

# IL SENSO DELL'IDENTITA' ETNICA

## PROPOSTE PER UNA METODOLOGIA

»Io sono ladino«. Che significato può avere una tale affermazione? C'è chi può dire: »Io sono romano«; chi: »Io sono insegnante«; chi ancora: »Io sono uomo«. Tuttavia, se intendo *dedurre* dalla semplice frase, dovrei dire piuttosto: »Ladino (o romano, o insegnante, o uomo) sono io«, capovolgendo la forma, perchè capovolgo *per verifica* l'ordine del contenuto. Quando faccio un'asserzione, giungo a una conclusione che - se l'argomentazione, per quanto sintetica, è valida - è logicamente implicata nelle premesse: come dire che se la premessa è vera, deve essere vera anche la conclusione, sotto pena di auto-contraddizione.

E' ovvio, dunque, che nel caso della nostra asserzione iniziale, la premessa è il concetto di ladino, e l'io vi è implicato in proporzione all'incarnarsi del concetto stesso nell'esistenza dell'io. Se il problema viene così impostato, emerge allora la valenza culturale dell'asserzione: chi dichiara all'anagrafe (per chiarezza di esemplificazione mi riferisco a una particolare prassi della provincia di Bolzano) di appartenere al gruppo linguistico ladino, dovrebbe essere consapevole di compiere un atto culturale, che è conoscenza e modo di essere, insieme.

Nel 1871, Edward B. Tylor, che studiò a lungo le culture così dette primitive, tentava una definizione di cultura, impostata sulla teoria evoluzionistica, strettamente legata all'atmosfera positivista inglese della seconda metà dell'Ottocento; la definizione tyloriana fu, per oltre cinquant'anni, il punto di riferimento di ogni altra approfondita formulazione del concetto di cultura in senso scientifico. »La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società«<sup>1)</sup>. Altri studiosi precizarono in seguito che la cultura »non si riduce alla semplice enumerazione di questi vari aspetti della vita; essa è qualcosa di più, perchè i suoi elementi non sono indipendenti ma possiedono una struttura«<sup>2)</sup>; che la cultura »è una cosa *sui generis* che può essere spiegata soltanto in base a se stessa«<sup>3)</sup>; che non la vita sociale, ma la cultura, trasmessa attraverso il linguaggio, è la caratteristica peculiare dell'uomo<sup>4)</sup>; che »la cultura consiste tanto in un corpo di beni e di strumenti« (cultura materiale) »quanto nei costumi e nelle abitudini corporee o intellettuali che operano direttamente o indirettamente ai fini della soddisfazione dei bisogni umani«<sup>5)</sup>; che il linguaggio è »formativo non meno che formato« nei confronti della cultura<sup>6)</sup>.

Il problema della cultura si pone anche sul piano di una riflessione più maturata e maggiormente articolata di un tema che oggi sembra cruciale: quello della vitalità della cultura, nella quale gli elementi sopra citati si pongono ancora, senza dubbio, con estrema evidenza, ma sicuramente in dimensioni e rapporti assai diversi. Il fatto della conoscenza e delle ideologie, l'incidenza del comportamento, la necessità delle leggi, la stessa arte: sono i punti di riferi-

1) E. B. Tylor, *Primitive Culture*, London 1871 - ristampato a New York 1958.

2) Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York 1938.

3) Robert H. Lowie, *Culture and Ethnology*, New York 1917 - London 1966.

4) Alfred L. Kroeber, *The Concept of Culture in Science*, in »Journal of General Education«, III/1949.

5) Bronislaw Malinowski, voce *Culture* in »Encyclopaedia of the Social Science«, New York (1931).

6) Melville J. Herskovits, *Man and his Works*, New York 1948.

mento per quella capacità di orientarsi che sta alla base del »coltivarsi«, come origine formativa della cultura. E tuttavia, oggi, il pluralismo che caratterizza i rapporti intellettuali, etici, ideologici e politici della nostra società, ripropongono quasi *ex novo* il problema sulla vitalità della cultura e sulle modalità attraverso le quali questa vitalità deve o dovrebbe manifestarsi. Elio Vittorini, sul numero 7 della rivista da lui fondata, »Il Politecnico« (10 novembre 1945), accusava »la cultura di non aver saputo avere, per il modo in cui pone la propria esistenza, quasi nessuna influenza trasformatrice sugli uomini«. Un'accusa molto grave: la cultura si sarebbe dunque vanificata nella sua stessa essenza -salvi i vantaggi per singole persone-, dimostrandosi tutt'al più un termine manipolato applicato ad arida erudizione e a inutile nozionismo. Ma con senso storico, oltre che con senso delle contraddizioni, credo che non si possa mettere in dubbio che la cultura, quando è veramente cultura, incide sulla vita degli uomini. Il problema, semmai, è quello del »quando« e del »come«, e, in ultima analisi, se c'è o non c'è rapporto esistenziale fra una determinata cultura e l'uomo.

Non è la sede, questa, per esaminare in profondità e in tutte le angolazioni il concetto di cultura. Ma anche da questi brevissimi cenni sembra risultare chiaro come il fatto di appartenere a un determinato gruppo etnico sia un fatto culturale, dal momento che la distinzione da altri gruppi etnici è data - per usare un'unica espressione - dall'articolarsi originale e distinto, in forma esistenziale, di precisi valori, anche di natura diversa, e con particolare dinamismo. Ciò porta a considerare come il fatto culturale si determini in realtà come fatto e processo di identità o di individuazione, in cui ogni elemento caratteristico della cultura sia contemporaneamente elemento di forza esistenziale, caratterizzante il modo di essere, di vivere, di sentirsi e, fondamentalmente, di attuarsi.

Sorge, allora, la domanda: qual è il rapporto tra una determinata cultura, nella quale si è nati e cresciuti, e l'asserzione personale o comunitaria di essere viva espressione di quella cultura? La domanda è ancora più significativa quando, per motivi di varia natura, l'individuo o la comunità si trovano in situazione di continuo contatto e di profonda interrelazione con individui e con comunità di diversa matrice culturale. Il che pone con estrema urgenza il problema se esista un nesso tra forma e sostanza di una cultura, come pure il problema - intimamente connesso - del dinamismo interno di una cultura. Domanda e problemi che stanno alla base del processo di identità, senza la quale ogni asserzione del tipo »io sono ladino« perde di credibilità e, anzi, si fa autocontraddittoria.

Da quanto sia pure brevemente detto circa la cultura, credo che si debba procedere su due piani, distinti per il loro oggetto formale, ma strettamente complementari e tendenti ambedue a una consapevolezza del modo d'essere e del modo di vivere in dimensione di autenticità: un piano concettuale e un piano psicologico<sup>7)</sup>. L'asserzione di K. G. Jung, secondo cui »l'anima nella sua totalità non può mai essere intesa soltanto con l'intelletto« - ma altri, da diversificate angolazioni, prima e dopo di lui sostennero la stessa affermazione<sup>8)</sup> -, può illuminare l'impostazione del nostro problema, al di là di un ridotto psicologismo e al di là di una evanescente razionalizzazione; perchè anche una cultura, anche una etnia, possiedono una particolare »anima«.

Potremmo seguire due metodi: partire da analisi di carattere filosofico per trovare poi nel campo psicologico una sorta di proiezione esistenziale e concreta di concetti universali; oppure percorrere la via inversa, cercando di dare all'analisi psicologica e alle sue deduzioni fe-

7) Ovvero di quei »meccanismi« che costituiscono la dinamica dell'uomo nelle sue relazioni e nelle sue reazioni *vissute* nei confronti della realtà (anche interiore), e attraverso i quali si costituisce il particolare »carattere«. In tal senso, lo stesso piano concettuale, data la discorsività anche razionale dell'uomo, non può sottrarsi, in qualche modo, dalla dimensione psicologica, non già o non tanto in rapporto ai principi

universali della razionalità, ma in rapporto alle motivazioni più profonde del »cammino« razionale e alle angolazioni che dalla dimensione psicologica vengono privilegiate.

8) Mi piace ricordare la terminologia dell'antica Patristica, che rispetto all'uomo non teneva conto della distinzione quasi assoluta tra anima e corpo, ma usava l'espressione »anima incarnata«.

nomenologiche un fondamento razionale-filosofico. Porsi questa duplice possibilità metodologica non è un semplice gioco intellettuale. E' porsi di fronte a una scelta da compiere, in base alla dimensione dei risultati che si vogliono conseguire.

Pur riconoscendo ad ambedue gli itinerari una validità, scelgo infatti la prima via, quella cioè dall'analisi filosofica alle considerazioni psicologiche, per due motivazioni di fondo: innanzitutto perchè non vorrei cadere nel »tranello« freudiano - a prescindere dal positivismo ottocentesco di Freud - di essere interiormente costretto a una visione filosofica dei problemi alla luce di equivoche<sup>9)</sup> istanze di »avere«, piuttosto che di »essere«, rimanendo irretito o in una pura, anche se interessante, fenomenologia o in arbitrarie illazioni; in secondo luogo perchè, sia da un punto di vista della globalità armonica o di necessaria sintesi, sia da un punto di vista di una più approfondita e precisa analisi nello stesso settore psicologico, il piano concettuale dovrebbe essere in grado di trovare e di offrire il nesso illuminante del passaggio dall'*essere* al *vivere*, se soltanto filosoficamente posso dimostrare che *essere* e *vivere* sono nell'uomo »compincipi« particolarmente caratterizzanti. Tale caratterizzazione risiede in quell'aspetto modale che è il rapporto tra coscienza ed emotività, e nel quale il trascurare l'emotività come valore specificatamente umano porta a trascurare anche il valore della coscienza e il suo fondamentale rapporto all'essere, attraverso il significato di appartenenza: il che connota anche una fondazione ontologica, e non soltanto labilmente psicologica, dell'identità, pur se l'elemento psicologico viene a giocare un ruolo essenziale, ma in termini di significanza globale.

Vi è però una terza motivazione che mi spinge a scegliere una »partenza« concettuale, filosofica, piuttosto che psicologica nel contesto di quanto qui interessa: ed è la premessa dalla quale abbiamo preso le mosse, indicando nell'affermazione di una appartenenza etnica un »fatto« che, per essere congruente e non autocontraddittorio, ha una valenza culturale. Dire: »Io sono ladino«, oppure: »Io mi sento ladino« (due aspetti complementari di una stessa realtà), trova il proprio raccordo, come asserzione sintetica vero-funzionale<sup>10)</sup>, con una consapevolezza almeno in parte razionale, in un »coltivarsi« cioè cosciente lungo linee che abbiano un significato<sup>11)</sup>.

Il primo significato va ricercato in quella dimensione che, nel nostro caso, indichiamo come »ladinità«, ma in modo tale che essa costituisca – nella sua realtà più profonda – un parametro di identità esistenziale, in cui l'esistere attui l'»individuazione« dell'essere e lo costituisca autentico »qualitativo ontologico«. Si tratta, a mio avviso, di considerare innanzitutto il »segno« di questo parametro, nella complessità proprio di una cultura nella quale – raccogliendo le indicazioni sia pure brevemente annotate all'inizio – le manifestazioni delle opere, dei costumi, delle abitudini, del linguaggio si rivelano come sue proiezioni concrete nel tempo e nello spazio.

Ma è necessario che lo sforzo interpretativo e la connotazione conclusiva si inseriscano nello statuto proprio della specifica realtà etnica; uno statuto che è, per così dire, dettato da due tensioni operative attraverso le quali si forma costantemente l'individualità etnica: una auto-delimitazione (*Selbstabgrenzung*) e una autoaffermazione (*Selbstbehauptung*). Ambedue

9) Vi è certo una tendenza a inquadrare i problemi esistenziali in una filosofia dell'*avere* piuttosto che dell'*essere*, invertendo – quando addirittura non si sopprime il secondo aspetto, che, in sostanza, è quello fondante – l'ordine del loro rapporto. La così detta »civiltà dei consumi« ne è una espressione eloquente; il paradigma di giudizio posto su »quanto ha« e non su »chi è«: l'esprimere col verbo »avere« ciò che in realtà è un fatto interiore: »ho avuto una giornata interessante«, anzichè »ho vissuto intensamente la giornata«. Si che la predominanza dell'*avere* sull'*essere* toglie all'*avere* la sua specificazione, la sua funzione, il suo contesto significante, e l'*avere* si fa equivoco.

10) Si chiamano »asserzioni vero-funzionali« quelle asserzioni la cui verità o falsità è determinata interamente e solamente dalla verità o dalla falsità delle loro asserzioni costituenti. Diciamo poi »sintetica«, nel nostro caso, perchè l'asserzione è ridotta all'essenziale minimo (potrei anche dire: »Io, che sono nato alle pendici del monte Sella e ho assimilato la cultura propria di quella popolazione, sono Ladino«).

11) Cultura da »coltivarsi«: evidentemente secondo la natura propria dell'uomo »animale razionale«, in cui il valore del significato si radica nello stesso dinamismo *intenzionale* dell'uomo, senza il quale non si può parlare di un »coltivarsi« umano.

concorrono a comporre quella unità di strutture e di funzioni, quella »forma« (*Gestalt*) che è in rapporto ai singoli elementi ma che, comunque, non è la semplice somma o aggregazione degli elementi: senza questa unità non è possibile parlare di individualità etnica.

Quando si afferma che l'uomo imprime al mondo che lo circonda un significato e una intenzionalità che sono in rapporto al suo proprio essere; che questo essere è condizionato nel tempo con uno spazio e nello spazio con un tempo (anche storico), si delinea la necessità ontologica (quasi un *da-sein* heideggeriano) di un confine vitale che sottragga a ogni vanificante astrattezza quell'ambiente (*Umwelt*) che, invece, per un principio di individuazione, esige di essere »selezionato« in funzione dell'agire e, più ampiamente, del vivere. In tal senso, l'auto-delimitazione, anziché essere una mortificazione, è essenzialmente espressione di vita, perché la vita senza una »dinamica-nella-struttura«, senza una concreta »pro-gettazione« dell'ambiente, senza essere un »diverso-da«, non è vita. L'antico sinolo aristotelico (approfondito poi nella scolastica) di essenza-esistenza, nel suo concatenarsi ai rapporti materia-forma e attopotenza, trova anche in questo campo tutta la sua fecondità, e l'antinomia implicita disvela tutta la carica vitale anche di una realtà etnica. Ma proprio da questa antinomia o, se vogliamo usare l'espressione di Romano Guardini, da questa »opposizione polare« in cui il fatto »culturale« dell'etnicità scopre tutta la sua essenziale tensione, deriva la forza dell'autoaffermazione che, nascendo da una interiorità – quindi da una spiritualità incarnata –, punta non soltanto alla crescita, ma anche a fare dell'autodelimitazione un valore che dà *forma* dinamica, modo d'essere, di agire e di vivere, e tuttavia è disponibile a farsi superare nella forma e nel modo, verso una pienezza.

In queste tensioni, l'etnicità, fatto culturale, sottolinea il *pensiero come attività* e l'attività come continuo inglobamento dialettico (ma non precisamente alla maniera di Hegel) dell'atto singolo e della struttura, del »che cosa« e del »come«, della totalità e della singolarità, dell'affinità e della distinzione, dell'unità e della molteplicità: l'identità etnica si delinea dunque non già come semplice appartenenza, ma come interpretazione ontologica di un rapporto fra essere e vivere; non già come fissità di forme e di modi, ma come processo continuo di un »essere-vivere« che dà significato pieno e omogeneo alla stessa fluidità delle forme e dei modi verso una pienezza viva.

Ciò chiarisce – mi sembra – la motivazione profonda della domanda e dei problemi che ci eravamo posti circa l'esistenza o meno di un nesso (non, quindi, di una identità) tra forma e sostanza di una cultura, circa il dinamismo di una cultura e, per conseguenza, circa il rapporto tra una determinata cultura e l'asserzione personale o comunitaria di essere espressione viva di quella cultura. La motivazione di questi interrogativi – che abbiamo posto prioritariamente come ordine di ... curiosità, ma che sono consequenziali in ordine all'essere o al non-essere – scaturisce dalla stessa analisi che brevemente abbiamo svolto; e da interrogativi sul »se«, ovvero sulla realtà, si fanno ora interrogativi sul »come«.

Tutto questo presuppone, ovviamente, l'esistenza di una cultura; e per questo rimandiamo al saggio di E. Valentini pubblicato sul primo numero di questa rivista: »Ladinische Kultur oder Kultur der Ladinen?«; al quale, tuttavia, vorrei aggiungere una annotazione che deriva dal processo tipicamente tedesco (Kant, Herder, W. von Humboldt, Goethe), recepito sia pure in forme diverse dalle scienze umane: la distinzione e l'armonizzazione, insieme, dei concetti in cui vennero espresse le realtà di Zivilisation, Kultur e Bildung e nelle quali, ascensionalmente, le prime due sarebbero monche, o comunque non totalizzanti, senza il passaggio alla »formazione« (Bildung) dell'uomo. Proprio per questo, l'opposizione polare tra forma e sostanza della cultura si estrinseca in una costante ermeneutica o in una vitale reinterpretazione dei contenuti, rendendo dinamica la cultura stessa, senza tradire le matrici che sono il »crocevia« essenziale ed esistenziale da cui si dipartono e a cui fanno riferimento significative le molteplici strade del vivere umano. Si tratta, allora, di ricercare questo »crocevia« in atteggiamento di identità che, per quanto fin qui detto, possiamo denotare come fedeltà libera e come libertà

fedele, tale da trascendere il particolare per l'universale, ma anche tale da trascendersi in una creatività che del particolare fa sempre un »segno« e un »significato« della totalità. Ecco perchè acquista importanza ineliminabile il momento linguistico, se tale momento è per sua natura estremamente creativo, ed espressione di quei rapporti dinamici che si sviluppano in successive concatenazioni tra natura e cultura, tra valori e loro trasmissione, tra il passato e il presente verso il futuro, tra realtà e significato, tra singolo e comunità, inquadrandosi in quel rapporto fondamentale che »vibra« fra i vari *possibili* del vivere umano e la motivazione radicale delle scelte fra quei *possibili*: tale è il rapporto stesso fra l'io e la propria identità. L'aspetto linguistico, infatti, è sincronicamente il momento della significanza e della intenzionalità del reale, e, diacronicamente, è il momento dinamico del »crocevia« in cui le matrici della stessa significanza e della stessa intenzionalità conservano la propria »energia« comunicante. La lingua di un gruppo etnico non è un qualsiasi modo, fra tanti, per esprimersi, ma costituisce lo specchio di una interiorità che creativamente ha organizzato la realtà su valori originali di essere e di vivere. Essere fedeli alla propria lingua, cogliendone il significato della struttura, della storia e delle possibilità espressive, è soprattutto essere fedeli alla propria identità.

Avevo accennato a un rapporto tra *essere* e *vivere* come fra »comprincipi« dell'uomo. Mi sia consentito ora, per dare maggiore chiarezza alla tesi e per offrire spunti di approfondimento, tratteggiare la natura di tale rapporto; anche perchè su questo rapporto – come vedremo – si fonda la validità di una identità etnica consapevole. Se consideriamo l'essere dell'uomo come essenzialmente caratterizzato dalla consapevolezza di sè, dobbiamo considerare innanzitutto quella realtà dalla quale emerge la consapevolezza e che si presenta come il punto di incontro dell'essere e del vivere dell'uomo: la coscienza (e, infatti, bisogna parlare di coscienza etnica, quale ragion d'essere dell'identità).

Vogliamo intendere, in primo luogo, per coscienza quel »momento« del dinamismo proprio dell'uomo che lo sintetizza consapevolmente in una *unità*, attraverso una molteplicità sempre evolventesi di esperienze interne ed esterne: il sapere di conoscere, il riferimento a un punto centrale e unico di ogni pensiero, di ogni volontà, di ogni sensazione; l'essere coscienti di essere coscienti; presenza della mente a se stessa nell'atto di conoscere, di collegare le varie conoscenze tra di loro e di formulare giudizi che comunque coinvolgono un »io« interiore e unitario. In tal senso, soprattutto nel linguaggio orientale, sia della Patristica, sia delle filosofie particolarmente indiane, nell'antichità non a caso viene sostituito il termine »coscienza« con il termine »vita« dell'uomo. Ma anche pensatori del nostro tempo hanno caratterizzato la coscienza come il fatto di vita proprio dell'uomo: basti pensare al termine tedesco *Erlebnis* usato come »esperienza interiore«, »esperienza della propria vita«; coscienza come »unità della corrente di *Erlebnis*«, *Erlebnisse* al plurale, come »contenuti di coscienza« sperimentati vitalmente, »esperienze vissute«, consapevoli e coscienti; passaggio dalla percezione al »significato-per-me«, che sono un essere vivente<sup>12</sup>).

La coscienza ha diverse valenze; ma crediamo che la valenza sulla quale maggiormente punta l'attenzione anche comune della consapevolezza sia quella morale, per mezzo della quale giudichiamo se qualcosa è da farsi o non farsi (e in questo caso la coscienza »spinge« o »trattiene«), e giudichiamo un'azione buona o cattiva (e così la coscienza »approva« o »accusa« o »rimorde«). E' chiaro che tutto ciò comporta una »attuale« applicazione della scienza (o conoscenza) alle azioni che compiamo. Tuttavia è interessante notare che, innanzitutto, la coscienza è essenzialmente un atto e, secondariamente – ma ciò è estremamente importante – che il fatto morale è comunque il modo di *essere* dell'uomo in quanto spirito incarnato. Il bene e il male sono in riferimento all'essere specifico di una essenza, di una essenza in quanto *esiste*,

12) *Erlebnis*, in cui il prefisso *er* dà un senso di finalità, di tendenza a un compimento concreto.

è; il bene morale e il male morale sono in riferimento a un *essere specifico* che ha in atto la conoscenza di sè come *unità* (e, quindi, esigenza di armonia): e questa unità è ugualmente in atto<sup>13</sup>).

Rimanendo nel concetto di coscienza come fatto di »vita«, coscienza che – come annota Blondel – emerge sempre su »un sottofondo luminoso e dinamico«, proprio in quanto »vita«, sottofondo come »un principio d'essere e di azione«<sup>14</sup>), è ovvio che la coscienza sia essenzialmente in rapporto con l'agire e, quindi, con la morale (perchè non v'è azione umana, di qualsiasi genere compreso il pensiero, che non abbia una connotazione morale). Ma precisamente in questa dimensione – d'altra parte legata alla dinamica del pensiero che è un'apertura alla realtà – la coscienza come *atto* e la coscienza come *sinderesi*, cioè »abito naturale-razionale dei primi principi pratici«, denota essenzialmente l'*essere* e lo denota partecipato all'Essere, così come l'intelletto, orientato verso il principio dell' essere, cioè verso l'*ipsum esse subsistens*, denota essenzialmente la sua partecipazione all'Essere in quanto *atto*.

In quel dinamico sintetizzare in unità che l'uomo di continuo compie *di se stesso e in se stesso*, perchè ciò abbia una ragione sufficiente e non si contraddica di fronte ai principi di identità e di contraddizione, si impone la concretezza dell' »io« come *essere vivente*. V'è di più: è la coscienza, in quanto principio unificatore e unificante gli atti di conoscere, volere, sentire, che denota non solo l'*essere* dell'uomo, ma al tempo stesso il suo dinamismo nel limite e oltre i limiti e, quindi, il suo riferimento all'Essere. Il »cogito« cartesiano viene capovolto: dev'essere capovolto, poichè il dato immediato della coscienza non è il *cogitare*, ma l'*essere*; il »pensare« è una potenza, sia pure eminente, nasce dal particolare essere che è l'essere dell'essenza dell'uomo e passa all'atto per opera di un altro atto. Perchè la stessa coscienza è un »abito« (la *sinderesi*) o, quanto meno, quando è atto è radicata nell'abito; in quanto »abito« è una qualità, un modo di essere, che dice »ordine a qualcosa«, e, in tal caso, ordine alla stessa *natura* dell'uomo in quanto *esistente*, con una valenza quindi di fine (teleologica): il fine richiesto non solo dalla specifica natura dell'uomo, ma dalla specifica natura di ciascun uomo in quanto ha la sua propria esistenza: per conseguenza, ha una sua propria »cultura«, una sua propria »etnia«. E' il modo d'essere proprio dell'ente spirituale che, in quanto è, ha coscienza. L'uomo, in quanto è, ha coscienza nell'unitarietà di questo »momento« di esistere e di esistere come finito in rapporto ad altri esistenti, e nel »momento« riflessivo ha coscienza di una dinamicità interiore di conoscenza e di azione che lo porta a superarsi continuamente e a riferirsi a un Assoluto (comunque Questo venga inteso).

In tal senso, e per sua stessa etimologia, la coscienza denota sempre una forma di *sapere*. Non uso il termine »conoscere«, ma *sapere* nel suo senso più ampio e pluridimensionale, perchè è in rapporto al *sapere* che la coscienza stessa si presenta pluridimensionale. Il sapere non si identifica con la conoscenza oggettiva, strettamente razionale (nel senso aristotelico di »possessione della dimostrazione logica«) anche se in qualche modo la comprende; nè le sue varie »realtà« sono modalità diverse della conoscenza oggettiva: il sapere si articola in modi genuinamente differenti di »contatto« con la realtà; la realtà assume »sapori« totalmente diversi nella pluridimensionalità della coscienza, si presenta alla coscienza in forme disparate e non soltanto in forma rigorosamente intelligibile. In questo senso, *sapere* viene considerato come il »contenuto« della coscienza unificante e momento intrinseco dell'essere-uomo.

In realtà, quando diciamo di intendere la coscienza come quel »momento« del dinamismo proprio dell'uomo che lo sintetizza consapevolmente in una *unità*, attraverso una molteplicità

13) Nella conoscenza ciò che viene colto per primo è l'ente (qualcosa che esiste), quindi *in atto*.

14) M. Blondel. *Au coeur de la crise moderniste*, Paris 1960.

sempre evolventesi di esperienze interne ed esterne, e la caratterizziamo come il fatto di *vita* proprio dell'uomo: abbiamo già implicita questa pluridimensionalità, in cui i dati dei quali si è coscienti possono essere riflessi o soltanto approssimativamente riflessi, presenti in forma confusa o chiaramente rilevati, come scienza trascendentale immediata (ad esempio i primi principi) o come scienza ben definita, come conoscenza valida – almeno per il soggetto – e come conoscenza rimossa (ad esempio la coscienza degli errori), come avvenimenti psicologici e come loro interpretazione intellettuale, come significanza, senso del linguaggio a sua volta legato alla realtà e come definizione oggettiva di una data realtà anche all'interno di questa significanza e di questo senso<sup>15</sup>), come «atmosfera» e come rapporti ben delineati (e l'esperienza di ciascuno può aggiungere tante altre modalità differenti di contatto con la realtà).

Tutto questo, sempre e comunque, nella valenza unificante della coscienza, quasi come fondamento aprioristico: atematica rispetto alla realtà, asintotica nei confronti di se stessa come atto, e in ogni caso come «polarizzazione trascendentale» verso *tutta* la realtà in *tutte* le modalità di contatto con questa realtà.

Sembra, dunque, consequenziale, in questo rapporto fra momento unificante ed esperienza di vita (o esperienza esistenziale), legata a un particolare determinato contesto storico, geografico, culturale, sociale, che si possa e si debba parlare di coscienza etnica, nel suo più profondo valore di sintesi *essere-vivere*. In tale sintesi è implicita una ulteriore sintesi come frutto del dinamismo: cioè la sintesi «stimolo-risposta». Stimolo del contesto, risposta della coscienza unificante. Ciò è tanto essenziale quanto è essenziale riconoscere alla prima sintesi (essere-vivere come consapevolezza nella e della coscienza di una unità) una funzione creatrice di significato: il che vuol dire un riferimento, precisamente di valore, di ciò che viene recepito (quindi *com-preso*) al mondo interiore che è sempre un'attualità e una proiezione rinnovata e rinnovatrice, viva e vivificante, anche di tutto quanto si manifesta come radicato nel passato dal quale si è emersi, ovvero di quelle matrici, di quel «crocevia» che sta alla base di un determinato – e non può non essere determinato – delinearci del presente vissuto (per sviluppo e dilatazione, oppure per contrasto e ripudio).

Mi sono soffermato su questi aspetti essenziali della coscienza in quanto sintesi di essere-vivere, perchè credo che il punto sul quale maggiormente riflettere e al quale raccordare ogni successivo processo di «attuazione» della propria etnia sia precisamente questa radicale possibilità di rendere vivo l'essere e ontologico il vivere nell'unità della coscienza. Per ritornare alla iniziale asserzione: «Io sono ladino», possiamo dire che l'asserzione richiede la verità di una essenza (uomo) che viene determinata da una esistenza specificata da quel complesso «culturale» che chiamiamo Ladinità. Il vero fatto culturale emerge dal significato che soltanto nella specificità esistenziale – l'etnia – la coscienza riesce a dare originalmente al proprio modo di essere e di vivere: quindi con un dinamismo creativo, la cui «ispirazione» è il significato stesso, *come valore*, del «crocevia» qualificante il processo di maturazione della consapevolezza. Se nell'etnia consideriamo i tratti fondamentali che la costituiscono una particolare etnia, non possiamo tralasciare una annotazione preliminare che deriva proprio da quanto si è cercato di analizzare fin qui a proposito della coscienza come sintesi di essere-vivere; e cioè che la coscienza, per il fatto stesso di essere necessariamente «in situazione», ovvero di esprimere il proprio dinamismo nel raccordo fra un'essenza universale e una esistenza particolare, è tanto più viva, autentica, «personalizzata», quanto con maggiore acutezza di armonia dei rapporti si «costruisce» sulla sua propria situazione: ma a patto che a tale situazione dia significanza e va-

15) Significanza è l'inter-relazione di un segno (linguistico, semantico, semiologico) ad altri segni o a un «campo» non definito di esperienze, di cultura, di tradizioni, ecc. Senso è il valore (o non-valore) soggettivamente dato a un segno, indipendentemente dal significato (soggettivamente non coin-

cide necessariamente con individuale), in base all'esperienza, alla cultura, alla prassi, alla tradizione, ecc., e, quindi, a una determinata sensibilità. Parlando di etnia, questi termini esprimono a ragione una certa «atmosfera».

lità per la sua intrinseca valenza di «punto di vista esistenziale», che è lo svelarsi concreto dell'universalità. Ciò sembrerebbe porre una contraddizione. Ma se ci riferiamo, non soltanto alla pluridimensionalità della coscienza – così come è stato rilevato nell'analisi precedente –, bensì anche alle due tensioni, di autodelimitazione e di autoaffermazione, che concorrono a delineare lo statuto del vivere nella concretezza di un ambiente (*Umwelt*), dobbiamo allora parlare di processo tra *antinomie*, nella particolare fecondità che queste racchiudono e alla quale sono «disponibili».

Esiste, in realtà, una «situazione fondamentale» in cui l'uomo porta innanzi il proprio essere-vivere e lo pro-getta come continua maturazione di un «nucleo» di valori e di sensibilità: «punto di vista» specifico e, dunque, situazione fondamentale in cui l'individuo è nato, cresciuto, educato, e in cui ha avuto le più fondamentali esperienze di carattere fisiologico, psichico, linguistico, comportamentale, culturale, sociale. In altri termini, possiamo parlare di «memoria culturale» che conferisce un *timbro* particolare alla capacità di sentire, di vedere, di sapere (nel senso più sopra indicato), che è l'adattamento dinamico, attivo, vissuto agli stimoli *costanti* dell'ambiente nell'elaborazione dei rapporti fra valori e significati che quell'ambiente pro-pone.

E' ovvio, a questo punto, dedurre che il senso dell'identità etnica è problema di coscienza etnica e, pertanto, è problema di continua coerenza attiva. La coerenza, tuttavia, è qualcosa di diverso e di superiore alla pura logica: tocca il nerbo vivente di una emotività al tempo stesso in cui innesca la facoltà raziocinante. E qui si presenta il piano psicologico che costituisce non tanto una formalità, quanto una complementarietà essenziale, poichè il fatto emotivo consente una introiezione e una proiezione in chiave di profonde significanze di quella particolare sintesi di essere-vivere, quale fondamentale base dell'identità etnica, che non si esaurisce, non può esaurirsi in una semplice logica formale, in una semplice definizione o in un semplice catalogo di dati. Il termine «coerenza»<sup>16)</sup> richiama un dialogo costante tra una coscienza unificante e un vibrare dell'emotività, di quella facoltà, cioè, che nell'uomo è l'anello di congiunzione tra il «lògos» (platonicamente inteso) e il «bìos», la vita concreta, e viceversa: emotività come capacità reattiva vissuta, sentita, patita, alle situazioni.

Non è qui il caso di approfondire il rapporto fra la facoltà emotiva e la psiche dell'uomo, che è oggetto della psicologia filosofica in rapporto al tipo di valore che si è riscontrato ontologicamente nell'uomo stesso; ma ritengo necessario fissare ciò che in rapporto al problema della identità diventa essenziale come momento di espressione e di ricettività dell'espressione, di quella situazione fondamentale, di quella memoria culturale che caratterizzano il senso dell'identità etnica. Poichè proprio in questo nodo di rapporti – tra essere, vivere, coscienza, ragione, emotività – nasce il problema della necessità di esprimersi e del modo di esprimersi. E ciò su un duplice binario o piano: quello della oggettivazione filosofico-psicologica dei contenuti di coscienza come punto di riferimento unitario di ogni facoltà in atto (potremmo dire di ogni esperienza umana, sensibile, razionale, affettiva), perchè tali contenuti di coscienza e la coscienza stessa si liberino da illusioni puramente soggettive, in uno sdoppiamento di verifica; quello della continuità del rapporto con i valori propri della memoria culturale che è una realtà viva dell'uomo concreto, in cui l'esigenza di esprimersi e, prima ancora, di cogliere le espressioni, è elemento fondante. Come dire che la specificità stessa di una identificazione etnica e il suo processo di attuazione vitale nell'approfondimento e nella dilatazione, proporzionati alla realtà effettiva della sintesi essere-vivere, non possono prescindere dalla necessità di esprimersi e, nell'esprimersi, di comunicare. La semplice asserzione: «Io sono ladino» – in

16) Coerenza, etimologicamente indica «coesione», quindi armonia, fra elementi, in rapporto a una realtà superiore; nel caso, fra essere, agire, pensare, progredire in rapporto alla

globale realtà-uomo: realtà che comprende la specificazione situazionale e, perciò, etnica.

qualunque lingua io la pronunci – è, dunque, vera e autentica quando è conclusione di una capacità di espressione significante.

Ora si sa che le modalità di tale capacità espressiva, non soltanto sono molteplici, ma sono in stretto rapporto – quasi di effetto a causa – con il «carattere» specifico di quello che abbiamo chiamato «punto di vista», ovvero «situazione fondamentale». La molteplicità dei modi espressivi, che in una semiotica generale, sia essa della significazione o della comunicazione, cioè teoria dei sistemi (s-codici) o teoria della produzione segnica, assume una articolazione strutturata, una standardizzazione di diversi fenomeni da un punto di vista unificato: tale molteplicità dei modi espressivi – dicevo – trova il proprio momento significante anche in uno *status* psicologico come tappa (intermedia o finale) di un processo psicologico. Se è vero – come sostiene Umberto Eco – che «la cultura nel suo complesso può essere capita meglio se la si aborda da un punto di vista semiotico» perchè «gli oggetti, i comportamenti e i valori funzionano come tali perchè obbediscono a leggi semiotiche»<sup>17)</sup>, è anche vero, però – e, anzi, proprio per questo – che una cultura si caratterizza *anche* nel suo articolarsi di «significanti» in rapporto allo *status* psicologico particolare di chi quella cultura fonda, vivifica, dilata e assume come espressione globale della propria identità; ciò in quanto il «grado» di tale identità combacia con il «grado» del proprio essere concreto, in cui la «tonalità» delle note fondamentali della facoltà emotiva è accordata sul «la» della specifica «storia» della consapevolezza d'essere in un determinato «punto di vista» di fronte alla realtà. Come dire che questa facoltà di reagire (in senso vissuto: emotività) all'*in* dell'essere (da-sein) umano, riceve la «caratura» dalla realtà ambientale (natura, storia, necessità relazionali, ecc.) che sottende quell'*in*: e, dunque, la molteplicità dei modi espressivi acquista una particolare gerarchia, con predominanza di alcuni modi su altri, con una specie di selezione che privilegia gli uni piuttosto che gli altri, in relazione e in funzione del radicale «punto di vista».

Si comprende così come la molteplicità dei modi espressivi, articolati o, se vogliamo, strutturati in una determinata gerarchia, sono altresì manifestazione di un particolare «punto di vista» o di una particolare «situazione fondamentale».

Sul piano della necessaria acquisizione di una identità – per non irretirsi in una incapacità d'essere-vivere e in uno stato amorfo nei confronti degli autentici rapporti umani –, la valenza concettuale e oggettivante viene compenetrata da una valenza psicologica, e viceversa, in un processo che (prendendo a prestito una terminologia che P. Ricoeur applica nella sua analisi della teoria psicoanalitica di Freud) comprende due istanze: una di carattere «archeologico» e una di carattere «teleologico»; la prima per una *riscoperta significativa* di ciò che sta all'origine di quel «punto di vista» che abbiamo constatato costituire il «nucleo» di valori e di sensibilità della specifica etnia (con tutta la gamma dei modi espressivi e nella gerarchia propria); la seconda come appropriamento della *dinamica* di questo «nucleo» che tende a una specifica pienezza dell'essere-vivere (teleologia), come conquista di una identità etnica in cui l'essere-vivere sia veramente una sintesi attiva e progressiva di significati. Ma, sempre per analogia con la tematica di Ricoeur, le due istanze svelano una intrinseca necessità ermeneutica a doppio indirizzo: quello di una «ermeneutica riduttrice» e quello di una «ermeneutica restauratrice»; la prima come interpretazione critica delle espressioni più arcaiche in cui si tramanda il «nucleo», perchè sia possibile purificare il simbolismo della tradizione (le leggende, le usanze, i comportamenti codificati, le storie, le opere materiali – in cui si manifesta sempre una impronta traduttrice di concezioni), sì che non divenga o non rimanga un «idolo» o una sovrastruttura anacronistica e, in quanto tale, frenante; la seconda come interpretazione dinamica che si sforza di cogliere nuovamente nei simboli della tradizione una interpellanza d'attualità all'uomo, una provocazione e una sollecitazione allo sforzo di maturazione dell'identità etnica.

17) U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milano 1975.

Tuttavia, questo processo è possibile soltanto se gli elementi indicati vengono assunti in chiave di complementarità e, soprattutto, se l'istanza »archeologica« e quella »teleologica« nella loro articolazione in necessità di »ermeneutica riduttrice« e di »ermeneutica restauratrice«, vengono a porsi in reciproca *tensione*, in modo che il *simbolo* o i *simboli* possano manifestarsi, anche all'interno del *mito*<sup>18)</sup>, come *indici della situazione fondamentale*, con quella ricchezza di »surplus« di senso che li rende perennemente capaci di far riflettere, con quella condensazione di un discorso indefinito che li rende sempre attuali. Il simbolo – o i simboli – sono, nel processo di identità etnica, il punto essenziale in cui razionalità ed emotività, principi dell'uomo nel suo essere-vivere, trovano la loro stessa possibilità di attuarsi e di esprimersi come globalità: sono, in quella dialettica e in quella tensione di cui abbiamo parlato, la base anticipativa caratteristica della comprensione della propria etnia. E in tal senso i simboli propri di una etnia sono sempre in grado di confrontarsi con la realtà concreta di ogni tempo, di raccordare tale realtà ai »valori individuanti«, di significare la profondità ontologica-etnica in qualsiasi situazione emergente nella quale (quasi legge della storia) entrano in conflitto istituzioni e innovazioni, strutture ed eventi, chiusura e apertura di un discorso progettante.

Ritorna qui, allora, l'importanza ineliminabile di quel momento esistenziale e portante che è la »lingua«, in cui il simbolo – che in quella lingua si è manifestato e a quella lingua ha conferito significanza – prende la propria consistenza per non essere abbandonato all'immaginazione e alla allegoria<sup>19)</sup>; perchè nella lingua il simbolo può manifestare la propria »economia«, il progressivo »distribuire« la propria capacità di senso, il proprio »ordinarsi« a una pienezza. Se, inoltre, il linguaggio nel suo specifico rapporto etnico, è contemporaneamente luce della razionalità umana (anche nel momento di oggettivazione) e luce dell'emotività (nel momento vissuto), in quanto esigenza della stessa emotività di uscire attraverso il linguaggio dalla propria ambiguità; se dalla ridondanza del fatto emotivo e dalla forza penetrativa dell'intuizione il linguaggio »propone« simboli, si fa, cioè, linguaggio simbolico: mi sembra evidente che un processo di identità etnica non può prescindere da una »fedeltà« alla »lingua«. Come potrei, infatti, ai fini di una identità etnica, attuare un'analisi archeologica e teleologica, un'ermeneutica riduttrice e un'ermeneutica restauratrice sugli elementi della tradizione etnica, in quella necessaria concatenazione e tensione che sono correlate alla stessa tensione implicita dello specifico linguaggio, tra »parola« e »frase«<sup>20)</sup>, se non mi coinvolgo nella

18) Vi è una distinzione tra *simboli* e *miti*. I primi sono costituiti da entità (parole, oggetti, figure) unitarie, i secondi sono invece simboli sviluppati in forma di racconto, articolato in un tempo e in uno spazio non coordinabili a quelli della storia e della geografia secondo il metodo critico. I miti, dunque, hanno »personaggi« con una storia. I simboli donano immediatamente un senso; e non sono inferiori ai miti, ma più semplici. La funzione del mito non è quella di offrire una spiegazione, ma di condurre a una dimensione dell'esperienza che significhi la nostra tensione con una totalità: nel nostro caso la totalità dell'etnia; ma ciò avviene in forma intenzionale, cioè con una significazione che non eguaglierà mai il significato profondo e sempre vitale, sì che il mito possiede sempre (e con il mito il simbolo) una forza di rinnovamento, in una fedeltà *ontologica* costantemente in sviluppo, con una esigenza ermeneutica mai paga del »già compreso«.

19) L'allegoria dona senso per pura traduzione; il che, nel caso, indica una stasi o un riferimento semplicemente archeologico, di modo che una volta compiuta la traduzione, l'allegoria non ha più utilità alcuna; mentre il simbolo dona senso per interpretazione e per trasparenza, in maniera sempre dinamica. Nel testo uso soltanto il termine »simbolo«, perchè mi sembra chiara la correlazione con il mito.

20) La parola è »qualcosa« di più e di meno della frase: infatti, la frase come »evento« comunicante è transitoria, mentre la parola permane; ma, prima della frase o fuori della frase, non vi è la parola, bensì un »segno«. La parola, cioè, potendo combinarsi in frasi diverse, si pone all'interno della frase nella situazione di essere in qualche modo limitata (es.: »il contadino disse: devo andare sul *campo*«; dove la parola »campo« si delimita nella semantica agricola) e, al tempo stesso connota in tensione con la frase che la delimita la propria ricchezza oltre la frase stessa (la parola »campo« ha possibilità di significare non soltanto una varietà di »campi« nello stesso settore agricolo, e in questo settore di relazionarsi a particolari esperienze di ambiente, di momenti psicologici, di rapporti – anche accidentali – vissuti; ma ha anche la possibilità di significare altre realtà: il campo di aviazione, il campo scientifico, il campo magnetico, il campo ambientale, ecc. – ho usato la parola »campo« perchè avendo una polisemia abbastanza ampia, dà all'esempio maggiore chiarezza: ogni parola, però, in misure diverse, possiede sempre e comunque questa »forza« oltre il proprio legame alla frase, soprattutto per quanto riguarda il particolare relazionarsi all'esperienza).

lingua? E ciò significa, per ritornare all'inizio di questo discorso, chiedersi come e perchè posso affermare: »Io sono ladino«, e dare a tale affermazione la giustificazione ontologico-esistenziale più valida.

Ora, proprio da quella che potremmo chiamare la logica intrinseca del linguaggio, con tutta la sua forza di identificazione, scaturiscono due proiezioni operative: la continua prospettiva innovatrice e la dinamica apertura all' »altro«, se il processo di identità non è, da una parte mummificazione ma preciso senso di vita, e, dall'altra, non è assolutizzazione radicale di un »punto di vista«, ma momento illuminante e armonizzante la complementarità in assoluto dei diversi »punti di vista«. Nel linguaggio specifico, inteso nella dinamica e nella valenza che più sopra abbiamo denotato, è reso possibile il continuo superamento delle tensioni attraverso le quali la tradizione è sempre fermento di innovazione ed è il »crocevia« che apre a sempre nuove prospettive di rapporti. Ed è ancora il linguaggio specifico che, non consentendo per un verso la sclerotizzazione autarchica della propria etnia, non consente per altro un annullarsi acritico (o di comodo adattamento contingente) nel puro e semplice »altro«. I rischi di questi »scivolamenti« opposti sono sempre in agguato: ma se è chiaro il significato profondo, vitale, fondante di ciò che è una etnia, è anche facile scoprire i punti deboli o i punti trabocchetto in cui si apre il cammino all'asfissia del troppo chiuso o del troppo rinunciatario. Qui il discorso può farsi anche esplicito per i Ladini; e perchè non si possa equivocare, è su un piano culturale (ben superiore a ogni politica e a ogni meccanismo economico, ma che, anzi, a questi dovrebbe dare luce di autentiche prospettive) che, se il nostro discorso vale, può offrire al senso di responsabilità etnica una capacità di maturazione e di profonda dignità.

Ed è compito innanzitutto degli intellettuali, di coloro cioè che non nell'erudizione astratta, bensì nello sforzo di comprensione e di giusto orientamento, immersi nella realtà viva della cultura ladina come vita che si sviluppa, che fermenta, che vibra anche nel quotidiano, hanno scelto la via del »servizio« e della valorizzazione di una concretezza storica, etica, individuante, senza maschere di surrogati compiacenti soltanto più o meno immediate e facili contropartite. Servizio e valorizzazione che possono senza dubbio incidere anche sui giovani, nella loro proiezione verso un contesto certamente più vasto e intrecciato, ma proprio per questo esigente una precisa identità etnica come ricchezza genuina di un altrettanto genuino contributo alla umanizzazione della società tutta.

Se una conclusione in qualche modo e in qualche misura pratica e operativa è concesso trarre, vorrei sottolineare, accanto all'impegno di sempre più numerosi ladini, la necessità di articolare maggiormente lo sforzo in quella tensione tra lavoro »archeologico« e ricerca »teleologica«, tra ermeneutica riduttrice ed ermeneutica restauratrice o innovatrice, tra essere e vivere, che può e deve nascere dal »crocevia« che fonda la Ladinità. Oggi, gli strumenti per compiere un simile lavoro sono maggiori e più incisivi: basti pensare agli istituti di cultura, alle più ampie relazioni con studiosi, allo sviluppo delle scienze umane – da una parte; alla stampa, alla radio, prossimamente alla televisione – dall'altra. Forse bisognerà bilanciare meglio i momenti di tensione culturale e più a fondo armonizzare metodologie, perchè si ha l'impressione – anche se, ovviamente, sottende uno sguardo in avanti – che il momento »archeologico« e quello dell'ermeneutica riduttrice siano la preoccupazione primaria apparentemente esclusiva, col rischio di togliere o, quanto meno, di affievolire la tensione vitale con i momenti antinomici, complementari. Credo che la storia, la »mitologia«, il folclore (e, perchè no?, la stessa modalità liturgica di una popolazione profondamente credente) attendano di svelare la propria forza formatrice di identità etnica di fronte alle nuove situazioni, attraverso questi momenti antinomici, complementari, perchè la coscienza e l'essere-vivere dei Ladini, espressione viva di una cultura viva e aperta, non manchino del loro valido contributo, non soltanto in questa zona geograficamente delineata, ma – per quanto compete – nell'intera società e nella storia che procede, nonostante tutto, sulle anelanti attese del più autentico dinamismo degli uomini.