

L'universale e il "luogo" della filosofia

The Universal and the "Place" of Philosophy

MARCELLO GHILARDI (*Università di Padova*)

Abstract

The notion of "universal" has always been at the center of philosophical reflection, even before its explicit formulation starting from its Latin etymology (*universalis*). Today, a renewed interest in the question of the universal is linked not only to the relationship between the operational universality of the sciences and the logical universality of the philosophical concept in its instance of all-inclusiveness, but also to the impact of the plurality of languages and cultures, or to the multiplication of intercultural exchanges, as well as to the self-perception of philosophy (or to metaphilosophical issues). So we need to question the dependence of the idea of the universal, as a concept of reason, also on the linguistic element: it is in fact within the Western cultural context that the theme of universality has emerged in a problematic way, and from there it has tried to be translated into different languages and contexts. Like in every enterprise of translation – which is logically impossible but existentially necessary – translating the universal (or avoiding communicating it) is impossible, even if its enunciation seems untenable. The universal remains as an absolute "event" which is still located beyond essence (*epekeina tes ousias*), and maybe we are not given access to it but in a virtual way.

Keywords: Universal, Language, Enunciation, Pluralism, Translation

Si potrebbe dire che la nozione di "universale" ha in modo più o meno manifesto sempre abitato, forse ossessionato la coscienza filosofica, ancor prima probabilmente della sua formulazione linguistica di derivazione latina (*universalis*, *universale*). A differenza di altri ambiti di indagine, o luoghi in cui il linguaggio si assegna il compito di elaborare problematicamente l'esperienza e il senso del mondo, la filosofia ha infatti sempre coltivato l'esigenza, da un lato, e l'ambizione o l'utopia, dall'altro, di parlare in nome dell'universale, di produrre argomentazioni che valgano

universalmente¹. Ma forse ancora prima della sua espressione latina, che indica un'unità verso cui tendere (*uni-versus*), la questione teoretica si fa strada già a partire dall'antico e celeberrimo frammento di Eraclito (DK 22 B 2): "Bisogna dunque seguire ciò è comune. Ma pur essendo questo *logos* comune, la maggior parte degli uomini vive come se avesse una propria e particolare saggezza". Certo, τὸ ξυνόν ("il comune") non esprime l'universale come possiamo intenderlo oggi; non coincide neppure con l'aggettivo καθολικός ("cattolico", cioè appunto universale). Il λόγος ξυνός è il "comune" nel senso di ciò che riunisce in sé tutte le cose; è l'elemento fondamentale che, al di sotto delle apparenze o delle differenze, costituisce una sorta di tessuto connettivo e che permette la *comunicazione*. Bisognerà tornare su questo punto, che è decisivo. Per ora la questione da sottolineare e da tenere presente è l'esigenza, per molti versi inaudita, che l'esperienza filosofica mette in campo attraverso i "segni" del pensiero eracliteo. Diversi sono gli idiomi, concordi o dissonanti possono essere i ragionamenti, molto spesso particolari sono gli interessi – eppure sussiste al di sotto o al di sopra di tutte queste differenze un'istanza che tutto unisce, tutto collega: la ragione, il pensiero, la trama che struttura tanto il pensiero nelle sue molteplici espressioni quanto la realtà nelle sue più diverse manifestazioni. Questa idea di un *logos* comune precede storicamente e concettualmente quella di universale, che giunge a piena maturazione nella modernità sulla scorta di due fondamentali processi che maturano in occidente: l'affermazione del Cristianesimo – che insieme all'Islam e al Buddhismo è considerato una delle "religioni universali," perché non sono legate a un popolo o a un'etnia particolari e tendono ad espandersi inculturandosi di volta in volta nei luoghi di diffusione al di là di barriere linguistiche, culturali o etniche – e lo sviluppo di un'idea di Ragione legata alla Rivoluzione scientifica (dunque al linguaggio matematico, considerato universale a differenze delle lingue naturali) e all'Illuminismo.

¹ Non è un caso che nella modernità buona parte dei discorsi filosofici sull'universale siano stati concepiti nell'abito dell'istituzione accademica che già dal nome latino – *universitas* – si propone come esempio o istanza di universalità; e che sempre nel medesimo contesto quegli stessi discorsi siano stati contestati, decostruiti, messi in crisi, sia a livello teorico che nel concreto di certe pratiche o politiche accademiche (Derrida 1990, 24-36, 155-180, 283-396; Balibar 2018, 87ss).

Giustamente – poiché di rado è stata portata l'attenzione adeguata a queste differenze non solo lessicali ma anche di contenuto – François Jullien distingue e analizza nelle loro accezioni tre termini che spesso si intrecciano, si rincorrono o si sovrappongono ma che non devono essere considerati sinonimi: l'*universale* – concetto della ragione e derivato della teoria della conoscenza –, l'*uniforme* – duplicato deiettivo dell'universale, frutto della globalizzazione e del sistema di produzione ipermoderno – e il *comune* – che allude allo spazio di condivisione in cui la politica può esercitarsi (Jullien 2010, 3-26). Senza dubbio la dimensione logico-speculativa, quella produttiva e quella politica interagiscono e si influenzano reciprocamente, tuttavia non vanno confuse. Jullien esplicita il carattere perentorio dell'universale come esigenza di una ragione che vuole assumere una distanza critica da tutto ciò che è empirico per issarsi nell'ambito della necessità dei giudizi. Con una bella immagine, assimila l'originale avvio della filosofia occidentale con la scelta di stabilirsi su una roccia fondatrice che “domina le onde in perpetuo tumulto, quelle dell'umana agitazione e del divenire, del regno dell'“opinione” e dell'“esperienza”” (Jullien 2010, 4). Questa universalità del *logos* e del concetto trova la sua forma ideale nella dimostrazione matematica, per la sua ineluttabilità, la sua atemporalità, la sua assolutezza formale. È proprio la cogenza delle scienze cosiddette “dure” che porta all'esercizio critico di Kant, che pone una differenza netta tra scienza e filosofia, o tra il livello empirico e quello trascendentale. Questo sdoppiamento di piani farà dire a Foucault che “il pensiero filosofico dell'universalità non appartiene allo stesso livello del campo del sapere reale” (Foucault 2013, 268): da un lato ciò implica che la filosofia si ritaglia un ambito di pertinenza suo proprio, distinto da altre discipline, ma dall'altro significa anche che al di fuori di quei limiti – le domande sulle condizioni di possibilità e sull'effettiva ragionevolezza di idee metafisiche – la filosofia viene screditata.

Oggi un interesse rinnovato per la questione dell'universale è legato non tanto al rapporto tra l'universalità operativa delle scienze e quella logica del concetto filosofico nella sua istanza di onnicomprensività, quanto dall'impatto della pluralità delle lingue e delle culture, o dal moltiplicarsi degli scambi e dei dialoghi di carattere

interculturale, sulla auto-percezione della filosofia. Le stesse definizioni di “filosofia” e di “cultura” si espongono a una pluralizzazione, a visioni complesse e sfaccettate, non più monolitiche, come potevano essere fino agli inizi del XX secolo, quando l’antropologia, la sociologia, le cosiddette scienze umane potevano presumere di possederne una nozione relativamente stabile e condivisa. L’estensione del concetto di filosofia si è modificata, si è ampliata, è stata attraversata da esperienze e possibilità della ragione maturate non solo nel mondo occidentale. L’ambito “culturale” viene studiato, analizzato, decostruito e compreso come interazione mutevole di segni e significati, di gesti di parola e di scrittura, nell’interazione dinamica con pratiche di vita che si intersecano a quei segni. “La cultura contribuisce a sottolineare la natura o il condizionamento di costume del pensiero che si autodefinisce razionale, il suo essere una ‘credenza’ e il suo essere ‘particolare’” (Remotti 2011, 43); nessuno schema razionale umano, per quanto condiviso, è in grado di fondare e legittimare il proprio primato – se non a partire dall’interno di quelle stesse categorie che andrebbero vagliate, analizzate, fondate. Bisogna anche precisare che “la cultura non è tutto: essa si confronta anche con ciò che non è cultura. Se la cultura è un tessuto, possiamo ben immaginare che esso non copra tutta la realtà a cui in qualche modo si riferisce” (Remotti 2011, 291). Nessuna forma di esperienza umana, di azione, pensiero, emozione o sentimento può pretendere di esaurire l’intero spettro delle esperienze e delle visioni del mondo dell’uomo, così come nessuna lingua può pretendere di esaurire le possibilità di espressione del mondo, e nessun significato può presumere di fissare definitivamente l’evento della significazione da cui esso ha origine.

Sconfessato nella sua pretesa di universalità, il pensiero razionale finisce per configurarsi come il pensiero di una cultura, come una possibilità che va considerata tra le altre. Nello sconfinamento verso la ragione, il concetto antropologico di cultura, se per un verso priva questa forma di pensiero della sua pretesa di universalità e di unicità, per l’altro le prospetta la possibilità di confrontarsi e di dialogare con altre forme di pensiero altrettanto culturali (Remotti 2011, 43; cfr. Sahlins 1982, 166ss.).

Un'attenzione così acuta nei confronti della determinazione culturale della ragione può essere resa più comprensibile, ed assume una fisionomia più coerente, se la si legge anche come reazione alle pretese che la pratica filosofica occidentale ha coltivato nel corso della sua storia – pur con le dovute distinzioni – di offrire un modello di razionalità assoluto, chiaro e strutturato, indipendente dai contesti storici, linguistici, sociali in cui esso veniva elaborato. Nella sua monumentale opera sulla filosofia dell'interculturalità, Georg Stenger ha parlato di una “svolta interculturale” (Stenger 2006, 38-43) che si sta delineando negli ultimi anni. Secondo Stenger la filosofia si considera fin dall'antichità la grande “conquista della civiltà occidentale, dalla quale discendono tanto la cultura scientifica e l'autocomprensione dell'uomo in quanto soggetto dotato di ragione, quanto i concetti di volontà e libertà personali” (Stenger 2006, 13; tr. dell'autore). Le forme di vita e di pensiero esterne alla tradizione europea, per quanto degne e interessanti, non sono mai state considerate portatrici di istanze propriamente filosofiche, e sono state oggetto di studi di carattere etnologico, antropologico, letterario e religioso, senza provocare né inquietare la speculazione filosofica, tranne rari casi.

Nella tradizione speculativa europea sono state le correnti dell'ermeneutica, del post-strutturalismo, del decostruzionismo a mettere in crisi a partire dagli anni Sessanta nozioni classiche come soggetto, modernità, razionalità. Le grandi e tragiche cesure storiche che hanno segnato il Novecento hanno contribuito a mettere in crisi un'idea di ragione e di sviluppo improntata su un modello monoculturale; e altri fattori congiunti hanno contribuito allo sviluppo di una sensibilità interculturale all'interno del discorso filosofico nell'arco degli ultimi decenni: l'evolversi degli studi storici e gli studi post-coloniali; la rottura di alcuni paradigmi metafisici e teologici; i fenomeni migratori; la globalizzazione dei mercati e della finanza, con dirette conseguenze sulla società e sulla politica internazionale. I movimenti della globalizzazione hanno prodotto effetti particolarmente evidenti, talvolta devastanti, perché hanno investito nell'arco di pochi decenni tutte le sfere della vita umana. Ma mentre una prospettiva di carattere multiculturale si attesta sulla descrizione fattuale per cui esistono più culture e queste possono entrare in contatto, o si giustappongono

secondo contiguità storiche e geografiche, mantenendo l'assioma implicito secondo cui è possibile una descrizione obiettiva delle culture – immaginando cioè di potersi elevare a una posizione esterna e neutrale nei loro confronti – un orizzonte interculturale esplicita il fatto che ogni cultura nasce, si sviluppa, si afferma come continuo processo di mutazione e alterazione, è una dinamica di costruzione e ricostruzione identitaria che non si arresta mai, che non produce e non si fissa mai in identità rocciose, “sostanziali”. “È, questa, una delle lezioni più importanti dell'interculturalità: liberiamoci dal solipsismo, non solo individuale ma anche culturale. L'interculturalità non è un lusso: è questione di vita o di morte. Di vita o di morte dell'umanità” (Panikkar 2009, 192). In altre parole, “ogni cultura si produce e si costituisce solo in quanto intercultura, ossia in quanto risultante [...] di scambi culturali. [...] Per cui, in definitiva, si può affermare che un'identità statica, immobile e perfettamente definita di una civiltà non si dà mai, ma è il risultato di una comoda astrazione e di una semplificazione strumentale” (Pasqualotto 2003, 17).

L'esperienza del pluralismo e dell'interculturalità, maturata nel corso degli ultimi decenni grazie a un dialogo e a una riflessione di carattere ermeneutico tra scienze del linguaggio, antropologia, teoria della traduzione, studi post-coloniali e teoresi filosofica, ha determinato una serie di provocazioni importanti circa i limiti e insieme l'esigenza inderogabile di un pensiero dell'universale, tanto nel senso oggettivo quanto in quello soggettivo del genitivo. Autori come Paul Rabinow o Jean Starobinski hanno argomentato anche attraverso stili e posture filosofiche differenti in favore dell'importanza di elaborare una pratica di analisi critica che non ambisca né a una totalità che pretende di dominare dall'alto i singoli soggetti o eventi del mondo, né a una sorta di collusione o intimità che sfocia infine in una auto-identificazione narcisistica o etnocentrica (Rabinow 2008, 149; Starobinski 1987). Sapendo abitare relazioni di distanza e prossimità nella pratica interculturale, anche l'esigenza di universalità del concetto può rendersi meno algida e più duttile, elastica, consapevole della contraddizione che la innerva. Una enunciazione dell'universale è contraddittoria in sé, perché ogni enunciazione è particolare: questo potrebbe essere considerato come un assioma fondamentale per ogni pensiero ermeneutico, ma che in senso più ampio dovrebbe essere pietra angolare – e al contempo pietra d'inciampo

– per ogni pensiero filosofico *tout court*. È di fatto un'idea che un certo logicismo fatica ad accettare, nella misura in cui non sa o non vuole prendere in considerazione il carattere contingente e "segnico" che costituisce (e non che soltanto riveste, o avvolge) ogni pensiero.

L'esperienza interculturale della contemporaneità – che nella contemporaneità svela tutta la sua rilevanza, ma che di fatto è sempre esistita – è cruciale per una nuova messa a fuoco della nozione di universale, la contamina e a sua volta viene condizionata dalla storia e dalle scelte che si fanno in nome di alcune accezioni di quella nozione. È così decisiva perché, come scrive Adone Brandalise,

L'intercultura [...] segna una linea di radicale ri-dislocazione di quella che potremmo definire la "soggettività" dei vari saperi che essa viene a contaminare. [...] La modalità interculturale consiste innanzitutto in una inversione di quel luogo comune che vuole la distanza, la perfetta messa a fuoco, la pulizia del campo visivo dell'osservatore come garanzia della qualità della sua conoscenza. [...] Nell'intercultura noi abbiamo per così dire un occhio che tocca, tocca le cose che guarda e conseguentemente [...] un sapere che sa e sente che la sua attività di conoscenza è anche più o meno immediatamente una trasformazione delle stesse condizioni, delle stesse modalità che gli consentono di conoscere; e soprattutto sa che il suo stesso conoscere non è una innocente contemplazione delle cose, ma è già un modo di intervento in esse, è già esso stesso interno al processo in cui queste si producono (Brandalise 2019, 134).

Nonostante gli sforzi di parte della tradizione filosofica di valere come un discorso che nega la presenza di uno stile, il pensiero si dà sempre attraverso una particolare articolazione del mondo, dell'esperienza, del linguaggio. Anche il filosofo Raúl Fonet-Betancourt sottolinea il fatto che

La filosofia interculturale comincia ad essere un modo di fare filosofia che prende coscienza del radicamento e della situazionalità del pensiero (e della vita) quale condizione di possibilità per esercitarsi in modo universale. Il suo essere

contestuale non la chiude alla comunicazione né alla ricerca di universalità, ma la mette sull'avviso che la ricerca dell'universalità deve percorrere strade diverse da quelle tracciate da una concettualizzazione astratta e formale [...], impara cioè ad essere universale condividendo la contestualità. Per la filosofia interculturale non esiste, di conseguenza, opposizione tra contestualità e universalità. La strada verso l'universale passa attraverso ciò che è contestuale perché, per essere universali, bisogna "camminare" in compagnia dei contesti del mondo (Fornet-Betancourt 2006, 35).

Ma la dimensione contestuale, la "situazionalità" del pensiero filosofico va estesa anche al modo in cui la filosofia si presenta, si pronuncia, si scrive. Perfino il principio logico apparentemente più astratto, come quello di identità secondo ($A=A$) è in realtà «l'enunciazione di un *modo d'identità*: la *coincidenza*, o identità rigida» (Bottiroli 2013, 196; corsivi dell'autore). La logica formale è solo un modo, tra altri, di pensare e di articolare il mondo, ovvero è uno stile di pensiero, non l'unico né tanto meno quello supremo o più veridico. Infatti,

Pensiamo in molti modi, e i modi principali sono gli stili; gli stili non sono una molteplicità irenica: esistono conflittualmente; [...] Ogni stile è una possibilità di articolazione – una possibilità anziché un'altra, perciò la dimensione dello stile tende a essere conflittuale. *Lo stile è il linguaggio diviso*. [...] Lo stile separativo tende a imporsi come l'unico possibile, o meglio come il linguaggio stesso nella sua funzione intersoggettiva: la rigidità si esprime nel principio grammaticale, e nell'aspirazione allo zerostilismo (lo stile che nega la propria "stilisticità") (Bottiroli 2013, 197; corsivi dell'autore).

La conflittualità che persiste tra i linguaggi e gli stili è una conflittualità feconda che, pluralizzando il pensiero, permette ad esso una auto-riflessività che non avrebbe se la lingua, l'articolazione o la prospettiva usate fossero uniche. Ogni giudizio, ogni sillogismo e ogni argomentazione si manifestano e si esprimono tramite una struttura di segni. Ne impiegano le risorse e le possibilità, spesso ignorando quelle che

dipendono da altri tipi di strutture di segni, da altri modi di scomporre il discorso in unità minime, di articolare il linguaggio e il mondo secondo immagini e modelli caratteristici. L'impresa filosofica ha quasi sempre aspirato a costruire un discorso in cui lo stile fosse assente, cioè totalmente annullato sotto le pieghe della pura argomentazione logico-razionale. Eppure la "verità", l'Oggetto assoluto, il concetto universale si dà sempre nel segno che lo afferra, o che tenta di afferrarlo, e così facendo lo traduce nel modo in cui può. La "densità" del senso, cioè la sua complessità, esprime la ricchezza delle sue relazioni interne: "Ricchezza delle relazioni vuol dire che nessun tentativo di articolazione può esaurire la densità; e che l'effetto di densità non viene ridotto bensì aumentato da ogni buona articolazione" (Bottiroli 2013, 227). Non esiste quindi un "senso" in astratto, o un Senso "assoluto". Esso è sempre *articolato*, cioè compreso in uno stile e declinato in un regime di segni, in una prospettiva complessiva, in una serie di pratiche di vita, di pensiero, di scrittura. In questa prospettiva la nozione di interpretazione non può venire etichetta come relativista e in ultima istanza nichilista, marchiandola con l'accusa di far scomparire la possibilità di una verità fattuale e verificabile. La filosofia deve invece necessariamente confrontarsi sempre con i temi della comprensione e dell'interpretazione:

La svalutazione dell'interpretazione e del segno, perché non veri, ha infatti un senso solo se partiamo dalla convinzione di ciò che essi dovrebbero essere e invece non sono: cioè veri, assolutamente capaci di dire la verità. Ma chi nutre tale convinzione rivela semplicemente la sua incapacità di pensare la verità altro che nella forma della verità assoluta, cioè nella forma del pensare metafisico e pan-oramico, e non di pensarle nella concreta esperienza che di essa *si fa* e di cui però non ci si avvede. [...] L'esperienza della verità vive di questo *dar segno*, e non mai fuori di esso (Sini 1985, 174).

In modo più direttamente legato alla questione dell'universale, Balibar scrive:

Determinare l'universale o esprimerne le proprietà, dotarlo di un linguaggio e di una finalità propria, è *ipso facto* mostrare che non è universale, ma soltanto relativo a una concezione del mondo determinata, in altre parole che costituisce un discorso particolare. [...] Enunciare l'universale, o fare una qualche affermazione nella modalità dell'universale, significa appropriarlo a un certo tempo, a un certo luogo, a un soggetto che li occupa [...]. Soprattutto, significa intesserlo concretamente di violenza: violenza propria dell'universale, che cancella le differenze o le neutralizza, priva a priori ogni opposizione, ogni dissenso, della sua legittimità (Balibar 2018, 40-47).

Ma sarà possibile allora pensare un universale senza inficiarne le istanze intrinseche? Rilevare gli inevitabili condizionamenti legati alle modalità espressive rischia di annichilire l'universale nella sua specificità, dal momento che un universale dimidiato finisce per non essere più tale, e può farlo apparire come un particolare che pretende di istituirsi ad universale senza avere una reale legittimità. Riconoscere che l'istituzione dell'universale, come concetto della ragione, dipende anche dall'elemento linguistico, può però sortire un effetto catartico, per così dire. È infatti eminentemente in seno a un determinato contesto culturale, quello che per comodità e per generalizzazione euristica definiamo "occidentale", che si è determinata l'esigenza di pensare in termini di universalità. La polivocità del termine consente di impiegare l'"universale" secondo sensi e sfumature diverse, ovvero come concetto (ad esempio "l'Uomo", cioè l'essere umano nella indistinzione delle sue eventuali caratteristiche biologiche, fisico-anatomiche, culturali, ecc.), come verità logico-matematica (come nel carattere universale della somma $7+5=12$, esempio usato anche da Kant nella *Critica della ragione pura* come modello dei giudizi sintetici a priori), come dimensione metafisica (l'universale in quanto Assoluto, sfondo trascendente che avvolge e coinvolge ogni elemento del reale), oppure come istanza etica (l'universalità dei diritti umani); ma tutte queste sono enunciazioni di particolari istanze di universalità, le quali costituiscono una parte essenziale di quello che potremmo definire l'ordine del discorso della ragione occidentale. "Tutto si svolge come se il segno "uomo" non avesse alcuna origine, alcun limite storico, culturale,

linguistico. E nemmeno alcun limite metafisico" (Derrida 1997, 161). Per filosofi come Hegel e Husserl la ragione, la cui verità fa tutt'uno con lo sviluppo storico e con il progresso dell'autoconsapevolezza europea, è la ragione filosofica occidentale, e anche "la critica dell'antropologia empirica non è che l'affermazione di un umanismo trascendentale" (Derrida 1997, 169) che si arroga il diritto di parlare in nome dell'umanità senza avvedersi di farlo a partire da categorie e strutture linguistiche che rappresentano una particolare incarnazione dell'umano. La pretesa del *logos* di valere universalmente per ogni latitudine, di parlare anche in nome dell'Altro – che sia cinese, maori o nativo americano, che sia donna e non uomo, o bambino e non adulto – si intreccia con l'analoga pretesa di valere per ogni tempo, per ogni epoca storica, senza riconoscere che spesso la pretesa universalità di una categoria o di un'interpretazione si traduce di fatto in una sorta di "retrocessione del testimone": si applicano a epoche o situazioni passate forme mentali e modelli interpretativi propri del presente (come, ad esempio, quando si applicano ai personaggi dei poemi omerici le nozioni di soggettività o di psiche proprie del mondo moderno, o si interpretano testi cinesi arcaici secondo concezioni adatte a intendere un romanzo ottocentesco). Certo, se la filosofia è per essenza la forma del discorso che tenta di dire l'universale, che opera in nome dell'universale, per lo meno dopo Hegel essa lo deve fare mettendo al centro un universale concreto, che si dà solo nelle differenze, che attraversa i particolari e sussumendoli conferisce ad essi la verità che non potrebbero possedere se restassero irrelati. La potenza operativa della concezione hegeliana dell'universale è data dal suo carattere relazionale, che non vuole annullare o disperdere le singolarità – anche se il filosofo svevo lo presenta infine come compiuto e realizzato nella forma filosofica della dialettica speculativa, nella scrittura alfabetica e nella lingua tedesca. Ma il punto nodale di una discussione odierna – quando cioè l'esperienza dell'alterità culturale e linguistica non può più essere minimizzata, ignorata o forclusa dal discorso filosofico – sull'universale è esposto in modo sintetico ed efficace da Étienne Balibar, che considera oggi

[...] impossibile leggere Hegel prescindendo da Derrida. Il che significa: Hegel procede a una costruzione dell'universale (in quanto figura dell'assoluto, in

quanto idea, universalità concreta o dialettica, in quanto processo o, come dice nella *Logica*, in quanto "metodo"). Ma non lo fa mai senza procedere contemporaneamente a una decostruzione: all'inizio, in quanto momento di critica o di "cancellazione" preliminare (dell'*essere*, del *soggetto*, dell'*immediato*: i fondamenti tradizionali dell'universalismo filosofico), e soprattutto alla fine, quando scopre (e ci fa scoprire) che l'*infinito*, l'*assoluto*, nominano una sovversione della rappresentazione, l'elemento non rappresentabile dell'esperienza o della storia, che impedisce al mondo di chiudersi su se stesso o di totalizzarsi nella figura di un compimento (Balibar 2018, 36).

Questo è il portato problematico ma assolutamente fecondo dell'istanza di un universale come processo e non come "dato" a priori, deciso e stabilito a monte di ogni argomentazione. Invece di produrre un movimento di chiusura e di restringimento di possibilità, invece di bloccare ogni possibile sovversione e apertura di nuove possibilità di senso, il discorso filosofico che intende costruire una universalità deve riconoscersi sempre abitato da un'eccedenza, da una tensione irresolubile; in questa prospettiva la costruzione di un universale è cruciale e necessaria proprio in quanto sempre incompiuta e forse fallimentare. Come ha rilevato Maurizio Pagano questa costruzione assume una struttura circolare; ma si tratta di una circolarità virtuosa, non viziosa: dipende al contempo da un elemento formale, ideale, e da un elemento storico, concreto, empirico, senza il quale non sarebbe visibile (Pagano 2006). Potremmo aggiungere che questa sua "disseminazione", per usare un termine derridiano, è quanto permette all'universale di incarnarsi di volta in volta in nozioni, parole, concetti che lo esibiscono nell'intenzione – un'intenzione non psicologica o meramente soggettiva; un'intenzione che, pur prendendo le mosse da ogni singolo soggetto, si mostra come l'istanza ontologica e gnoseologica dell'universale stesso. Inteso in questo modo l'universale "permette lo scambio dei particolari senza costringerli a farsi omogenei" (Pagano 2006, 73) e perciò può essere definito – con una formulazione audace, quasi paradossale – "universale senza uno." L'unità promessa dall'universale non deve però essere confusa con l'omogeneità che elimina le

differenze e impedisce il germinare della pluralità delle espressioni, delle possibilità di approfondimento o di accrescimento. È "senza uno" perché non è *uni*-forme, *uni*-formante. L'intenzione muove o fa segno verso una compartecipazione, verso una coappartenenza dei molti nell'alveo dell'universale; i segni attraverso i quali necessariamente esso viene comunicato e dà traccia di sé lo diffrangono e lo disseminano (Costa 1996). Per questo l'universale esprime un movimento, più che un'essenza statica. È il richiamo a non fissarsi mai su alcun segno, pretendendo che esso racchiuda l'assoluto o la totalità dell'esperienza e del pensiero. È lo sfuggire continuo sullo sfondo dell'evento di cui noi possiamo nominare sempre e solo significati; ed è anche l'appello a non dimenticarsi dei segni particolari, delle singolarità che accadono e che si disseminano, perché senza di essi non vi potrebbe essere l'istanza che li trascende e li raccoglie a partire dalla loro fenomenica dispersione – perché solo in rapporto a un'unità, per quanto approssimata o costruita nell'idealità, si può riconoscere e nominare la disseminazione.

Non solo: "l'universale non ha una collocazione privilegiata all'inizio o alla fine dell'esperienza, ma la attraversa tutta; esso è sempre presente e, se si vuole, si può dire che si colloca 'di lato' rispetto al particolare, con cui entra costantemente in relazione" (Pagano 2006, 76). Saldando questa visione con le esigenze teoretiche emerse dall'esperienza dell'interculturalità si giunge all'idea di un "universale formale a struttura relazionale" (Pagano 2018, 61) in grado di aprire l'ermeneutica alle risorse di pensiero di tradizioni diverse da quella occidentale, per una meta-riflessione dell'umano che faccia interagire e reagire schemi concettuali, codici espressivi e orizzonti di senso differenti. È forse a questo tipo di visione che, prendendo le mosse da un altro stile e da un diverso orizzonte metodologico, punta un antropologo come Philippe Descola quando cerca di elaborare la nozione di "universale relativo",

utilizzando l'epiteto "relativo" nel senso che assume nel termine "pronomo relativo": qualcosa che si riferisce a una relazione. L'universalismo relativo [...] parte [...] dalle relazioni di continuità e discontinuità, d'identità e di differenza, di somiglianza e di dissomiglianza che gli umani stabiliscono ovunque tra gli

esistenti [...]. L'universalismo relativo non pretende che siano dati a priori una materialità uguale per tutti e dei significati contingenti, gli basta riconoscere delle discontinuità salienti nelle cose come nei meccanismi con cui vengono comprese e ammettere, almeno per ipotesi, che esista un modo limitato di modi di farne uso (Descola 2021, 348).

L'universalismo in ambito antropologico non richiede lo stesso livello di coerenza dell'universale concettuale: per lo meno nell'uso che intende farne Descola l'interesse va piuttosto nella direzione di trovare delle continuità nelle discontinuità dei comportamenti umani. In ambito filosofico l'esigenza appare più forte e stringente, ma rimane valido il suggerimento di pensare l'universale non in un'algida dimensione di assolutezza irrelata, bensì come istanza mai data una volta per tutte, sempre "intramata" nelle concrete singolarità espressive che tentano di comunicarlo, cioè di metterlo in comune.

Quest'idea di universale si inclina verso ciò che Michael Walzer ha proposto di chiamare "universalismo esemplare", cioè radicato nell'immanenza delle sue occorrenze specifiche, limitate, finite, in grado di comunicare nonostante i fraintendimenti da una cultura all'altra, per distinguerlo da un "universalismo missionario" che si cala dall'alto, a partire da una trascendenza che può risultare difficile, se non impossibile, tradurre in ogni linguaggio o in ogni prospettiva culturale e che finisce per pretendere un dominio assoluto (Walzer 1992). In modo analogo Balibar propone la distinzione tra una "universalità estensiva", che cerca di espandere le proprie categorie e di convincere man mano della loro verità o efficacia, e una "universalità intensiva" radicata in un concetto (come ad esempio quello di *egaliberté*, uguaglianza-libertà fuse in un'unica nozione) che si ritiene traducibile in ogni cultura perché radicato nell'esperienza umana in quanto tale, anche se affrontato ed elaborato diversamente in tempi e luoghi distinti della storia umana (Balibar 2010). Detto in altri termini, si potrebbe parlare di un *universale inter-individuale*, che attraversa orizzontalmente le esperienze, le prassi, le lingue e le culture e che le mette in comunicazione senza la pretesa di cadere dall'alto, a priori, come un universale supposto *sovra-individuale*, al quale le singolarità si dovrebbero

solo conformare e adattare. Questo universale inter-individuale o inter-soggettivo – che di fatto rompe anche l'ipotetica unità indecostruibile o monolicità dell'*individuum* – fa passare dall'imperiosità di una *univerticalità* (Derrida 1990, 57ss.), ad una *uni-orizzontalità* non meno esigente in termini di rigore etico e teoretico, ma costitutivamente aperta all'interpretazione e alla mediazione. L'impossibilità, la contraddittorietà di un'enunciazione unica e assoluta dell'universale mette in gioco la necessità di pensarlo come *mediazione assoluta*, come asintoto o come denominatore comune inafferrabile, che attraversa e tiene insieme le particolarità nel rispetto della loro specificità, così come la "linguisticità" o l'intelligibilità circolano tra le lingue e permettono loro di tradursi reciprocamente, senza che esse debbano perdere la loro singolarità, senza pretendere di evitare ogni fraintendimento possibile, ma anche senza dover supporre che un'espressione, un testo, una frase siano totalmente intraducibili o incomprensibili.

Proprio a partire dalla riflessione sulla traducibilità fra culture, oltre che fra le lingue, si è riaperta la questione dell'universale, come si diceva prima a proposito dell'esperienza della filosofia interculturale. Se si colgono la trasformazione e l'ibridazione che sta alla base di ogni processo culturale si può modificare l'idea di un universale monadico che esercita una forma di violenza su tutto ciò che si smarca da esso in favore dell'idea di un universale immanente, legato alle sue occasioni singolari di manifestazione, ma appunto in grado di comunicare tra culture e linguaggi. E come ogni generazione ha il compito di ritradurre i propri classici, così ogni epoca ha il compito di vitalizzare e tradurre i propri universali, non per una sorta di trasformismo etico e teoretico, né per evacuare ogni esigenza di carattere normativo dell'universale, ma per pensarlo sempre nell'esercizio dell'interpretazione e dell'articolazione, sposando cioè il processo delle lingue, che cambiano e si evolvono, e delle culture, che si metamorfizzano le une con le altre e non restano mai del tutto identiche a se stesse.

In realtà, nessuna enunciazione reale può essere analizzata, o interpretata, indipendentemente dalla lingua in cui viene fatta, o dalla molteplicità delle lingue tra le quali circola [...]. La traduzione, in tutte le sue forme, non è un

epifenomeno della molteplicità delle lingue, ma al contrario una condizione della loro interdipendenza e della loro evoluzione [...]. Il che equivale a immaginare che [...] la totalità indefinitamente aperta degli idiomi [...] costruisca (ma anche incessantemente decostruisca, ricostruisca) l'universalità al di là dell'unità (Balibar 2018, 152-156).

La pratica della *traduzione* può essere fondativa per inaugurare un pensiero dell'universale come relazione, in quanto "capacità di dar luogo [...] a un orizzonte di comprensione dell'esperienza che eccede la singolarità e la particolarità" (Perone 2019, 37). A partire da questa idea di "orizzonte" l'universale, che può intendersi allora tanto come *dimensione comune* (e non uniforme) dell'esperienza umana, quanto come *struttura di intellegibilità del discorso* umano (nella pluralità delle forme di razionalità espresse dalle varie culture, lingue, scritture), assume analogicamente la dimensione di un *luogo*, di uno sfondo non ontologico – non un fondamento, cioè, ma l'aprirsi o lo s-fondarsi continuo che permette all'evento del mondo di accadere continuamente, appunto di aver-luogo. L'universale ha una rilevanza non sostanziale, bensì *funzionale*, che "non solo ammette ma perfino esige la molteplicità e la pluriformità delle parti da essa riprese. È dunque un'unità dialettica, una coesistenza di contrari" (Cassirer 2008, 292); e acquista una valenza *simbolica*: mostrando che l'esperienza si offre sempre come frammento, poiché non ci può essere esperienza della totalità come sommatoria o come aggiunta di esperienze singole, il simbolo – e in questo senso l'universale come tensione che pone-insieme i particolari – permette al soggetto di costituirsi nella sua finitudine, nella tensione di un rimando infinito, perché mai compiuto, alla in-attualizzata totalità non scissa della relazione con l'Altro. "Se il simbolo [...] è qualcosa, è proprio quello che non è in se stesso, che non è a sé – che non ha aseità. Il simbolo non è ciò che mette in relazione: è la relazione stessa" (Panikkar 2008, 243).

Se l'universale è il *luogo* del concetto, lo è come la *chōra* platonica, secondo Derrida: "più situante che situata, opposizione che a sua volta bisognerà sottrarre a qualsiasi alternativa grammaticale o ontologica dell'attivo e del passivo" (Derrida 1997b, 49). Nel momento in cui si cerca di fissare quel luogo, nel momento in cui si

cerca di determinarlo – cioè quando si vuole affermare l'Universale e si pretende di dirlo ed esibirlo incontraddittoriamente – esso si ritrae. È una nozione che allude a un'esperienza, a un evento, a un movimento, una sorta di "fuga", di ritrazione, di ritiro al di là – o al di qua – del dicibile, del concettualizzabile. "Luogo" non è sostanza, non è oggetto di un dire. Ne è lo sfondo, ma non il fondamento. Soltanto in modo analogico il pensiero può racchiuderlo in un detto: anche l'espressione "luogo" resta metaforica, poiché è pur sempre una parola, e in quanto tale non può pretendere di esaurire l'infinito accadere del mondo, con tutti i suoi orizzonti – fisici, linguistici, concettuali. *Esso* (ma nemmeno dovrebbe mai essere pensato come soggetto o sostanza) è al di qua della distinzione e dell'opposizione di senso proprio e senso figurato, è lo sfondo di quella stessa opposizione. In questa prospettiva intendere il particolare come autodeterminazione dell'universale, cogliere cioè i fenomeni come negazioni determinate che esprimono l'universale che li avvolge e che contiene le loro opposizioni, significa pensare questo universale come ciò che sussume al suo interno il particolare. L'universale degli universali si differenzia e si sviluppa nell'infinità dei particolari; mentre ogni particolare, in quanto negazione determinata, è (qualcosa), l'universale che in esso si determina non è, ovvero è nulla. Secondo il filosofo giapponese Nishida, che nella seconda metà degli anni Venti ha fornito una potente elaborazione filosofica della nozione di luogo (*basho* 場所), "nel giudizio: 'Il rosso è un colore', la copula ha il senso che a livello oggettivo il particolare è nell'universale e l'universale è il luogo del particolare. Ciò che è veramente universale è identico a se stesso, deve essere qualcosa che avvolge entro sé la differenza specifica" (Nishida 2023, 237).

Certo, già affermare che il "luogo" (l'universale degli universali) è, o addirittura che si trova al di là o al di qua delle forme e dei fenomeni a cui appunto dà luogo, risulta contraddittorio – perché implica il sottoporre alla dimensione logico-concettuale ciò che sarebbe lo sfondo da cui essa si staglia. Potrebbe essere inteso come il campo tensionale nel quale le dicotomie appaiono, ma in cui anche si sciolgono, vengono liberate dalla loro contraddittorietà in quanto riassorbite in quello sfondo che le avvolge. La loro identità sostanziale sfuma, viene assorbita nel processo relazionale che evidenzia invece la dinamica compositiva che lega le

identità l'una all'altra. Il campo in cui i fenomeni si danno li rivela a se stessi come non-sostanziali, ovvero come aperti alle relazioni che li aprono al contatto con l'alterità e non li chiudono in una identità o universalità metafisica – e la stessa opposizione tra empirico e trascendentale viene riassorbita in tale esperienza-movimento. In questo senso è pensabile, in esso, il riassorbimento – non la mortificazione, né la forclusione – dell'opposizione irriducibile di necessità e possibilità. Da un lato è necessario che ciò che è sia in qualche luogo; ma questo luogo lascia essere le cose come sue determinazioni, ovvero come sue negazioni determinate. Le lascia essere, cioè le accoglie nel loro darsi, e accade in esse che ne sono le figure determinate; non le determina in modo coartante, non le necessita nella loro singola specificità.

L'universale, che si comunica tramite il linguaggio, *ospita le tensioni* tra i particolari, tra le lingue, tra le culture. Può però mantenerle, sopportarle nella loro composibilità, se viene pensato come il loro evento. Le singole parole, le singole forme di prassi o le particolari prospettive ne sono le innumerevoli tracce. Analogamente a quanto accade nella pratica della traduzione, che è logicamente impossibile (nessuna traduzione sarà mai perfetta) ma esistenzialmente necessaria e pragmaticamente effettiva, così “*non enunciare l'universale è impossibile, enunciarlo è insostenibile*: vuol dire essere presi d'assalto da altre enunciazioni” (Balibar 2018, 63; corsivo dell'autore). In questa tensione produttiva e generatrice l'universale rimane, ontologicamente, come “l'evento assoluto ('anipotetico') che si situa ancora al di là dell'essenza, e al quale è possibile che non ci sia dato accedere se non in modo virtuale” (Balibar 2018, 65); e resta, eticamente, come istanza assoluta, anipotetica, che apre lo spazio per il pensiero di un comune da costruire, senza la pretesa che si debba postulare una natura umana o anche le singole idee di natura e di umanità in un modo univoco, monistico, monologico. L'esperienza del pensare secondo l'universale si fonde, con un movimento che ha i tratti o che sconfinava nel mistico, in un vedere non-dualistico, un vedere senza soggetto e senza oggetto, quel puro vedere che si congiunge infine con la vita stessa, quando non è isterilita e non è asservita alle pretese operative di un raziocinio meramente strumentale. In altre parole, contro una logica secondo cui, consapevolmente o meno, un particolare viene fatto assurgere ad

universale, senza mediazioni o interpretazioni, occorre pensare diversamente la nozione di universalità, da dato metaempirico e assoluto tradurla in processo di universalizzazione. "L'universalità, dunque, non è, ma si fa. L'agire che mettiamo in opera non consiste tanto nel provocare effetti, quanto anzitutto e soprattutto nel promuovere relazioni" (Fabris 2017, 23). Universale è lo spazio della relazione che si pone alla stregua di una "finalità senza fine" della traducibilità del pensiero e della prassi degli esseri umani, uno spazio che accade contestualmente al darsi di tale pensiero e di tale prassi – così come il movimento dell'oceano consente alle onde di accadere e intrecciarsi, e contemporaneamente da quelle onde, e dalle loro relazioni, sempre dipende.

Bibliografia

- Balibar, É., 2010, *La proposition de l'égaliberté*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Balibar, É., 2018, *Gli universali. Equivoci, strategie e derive dell'universalismo*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino.
- Bottioli, G., 2013, *La ragione flessibile*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Brandalise, A., 2019, *Dentro il confine. Metamorfosi di concetti nella pratica interculturale*, Mimesis, Milano-Udine.
- Cassirer, E., 2008, *Saggio sull'uomo*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine.
- Costa, V., 1996, *Idealità del segno e intenzione nella filosofia del linguaggio di Edmund Husserl*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", vol. 88, n. 2, pp. 246-286.
- Derrida, J., 1990, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris.
- Derrida, J., 1997a, *Margini – della filosofia*, tr. it., Einaudi, Torino.
- Derrida, J., 1997b, *Il segreto del nome*, tr. it., Jaca Book, Milano.
- Descola, P., 2021, *Oltre natura e cultura*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano.
- Fabris, A., 2017, "Universalità e universalizzabilità. Religione ed etica, comunità e comunicazione", in Cunico, G., e Colagrossi, E. (eds.), *Etica interculturale e interreligiosa*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 15-30.

- Fornet-Betancourt, R., 2006, *Trasformazione interculturale della filosofia*, tr. it. Pardes, Bologna.
- Foucault, M., 2013, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it., Rizzoli, Milano.
- Garelli, G., Lingua, G., (eds.), 2019, *La filosofia attraverso il prisma delle culture*, ETS, Pisa.
- Jullien, F., 2010, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, tr. it., Laterza, Roma-Bari.
- Nishida, K., 2023, *Dall'agente al vedente*, a cura di E. Fongaro, Mimesis, Milano-Udine.
- Pagano, M., 2006, Differenze nell'universalità. Questioni filosofiche nell'orizzonte della globalizzazione, "Annuario filosofico", 22, pp. 61-79.
- Pagano, M., 2018, *Interpretazione e concetto nell'ermeneutica interculturale*, in C. Agnello, R. Caldarone, A. Ciatello, R.M. Lupo (eds.), *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, Palermo University Press, Palermo, vol. II.
- Panikkar, R., 2008, *Mito, simbolo, culto*, "Opera omnia", vol. IX/1, Jaca Book, Milano.
- Panikkar, R., 2009, *Pluralismo e interculturalità*, "Opera omnia", vol. VI/1, Jaca Book, Milano.
- Pasqualotto, G., 2003, *East&West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia.
- Perone, U., 2019, Particolarità della religione, universalità della filosofia? Dialoghi con Maurizio Pagano, in G. Garelli, G. Lingua (a cura di), *La filosofia attraverso il prisma delle culture*, ETS, Pisa.
- Rabinow, P. 2008, *Pensare cose umane*, tr. it., Meltemi, Roma.
- Remotti, F., 2011, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Roma-Bari.
- Sahlins, M., 1982, *Cultura e utilità*, tr. it., Bompiani, Milano.
- Sini, C., 1985, *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Spirali, Milano.
- J. Starobinski, J., 1987, *L'occhio vivente. Studi su Corneille, Racine, Rousseau, Stendhal, Freud*, tr. it., Einaudi, Torino.

Stenger, G., 2006, Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten – Eine phänomenologische Studie, Karl Alber, Freiburg-München.

Walzer, M., 1992, *Les Deux universalismes*, "Esprit", 187, pp. 114-133.

Nota biografica

Marcello Ghilardi è professore associato all'Università di Padova, dove insegna Estetica e Philosophy of Interculturality. Tra le sue pubblicazioni: *Filosofia dell'interculturalità* (2012); *Il vuoto, le forme, l'altro* (2014, 2017²); *La filosofia giapponese* (2018); *Il simbolo di Europa* (2020). Ha inoltre edito e curato Shitao, *Discorsi sulla pittura del monaco Zucca Amara* (2014) e, con H.-G. Moeller, *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Aesthetics and Philosophy of Art* (2020).

Email: marcello.ghilardi@unipd.it