

# Quale universale per l'interculturalità?

Riflessioni a margine di una filosofia nell'interculturalità

*What Universal for Interculturality?*

*Reflections on the Sidelines of a Philosophy in Interculturality*

EMANUELA MAGNO (*Università di Padova*)

## Abstract

The essay aims to examine the problematic concept of “Universal”, especially in the context of the enunciations and practices of the Theories of interculturality. Indeed, although these theories have reached full awareness of the “asymmetry” underlying any dialogical proposal between cultures, nonetheless they necessarily continue to rely in some way on the universalistic tension of *lógos*. The first part of the essay outlines the terms of the problem and defines the equivocalness and contradictory nature of the universalistic instance of philosophy; in the second part a hypothesis is presented for reformulating the “intercultural universal” in the terms of a specific paradigm of the “singular universal”, which is that of translation.

**Keywords:** Intercultural Philosophy, Universality, *Lógos*, Aporia, Asymmetry, Translation

[...] non vi è nulla di più etnocentrico, di più particolaristico,  
delle rivendicazioni universalistiche  
(Wallerstein 2007, 52)

## 1. *Incipit*

L'avvitamento speculativo in cui si trova implicata la “filosofia interculturale” pone la filosofia tout court di fronte alla necessità di tornare a osservare la sua stessa matrice: l'istanza dell'universalità.

Muoviamo di qui. E da qui tentiamo di chiarire i termini della questione, innanzitutto richiamando un presupposto essenziale a monte dell'intera nostra

analisi, vale a dire la distinzione tra universalità e mondialità/globalizzazione: se l'istanza della globalità caratterizza l'espansione egemonica di un paradigma della civiltà che neutralizza e discrimina l'Alterità, quella dell'universalità è connotata da un'aspirazione di tutt'altro segno, vale a dire dalla tensione verso un orizzonte dell'umano aperto alla pluralità, alle differenze, alle marginalità, all'irriducibilità delle specificità culturali. Per usare le parole di Fernet-Betancourt “[...] la globalizzazione globalizza l'umanità, ma non l'universalizza. Il globale è l'imposizione di un progetto, di un'idea e, soprattutto, la supposizione che il mondo sia, innanzitutto, uno spazio di mercati e non uno spazio umano di convivenza interculturale” (Fernet-Betancourt 2006, 25)<sup>1</sup>.

Togliendo dunque di mezzo ogni improprio tentativo di assimilare e confondere i due termini, universale e globale, come interrogare e pensare l'universale dell'interculturalità?

## 2. *Il pensare interculturale*

La trasformazione interculturale della filosofia si impone [...] come un programma di ricostruzione del passato e, al contempo, di configurazione di un presente nel quale la filosofia si riconosce come tale senza la necessità di installarsi preferenzialmente in un sistema concettuale monoculturale, cioè, riconoscendo che scaturisce e si articola a partire dalla comunicazione tra tradizioni distinte, riconoscendo infine che non è fonologica, ma polifonica (Fernet-Betancourt 2006, 9).

Altrove<sup>2</sup> abbiamo tentato di comprendere e illustrare nel dettaglio le condizioni di emergenza di un pensiero dell'interculturalità, la sua necessità, i suoi moventi

<sup>1</sup> La citazione è tratta dall'intervista a Betancourt contenuta in “Topologik”, n. 5, 2009, 28-52, riformulata e ripubblicata in lingua italiana da F. Caputo e M. Borrelli in “Topologik”, n. 6, 2009, 25. In termini più radicali, potremmo parlare di divaricazione e contrapposizione tra i due termini, come sintetizza brillantemente Baudrillard: “Di fatto l'universale perisce nella mondializzazione. La dinamica dell'universale come trascendenza, come fine ideale, come utopia, nel momento in cui si realizza, cessa di esistere in quanto tale. La mondializzazione degli scambi mette fine all'universalità dei valori. È il trionfo del pensiero unico sul pensiero universale” (Baudrillard, 1996; tr. dell'autrice).

<sup>2</sup> Cfr. Magno (2012, 231-320; 2014, 29-48). Sulla definizione, sulla problematica filosofica, e gli sviluppi della filosofia interculturale vedi Pasqualotto (2003), in particolare ivi, *Oltre la filosofia*

espliciti, i suoi presupposti impliciti, l'orizzonte dei suoi scopi. In questo breve saggio diamo per assodato un certo quadro di assunzioni e torniamo sul "dato" di una particolare fisionomia del *discorso interculturale*: si tratta di un approccio filosofico che ha assunto "consapevolmente" nel suo dispositivo ermeneutico ed epistemologico l'elemento aporetico di un'*asimmetria*, quello che colloca l'interrogazione e la tematizzazione interculturale entro lo schema della necessità logica dell'universalità posta dall'interrogante stesso.

Tentiamo di chiarire la questione.

Nella contemporaneità l'impresa conoscitiva del cosiddetto *pensiero occidentale* ha dovuto prendere atto della dilatazione e complicazione del suo campo di osservazione e di relazione e contemporaneamente della rarefazione o dello sfaldamento delle tradizionali coordinate della rappresentazione dell'Alterità. In effetti, nel momento in cui l'impresa della conoscenza e della ricerca ha esplicitamente eletto a suo "oggetto" interlocutorio i *pensieri altri* essa non ha potuto che riconoscere, nella sua stessa procedura interrogante, la presenza e l'operatività costante di un ineliminabile dispositivo identitario: il dispositivo conoscitivo che accostandosi all'Altro decide le forme e i modi del darsi dell'Altro e insieme riflette, nella rappresentazione dell'Altro, la sua stessa auto-comprensione.

L'asimmetria della relazione risulta, in definitiva, dall'istanza identitaria soggiacente al "soggetto" che tematizza e interroga la relazione interculturale. E forse non è inutile ribadire, qui, che ciò non significa una mancanza, un difetto del conoscere, ma la sua condizione e necessità. L'asimmetria dell'impresa interculturale è l'altro nome dell'istanza identitaria che soggiace a ogni ermeneutica.

Una "filosofia interculturale", d'altra parte, inizia nel momento in cui il comparativismo filosofico – sia nella forma implicita sottesa a ogni processo conoscitivo che nella forma espressa in metodologia programmatica – assume apertamente su di sé tale asimmetria e le sue conseguenze<sup>3</sup>.

---

*comparata: filosofia come comparazione*, 39-61; Pasqualotto (2008), in particolare ivi, *Dalla prospettiva della filosofia comparata all'orizzonte della filosofia interculturale*, 35-57; Ghilardi (2012).

<sup>3</sup> Risuona qui la magistrale riflessione lévinasiana (Lévinas 2006; 2007). Per un'analisi puntuale sulla fenomenologia dell'estraneità e la sua natura asimmetrica vedi Waldenfels (2008; 2011).

La questione si complica, naturalmente, considerando quanto ormai assunto da ogni epistemologia di ogni scienza “umana”: non solo alle cosiddette culture altre non corrispondono realtà concluse e stabili, individuate da essenze culturali permanenti, ma ugualmente, all’espressione “istanza identitaria”, riferita al soggetto della comprensione dialogica della filosofia interculturale, non corrisponde in realtà alcuna identità. L’istanza identitaria da cui irradia l’intenzione dialogica e che disegna l’orizzonte relazionale non aderisce ad alcuna matrice solida, autoconsistente e definitiva. Nel campo d’azione di un dialogo possibile tra “culture” i processi in atto sono appunto processi fluidi, condizionati reticolarmente e interdipendenti, di cui le “culture”, la stessa “cultura dominante/interrogante”, sono i risultati mobili, non i soggetti originari.

Possiamo definire i termini di questa tensione inconciliata tra l’autoreferenzialità identitaria e la sua intrinseca infondatezza come momenti di una dialettica priva di sintesi: tra un’identità necessaria e un’identità impossibile. Necessaria è l’identità quale istanza/pretesa ineliminabile in ogni processo di rappresentazione e comprensione di “mondi”; ed essa, quasi mai consapevolmente, si determina attraverso la costruzione dell’immagine dell’Altro da sé. Quindi un’“identità” impossibile, che resta vuota pretesa, vuota tensione appropriativa, priva cioè di ogni consistenza sferica, di autosufficienza e fondamento. È l’impossibilità di aderenza e prensione di un pensiero che per essere deve passare attraverso l’altro/gli altri che si rappresenta.

Un tale elemento di ambivalenza, in verità, torna a marcare il carattere asimmetrico della relazione ancora nel segno di un’autoreferenzialità inespugnabile, per quanto infondabile, e a scavare sempre più in profondità nelle ragioni, nei moventi e nella fisionomia di una filosofia interculturale.

Questa, in effetti, ha gioco facile nel dichiarare il suo movente immediato: è dal presente, dalla sua urgenza, dal suo manifestarsi plurale e conflittuale che emerge l’appello a un pensiero che del presente sappia dare interpretazione adeguata. Ma dal movente esplicito della filosofia interculturale è attivata contemporaneamente una riflessione che investe l’intero apparato concettuale e, fin dove è possibile, pre-concettuale (il *mythos*, come direbbe Panikkar, su cui il *lógos* si fonda) che osserva e

interroga il mondo in termini di *identità* e *alterità culturali*, di *confronto* e *dialogo tra culture*, di *pluralità culturale* nell'orizzonte universale dell'umano. Da siffatta riflessione procedono i corollari che conducono il pensare interculturale che pensa se stesso all'avvitamento o, come si è espresso Welsch e come vedremo oltre, alla *circolarità ermeneutica*.

Il *corollario principe* dell'autoriflessione imposta alla filosofia interculturale dalla sua stessa asimmetria è che essa è figlia di un *lógos*. Il *lógos* occidentale. Qualcuno si spingerebbe a dire il *lógos tout court*<sup>4</sup>. In altri termini, figlia di una articolazione specifica della ragione che determina il mondo attraverso un procedere analitico e critico, autoriflessivo, matematizzante, categorizzante, universalizzante. L'orizzonte di rappresentazione della filosofia interculturale parte di qui, di qui si origina e da qui indica la direzione verso cui procedere. Si potrebbe allora avanzare un dubbio: perché non riconoscere in questo tratto precipuo della razionalità occidentale l'elemento *fondativo* di quell'identità culturale di cui solo un attimo fa si è dichiarata l'infondatezza? In effetti, una lunga tradizione ermeneutica ascrive all'Occidente questo *proprium* identitario, esemplarmente esplicitato da Husserl nella *Crisi delle scienze europee*. Nella riflessione husserliana l'«*èidos* europeo» viene a coincidere con il suo *télos* immanente: l'Europa si sostanzierebbe in un'unità di figura spirituale portatrice di una vocazione e di un compito di esemplarità per tutti i popoli. Lo spirito europeo, detto altrimenti, sarebbe manifestazione di un potenziale unico ed esclusivo, inscritto nella sua *essenza* dal momento della sua fondazione nella nascita della filosofia greca; potenziale che consiste in una ragione scientifica (*epistème*), che è *theoría* e *lógos*, contenente un elemento teleologico tale per cui il perseguimento della ragione, così intesa, non può che significare l'attualizzazione dell'umanità.

La 'forma spirituale dell'Europa' – ma di cosa si tratta? Si tratta di mostrare l'idea filosofica immanente alla storia dell'Europa (dell'Europa spirituale),

<sup>4</sup> Sulla scia delle posizioni di Hegel, Husserl, Heidegger e Gadamer, che insistono sulla specificità della razionalità occidentale di matrice greca, non senza tradire, con pesi diversi, un posizionamento eurocentrico. Ma anche un filosofo del dialogo interreligioso come Panikkar ascrive all'«Occidente» la peculiarità di un *Logos* che in qualche modo inventa l'esigenza, la forma e il dominio dell'universalità.

oppure, che è lo stesso, la sua immanente teleologia, che, dal punto di vista dell'umanità universale in generale, si rivela con la nascita e con l'inizio dello sviluppo di una nuova epoca dell'umanità; di un'epoca in cui l'umanità vuole e può vivere ormai soltanto nella libera costruzione della propria esistenza, della propria vita storica, in base alle idee della ragione, in base a compiti infiniti (Husserl 1961, 332).

Così Husserl. E con lui, in forme più sfumate e problematizzanti, Heidegger e Gadamer, solo per limitarsi alle più illustri voci del pensiero europeo novecentesco.

Eppure, più che prova o attestazione di un fondamento identitario per la cultura occidentale, crediamo di riconoscere nella *forma spirituale* dell'Europa invocata da Husserl una *volontà* identitaria, una *tensione appropriativa* identitaria, l'identità che *si vuole* essere, ma che non si è, e che tuttavia, attraverso una forma della razionalità divenuta dominante (tra le forme molteplici della ragione europea,) ha imposto un paradigma di determinazione del mondo iper-funzionale, potente e diffusivo. Un volto, dunque, una voce. Uno dei volti e una delle voci dell'Europa. Ma davvero la sua "essenza"?

Comunque si intenda rispondere alla questione, è indubbio che tale struttura della ragione si sia dimostrata enormemente efficace, persuasiva e capace di "reggere" il mondo, come è banalmente rilevabile dal fatto che, anche nell'azione di pensare interculturalmente il presente, il logo-centrismo sembra darsi come inevitabile<sup>5</sup>.

Segue, a questo punto, un *secondo corollario*, strettamente collegato al primo e ancora vincolato, per quanto consapevolmente, all'istanza appropriativa di un'identità infondata, ma configurata nello "spirito" d'Occidente: il *lógos* della filosofia interculturale muove verso un *télos*, cioè la realizzazione di una comunità di

<sup>5</sup> All'impasse dell'inevitabilità del "centrismo" implicato dal *logos* occidentale, Wimmer risponde con una proposta dialogica "polilogica", come possibilità/necessità di emersione di una dimensione relazionale in cui ogni tradizione coinvolta nel dialogo interculturale possa essere luogo di attraversamento in una rete di influenze e condizionamenti inter-agenti con analoga intensità, scalzando così tanto l'approccio "centrista" monologico, quanto la prospettiva (sempre) centrista dialogica, la quale, pur tesa al riconoscimento della differenza e della pluralità culturali, persiste nel cono d'ombra dell'istanza identitaria e di una logica autoreferenziale (Wimmer 2008, 195-221).

dialoganti che, nel conservare le loro irriducibili specificità, siano tra loro in relazione dialettica. Relazione intrinseca, costitutiva, resistente naturalmente ad ogni forma di presunzione e prevaricazione e in grado di impedire che l'unilateralità di qualsiasi prospettiva si imponga con la pretesa di valere come universale e assoluta. *Télos* nobilissimo, e tuttavia, di nuovo, non in grado di sottrarsi alla volontà di *valere come universale e assoluto*.

Anzi, potremmo dire che questa enunciazione rappresenta per eccellenza l'universale precipuo dell'interculturale. In che modo questa enunciazione può “decostruirsi” dall'interno della sua forma?

### 2.1. *Corto circuito. Avvitamento teoretico e circolarità ermeneutica*

Un'identità, un'unità e un universalismo incarnati in una determinata filosofia, religione, cultura, o lingua compromettono sul nascere un'ermeneutica interculturale: essi, infatti, si chiudono a ogni visuale diversa, avvertendo, piuttosto, nella polifonia della scena ermeneutica, dissonanze che disturbano la comprensione realizzatasi secondo un determinato modello (Mall 2002, 47).

L'avvitamento logocentrico si produce almeno su due livelli, innanzitutto consiste nell'impossibilità di produrre un “discorso” interculturale sottraendosi allo schema universalistico che il *lógos* occidentale sottende. È lo stesso *lógos* che dichiara la necessità di dismettere la pretesa del *lógos* di decidere la forma e i modi di un dialogo plurale. Ed è una dichiarazione che pretende di pesare come verità e che agisce la sua normatività “veridittiva” determinando il campo, il metodo e il progetto della relazione interculturale.

Lo schema universalistico dispiegato per l'accoglienza dialogica dell'Altro, inoltre, come si è detto, nel definire la sua alterità torna circolarmente a definire se stesso. La *comprensione* a cui la filosofia interculturale tende è sempre contemporaneamente una forma, per quanto rinnovata, di *auto-comprensione/ rappresentazione*. Auto-comprensione in cui la presunta alterità si disperde come tale, nella sua irriducibilità, per farsi “costrutto”, mero termine oggettuale di un'esigenza teorica autoreferenziale.

L'ipotetico altro si dimostra, almeno in parte, come un altro costruito dentro un'appropriazione dialettica, per la qual cosa si cerca poi di creare un rimedio attraverso ulteriori sforzi di comprensione, per cui tuttavia ci si muove nel cerchio dell'alterità presunta e dell'appropriazione effettiva (Welsch 2008, 169n-170n)<sup>6</sup>.

Sembra, qui, che le prestazioni del 'comprendere' frangano rispetto all'obiettivo ultimo della comprensione stessa e diventi necessario *agire* un decentramento e una dislocazione rispetto alla teoresi per rivolgersi all'unico terreno in grado, fattivamente, di depotenziare il rischio della circolarità ermeneutica implicato da una "teoria" dell'interculturalità: il terreno delle *pratiche dialogiche*; l'unica forma di legittimazione dell'istanza interculturale?

### 3. Istanza dell'universalità, declinazioni e riconfigurazioni dell'universale e il paradigma della traduzione

Le aree di studio e ricerca classificate come "scienze umane" hanno progressivamente riconosciuto la necessità di mettere in crisi (e in taluni casi rovesciare) il paradigma universalistico etnocentrico: l'antropologia, il diritto, la sociologia, la scienza politica, l'economia, la filosofia e la storia contemplan e cercano di definire oggi una realtà trasfigurata dai processi di mondializzazione: una realtà contemporaneamente dilatata e contratta, multi-sfaccettata e unificata, complicata e semplificata, reticolare e monadica.

---

<sup>6</sup> Welsch respinge come inappropriate tanto la nozione di multiculturalismo che di intercultura/interculturalità, entrambe connotate dall'istanza essenzialista del vecchio concetto di "cultura" quale realtà identitaria isolata e autoconsistente. Ha proposto, di conseguenza, il paradigma ermeneutico della "transculturalità", concepito come spazio aperto al darsi multiverso, processuale, trasversale e intersecato delle interazioni tra culture, appunto luoghi di attraversamento, "risultati" di mescolanze, contaminazioni e compenetrazioni. Welsch distingue cinque componenti della transculturalità: il collegamento esterno delle culture, il loro carattere ibrido, il venir meno della distinzione tra proprio ed estraneo, la costituzione transculturale degli individui, la non aderenza tra identità culturale e identità nazionale.

È una *riflessione critica*, interlocutoria e “decentrata” quella che lavora oggi sul significato delle identità e delle alterità culturali, sulle forme e le possibilità stesse di relazione tra mondi eterogenei e irriducibili, sulla natura dei conflitti e delle contraddizioni interne a tali dinamiche relazionali, sulle strategie possibili di conoscenza dell'Altro.

Cercheremo a questo punto di entrare più propriamente nel merito dell'analisi e della critica dell'universale, dell'universalità e dell'universalismo, assumendone il tema come indissociabile dai moventi e dai discorsi dell'interculturalità.

Abbiamo fin qui sottolineato che il pensare interculturale è portatore consapevole dell'istanza universalistica inscritta nel *lógos* occidentale, che è a partire da questa matrice che si configura l'asimmetria del dialogo tra culture e che è altresì impossibile sottrarsi al luogo in/da cui si determina un orizzonte relazionale. Ora, proprio assumendo questo campo di contraddittorietà, nell'ambito specifico degli studi interculturali, sono state tentate delle riformulazioni alternative del problema ed esattamente sul terreno delle *pratiche dialogiche*; pensiamo qui, in particolare, alla riflessione/*azione* di Panikkar relativa alla nozione di pluralismo nell'ambito specifico del dialogo inter-religioso; alla versione “negativa” dell'universale proposta da Jullien<sup>7</sup> e alla sua *opera* di dislocazione concettuale attraverso l'interlocutore Cina;

<sup>7</sup> Per Jullien la possibilità e proficuità del dialogo interculturale si fonderebbe non su un elemento di comunanza aprioristicamente determinato (la “ragione comunicativa” di Apel e Habermas, che escluderebbe dalla comunanza chi non si allinea alle norme del “discorso”), bensì sull'apertura di una “comunicabilità” attraverso l'intelligibilità delle culture. La nozione chiave qui diventa quella di “intelligenza condivisa”, in virtù della quale ogni cultura sarebbe in grado di *tradurre*, e dunque di rendere intelligibile, nella propria lingua, la costellazione di significati dell'altra. Proprio lo scarto, l'*écart*, tra le culture e le lingue che le manifestano diventerebbe la condizione di comprensione *dia*-logica: al fondo dell'intelligenza condivisa operano, appunto, gli scarti, le divergenze, le differenze, a partire dalle quali si esperisce la non sfericità della dimensione proprio-culturale, sollecitata, attraversata, riformulabile a partire dall'attrito e dalla eccedenza delle differenze. Nel *dia* del “dialogo” sarebbe inscritta la forza scompaginante dello *scarto* stesso, e nel *logos* del “dialogo” la comunicabilità degli scarti/differenze. La traduzione si configurerebbe dunque come impresa etica di resistenza rispetto alla logica dominante della globalizzazione omologante. Solo a partire dal gesto traduttivo sarebbe possibile congedarsi dall'idea di Uomo per approdare alla dimensione intrinsecamente storica, processuale, diveniente, mobile e plurale dell'“umano”, in grado di conoscersi e riscoprirsi attraverso ininterrotti processi di dislocazione, de-costruzione, de-categorizzazione (Jullien 2010). Al paradigma della traduzione, come paradigma possibile di una riformulazione dell'universale interculturale è appunto dedicata la parte conclusiva di questo scritto.

all'*impegno* di Betancourt<sup>8</sup> nel progetto politico di critica, “contestualizzazione” e “lotta” interculturale.

A partire da questo slittamento e da questa sovrapposizione di piani, il teorico e il pratico, vorremmo far interagire l'esigenza di ridefinizione dell'universale interculturale con alcune riflessioni sullo stesso tema emergenti da altri percorsi filosofici.

In effetti, diversi e talora decisivi sono i luoghi del pensiero occidentale in cui lo statuto del concetto è stato oggetto di analisi e dibattito, e diversi e significativi sono stati gli sforzi teorici per riconfigurare l'universale e sottrarlo alla gabbia logocentrica dell'*universalismo*.

Questo significa innanzitutto prendere le mosse dal fatto che l'universale (il concetto e l'istituzione) si dà come intrinsecamente aporetico.

Particolarmente articolata ci pare, a tal riguardo, l'analisi di Balibar (Balibar 2018; 2010; 2022) che, a partire dalla trattazione dialettica hegeliana e dalla critica all'ideologia di Marx, e servendosi di ispirazioni e interlocutori contemporanei, da Deleuze a Lacan a Derrida, da Butler a Nancy a Badiou, riesce a consegnarci una costellazione di caratteri e *co-implicazioni* chiave relative all'universale, anzi, agli “universali”. L'*equivocità*, la *contraddittorietà/conflittualità*, la *violenza*, sono le dimensioni di attraversamento principali del concetto come dispiegato da Balibar che ne articola la complessità anche servendosi di puntuali declinazioni antinomiche: *universale astratto e universale concreto; universale estensivo ed intensivo; universale verticale e orizzontale*. Non è possibile, in questo esiguo spazio, illustrare estesamente la densità dei nodi concettuali citati, tuttavia vogliamo tentare di utilizzare e far interagire alcuni di essi con l'aporeticità dell'universale implicata dall'approccio filosofico interculturale di cui abbiamo tentato di fornire il quadro fin qui; si intende azzardare,

---

<sup>8</sup> L'impegno “critico” di Fornet-Betancourt è ben sintetizzato nell'intervista già citata (Fornet-Betancourt 2009). Qui il filosofo ribadisce lo specifico dell'interculturalità come azione, intrinsecamente critica, di recupero e riconoscimento delle culture, intese come prodotti storici, ridotte alla subalternità o al silenzio dall'imperialismo economico e culturale dell'Occidente; Fornet-Betancourt definisce il suo modello “Liberatore interculturale,” o “Liberatore storico” e lo distingue dai modelli proposti da Wimmer, Mall, Panikkar, in quanto portatori di una visione, ai suoi occhi, ancora ontologizzante delle culture.

inoltre, per questa via, una riformulazione dell'universale il più possibile "immune" dalla logica essenzialista e imperialista della mondializzazione.

Ma andiamo con ordine.

Innanzitutto, nel discorso interculturale risuona per eccellenza e senza sosta l'*equivocità* dell'universale: trattasi di un discorso diversificato, pluralizzato e articolato su più livelli, spesso eterogenei. La tensione *ad unum* ("l'unico orizzonte in cui tutte le voci abbiano diritto di dimora nella reciproca relazione dialogica") sottesa alle enunciazioni della filosofia interculturale si configura in molti modi, nelle teorie e nelle pratiche, pur restando ancorata alla forma dell'universalità pretesa dal suo discorso. Agiscono qui, contemporaneamente, l'aspetto dell'equivocità e dell'intrascendibilità dell'universale (del discorso interculturale), con le parole di Balibar: "Non enunciare l'universale è impossibile, enunciarlo è insostenibile: vuol dire essere presi d'assalto continuamente da altre enunciazioni". Conseguenza diretta della diversificazione e pluralizzazione del discorso è la sua *divisività*; l'enunciazione universalizzante del progetto interculturale produce unificazione esclusivamente dividendo, separandosi *in primis* dai suoi negatori e, nella pluralità di enunciazioni, dalle enunciazioni che non aderiscono allo specifico progetto interculturale dichiarato come esaustivo (anche quando questo fosse portatore di radicale autocritica e si volesse aperto a ogni differenza).

La *divisività* può essere intesa come un'articolazione peculiare dell'altro carattere intrinseco dell'universale: la sua *conflittualità*<sup>9</sup>. Conflittualità che anche nel discorso interculturale riconosciamo in azione nel suo duplice senso, rispetto all'enunciazione stessa e rispetto all'istanza di dominio che esso rappresenta. Per quanto riguarda l'enunciazione, la lezione hegeliana relativa alla "contraddizione performativa" resta pienamente valida: la determinazione dell'universale del *discorso interculturale* attraverso una lingua, delle proprietà e una finalità specifiche comporta il suo essere relativo a una prospettiva unilaterale, ribadisce, in altri termini, il suo essere "discorso particolare"; per quanto riguarda l'istanza di "dominio", la tensione

<sup>9</sup> Qui, evidentemente, Balibar si serve, in particolare, da una parte della lezione hegeliana, dall'altro del suo capovolgimento nella trattazione marxiana dello statuto dell'ideologia.

universalizzante del discorso interculturale comporterebbe l'*agire una violenza* proprio come volontà di superare una rappresentazione/configurazione finita (cercando di includere ogni determinazione in un unico punto di osservazione) per realizzare la totalità, e per questo riconfigurandosi in definitiva come assolutizzazione di un'idea parziale.

È esattamente questa logica che la critica all'universalità avanzata da molte filosofie interculturali cerca di scalzare. Potremmo anzi dire, più in generale, che proprio dalla denuncia di questa piega della *confittualità*, inscritta nell'universalità del progetto di comprensione delle alterità culturali, prende le mosse la decostruzione post-orientalista e postcoloniale dei *cultural studies*<sup>10</sup>.

Tale linea critica interpella almeno un paio delle declinazioni antinomiche dell'universale indicate da Balibar. Quella tra universale astratto/universale concreto e quella tra universale estensivo/universale intensivo. Riconosciamo senz'altro all'opera, nella prima contrapposizione, di nuovo l'articolazione dialettica hegeliana che oppone all'universalismo della ragione astratta (che neutralizza, sospende, annulla le differenze) l'universalismo concreto, non sottrattivo, non eliminatorio, ma al contrario integratore e inclusivo, costruttore di un concetto di universale che non solo salva differenze, ma che le considera componenti organiche dell'universalità. Eppure – e in questo luogo di tensione si innesta la *ratio* della futura critica all'esito sintetico della dialettica hegeliana – : riuscirebbe un universalismo inclusivo e totalizzante, “concreto”, respinta la “violenza” dell'eliminazione delle differenze, a evitare la violenza della loro “conservazione”, vale a dire del loro assorbimento, e dunque scioglimento, nella totalità?

Si tratta di un'annosa e nota questione che resta fundamentalmente aperta: è davvero possibile pensare, o ri-pensare la *concretezza* dell'universale al riparo dall'ipertrofica dinamica generalizzante e/o assimilatoria e del *lógos*?

<sup>10</sup> Pensiamo alle voci esemplari di questa cruciale prospettiva critica che a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso ha segnato nel profondo gli approcci ermeneutici di molteplici discipline, dalla critica letteraria, alla sociologia, agli studi linguistici, religiosi e filosofici relativi alle tradizioni extra-europee: Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Naoki Sakai.

Diversi sono stati i tentativi prodotti in tal senso dal pensiero contemporaneo; qui vogliamo attingere a una declinazione specifica del problema, che riteniamo utile alla piega della nostra riflessione; ci riferiamo, cioè, alla formulazione sartriana del concetto di “universale singolare.”

La nozione di *universale singolare*, ampiamente riattraversata e riarticolata da Badiou, rappresenta l'impresa di cogliere il *concreto* al di là delle differenze particolaristiche e della totalità, vale a dire nei termini della singolarità di un'esperienza che entra in risonanza con problemi di portata universale. Il significato della singolarità, entro questo orizzonte, si presenta come indissociabile dalla nozione di *evento*: il darsi situato di un'esperienza singolare che è, nello stesso tempo, emergenza di un'idea o di un'idealità. Per il fatto che l'evento esprime singolarmente l'universale, esso singolarizza la storia intera che diventa necessità attraverso il modo stesso della situazione oggettiva. Ora, se Sartre (Sartre 1987, 152-190) colloca l'universale singolare nell'*esemplarità* dell'esperienza materiale intersoggettiva e storica<sup>11</sup>, e Badiou (Badiou 1995)<sup>12</sup> nella quadruplica articolazione delle *quattro generalità* (della politica, dell'amore, della scienza e dell'arte) in cui si dà l'evento trasformativo della vita come “decisione di un indecidibile,” e se Balibar pensa l'universale singolare in particolare nella dimensione storico-politica richiamandosi a momenti dirompenti del corso storico suscitatori di idealità, ebbene nell'orizzonte di un pensiero dell'interculturalità, quanto potremmo pensare di assimilabile all'impresa di *singolarizzazione dell'universale*, e dunque di resistenza e rovesciamento rispetto al paradigma universale, astratto o concreto totalizzante, è il *caso* dell'esperienza di relazione e attraversamento dell'alterità che va sotto il nome di *traduzione*.

<sup>11</sup> Nell'universale singolare si co-implicano la dimensione individuale del soggetto e la dimensione storica in cui il singolo è iscritto, in una relazione reciprocamente *costitutiva* della tensione progettuale dell'esistenza singolare e della processualità storica dell'universalità da cui la situazione individuale trae i suoi moventi, di cui partecipa e su cui incide.

<sup>12</sup> Utile sintesi della fenomenologia sottesa alla flessione singolare dell'universale si trova in Badiou (2004).

Per dirla con Derrida, la traduzione è “l’evento che consiste nell’innestare più lingue in un singolo corpo” (Derrida 1985, 99)<sup>13</sup>. Traduzione *tra* lingue, certamente, ma, proprio per questo, sempre e contemporaneamente traduzione *tra* sistemi di idee, *tra* culture, *tra* mondi.

Proprio ponendo il *focus* sul valore straniante, delocalizzante, trasformativo e ibridante dell’evento traduttivo la riflessione post-coloniale ha potuto mettere a punto paradigmi ermeneutici e critici generativi di comprensioni nuove, al tempo stesso demistificanti e costruttive di alternative configurazioni dello spazio politico interculturale:

La traduzione culturale desacralizza i presupposti di trasparenza della supremazia culturale: e proprio nel far questo rivendica una propria specificità contestuale, una differenziazione storica nell’ambito delle posizioni minoritarie (Bhabha 2006, 293)<sup>14</sup>.

Ad analoghe conclusioni sembra approdare Balibar nel *pensare* la traduzione<sup>15</sup>: non sarebbe una relazione storica o trans-storica quella che lega le lingue alle comunità, ma un processo costantemente attivo di sovrapposizioni, deviazioni, mescolanze e trasgressioni delle frontiere linguistiche stabilite. La traduzione andrebbe dunque considerata anche e soprattutto, “politicamente”, in termini di incompletezza e unilateralità, in termini di dominanza e subalternità, in termini di gerarchie di potere tra lingue che traducono e *lingue silenti*. Di conseguenza, il

<sup>13</sup> Derrida ha messo in particolare evidenza la natura antinomica della legge sottesa alla traduzione (Derrida 2004, 12: “1. Non si parla mai che una sola lingua – o piuttosto un solo idioma; 2. Non si parla mai una sola lingua – o piuttosto non c’è idioma puro.”) e le sue articolazioni problematiche: la circolarità di debito e credito e la logica del dono.

<sup>14</sup> Di estremo interesse è la sottolineatura di Bhabha rispetto al potenziale generativo delle “traduzioni culturali” quali occasioni di emersione delle marginalità, delle minoranze, delle istanze di emancipazione e di visibilità, delle *differenze culturali*.

<sup>15</sup> Balibar (2018, 101ss) affronta in chiave critica la questione della “costruzione dell’universale in termini di traduzione” sia rispetto al paradigma cognitivo di Quine che a quello puramente poetico di Benjamin; entrambi, per quanto distanti, sarebbero riconducibili all’idea della lingua quale totalità chiusa (tanto come struttura internamente coerente e autonoma che come luogo di appartenenza di locutori, la “comunità linguistica”).

progetto di costruire, o ri-costruire, *l'universale come traduzione* può solo voler dire tradurre *nuovamente, diversamente, altrove*, per altri gruppi e altri individui.

Nell'*evento della traduzione* l'universale pare quindi decadere dalla dominante "altezza" teorica per diventare una sorta di *a-priori* nell'ordine della prassi (Balibar 2018, 101ss). La traduzione chiama a un compito che è un compito etico<sup>16</sup>, di apertura, di accoglienza, di relazione. Ricoeur in particolare, com'è noto, ha insistito sul significato di *ospitalità* dell'atto-evento della traduzione, un'*ospitalità linguistica* "ove al piacere di abitare la lingua dell'altro corrisponde il piacere di ricevere presso sé, nella propria dimora d'accoglienza, la parola dello straniero" (Ricoeur 2001, 50).

Entro un simile paesaggio, allora, la traduzione implica un *gesto* che non può che porsi come singolare e nella cui singolarità situata il particolare vivente del "testo" si consegna all'altro, tra il proprio e l'estraneo, attraverso differenziazione e trasformazione e in virtù di ciò che Ricoeur ha definito "principio universale di comunicabilità" e Jullien "intelligibilità delle culture".

Certamente la figura dell'*universalità singolare* elaborata da Sartre e ripensata da Badiou emerge da differenti esigenze della riflessione filosofica e guarda ad altre finalità e tuttavia ciò che ci interessa sottolineare qui, con l'analogia della traduzione, è che la questione dell'aporeticità inscritta nell'istanza universale del pensiero interculturale ha spinto i suoi portatori a rintracciare, nell'universale stesso, un *altrimenti* dell'universale e questo slittamento risponde alla medesima esigenza che ha mosso diversi percorsi della filosofia contemporanea verso la critica, la contestazione e la decostruzione degli schemi universalisti presupposti alla tradizione teoreticista occidentale quale sistema di potere.

Nel contesto-evento della traduzione è inoltre possibile osservare come possano venire disarticolate ulteriori caratterizzazioni dell'universale. L'universale, presupposto come sfondo all'evento della traduzione, sembra infatti respingere anche la sua definizione "estensiva" e "verticale". Balibar intende con "universale estensivo" il carattere "legislativo" dell'universalità nella sua enunciazione, la sua

---

<sup>16</sup> Per un'interessante riflessione sulla fisionomia "etica" della traduzione, sull'ospitalità e l'ospitalità "positiva" della traduzione, e la sua relazione con il "metaforale" e l'azione vivificante della "verità," si veda Canullo (2017).

forma di principio esteso all'umanità intera, che la unifica e la totalizza, "Legge" che ovunque "regna" e non contempla eccezioni, dunque l'universalità come integrazione totale, o, si potrebbe dire, l'universale che diventa universalismo, che attraverso la sua enunciazione pretende di includere l'intero dell'umano (o il maggior numero di individui) in un ambito di influenza o di egemonia, fosse anche simbolica o ideale.

Strettamente connessa alla prima, forse semplicemente una sua specificazione, la modalità verticale dell'universale consta della volontà/pretesa di sottomissione a un'affermazione sovrimposta il cui riferimento è l'Uno e il movimento l'unificazione o, potremmo dire ancora, la sussunzione. Un universalismo *dall'alto* che si impone come virtualmente "dominante e assimilatore."<sup>17</sup>

Detto in altri termini, l'universale estensivo e verticale è l'universale "imperialista", che porta con sé, nella sua enunciazione, l'istanza sovrana, di dominio incondizionato, che abbiamo riconosciuto operante fin dentro le minime nervature dell'esigenza rappresentativa ed ermeneutica logo-centrica, anche laddove questa si faccia carico della denuncia della sua stessa "violenza epistemica".

È a questo imperio che la traduzione, potenzialmente, può resistere. Potremmo dire che la traduzione è in grado di aprire a una dimensione dell'universale che Balibar definirebbe "intensiva"<sup>18</sup>: intensivo è l'universale che riguadagna la possibilità dell'eccezione, pensabile come tipo di universale "concreto" o "universalità reale" (assumendo l'accezione di reale lacaniana, secondo cui il reale è *l'impossibile*) vale a dire un'universalità in grado di metterci a contatto *con* e realizzare *l'impossibile*. L'universale intensivo richiamerebbe, secondo Balibar, il significato della singolarità come singolarità di un'esclusione: non un'esclusione tra altre, ma un'esclusione radicale legata a un qui e a un'ora. L'esempio che ricorre nell'opera di Balibar è quello relativo alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo dell'89, da cui

<sup>17</sup> Qui Balibar utilizza lo schema presente in Walzer (1992, 114-133), per distinguere le due correnti dell'ebraismo, il messianismo del popolo eletto (universalismo dall'alto) e il profetismo della giustizia (universalismo orizzontale). Quest'ultimo, che Balibar definisce anche "laterale", indicherebbe un universalismo immanente a ogni comunità, ma in grado di porsi in relazione con le altre comunità non nel modo dell'assimilazione, ma dell'esemplarità.

<sup>18</sup> Balibar (2018, cap. IV).

scaturirebbe l'universale intensivo dell'“*egaliberté*” (un analogo di ciò che la Arendt chiama “il diritto di avere diritti”); universale intensivo poiché la questione non è se tali diritti siano riconosciuti ovunque e per chiunque, ma se in un determinato contesto/dimora storicamente individuati tale Legge possa valere per tutti e rappresentare per tutti i cittadini garanzia di egual trattamento e di reciproco riconoscimento dei diritti che enuncia. L'evento Rivoluzione *ha detto che nel qui e nell'ora non ci sono più privilegi e schiavitù*. La validità dell'universale qui non riguarderebbe, dunque, la sua estensione, ma un presente situato e che nel situarsi spazio-temporalmente, nel farsi “realtà”, esclude quanto e quanti non rientrano in tale “singolarità”.

La traduzione può costituire, nel suo movimento generativo di senso intra e interculturale, il farsi di un'universalità reale, intensiva, esclusiva e situata? E in che termini?

Ciò che forse possiamo dire, giunti fin qui, è che la traduzione, quando si dà come singolare universale, si sottrae ad ogni Teoria della traduzione attraverso il suo stesso gesto; il suo movimento porta inscritta in sé l'antinomia del necessario e dell'impossibile. La traduzione non procede da un dettato di adeguamento, ma *nonostante* la sua obbligazione; la traduzione non dice un dover essere del “testo”, lo fa *malgrado* l'impossibilità dell'equivalenza e del rispecchiamento. E può farlo solo abdicando in parte al regime culturale al quale appartengono la sua lingua, il suo pensiero, il suo *mythos* o, meglio, solo aprendo una crepa, una fessura in esso per esporsi all'urto, alla resistenza e all'opacità dell'alterità.

Infatti, per quanto la traduzione presupponga uno sfondo di comunicabilità questo non coincide esattamente con il piano del *logos* assimilatore, appropriatore, neutralizzante. Lo attraversa, ma non si risolve in un'aderenza. Prova ne è l'attrito interno e inaggirabile all'atto del tradurre, che è attrito della “cosa”, della differenza, del “tra”, irriducibile a identità, non addomesticabile. La comunicabilità sottesa alla traduzione rivela non l'imperio di un universale sferico e saturo, ma l'azione

immanente, laterale e fluida di un universale “regolatore” (Jullien 2010, X-XII)<sup>19</sup>. Tradurre è un risiedere dislocandosi. Un restare fuori-uscendo. E proprio a partire da un atto di dislocazione, fuoriuscita o slittamento può riformularsi il significato dell’universale. Potremmo concludere, in altri termini, che laddove la pretesa dell’universale estensivo e verticale determina l’imperialismo di una universalità positiva e totalizzante, l’evento della traduzione, emergente da un “comune” di intelligibilità, riapre continuamente nel suo gesto alla differenza e al possibile (o all’*impossibile* di Lacan e Badiou) nel segno di un’esigenza del negativo. L’universale regolatore che Jullien indica come alternativo all’universalità conchiusa del logocentrismo pare potersi pensare proprio in termini di orientamento e “guida” per quel movimento continuo tra culture reso possibile dal comune dell’intelligibile, che non è “sintesi, né denominatore, né fondamento” (Jullien 2010, X-XII). Qui risuona, forse, anche la *voce* di Panikkar quando, declinando il dialogo interculturale e interreligioso al di là dei paradigmi dell’universalismo mondialista e monistico e del cosmopolitismo estensivo, indica nel significato *radicale* del pluralismo la via da percorrere. L’assunzione del pluralismo come radicale sembra chiamare a sé, necessariamente, la pratica altrettanto radicale di un dialogo pensabile nei termini della traduzione come qui intesa. Il pluralismo a cui pensa Panikkar<sup>20</sup>, infatti, cifra della condizione umana, lungi dal presentarsi come sintesi omogenea di prospettive molteplici, o anche di relatività prospettica, allude a una “verità”, che non è né l’Uno dell’universalismo imperialistico del *lógos* occidentale, né i molti del relativismo *polilogico*, e proprio respingendo ogni appropriazione del *lógos*, si configura piuttosto

<sup>19</sup> Rispetto alla “esigenza del negativo” dell’universale Jullien richiama l’esempio dei diritti umani: “il carattere *comune* delle culture non potrà più essere inteso come sintesi, né come denominatore, né come fondamento, bensì come carattere comune dell’intelligibile, in continuo dispiegamento sotto la guida di un universale “regolatore”. Un esempio privilegiato sono i diritti umani. L’Occidente non può più avere la pretesa di esportarli in virtù del loro contenuto positivo, né l’arroganza di voler insegnare agli altri come vivere. Ciò che invece si rivela un efficace fattore *universalizzante* e non perde mai il proprio vigore è il versante negativo dei diritti umani, che fa emergere un *a priori* del rifiuto di fronte a ciò che la loro essenza fa subito apparire come inaccettabile in maniera incondizionata, vale a dire indipendentemente dalla prospettiva specifica di ogni cultura” (Jullien 2010, X-XII).

<sup>20</sup> Uno dei testi in cui la riflessione di Panikkar sul pluralismo si presenta più sistematica è *The Pluralism of Truth*, un articolo pubblicato nel 1990 sulla rivista di studi interreligiosi *World Faiths Insight*. È stato tradotto in italiano in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* (Panikkar 2008).

come riconoscimento dell'incommensurabilità degli "atteggiamenti umani", del loro essere (derridianamente) "tutt'altro" (Derrida 2002, 115-144), irriducibili alla dialettica della ragione e per ciò lasciati *dire* ed *essere* nella loro incompatibilità e opacità solo attraverso un incontro dialogico "reale" in cui sia implicata la singolarità dell'esperienza della comunicabilità nel suo essere costitutivamente relazionale.

E torniamo, dunque, per chiudere, attraverso Derrida, all'elemento aporetico immanente alla traduzione che contemporaneamente la costringe e la salva dall'imperio dell'universale. Da una parte la traduzione scaturisce dall'orizzonte di condivisione di un codice semiotico comune, dal comune della comunicabilità/intelligibilità, dall'altra il suo gesto precipita nella particolarità di codici plurali, in ultima istanza irriducibili a equivalenza e trasparenza. La traduzione dimora nell'"articolazione tra l'universalità trascendentale o ontologica e la singolarità esemplare [...]" (Derrida 2004, 34); legge della traduzione è tale antinomia (Derrida 2004, 14).

Forse l'unica conclusione che è possibile trarre da queste riflessioni a margine di una filosofia *nell'*interculturalità si dà nella forma di un'indicazione: pensare e agire l'universale imposto dal "pensare l'altro" in termini di traduzione radicale, di attraversamento dislocante e trasfigurante.

Partiti dal riconoscimento dell'aporia inscritta nell'istanza universale del *pensare* interculturale non potevamo che approdare, infine, sulla sponda di una *pratica* che in quell'aporia ci chiede di continuare a risiedere *altrimenti*.

## Bibliografia

Badiou, A., 1995, *L'essere e l'evento*, Il Melangolo, Genova [Badiou, A., 1988, *L'Être et l'Événement*, Seuil, Paris].

Badiou, A., 2004, *Huit thèses sur l'universel*, Centre International d'Étude de la Philosophie Française Contemporaine, <https://www.lacan.com/baduniversel.htm> (03.08.2023)

Balibar, É., 2010, *La proposition de l'égaliberté*, PUF, Paris.

- Balibar, É., 2018, *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, Bollati Boringhieri, Torino [Balibar, É., 2016, *Des Universels. Essais et conférences*, Éditions Galilée, Paris].
- Balibar, É., 2022, *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine, écrits 3*, La Découverte, Paris.
- Baudrillard, J., 1996, "Le mondial et l'universel," *Libération*, 18 mars.
- Bhabha, H.K., 2006, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma. [Bhabha, H.K., 1994, *Location of culture*, Routledge, London – New York].
- Canullo, C., 2017, *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità*, Mimesis, Milano.
- Derrida, J., 1985, *The Ear of the Other: otobiography, transference, translation: texts and discussions with Jacques Derrida*, tr. di P. Kamuf, Schocken Books, New York [Derrida, J., 1982, *L'oreille de l'autre: otobiographies, transferts, traductions*, VLB éditeur, Montréal].
- Derrida, J., 2004, *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, Cortina, Milano [Derrida, J., 1996, *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris].
- Derrida, J., 2002, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano [Derrida, J., 1999, *Donner la mort*, Édition Galilée, Paris].
- Fornet-Betancourt, R., 2006, *Trasformazione interculturale della filosofia*, Dehoniana-Pardes, Bologna [Fornet-Betancourt, R., 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée De Brouwer, Bilbao].
- Fornet-Betancourt, R., 2009, *La trasformazione interculturale della filosofia*. Intervista a Fornet-Betancourt in spagnolo contenuta in «Topologik», n. 5, Cosenza, Pellegrini, 28-52, riformulata e ripubblicata in lingua italiana da F. Caputo e M. Borrelli in «Topologik», n. 6, 17-44.
- Ghilardi, M., 2012, *Filosofia dell'interculturalità*, Morcelliana, Brescia.
- Husserl, E., 1961, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano [Husserl, E., 1954, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana VI, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, The Hague].

- Illetterati, L., 2019, "L'origine e la sua traduzione (o della traduzione come origine)," in G. Gurisatti, A. Gnoli (a cura di), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero*, Morcelliana, Brescia, 228-271.
- Jullien, F., 2010, *L'universale e il comune*, a cura di B. Piccioli Fioroni e A. De Michele, Laterza, Roma-Bari [Jullien, F., 2008, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, Paris].
- Lévinas, E., 2006, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano. [Lévinas, E., 1961, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye].
- Lévinas, E., 2007, *Alterità e trascendenza*, Il Nuovo Melangolo, Genova [Lévinas, E., 1995, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Montpellier].
- Magno, E., 2012, *Pensare l'India. Figure ermeneutiche e soglie critiche nella costruzione filosofica occidentale del "pensiero indiano"*, Mimesis, Milano.
- Magno, E., 2014, "Oltre Oriente-Occidente. Chimere, maschere e coni d'ombra di un'istanza rappresentativa logocentrica," in G. Cacciatore, A. Giugliano (a cura di), *Dimensioni filosofiche e storiche dell'interculturalità*, Mimesis, Milano, 29-48.
- Mall, R.A., 2002, *Interculturalità, una nuova prospettiva*, ECIG, Genova [Mall, R.A., 1992, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine einföhrung in dieinterkulturelle Philosophie*, Bremer Philosophica, Bremen].
- Panikkar, R., 2008, "Il pluralismo della verità," in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 2008/ 10, <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/raimon-panikkar-01> (03.08.2023) [Panikkar, R., 1990, "The Pluralism of Truth" in *World Faiths Insight*, n. 26, 7-16]
- Pasqualotto, G., 2003, *East and West*, Marsilio, Venezia.
- Pasqualotto, G. (a cura di), 2008, *Per una Filosofia Interculturale*, Mimesis, Milano.
- Ricoeur, P., 2001, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia.
- Sartre J.P., 2009, *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano.
- Waldenfels, B., 2008, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano [Waldenfels, B., 2006, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.].

- Waldenfels, B., 2011, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, tr. a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Wallerstein, I., 2007, *La retorica del potere. Critica dell'universalismo europeo*, Roma, Fazi [Wallerstein, I., 2006, *European Universalism: The Rhetoric of Power*, New York Press, New York].
- Walzer, M., 1992, "Les deux universalismes," in *Esprit*, Décembre, 114-33.
- Welsch, W., 2008, "Società transculturali," in G. Coccolini (a cura di), *Interculturalità come sfida*, Dehoniana Libri e Pardes Edizioni, Bologna, 169-170.
- Wimmer, F.M., 2008, "Centrismo culturale e poliloghi interculturali: una sfida per la filosofia," in G. Coccolini (a cura di), *Interculturalità come sfida*, Dehoniana Libri e Pardes Edizioni, Bologna, 195-221.

#### Nota biografica

**Emanuela Magno** insegna Storia della Filosofia buddhista per il corso di studi magistrale in Scienze delle religioni presso l'Università degli Studi di Padova (inter-Ateneo con l'Università Ca' Foscari di Venezia). Studiosa delle tradizioni intellettuali sud-asiatiche e dei rapporti tra le filosofie occidentali e quelle indiane, è autrice di monografie e saggi critici sull'opera di Nāgārjuna, sulla ricezione del pensiero indiano antico nell'Occidente filosofico europeo e su temi e problemi di filosofia interculturale. Sul versante filosofico occidentale, e in chiave comparativa, si è in particolare interessata al pensiero adorno, e alle implicazioni della sua dialettica negativa in ambito estetico e teoretico. Tra le sue monografie: *La via indiana alla meditazione*, RCS, Milano 2020; *Pensare l'India*, Mimesis, Milano 2012; *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia* Mimesis, Milano 2012. Tra gli scritti più recenti: *Attraverso il buddhismo. La lezione di Panikkar per una filosofia interculturale*. In: (a cura di Ghilardi M. La Mendola S.) *Le pratiche del dialogo dialogale. Scritti su Raimon Panikkar*, Mimesis Edizioni, 2020; *La trascendenza immanente dell'utopia negativa. Adorno sul Finale di partita di Beckett*, in "Scenari. rivista semestrale di filosofia contemporanea", n. 13, dicembre 2020, pp. 115-134; *Dialettica della vacuità*, in "AUT AUT", n. 383, settembre 2019; *Verità dell'essere e verità dell'arte. Adorno contra Heidegger*, in "Scenari", n. 9, 2019, pp. 38-57.

Email: [emanuela.magno@unipd.it](mailto:emanuela.magno@unipd.it)