrispondenza tra la quantità d'oro ricevuta e il valore delle merci, procedevano al pagamento e si allontanavano. In assenza di tale corrispondenza, gli abitanti aggiungevano oro fino a quando i Cartaginesi non fossero soddisfatti.²¹

Questo modello evidenzia come le interazioni inizino con uno scambio puramente materiale, privo di una dimensione emotiva o culturale intrinseca²². Questo sistema di scambio, denominato “commercio silenzioso”, si caratterizza per l'assenza di interazione diretta tra le parti coinvolte, limitandosi allo scambio di beni senza alcun elemento verbale o personale. Si tratta, pertanto, di una relazione intrinsecamente anonima, che si instaura tra individui non interessati a stabilire contatti personali²³. Questa dinamica relazionale, come ripetuto, rimane inalterata anche in presenza di un valore mediante come il denaro.

Nella maggior parte dei contesti socio-economici, lo scambio di merci regolato da una relazione di equivalenza – sia essa tra beni e beni o tra beni e valuta – si configura come un'interazione puramente impersonale, che non implica necessariamente un legame sociale tra le parti. Tale relazione, infatti, non richiede l'emergere di una reciprocità basata su principi di solidarietà o affinità.²⁴

Inoltre, nel contesto della globalizzazione contemporanea, è frequente osservare che tra comunità diverse persistano legami commerciali mediati esclusivamente dal denaro. Tale valuta, in quanto rappresentazione astratta di un valore esterno, agisce come un “elemento estraneo” che definisce la relazione tra le comunità²⁵. Si può quindi affermare che queste comunità siano connesse tra loro attraverso una dimensione estero-

²⁰ Karl MARX, *Das Kapital*, SS. 93-94

²¹ *ibid.*, p. 14.

²² IWAI Katsuhito, “*Il Capitale*” dei Mercanti di Venezia, Chikuma Shobō, Tokyo, 1985, p. 13.

²³ *ibid.*

²⁴ *ibid.*

²⁵ *ibid.*, p. 18.

re, mediate da questa entità astratta²⁶. Riconfermata così la metafora del mare e delle isole, si pone la questione di come considerare il “mare” – inteso come facilitatore della connessione tra le isole – in una situazione simile. L’isolamento delle isole è stato superato grazie al collegamento marittimo? È plausibile che il mare stia svolgendo un ruolo analogo a quello del denaro, fungendo da mediatore esteriore? Pur riconoscendo la persistenza di una connessione tra le isole, si osserva come questa possa essere dominata dall’entità astratta del “denaro”. In questo scenario, il denaro potrebbe essere interpretato non solo come un “mezzo di comunicazione”, ma anche come una forza che rischia di assoggettare lo Stato e la comunità a una relazione di dipendenza, simile all’influenza esercitata dal mare sulle isole.

La presente analisi si propone di collocare questa discussione nel campo della “cultura”. In tale prospettiva, unitamente alla pretesa di “superiorità delle relazioni astratte”, rappresentate dai legami mediati dal denaro, emerge la tendenza a una progressiva omogeneizzazione culturale sotto l’egida della globalizzazione. Il denaro, in questo contesto, si configura come strumento per la “standardizzazione culturale” attraverso le transazioni finanziarie. Tuttavia, è innegabile che Stati e comunità possano essere connessi tra loro. Nonostante ciò, tale connessione rischia di operare a scapito delle specificità e dell’interiorità intrinseca di ciascuna cultura. La cultura, infatti, si definisce come l’espressione dell’identità di uno Stato o di una comunità, mentre i legami mediati dal denaro rimangono intrinsecamente esterni. Da un punto di vista critico, si teme che l’approccio all’interculturalità, volto a comprendere le relazioni tra culture basandosi su questo concetto, possa perpetuare una visione limitata e statica. Si pone quindi la questione se non sia necessario esplorare prospettive alternative. Per chiarire questa problematica, è fondamentale ripartire dalle fondamenta concettuali, esaminando il rapporto tra “uno” e “molti”.

Al fine di approfondire la riflessione sui concetti di “uno” e “molti”, è imprescindibile definire innanzitutto il significato del termine “contare”. Quando si parla di “molti”, si intende effettivamente effettuare un conteggio. Pertanto, è opportuno analizzare le modalità attraverso cui operiamo quando ci troviamo a quantificare qualcosa. Prendendo come esempio il conteggio delle persone, si illustra una situazione in cui l’atto stesso del conteggio risulta impossibile. Ciò deriva dal riconoscimento che ogni individuo possiede una qualità intrinseca – la personalità – che ne determina l’unicità e l’insostituibilità. Tenendo pienamente conto di tale specificità, l’attenzione si concentra inevitabilmente sull’individuali-

²⁶ *ibid.*

tà di ciascuna persona, rendendo impossibile trattare ogni singolo individuo come un'unità omogenea. Figure come i propri genitori, fratelli e sorelle, il proprio partner o coniuge, e i propri figli rappresentano esempi paradigmatici di "esseri insostituibili". Tuttavia, è proprio quando si ignora la personalità e l'insostituibilità, trattando gli individui come equivalenti in termini di umanità, che diventa possibile contarli come uno, due, tre... e così via. L'aritmetica stessa presuppone questa operazione di aggregazione, che implica una sistematica "non valorizzazione" della diversità intrinseca di ciascuna unità²⁷. In sintesi, il conteggio è un processo interpretativo, strettamente legato all'atteggiamento del soggetto percettivo. Per coloro che non riescono a cogliere le differenze qualitative o che si disinteressano di coglierle, tutte le unità appaiono equivalenti. Di conseguenza, un'attività volta a riconoscere al massimo queste differenze implica necessariamente l'adozione di un atteggiamento volto a valorizzare la personalità e le relazioni intrinseche di ciascuna entità.

Al fine di approfondire la questione della distinzione tra "uno" e "molti", si rende necessario analizzare il concetto di "contare" come proposto da Bergson. Nel contesto degli oggetti materiali, l'atto di conteggio è reso possibile dalla percezione immediata e dalla localizzazione spaziale²⁸; pertanto, non sussiste difficoltà nell'identificare e quantificare tali entità. Tuttavia, quando si affronta la problematica della successione di suoni, come nel caso dei rintocchi delle campane, l'esperienza percettiva tende a produrre un'impressione *qualitativa*, piuttosto che una misurazione numerica precisa²⁹. Questa percezione, infatti, coglie i suoni come un'unità vago e indistinta, richiedendo uno sforzo deliberato per separare e individuare singolarmente le componenti della successione sonora³⁰. Tale processo di separazione implica la creazione di un ordine sequenziale, che viene poi proiettato nello spazio³¹, trasformando la successione in simultaneità³². È evidente che questa operazione di spazializzazione del tempo costituisce una caratteristica fondamentale della modernità, fondata sulla calcolabilità e sulla rappresentazione dello spazio come matrice di ordinamento³³. In tale prospettiva, le unità individuali – i "mattoni" della realtà – tendono a configurarsi come entità atomiche, prive di una dimensione qualitativa intrinseca.

Considerando questa cornice teorica, si rende opportuno esaminare

²⁷ Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 144^è édition, PUF, Paris, p.61

²⁸ *ibid.*, pp. 63-64

²⁹ *ibid.*, p.64

³⁰ *ibid.*, pp. 64-65

³¹ *ibid.*, p. 65

³² *ibid.*, p. 76

³³ Franco CASSANO, *Il pensiero meridiano*, p.xviii

il termine “*transculturalità*” all’interno del dibattito teorico contemporaneo. L’approccio alla *interculturalità*, che prevede la semplice collocazione di culture affianchi l’una all’altra, rischia di perpetuare una visione statica e confinata, in cui le singole entità culturali rimangono isolate e interconnesse solo superficialmente tramite un’“*intermediazione*” esterna. Tale modalità di relazione non garantisce una reale apertura delle culture stesse, né la loro capacità di dialogare in modo significativo.

L’esperienza di approcci *interdisciplinari* nel campo accademico ha rivelato una ricorrenza di sfide legate alla “chiusura” disciplinare e all’“apertura” verso collaborazioni. Storicamente, gli sforzi per promuovere la collaborazione tra discipline altamente specializzate – spesso caratterizzate da un’indipendenza funzionale – hanno incontrato, nella maggior parte dei casi, un esito negativo. La dinamica di questa situazione può essere riassunta come segue:

L’idea della ricerca interdisciplinare affonda le sue radici in una critica alla frammentazione e alla specializzazione che sembravano ostacolare una visione olistica del mondo. Il concetto di “*progresso*” scientifico, infatti, era percepito come un fattore di ulteriore divisione dell’umanità. Di conseguenza, la comunità scientifica ha intrapreso tentativi di superare le barriere disciplinari attraverso la collaborazione. Tuttavia, si pone la domanda se tale approccio non rappresentasse una giustificazione per la progressiva frammentazione e specializzazione della scienza stessa. È evidente che gran parte della ricerca definita “interdisciplinare” si concentra prevalentemente sul perfezionamento delle metodologie di ricerca all’interno dei singoli campi specialistici, piuttosto che su un reale superamento delle distinzioni disciplinari. In questo senso, la scienza, nel perseguire una maggiore “interdisciplinarità”, ha paradossalmente rafforzato la propria autonomia e precisione, liberandosi dall’oggetto di studio e diventando funzionalmente neutra, con conseguente applicabilità in diversi settori industriali.³⁴

L’analisi della collaborazione tra discipline specialistiche, pur portando alla luce nuove prospettive, non necessariamente genera l’emergere di un oggetto di studio unitario. Questa constatazione sottolinea la necessità di promuovere una ricerca interdisciplinare che preservi la centralità dell’oggetto di indagine. Per raggiungere tale obiettivo, è imprescindibile superare le limitazioni intrinseche alle singole discipline, e non semplicemente attenuarle³⁵. Il concetto stesso di transculturalità si configura come un’area di riflessione teorica cruciale per affrontare questa sfida. È pertanto necessario approfondire la comprensione del Mediterraneo,

³⁴ FUKUI Atsushi, *Studi cartesiani*, Sōbunsha, Tokyo, 1997, pp. 70-71

³⁵ *ibid.*, p. 71

inteso non come una mera “*mediazione*” tra culture, ma come un’*interpenetrazione* reciproca e irriducibile.

Tuttavia, persiste la tendenza a concepire una cultura o civiltà superiore, distinta dalle altre, destinata a essere diffusa universalmente. Questa prospettiva implica l’assunto di una dominanza culturale univoca, che rischia di semplificare eccessivamente la complessità delle interazioni interculturali. In particolare, la globalizzazione guidata dagli Stati Uniti, pur manifestando un’omogeneizzazione economica e sociale su scala globale, tende a imporre standard uniformi, trascurando le specificità culturali dei diversi contesti. Analogamente, gli standard globali, spesso radicati nelle tradizioni americane, necessitano di una revisione critica. La limitazione delle relazioni interculturali a meri rapporti esterni rischia di perpetuare un modello di dipendenza culturale, in cui la diversità viene marginalizzata e ridotta a mera replica di modelli predefiniti.

Per superare questa impasse, è fondamentale concepire la transculturalità non come un *accordo armonico*, ma come una *polifonia*, capace di valorizzare le molteplici voci e prospettive che compongono il tessuto culturale globale. Tale approccio richiede una riflessione radicale sulla natura dello spazio, in linea con le intuizioni di Bergson e Leibniz. Come suggerisce Bergson, la realtà si manifesta attraverso una “spazialità perfetta”, caratterizzata dalla completa indipendenza reciproca delle parti³⁶. Le teorie culturali che si basano su questa concezione spaziale continuano a influenzare il nostro modo di comprendere le interazioni interculturali.

Per superare questa limitazione, è necessario andare oltre la mera analisi degli elementi costitutivi dello spazio, privilegiando una comprensione qualitativa e non quantitativa, come suggerito da Leibniz. Per distinguere questo spazio da quello caratterizzato da una visione riduzionista – denominato “*spazio atomistico*”³⁷ – lo definisco “*spazio monadologico*”, in cui gli elementi sono disposti tenendo pienamente conto della loro individualità. Questo tipo di spazio consente di riconoscere la “molteplicità” nel suo senso più autentico.

In realtà, Leibniz, durante la sua formazione giovanile, si mostrò attratto dalle concezioni atomistiche, ma successivamente le superò, sviluppando la monadologia. Leibniz concordava con Cartesio nel riconoscere la funzione pensante, il “cogito”, come sostanza fondamentale. Tuttavia, per Cartesio, l’esistenza di altri “sé” non rappresentava un problema centrale. Leibniz, avendo affrontato direttamente questa questione, riconobbe nel mondo reale, oggetto dell’attività del pensiero, una realtà che non poteva essere ridotta alla sola “estensione” cartesiana. In sostanza, si trattava di una sostanza corporea come sostanza composta. Una sostanza

³⁶ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, 142^e édition, PUF, Paris, 1969, p. 204

³⁷ Chiamiamo il tutto quando si dice che ciò che esiste veramente è il vuoto e gli atomi.

composta è un “unum per se”, costituita da anima e organismo, e si configura come una “macchina della natura” derivante dalla coesistenza di molte monadi³⁸. La presenza di una sostanza composta è strettamente legata all’interazione tra una monade dominante e un organismo vivente³⁹. È importante sottolineare che la sostanza corporea non si definisce in termini di estensione o divisibilità⁴⁰. In altre parole, le sostanze corporee – o sostanze composite – sono intrinsecamente organismi viventi⁴¹. L’analisi si concentra quindi sul corpo all’interno del dominio degli oggetti fisici. È proprio in questo contesto che emergono le problematiche spaziali legate alle monadi. Una monade, essendo una sostanza semplice, non possiede parti distinte⁴²; pertanto, non si estende nello spazio. Nonostante ciò, essa presenta una specifica posizione (situs) all’interno dell’estensione⁴³, definita da una relazione ordinata di coesistenza con le altre monadi, governata dalla macchina che la monade stessa controlla⁴⁴. Per tematizzare questa *spazialità monadologica*, è necessario interpretare la situazione in cui la monade possiede una posizione, pur non avendo estensione, all’interno della struttura “a incastro” del corpo. È fondamentale evitare di interpretare le “strutture annidate” come una gerarchia inevitabile, ricorrendo a concetti come lo “sviluppo”. In realtà, l’applicazione di questa categoria rischia di imporre un modello normativo di omogeneizzazione e uniformazione, basato su una temporalità lineare, anche nel contesto della teoria culturale⁴⁵. Come evidenziato dall’espressione “paesi in via di sviluppo”, si corre il rischio di cadere nella “assolutizzazione della velocità”, identificando velocità e sviluppo con progresso⁴⁶. Inoltre, fissare l’“Occidente” dell’Europa nord-occidentale come meta finale di ogni progresso determina la svalutazione di tutte le alternative allo stile di vita dominante⁴⁷. Le differenze tra i vari luoghi non rappresentano uno scarto temporale o una gerarchia di valori, ma piuttosto uno scarto spaziale, che non può essere superato attraverso un processo lineare di “sviluppo” o “progresso”⁴⁸. Per superare queste differenze, data la loro natura non temporale, è cruciale considerare l’importanza della sottolineatura

³⁸ *Lettera di Leibniz a Des Bosses*, C.I.Gerhardt, *Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin 1875-1890, ii 439 (In seguito abbreviato come Gii 439)

³⁹ Christiane FREMONT, *L’être et la relation avec trente-cinq Lettres de Leibniz au R.P. Des Bosses*, Vrin, Paris, 1981, p.35.

⁴⁰ Leibniz, *Bozza di una lettera per Arnauld*, Gii 71-72

⁴¹ *Lettera di Leibniz a Des Bosses*, Gii 520.

⁴² *Monadologie* § 1

⁴³ *Lettera di Leibniz a De Volder*, Gii 253

⁴⁴ *ibid.*

⁴⁵ Franco CASSANO, *Il pensiero meridiano*, p.xiii

⁴⁶ *ibid.*, p.xvi

⁴⁷ *ibid.*

⁴⁸ *ibid.*, p.xxvii

di Cassano riguardo alla *traslazione* – ovvero alla *traduzione*⁴⁹ – come elemento costitutivo di una forma di vita che coesiste con tempi e velocità differenti⁵⁰. Questa condizione è possibile solo nello “*spazio monadologico*” precedentemente descritto.

La realizzazione di tempi e velocità plurali pone una sfida intrinseca alla comprensione delle dinamiche transculturali. Per affrontare questa complessità, si propone la definizione di uno “*spazio polifonico*” come luogo in cui tali molteplici processi si manifestano. Ritengo che questo “*spazio creativo polifonico e monadologico*” rappresenti un’architettura concettuale fondamentale per l’elaborazione di categorie transculturali. Analogamente alla musica polifonica, dove ogni voce opera autonomamente e liberamente, senza una gerarchia dominante che le integri tutte, lo spazio polifonico implica la coesistenza di elementi distinti, ciascuno con la propria autonomia espressiva.

È opportuno ricordare come l’idea di un “*accordo armonico*”, precedentemente evocata, implicasse una concezione di superiorità assoluta e di unità gerarchica. Invece, *l’accordo inteso in relazione alla polifonia* si configura come una convivenza di elementi distinti, senza tuttavia annullare la specificità delle singole voci. Si osserva, ad esempio, come le tecniche armoniche della musica *barocca* spesso privilegiassero il basso continuo o la voce soprano, mentre nella polifonia *rinascimentale*, come nell’esecuzione di brani a quattro parti (soprano, contralto, tenore e basso), si percepisca talvolta una quinta voce, intrinsecamente dipendente dalle quattro voci principali e che scompare al loro declino.

Questa prospettiva polifonica apre la possibilità di concepire *una culture* non come entità singole, “*trascendentalmente fissata*” e dominante, ma *le culture* come elementi coesistenti in modo indipendente. In linea con questa visione, lo spazio qualitativo aperto, che emerge dalla connessione e sovrapposizione di mondi culturali differenti, si configura come un’architettura polifonica, capace di accogliere una pluralità di voci. Analogamente alla monadologia leibniziana, questo spazio implica la valorizzazione della molteplicità e dell’autonomia di ciascun elemento costitutivo. In breve, è necessario “*monadizzare*” la cultura.

Michel Serres probabilmente definirebbe ciò che si verifica in uno “*spazio linguistico in cui tutte le lingue risuonano simultaneamente*” come “*mescolanza*”. Questa interpretazione deriva dalla sua affermazione secondo cui “*la filosofia della mescolanza, destinata a svilupparsi, che unisce pacificamente il globale e il locale, presuppone un’ontologia*

⁴⁹ *ibid.*

⁵⁰ Franco CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Intervista a Franco CASSANO di Fabio RAMBELLI, traduttore della traduzione giapponese (inclusa solo nell’edizione giapponese), Kōdansha, Tokyo, 2006, p.231

di tipo diverso”⁵¹. L'utilizzo del termine “mescolanza” in questo contesto suggerisce una concezione dell'interazione linguistica che va oltre la semplice sovrapposizione o coesistenza delle lingue. Si tratta, piuttosto, di un processo dinamico di interpenetrazione e trasformazione reciproca, implicando una ridefinizione dei confini tra i diversi livelli di riferimento linguistico e culturale. La nozione di “spazio linguistico” non si riferisce a una mera collocazione geografica, ma a una dimensione concettuale che permette la simultaneità e l'interconnessione di diverse realtà linguistiche.

L'analisi della comunicazione transculturale conduce inevitabilmente alla considerazione di modelli teorici che ne definiscano le dinamiche. In questo senso, si può individuare un punto di riferimento cruciale negli studi di Mikhail Bakhtin sull'opera di Dostoevskij, in cui egli introduce il concetto di polifonia nel romanzo come strumento per comprendere la pluralità delle voci e dei significati. È proprio da questa riscoperta che l'attenzione all'uso del linguaggio si è spostata verso una problematica centrale nell'epoca contemporanea. Di conseguenza, le successive discussioni si concentreranno sull'“apertura dell'uso del linguaggio”, intesa come la necessità di collocare dinamicamente le parole all'interno di una rete globale, analogamente a una ragnatela (web) o a un rizoma. Tale approccio implica la creazione di un ambiente comunicativo che trascenda *i confini cognitivi individuali e territoriali*. È in questo contesto che può emergere una “nuova civiltà”, che si configuri come superamento del cosmopolitismo, preservando al contempo l'identità individuale e statale. L'assenza di tale equilibrio porterebbe a un'interazione superficiale e alla mancata compenetrazione reciproca tra le culture.

Pertanto, la questione centrale è individuare il metodo per realizzare questa compenetrazione. Propongo che si tratti di “intrecciare con cura le basi testuali”, ovvero di utilizzare il linguaggio in modo da favorire la creazione di una “civiltà *deterritorializzata*” nello “spazio della conoscenza”. Attraverso questo processo, si potrà generare una “polifonia del sapere” all'interno dello stesso spazio, promuovendo nuovi legami sociali che vadano oltre le relazioni puramente commerciali. Un esempio concreto è rappresentato dalla figura del cittadino multilingue, che deve mantenere la competenza linguistica specifica pur coltivando un atteggiamento di apertura verso le altre lingue. Per una persona colta, questa capacità assume un'importanza particolare, poiché implica l'ascolto attivo e la sintesi di molteplici prospettive. Alcuni studiosi hanno definito questa posizione ‘omnifono’:

⁵¹ Michel SERRES, *Les cinq sens – philosophie des corps mêlés*, Bernard Grasset, Paris, 1985, p. 283

Il concetto di “omnifonia” si riferisce a un atteggiamento che va oltre la semplice competenza multilingue. Esso implica la consapevolezza della dimensione temporale e spaziale che risiede dietro l'apparente uniformità di una lingua (ad esempio, l'inglese), e la capacità di percepire le molteplici voci linguistiche che coesistono in quel contesto.⁵²

La necessità di un tale approccio risiede nella sua capacità di favorire la “polifonia del sapere”, un ambiente comunicativo in cui nessuna lingua domina, e che si manifesta come realtà concreta all'interno dello *spazio ipertestuale* offerto da Internet. Come sottolinea Pierre Levy:

Ascoltare, guardare e leggere, in ultima analisi, si riduce a costruirsi. Aprendoci allo sforzo di dare significato proveniente dall'altro, lavorando, sguaiando, ritagliando il testo, incorporandolo, distruggendolo, contribuiamo alla costruzione del paesaggio di significati che ci abita. Il testo funge qui da vettore, supporto o pretesto per l'attualizzazione del nostro spazio mentale.⁵³

In questo contesto, emerge chiaramente che il luogo di formazione della polifonia è uno spazio ipertestuale caratterizzato da connessioni orizzontali e verticali. L'attività intellettuale svolta in tale ambiente si configura come un'*intelligenza collettiva* che trascende l'intelletto individuale moderno, pur rimanendo una realtà *non sostanzializzata*. In altre parole, si può osservare l'inizio di una “*de-territorializzazione del sé*”, un processo attraverso il quale i confini della personalità, precedentemente definiti da strutture univoche, vengono riportati a uno stato di innocenza.

La definizione di intelligenza collettiva assume particolare rilevanza in questo scenario. Essa si configura come un'intelligenza distribuita globalmente, costantemente valorizzata e coordinata in tempo reale, capace di mobilitare efficacemente le competenze. È fondamentale sottolineare che il fondamento e lo scopo di tale intelligenza risiedono nel riconoscimento reciproco e nell'arricchimento delle persone, piuttosto che nel culto di *comunità feticizzate o sostanzializzate*.⁵⁴

L'attenzione alla lingua creola offre ulteriori spunti di riflessione. L'approccio che promuove la “*creolizzazione*” non attribuisce importanza alla “purezza di sangue” o alla “razza mista”, in quanto si concentra sull'“osservare l'emergere di qualcosa di completamente nuovo”⁵⁵. La cre-

⁵² SUGA Keijirō, *Coyote Reading*, Seidosha, Tokyo, 2003, p. 117

⁵³ Pierre LÉVY, *Qu'est-ce que le virtuel?*, Éditions la Découverte, Paris, 1995, p.35

⁵⁴ Pierre LÉVY, *L'intelligence collective – pour une anthropologie du cyberspace*, Les Éditions La Découverte/Poche, Paris, 1997, p.29 (L'enfasi è secondo il quotatore.)

⁵⁵ SUGA Keijirō, *Omniphone*, Iwanami Shoten, Tokyo, 2005, p.20.

azione di una lingua creola, basata su una matrice lessicale europea ma che racconta una diversa tradizione, genera un'inversione dei valori e una dinamica creativa che mette a rischio la propria sopravvivenza. Questa trasformazione è sostenuta dalla memoria degli impatti dell'espansione europea sul mondo. Come ha evidenziato NISHIDA Kitarō, figura pioniera in questo campo, questa "inversione" si manifesta con particolare forza in Giappone.

Interculturalità e transculturalità

Il presente articolo si propone di confrontare e analizzare i concetti di multiculturalità e transculturalità, partendo dal lavoro di Franco Cassano. Entrambi i concetti evidenziano la limitatezza della mera multiculturalità, suggerendo l'adozione di un modello alternativo basato sulla "polifonia". Attraverso un'analisi dei concetti di "uno" e "molti", si argomenta che la polifonia rappresenta una modalità di coesistenza transculturale priva di gerarchie. Tale approccio implica una reciproca penetrazione tra le culture coinvolte. In questo contesto, si distingue nettamente tra armonia e polifonia, quest'ultima intesa come espressione di un dialogo aperto e pluralistico. Si conclude che la creazione di uno spazio "creativo polifonico e monadologico" costituisce l'essenza della transculturalità. Per realizzare tale spazio, è necessaria una "civiltà deterritorializzata", il cui fondamento si rintraccia nella "monadologia creativa" del filosofo giapponese NISHIDA Kitarō.

Parole chiave: Polifonia; Spazio polifonico; Civiltà deterritorializzata; Monadologia creativa; Filosofia giapponese.

Interculturality and transculturality

This article compares and analyzes the two concepts mentioned in the title, taking as its starting point the work of Franco CASSANO. Both concepts demonstrate that multiculturalism is insufficient. Therefore, through an examination of the concepts of "one" and "many," it proposes "polyphony" as the mode in which different cultures can coexist without hierarchies. It considers a form of relationship between cultures that implies mutual penetration. In this context, the distinction between harmony and polyphony is clarified. It concludes that a "creative polyphonic and monadological" space constitutes the transcultural space. To realize it, a "deterritorialized civilization" is necessary, whose foundation can be traced back to the "creative monadology" of the Japanese philosopher NISHIDA Kitarō.

Keywords: polyphony; polyphonic space, deterritorialized civility; creative monadology; Japanese philosophy