

# L'universale nell'epoca del pluralismo culturale

## *The Universal in the Age of Cultural Pluralism*

MAURIZIO PAGANO (*Università del Piemonte Orientale*)

### **Abstract**

The phenomenon of pluralism suggests rethinking the question of universality. Recent debates have shown that hermeneutics can make an important contribution to this task. However, hermeneutics has developed within the Western tradition, and needs to be rethought in order to make it adequate to the breadth of the confrontation between cultures. In order to contribute to this task, the author confronts some theories in the current debate and proposes to conceive of the universal as a formal dimension that does not necessarily have a centre but enters each time into relation with the concrete and particular element, and allows it to confront and recognise others.

**Keywords:** Pluralism, Universality, Interculturality, Hermeneutics, Recognition

### 1. *Pluralismo, universale, ermeneutica*

La questione dell'universalità ha cominciato ad affermarsi come un tema di ricerca rilevante, per me, verso la fine degli anni ottanta, in relazione al fenomeno del pluralismo culturale. Quest'ultimo a sua volta assumeva un'importanza nuova, rispetto al passato, perché proprio allora si manifestavano i primi effetti consistenti delle immigrazioni provenienti dai paesi extraeuropei.

Accanto a questa motivazione di carattere storico e concreto maturava in me anche un interesse di tipo teorico. Nel semestre estivo del 1989 avevo partecipato al seminario tenuto da Dieter Henrich e Wolfhart Pannenberg all'Università di

Monaco. Il seminario aveva per titolo *Absolutheit und Personalität*, ed era il terzo di una serie dedicata dai due pensatori al rapporto tra metafisica e teologia. Quando si giunse a parlare delle diverse concezioni dell'assoluto, personale o impersonale, il filosofo e il teologo trattarono con grande competenza del rapporto tra il pensiero occidentale e le concezioni del buddhismo. Questo mi colpì molto, perché nell'Italia di allora la conoscenza del pensiero orientale era confinata sostanzialmente agli specialisti, e non aveva alcuna incidenza sul dibattito teorico. Quei due maestri mi mostrarono invece che era possibile, e anche molto importante, elaborare un pensiero che si muoveva nel solco della grande tradizione filosofica e teologica dell'Occidente e al tempo stesso sviluppare un confronto con gli apporti che venivano dal pensiero dell'Oriente.

In quell'epoca l'interesse per il pluralismo culturale era presente in qualche misura nel pensiero religioso e specialmente nella teologia cristiana: la tesi tradizionale che affermava l'assolutezza del cristianesimo veniva infatti messa in questione dal rapporto più stretto con le altre tradizioni religiose dell'umanità. Assai minore era l'attenzione per questo tema nell'ambito della filosofia, e specialmente di quella italiana: qui il dibattito era dominato dalle tesi del postmoderno, che aveva una posizione critica anche nei confronti della questione dell'universalità. Gianni Vattimo fu correlatore della prima tesi sul pluralismo presentata da un mio studente all'Università di Torino. In quell'occasione disse che per lui era importante solo l'esperienza del singolo individuo, nel cui percorso poteva certamente entrare anche l'incontro con persone di fedi e tradizioni diverse, mentre il confronto tra le culture non assumeva rilievo per lui. Con questa dichiarazione egli si collocava nella linea indicata da Wilfred Cantwell Smith, importante studioso canadese di orientamento pluralista, che aveva distinto nell'ambito dell'esperienza religiosa la tradizione cumulativa e la fede del singolo, definendo la seconda come essenziale e la prima come secondaria.

Le altre correnti che partecipavano al dibattito teorico di quegli anni, come la filosofia analitica e il neoilluminismo, non sembravano avere né l'interesse né gli strumenti per affrontare la questione. E la stessa cosa si può dire del cosiddetto nuovo

realismo, che si sarebbe presentato poco più tardi sulla scena. È vero che proprio all'inizio degli anni novanta cominciavano a svilupparsi diversi progetti di filosofia interculturale, dovuti a studiosi quali Raimon Panikkar, Heinz Kimmerle, Franz Martin Wimmer, Wolfgang Welsch e Giangiorgio Pasqualotto. Tuttavia questi lavori pionieristici erano allora nella fase iniziale e non avevano ancora un'incidenza significativa nel dibattito generale, e anche io li avrei conosciuti più tardi.

Intanto però l'orizzonte complessivo entro cui questi dibattiti s'inserivano stava cambiando: nella seconda metà degli anni novanta maturava una consapevolezza maggiore del processo di globalizzazione, che pure era già presente negli anni precedenti; grazie al contributo di studi importanti, primi fra tutti quelli di sociologi come Zygmunt Bauman e Ulrich Beck, si cominciava a comprendere che la globalizzazione era la cifra decisiva dell'epoca e rappresentava quindi l'ambito generale in cui s'inseriva anche la questione del pluralismo culturale e religioso. Per questa via diventava chiaro che il tema dei rapporti tra le culture si lega direttamente a una serie di questioni di carattere etico, politico, giuridico, che riguardano le condizioni di vita di tutti gli abitanti del pianeta, le disuguaglianze tra le nazioni e tra le diverse fasce della popolazione, i rapporti di potere e di sfruttamento, le crisi indotte e governate dai poteri economici e politici. In questo modo la questione del pluralismo, e anche quella dell'universalità, cominciava a sollecitare un interesse più attento anche da parte della filosofia.

Questo interesse era dunque motivato soprattutto da questioni di carattere pratico. Tuttavia è evidente che temi così complessi come il pluralismo e l'universalità non possono essere affrontati con interventi occasionali, come pure spesso è avvenuto, ma richiedono una riflessione più ampia, di carattere teorico. Allo sviluppo di questo percorso teorico ha dato un notevole contributo, a mio avviso, il dibattito che si è svolto, negli anni precedenti, nell'ambito del pensiero religioso e della teologia. È noto che la tesi tradizionale, presente nelle diverse confessioni cristiane, affermava che la salvezza si può ottenere solo nella chiesa, che media l'accesso alla redenzione offerta da Cristo. Questa posizione rigidamente esclusivistica era sostenuta, oltre che nella chiesa cattolica, anche in buona parte del

pensiero protestante, soprattutto per l'influenza del pensiero di Karl Barth. Essa è stata messa in questione, nella seconda metà del Novecento, grazie alle aperture del Concilio Vaticano II e delle diverse assemblee delle chiese protestanti. Si è affermata così la prospettiva dell'inclusivismo, per cui la rivelazione cristiana offre la pienezza della verità, ma anche le altre tradizioni contengono elementi validi, che possono essere ricompresi nella più ampia prospettiva cristiana.

Anche questa soluzione è stata però messa in questione quando si è fatta avanti, verso gli anni settanta, la tesi più radicale dei pluralisti, come Wilfred Cantwell Smith e soprattutto John Hick. Se tutte le grandi tradizioni contengono elementi di verità, bisogna essere onesti fino in fondo e riconoscere che tutte possono essere egualmente vie di salvezza; ciascuna incarna, in modo originale e su un piano di pari dignità, la comune essenza della religione. Di qui la proposta, da parte di Hick, di una nuova "rivoluzione copernicana", per cui la teologia abbandona la visione cristocentrica e pone al centro Dio o, più ampiamente, la Realtà Ultima, che può essere intesa tanto come un Dio personale quanto come un Assoluto impersonale; e il corollario, che induce ad ammettere che Cristo non è l'unica via di salvezza, l'incarnazione piena di Dio, ma uno dei profeti<sup>1</sup>.

Questa proposta ha suscitato un vivace dibattito, e molte riserve anche presso teologi vivamente impegnati nel dialogo. La prima e più fondamentale critica rivolta ai pluralisti è che essi, per affermare la pari dignità delle altre vie, le concepiscono come varianti di un'unica essenza del religioso; questa essenza comune, poi, viene pensata secondo un modello che è tipico dell'esperienza e del pensiero dell'Occidente. Il risultato è che, per riconoscere a tutti la pari dignità, si impone un modello unitario e omogeneizzante, che ribadisce il pregiudizio eurocentrico. A tutto questo si aggiunge il rilievo che non ha senso relativizzare a priori la figura di Gesù per favorire il dialogo: un vero confronto esige che i partner siano disposti a mettere seriamente in gioco la propria prospettiva, non che la abbandonino preliminarmente.

---

<sup>1</sup> Su questo tema si veda l'opera principale di Hick (1989). Dello stesso autore si può vedere anche *Il cristianesimo tra le religioni del mondo*, (Hick 1992).

La discussione che si è sviluppata intorno alle tesi del pluralismo ha fatto emergere una quantità di contributi interessanti: i teologi cattolici Claude Geffré e Jacques Dupuis hanno sviluppato una concezione relazionale dell'Assoluto cristiano; il teologo protestante John Cobb, allievo di Alfred North Whitehead, ha proposto un "pluralismo radicale di apertura" che permette di mantenere la propria posizione, misurandola però secondo la sua capacità di aprirsi realmente al confronto; il teologo cattolico David Tracy ha sottolineato la presenza di un pluralismo interno alle diverse religioni e ha proposto un confronto paritario tra di esse attraverso il procedimento dell'analogia. Un pensatore religioso come Raimon Panikkar, che apparteneva in pieno ai due mondi, cattolico e induista, ha svolto un percorso originale, vicino prima all'inclusivismo e aperto più tardi al pluralismo<sup>2</sup>. Questa discussione ha mostrato con chiarezza che la questione della pluralità delle culture non può essere affrontata con uno sguardo neutrale, come se noi potessimo collocarci fuori e al di sopra delle parti in causa. Questa pretesa presuppone una concezione oggettivante del pensiero, per cui la nostra conoscenza può prescindere dal punto di vista determinato del soggetto e sporgersi a descrivere il mondo com'è. Il nostro pensiero invece è sempre situato e prospettico, non possiamo avere una visione panoramica della pluralità delle culture, ma possiamo sviluppare la nostra interpretazione, che muove dal nostro punto di vista e si apre al confronto con l'alterità.

Sono convinto che questa discussione, svoltasi nell'ambito del pensiero religioso, abbia portato a un risultato rilevante, valido sul più ampio terreno della riflessione filosofica. Lungo questo percorso si è affermato il valore della filosofia ermeneutica, intesa come un orientamento che è consapevole del proprio carattere prospettico, ma è insieme aperto al tema della verità e al confronto con le posizioni diverse, e sfugge così alla falsa alternativa tra una intollerante posizione assolutistica e un piatto relativismo che abbandona la questione della verità. Al tempo stesso

---

<sup>2</sup> Per un'illustrazione più analitica del recente dibattito interreligioso rinvio al mio saggio *Pluralità e universalità nel dibattito interreligioso* (Coda, Lingua 2000, 63-86), che contiene anche più diffuse indicazioni bibliografiche.

bisogna essere consapevoli che questa teoria è maturata in Occidente e si è rivolta, specie nella classica formulazione di Hans Georg Gadamer, al confronto tra posizioni appartenenti alla stessa tradizione occidentale. Ora è proprio questa condizione che viene a mancare nell'incontro tra le culture, che non appartengono alla stessa tradizione: nello scarto tra questa situazione di pluralismo e la fusione di orizzonti descritta da Gadamer si apre il rinvio all'universale, all'universalmente umano, che non può avere contenuti tradizionali in comune; nello stesso momento si rende evidente la necessità di ripensare l'eredità occidentale dell'ermeneutica in una prospettiva interculturale.

Se ora ci volgiamo a considerare il dibattito filosofico complessivo che era in corso negli anni novanta, dobbiamo tener presente che, mentre il pluralismo era un argomento nuovo di discussione in quel contesto, l'universale era un tema ben noto, dato che esso accompagna la filosofia fin dai suoi primi passi. A quell'epoca esso non godeva di una considerazione positiva e il richiamo ad esso era guardato con notevole sospetto, il che si può ben spiegare se si considera lo sviluppo della filosofia negli ultimi secoli. Mentre il pensiero dell'epoca moderna, da Cartesio all'illuminismo, da Kant all'idealismo, aveva dato molto peso all'argomento, collegando l'universale al tema dell'eguaglianza e a quello dell'autonomia del soggetto, la crisi dell'idealismo e del sistema hegeliano in particolare aveva indotto la filosofia successiva a una critica radicale, che coinvolgeva non solo la nozione di totalità, ma anche quella di universalità. Questa linea era proseguita nel Novecento con un gran numero di prese di posizione che avevano rivendicato, contro la visione sistematica della filosofia classica, le ragioni del concreto, della singolarità e della finitezza. La critica postmoderna che ho già ricordato era l'espressione più attuale e affermata di questo orientamento. A mio parere però proprio il contesto della globalizzazione e l'esperienza del pluralismo richiedevano un ripensamento radicale dell'argomento. Le critiche e i dubbi che ho incontrato nel presentare questa proposta mi hanno stimolato a formularla con attenzione crescente.

Nel 1990, sull'onda delle novità che ho menzionato all'inizio, proposi alla rivista "Filosofia e Teologia" di organizzare un convegno su cristianesimo e religioni.

I membri della direzione della rivista, che erano molto attenti alle trasformazioni in corso nei rapporti tra pensiero religioso e filosofia all'interno del mondo occidentale, rimasero perplessi di fronte all'argomento inusitato, e ci volle un anno per convincerli. Alla fine il convegno si realizzò nell'ottobre del 1991 a Torino e vide la partecipazione, tra gli altri, di John Hick, Wolfhart Pannenberg e Claude Geffré. Nell'introduzione mostravo l'importanza dell'universalità per il confronto interculturale e sottolineavo il suo rapporto al concreto e il suo carattere relazionale<sup>3</sup>. Negli anni successivi presentai questa prospettiva in diversi dibattiti pubblici e incontrai forti resistenze: l'opposizione più netta venne da colleghi e colleghe che, rifacendosi all'ermeneutica della finitezza o al femminismo, vedevano nell'universalità una minaccia per l'autonomia dei singoli soggetti.

Per rispondere a questa critica proposi una distinzione tra due concezioni di universalità: la prima è una nozione costruita a priori, che riduce ogni differenza alla sua misura omogenea e pretende di valere senza eccezione per tutti i casi che si possono presentare; la seconda va intesa piuttosto come l'orizzonte entro cui si svolge la comunicazione e come meta del confronto, una meta che però è già presente anche come dimensione delle norme che debbono valere per tutti; essa inoltre offre l'orizzonte che mi pare necessario per giustificare il nostro interesse per le posizioni degli altri. Mentre dunque la prima accezione viene giustamente criticata, la seconda risulta indispensabile per affrontare la questione del pluralismo.

Nel corso degli anni novanta si registrò anche in Italia una vera e propria esplosione di interesse per il pluralismo, che condusse alla realizzazione di molti convegni e di numerose pubblicazioni. L'attenzione maggiore si riscontrò ancora una volta presso i teologi, tuttavia l'argomento cominciò finalmente a sollecitare anche la ricerca dei filosofi. Cominciarono ad apparire anche studi più organici prodotti da studiosi affermati: tra questi ricordo, sul terreno di una teologia fortemente nutrita di filosofia, Piero Coda, nell'ambito della filosofia Vittorio Sainati e Angela Ales Bello, nella direzione specifica della filosofia interculturale Giangiorgio Pasqualotto e Pier

---

<sup>3</sup> Gli atti del convegno sono riportati in "Filosofia e Teologia", 1/1992.

Cesare Bori. Ovviamente anche gli incontri a più voci risultavano interessanti, perché davano l'idea di una ricerca condotta in comune che andava maturando. In un incontro di filosofi e teologi svoltosi a Pisa nel 1996 si insisté molto sull'idea dell'universalità come universalizzabilità: l'argomento veniva sviluppato ampiamente da Adriano Fabris e rilanciato da diversi contributi nel medesimo contesto. La tesi si muoveva nel solco inaugurato dal "pluralismo di apertura" di John Cobb e intendeva procedere in senso opposto alla proposta di Hick: visto che l'idea di partire da una veduta generale per legittimare i particolari si era rivelata impraticabile, si suggeriva di muovere dalla propria posizione singolare per estenderla a un confronto sempre più ampio con l'alterità. Ne risultava l'idea di un universale in movimento, pensato come un processo aperto e forse mai concluso (Fabris 1998). Un progetto filosofico sviluppato in comune dall'Ateneo di Palermo e dall'Università Complutense di Madrid diede luogo a due convegni, seguiti da un volume, dedicati al tema dell'universale ermeneutico: vi partecipai anch'io, e questo fu naturalmente uno stimolo per un confronto più approfondito con il contributo di Gadamer (Nicolaci, Samonà 2003).

L'effetto convergente delle critiche all'universalità di cui ho detto e delle teorie che intendevano l'universale come processo aperto esercitò una certa influenza sulla mia riflessione e giunsi così, in quella fase, a una proposta abbastanza prudente: insistendo sulla natura relazionale dell'universale sostenni che esso nasce nella storia, è dunque a posteriori e ha una funzione piuttosto regolativa. La tesi dell'universale come idea regolativa è anche oggi piuttosto diffusa: essa ad esempio ha un ruolo importante nella teoria che François Jullien sviluppa per rispondere alla questione dei rapporti tra le culture. Questo esito però non mi poteva soddisfare, e la prima ragione di ciò sta nel fatto che ho sempre attribuito la massima importanza alla critica che Hegel rivolge a Kant nell'Introduzione della *Fenomenologia*: se ci poniamo problematicamente fuori dalla verità, non la potremo poi mai raggiungere. Dunque risulta discutibile la tesi che assegna alla verità, e probabilmente anche all'universale, una funzione soltanto regolativa e una collocazione esterna all'esperienza.

## 2. Una proposta sull'universale

Si trattava dunque di riesaminare tutto il percorso compiuto, sceverando i risultati validi dai tentativi insoddisfacenti. Per quanto riguarda il *pensiero* dell'universale, è certamente vero che esso nasce e si sviluppa in determinati momenti storici, come dimostra l'intero percorso della cultura occidentale. Questo accade specialmente quando un determinato assetto culturale entra in crisi, per ragioni interne o, più sovente, perché deve confrontarsi con tradizioni e culture diverse e fa quindi un'esperienza di pluralismo. Questo fenomeno si presenta già presso i Greci e trova probabilmente la sua espressione più tipica in Senofane, che rileva criticamente come ogni popolo si faccia gli dèi a propria immagine, e a questa caotica pluralità di figure mitologiche contrappone l'unità del divino. D'altra parte si potrebbe dire che questa tendenza era già insita nei primi passi del pensiero presocratico, che per prendere le distanze dal mondo variegato del mito intraprende la ricerca del primo principio sulla base del pensiero razionale. Un fenomeno analogo si verifica all'alba dell'epoca moderna: dopo che le guerre di religione, pur condotte all'interno della cristianità, avevano minato l'unità di quella civiltà, l'incontro con il Nuovo Mondo e i rinnovati contatti con l'Oriente fanno sì che l'Europa sperimenti i limiti della propria tradizione. Così i deisti cercano nella religione naturale un elemento minimo comune a tutti e capace di assicurare la coesistenza. E su un piano più generale l'illuminismo, per liberarsi dell'ingombrante eredità della tradizione, fa appello alla ragione universale. In tutti questi casi il ricorso all'universale nasceva dall'esperienza concreta: non voleva negarla, ma intendeva introdurre in essa un ordine accettabile. Questa considerazione ci mostra che il pensiero dell'universale si sviluppa a partire da determinate condizioni storiche, ma non ci porta a concludere che l'*universale* in quanto tale sia necessariamente un prodotto della storia: in questo caso, infatti, esso non sarebbe propriamente universale.

Per affrontare in modo più stringente la questione dell'universale in prospettiva ermeneutica diventa allora imprescindibile il confronto con Gadamer, in particolare con quelle pagine di *Verità e metodo* in cui egli, delineando la sua teoria dell'esperienza ermeneutica, esamina il tema dell'unità, e quindi dell'universalità, dell'esperienza

(Gadamer 1983, 405 ss). Qui egli si riferisce anzitutto ad Aristotele e alla sua analisi dell'elemento comune, che sorge grazie al processo di induzione. Per Aristotele questo universale dell'esperienza non è sufficiente, è solo un punto di passaggio che conduce all'universalità della scienza; d'altra parte, anche il costituirsi di questo elemento comune ha come presupposto l'universalità del concetto, senza la quale non sarebbe spiegabile. Questo aspetto dell'analisi aristotelica, che intende l'esperienza come tutta orientata al costituirsi della scienza, viene respinto da Gadamer; egli infatti vuole salvaguardare il carattere finito e la costitutiva apertura dell'esperienza.

Il carattere aperto dell'esperienza ci conduce a riconoscere che essa è essenzialmente un processo negativo. L'esperienza autentica è proprio quella che facciamo quando incontriamo qualcosa di nuovo, che smentisce la nostra prospettiva precedente e ci costringe a riformularla in un modo più ampio, che tenga conto della nuova "esperienza" che abbiamo fatto. Perciò la vera esperienza ha sempre un carattere negativo, è una "esperienza *dialettica*": questo aspetto negativo, che manca totalmente in Aristotele, è stato messo in chiaro da Hegel, specialmente nella Introduzione della *Fenomenologia dello spirito*. Giunto a questo punto, però, Gadamer congeda anche Hegel, perché anche nel suo modello l'esperienza viene attraversata per giungere a una scienza in cui i limiti della finitezza sono superati, e dunque è abrogata quell'apertura a nuove esperienze che per Gadamer resta fondamentale.

Resta da osservare, però, che tanto Aristotele quanto Hegel avevano riconosciuto che il carattere peculiare dell'esperienza, che emerge nel corso del suo sviluppo, si fonda su una condizione preliminare che sta già alla sua base: per Aristotele l'elemento comune sorge grazie all'universalità presupposta del concetto, per Hegel la negazione del dato è originata ogni volta dallo spirito, che urge fin dall'inizio dall'interno del cammino della coscienza. Per noi, anche se non intendiamo ripetere la struttura della metafisica aristotelica o quella della filosofia dello spirito hegeliana, l'indicazione può comunque risultare preziosa: l'universale non può nascere solo sulla base del ripetersi, per quanto ordinato, di esperienze; ciò che sorge in tal modo rimane sempre nell'ambito del particolare, cioè in una sfera

intermedia tra il singolare e l'universale. Affinché si dia una formazione dell'universale nel corso della storia o dell'esperienza, occorre che ci sia già alla sua base una qualche condizione che lo renda possibile.

Questo orientamento del pensiero di Gadamer, così attento al carattere aperto dell'esperienza, è collegato a un altro suo atteggiamento di fondo: essendo così preoccupato di salvaguardare la finitezza, egli mette una cura particolare anche nel mantenere un certo atteggiamento di medietà, che gli permette di tenere insieme tutti gli aspetti anche contrastanti dell'esperienza, senza privilegiarne nessuno a scapito di altri. Ciò si verifica anche a proposito di quella dimensione della discontinuità, della distanza e della differenza, che pure egli mette chiaramente in luce. Gadamer, com'è noto, riconosce una distanza storica tra l'interprete e il testo, ma poi la riprende nella sua posizione mediana: tra l'interprete e il testo v'è estraneità, ma anche familiarità, e l'esperienza ermeneutica si muove proprio in questa situazione mediana tra le due. Lo stesso vale per la distanza antropologica teorizzata da Scheler e dai suoi proseguitori; il tema della *Weltoffenheit* viene accolto da Gadamer, ma interpretato e come depotenziato nella sua analisi del linguaggio: è il linguaggio che permette all'uomo di prendere le distanze dall'ambiente e di condurre il mondo a espressione (Gadamer 1983, 508 ss).

A me pare che in questo atteggiamento mediano il filosofo si lasci sfuggire non solo il carattere radicale delle tensioni e dei conflitti che punteggiano la nostra esperienza, ma anche l'essenziale di quella dimensione della frattura e della distanza, che è un tratto costitutivo dell'esperienza umana. Il tema della frattura e dell'apertura al mondo era già stato anticipato a modo suo da Kant. Nel saggio *Congetture sull'origine della storia* egli ipotizza, come noto, l'esistenza di una prima coppia di esseri umani, che è guidata all'inizio, come tutti gli animali, soltanto dall'istinto. A un certo punto, però, l'essere umano varca le frontiere della vita animale, prende le distanze dagli impulsi dettati dall'istinto e scopre così la sua libertà e l'uso della sua ragione. Il tema della distanza nella sua dimensione antropologica, che è presente anche in Hegel, è stato elaborato poi da Max Scheler nella celebre conferenza su *La posizione dell'uomo nel cosmo* (pubblicata nel 1928), che ha dato l'avvio all'antropologia

filosofica. Mentre l'animale sperimenta la realtà che lo circonda solo in funzione dei suoi impulsi, l'uomo è capace di liberarsi dalla pressione della sfera della vita e quindi di prendere le distanze dall'ambiente; per questo l'uomo soltanto ha propriamente un "mondo", e non semplicemente un "ambiente". Ciò che concede all'uomo di ottenere questa situazione eccezionale nella natura è secondo Scheler lo spirito; esso è la forza che gli permette di emanciparsi radicalmente da ciò che è organico e di prendere le distanze dalla sfera vitale.

Il tema della distanza antropologica è stato sviluppato anche da Helmuth Plessner e successivamente da Arnold Gehlen, che l'hanno svincolato dal riferimento alla dottrina fenomenologica delle essenze e alla metafisica scheleriana dello spirito. In effetti questi riferimenti non sono essenziali neppure per il nostro ragionamento: ciò che ci interessa qui è proprio il tema della presa di distanza dall'immediatezza, che è condiviso da tutti questi autori. Questa presa di distanza opera una frattura nei confronti della realtà concreta e apre una dimensione formale, che rappresenta l'unico terreno possibile su cui può svolgersi un pensiero universale. In effetti il pensiero logico e matematico ha questo carattere universale, e lo ha grazie alla dimensione formale in cui si muove; le acquisizioni della logica e della matematica non si ottengono attraverso ripetute esperienze, per quanto ordinate, ma grazie a una presa di distanza dal concreto. Questa validità universale della logica e della matematica offre un limite e insieme un punto di riferimento per discutere le critiche all'universale che vengono avanzate secondo una prospettiva interculturale, come è il caso di François Jullien (Jullien 2008): da una parte la matematica è valida in ogni cultura, dall'altra il suo caso, e quello della logica, è anche l'unico che abbia questa caratteristica. In tutti gli altri casi ogni tesi che venga avanzata è suscettibile di discussione: ciò avviene perché solo la logica e la matematica si svolgono sul terreno dell'universale formale che abbiamo indicato, mentre tutte le altre conoscenze escono da quell'ambito e hanno a che fare con la realtà concreta, che può essere vista in modo diverso a seconda della prospettiva da cui viene considerata.

Questa frattura originaria, che coincide con l'inizio della dimensione umana, trova una ripetizione parziale, e già in qualche misura concreta, negli atti effettivi in

cui prendiamo le distanze da un contesto di esperienza in cui ci troviamo; in modo eminente ciò accade quando la frattura è un evento storico, quando si realizza come presa di distanza collettiva da una tradizione che fino a quel momento è stata accettata come il contesto in cui tutti si ritrovavano e si riconoscevano. In questa prospettiva si possono riconoscere i diritti, ma anche i limiti, delle pretese di universalità che abbiamo incontrato nelle fratture storiche operate di volta in volta dai filosofi greci, dai deisti, dai pensatori moderni: ciò che vi è di universale in quei casi è l'elemento formale che vive nella presa di distanza; esso regge una concretizzazione storica che è universale solo in questa sua base formale, e che tuttavia risulta storicamente necessaria per dare vita a quell'elemento formale.

Nella veduta che propongo l'universale ha propriamente la sua sede in quell'elemento formale che precede ogni esperienza e che insieme è all'origine di essa; fuori della sfera puramente formale, l'universale è certo presente, ma è sempre unito in una sintesi con i diversi contenuti. Così il pensiero dell'universale si sviluppa nella storia, dà luogo a diverse formulazioni, che certo sono sempre in discussione, ma cercano comunque di introdurre un certo ordine nell'esperienza concreta. Questo risulta particolarmente evidente nel caso dell'elaborazione dei concetti e delle norme: il concetto aspira a una validità universale, quindi si muove in una dimensione formale, ma a partire di lì si rivolge al concreto e cerca di conferire ordine a un determinato aspetto, o a una sfera, della realtà. Lo stesso vale per la formulazione delle norme: esse possono aspirare a una validità più o meno ampia, ma cercano comunque di operare una sintesi tra l'universale e il concreto. C'è dunque un gioco, una relazione reciproca tra il formale e il concreto: l'universale entra profondamente in relazione con l'oggetto, incide sull'esperienza che ne facciamo e ne viene a sua volta modificato.

La linea qui sviluppata si avvicina a Kant in quanto l'elemento formale, considerato nella sua purezza, non proviene dall'esperienza, ma dalla presa di distanza rispetto ad essa. Posto ciò, la nostra ricerca incontra però il contributo di Hegel: per un verso, infatti, egli accoglie la tesi kantiana del sapere universale del soggetto; per l'altro la trasforma profondamente, superando la dimensione di

scissione in cui Kant si muove e mostrando, a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*, che il trascendentale kantiano entra costantemente in relazione con l'oggetto, ne viene modificato e pertanto si sviluppa nella storia. Del resto lo studio di Hegel già in precedenza mi aveva suggerito una riflessione sul rapporto tra l'universale e il concreto. Nel 1988, cercando di comprendere il modo in cui si rapportano in Hegel la logica e l'interpretazione della religione, dunque anche l'assoluto come idea e come spirito, ero giunto alla convinzione che nel punto centrale del suo pensiero si articolano insieme un momento logico-universale e un momento concreto-ermeneutico. La logica fornisce la base per l'argomentazione, l'interpretazione la mette alla prova dell'esperienza e i due momenti s'influenzano reciprocamente, secondo un intreccio che il filosofo svolge ogni volta in modo rinnovato<sup>4</sup>.

L'universale formale ha dunque una struttura relazionale; esso nasce da una frattura originaria nei confronti dell'esperienza in generale, ma questa presa di distanza non annulla la concretezza: la sospende nella sua immediatezza, nella sua pressione vitale, e così le permette di trasporsi su questo nuovo piano in cui può coesistere con altri. Così l'universale formale sia nel suo originarsi che nel suo attuarsi resta in relazione con la concretezza. In questo senso si realizza una struttura circolare nell'esperienza dell'universalità, che in qualche misura è simile a quanto avevano suggerito Aristotele e Hegel, e che Gadamer aveva lasciato da parte: perché si incontri l'universale nell'esperienza, occorre che ci sia già, alla sua base, un elemento che precede l'esperienza.

Visto così l'universale è pensato come una dimensione, una dimensione appunto formale, che non richiede di ruotare intorno a un unico centro; è un "universale senza uno", che permette lo scambio dei particolari senza costringerli a farsi omogenei. Così esso non ha né suggerisce una struttura gerarchica o uno statuto esclusivo. Nell'universale monocentrico bisogna occupare il centro, o una posizione il più possibile vicina ad esso, e quindi si tende a scacciare e a escludere l'altro;

---

<sup>4</sup> Il testo della conferenza su *Salvezza e filosofia in Hegel*, tenuta a Macerata nel maggio 1988, è riportato in Pagano (1992, 153-183).

nell'universale senza uno in linea di principio c'è posto per tutti, ma questo non avviene senza condizioni, perché si richiede che i particolari accettino di trasporre le loro pretese concrete, che nella dimensione vitale sono sempre in qualche misura esclusive, sul piano formale in cui possono presentarsi agli altri e coesistere con loro. Con questo non intendo negare la caratteristica dell'unità all'universale: ciò che voglio respingere è l'idea di un "uno" posto all'inizio, che precede e comanda lo sviluppo del campo dell'universale, e gli prescrive quindi un ordinamento verticale ed esclusivo; l'unità che si realizza nello sviluppo del pensiero dell'universale non è a priori, ma risulta dalla relazione tra le parti, come avviene nel caso di un dialogo ben riuscito, che può essere anche il risultato di un confronto tra espressioni di culture differenti.

L'esigenza più diffusa e condivisa tra coloro che si accostano al dialogo interculturale è certamente quella di trovare una terza via, che eviti gli eccessi dell'assolutismo e del relativismo: si tratta di mantenere il rapporto alla verità, e insieme di riconoscere il carattere situato del proprio punto di vista. Per risolvere questo problema vengono proposte due vedute teoriche di direzione opposta. Secondo la prima occorre concepire la verità come origine e fonte delle diverse posizioni: esse possono comunicare perché si radicano nella stessa verità, che sta all'inizio della nostra esperienza. Questo modello ermeneutico, sviluppato con vigore da Luigi Pareyson, mi sembra manifesti un limite proprio perché, collocando la verità all'inizio, rischia di svalutare, o comunque non tematizza, quell'evento della verità che avviene attraverso il confronto. L'altra prospettiva propone all'inverso di collocare la verità alla fine del percorso, come *telos* del processo di comunicazione. Questa soluzione è presente in particolare nella teoria di Apel, che propone di anticipare la comunità ideale all'interno della comunità reale della comunicazione, e si ritrova del resto nelle formulazioni teologiche orientate in senso escatologico. Il rischio di questa posizione è quello di risucchiare le differenze nella meta finale, e di consegnare così il particolare a una certa irrilevanza, sicché anche qui risulta smorzato il valore dell'esperienza presente e concreta del dialogo.

Nella linea che ho cercato di abbozzare, 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. La verità allora andrebbe pensata come l'evento in cui il concreto si rapporta all'universale, si traspone in una dimensione più ampia e comunicabile, e inversamente conferisce sempre di nuovo concretezza all'universale. Pensata così la verità, come del resto l'universale, non sta fuori dell'esperienza e non si limita quindi a una funzione puramente regolativa, ma ha una presenza costitutiva; e di essa si fa un'esperienza eminente quando il dialogo tra parti diverse, anche di culture differenti, passando attraverso il lavoro e lo scambio del particolare e dell'universale, giunge al punto in cui ciascuna parte non solo ha approfondito la comprensione dei propri presupposti, ma ha fatto lo stesso anche per quelli del partner, e li ha riconosciuti.

### 3. *L'universale in discussione*

Nel panorama dei dibattiti sul nostro tema i filosofi della Scuola di Francoforte sono gli unici a proporre un'affermazione integrale e senza sfumature dell'universale, seppure nella forma di condizione trascendentale della comunicazione e dunque di fondamento a priori dell'esperienza del dialogo. La filosofa turco-americana Seyla Benhabib, che pure è vicina a Habermas, procede oltre questa tesi rigida e propone un universalismo dialogico e interattivo, in cui l'universale è pensato come lo spazio entro cui le culture si confrontano attraverso le loro diverse e anche contrastanti narrative; le culture non sono realtà statiche, ma dinamiche: per esse la relazione con le altre è un fatto costitutivo, che deve svolgersi secondo una logica del riconoscimento ispirata al rispetto e alla reciprocità, capace quindi di evitare esiti egemonici (Benhabib 2005; 2006).

L'universale come spazio in cui si confrontano le diverse narrazioni è anche al centro della riflessione di Giacomo Marramao; anche per lui si tratta di pensare la sfera pubblica come un luogo del confronto, senza che questo imponga di arrivare a

una sintesi unitaria. Per questo in luogo del dialogo argomentativo di Jürgen Habermas l'autore propone l'incrocio delle narrazioni, o delle "retoriche con prova" di cui ha parlato Carlo Ginzburg: così egli approda alla proposta di una "politica universalista della differenza", nettamente distinta dall'universalismo illuminista dell'identità e dall'antiuniversalismo comunitarista delle differenze (Marramao 2003, 56-77; Marramao 2008, 36ss). In questa stessa area si colloca l'universalismo contestuale di Ulrich Beck, un sociologo tedesco vicino alla prospettiva di Habermas. Anche per lui si tratta di superare le opposte visioni dell'universalismo assolutista e del relativismo, e di aprire lo spazio al confronto e alla competizione tra le diverse prospettive in gioco (Beck 1999, 100-110).

La tendenza a concepire l'universale come un principio regolativo è largamente presente nelle prospettive più impegnate sul terreno pratico. La proposta di un'etica universale, capace di valere per tutto il pianeta, è stata perseguita con inesausta energia da Hans Küng: la gravissima crisi del mondo contemporaneo, che minaccia l'esistenza stessa dell'umanità, rende per lui necessaria la maturazione di un "ethos mondiale", capace di valere in ogni parte della terra e di promuovere la responsabilità della società verso il proprio futuro (Küng 1991). La convergenza verso questa etica deve certo tener conto delle differenze tra le varie culture e dovrà quindi svolgersi nello spirito del pluralismo. Tuttavia il teologo tedesco ha insistito molto sull'esigenza di fondare un consenso comune sull'opzione etica. Quanto alle altre voci intervenute nel dibattito, la pretesa di costruire una vera e propria etica mondiale è apparsa ai più irrealizzabile, e del resto essa rischierebbe di approdare a un nuovo pensiero unico e omologante; per evitare l'opposto rischio del relativismo è parsa appropriata la via intermedia di un universale che funge da criterio unificante e permette alle vedute particolari di sussistere e di comunicare tra loro (Mancini, Aimone, Catalani, Gaetani, Mastrovincenzo 1996, 199 ss.). Una proposta diversa è quella elaborata da Martha Nussbaum con la sua "teoria delle capacità", che sviluppa un'idea formulata in precedenza da Amartya Sen. Richiamandosi ad Aristotele, ma anche al giovane Marx, l'autrice ritiene che sia possibile individuare alcune caratteristiche fondamentali, che definiscono la vita umana, o meglio che indicano

la soglia, al di sotto della quale riteniamo che la vita non sia degna di essere vissuta: partendo dall'individuazione delle capacità fondamentali si può cercare di ottenere un accordo tra le diverse culture (Nussbaum 2001). Come si vede l'universale di cui qui si tratta ha il carattere di un contenuto oggettivo e viene ricercato per via induttiva: non può quindi pretendere di presentarsi come un principio assoluto e definitivo, ma aspira a ottenere la più larga convergenza possibile.

Anche François Jullien opta per una concezione regolativa dell'universale, tuttavia egli dà a questa tesi una curvatura originale e interessante. Dopo avere sostenuto che non esistono contenuti determinati su cui tutte le tradizioni potrebbero accordarsi, egli osserva però che l'universale mantiene tutta la sua validità se inteso in senso negativo, come istanza che mette in luce i limiti di ogni proposta determinata, e induce dunque a superarli. L'esempio più incisivo a cui ricorre è quello dei diritti umani: essi hanno origine in una storia contingente tipicamente europea, dunque il loro contenuto non ha una portata effettivamente universale; tuttavia l'appello ad essi funziona come strumento per negare ogni situazione di oppressione per gli esseri umani. Così l'universale mantiene intatta la sua validità come funzione che spinge ogni volta la nostra riflessione e le nostre pratiche verso un orizzonte più ampio, che resta però sempre in movimento e non approda mai a un contenuto definitivo. In questo senso l'universale ha una funzione trascendentale, e può essere inteso come l'*universalizzante* che opera nella creazione, anch'essa sempre dinamica, dell'elemento comune (Jullien 2010, 95-131).

Assai stimolante è anche il contributo di Étienne Balibar, che si muove essenzialmente sul terreno della filosofia politica e sottolinea soprattutto la dimensione conflittuale dell'universale: da una parte l'universale è inaggirabile, ed è un tema costitutivo della filosofia. Dall'altra la sua enunciazione suscita inevitabilmente ogni volta un'opposizione, e così può favorire il conflitto e il dominio. Rifacendosi particolarmente al percorso di Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* (interpretata in modo un po' storicistico), egli mette in rilievo specialmente l'universale "sussuntivo", che però appena formulato fa emergere ogni volta il particolare che viene escluso e che gli si contrappone. L'altra possibilità è quella che

matura nella sfera della traduzione: qui lo scambio continuo tra le lingue, che “si parlano”, realizza l'universale come un multiverso dello scambio incessante delle differenze; così la molteplicità ha un ruolo costituente, e l'universalità che si raggiunge si colloca al di là dell'unità (Balibar 2018, 34-81, 151-156). Questa tesi pare dunque avvicinarsi alla dimensione dell'universale senza uno: l'universale sembra presentarsi allora come mediazione, come relazione. Per me però quest'ultima proposta è insieme interessante e insufficiente, perché lascia da parte l'elemento essenziale per cui l'universale presiede alla formazione delle norme, e non si riduce dunque alla sola mediazione: questo aspetto è giustificato dalla dimensione formale, che si sottrae totalmente alla considerazione di Balibar.

Francesco Botturi affronta il nostro tema nell'ambito di un'ampia indagine di filosofia morale, sociale e politica. Per superare l'opposizione sterile tra universalismo astratto e particolarismo chiuso in se stesso occorre partire da una concezione relazionale dell'identità: identità e differenza si implicano reciprocamente, e dunque bisogna riconoscere il primato della loro relazione, che comporta certo una loro sintesi, purché questa sia costantemente aperta al processo della loro mediazione. Questo principio ispira sia un ripensamento dell'antropologia in senso relazionale, sia una approfondita concezione dei rapporti tra le culture. Riprendendo il contributo di Benhabib, Botturi pone al centro dei rapporti interculturali il tema del riconoscimento, a cui conferisce una opportuna curvatura ermeneutica: ogni cultura è aperta al tema della verità, ma non la possiede in proprio, ha un rapporto interpretativo con la verità e con la prospettiva delle altre culture. Su questa base il loro confronto non può certo escludere il conflitto, ma può svolgersi nella forma di un dialogo aperto, dove il compito delle istituzioni è quello di garantire uno svolgimento equo, che non porti al dominio di una parte sull'altra (Botturi 2018, 77-100). Mi trovo in sintonia con questa tesi, che afferma l'importanza del tema del riconoscimento per la nostra riflessione: mentre il modello della lotta per l'identità esclusiva suppone un universale monocentrico, in cui c'è posto ogni volta per uno solo, quello della lotta per il riconoscimento implica un universale più ampio, che può abbracciare in sé le opposte ragioni del conflitto senza esserne distrutto, e offrire

le condizioni per la loro composizione, e converge dunque con l'idea dell'universale senza uno.

#### 4. *Contributo all'ermeneutica interculturale*

Abbiamo detto all'inizio che l'ermeneutica si presenta come una proposta filosofica particolarmente adatta ad affrontare il tema del pluralismo culturale, anzitutto perché è consapevole del proprio carattere situato e prospettico ed è aperta al tema della verità. Abbiamo osservato però che essa è maturata in Occidente, e che la condizione attuale del mondo globale e dei rapporti interculturali richiede che essa sia ripensata per renderla adeguata alla nuova situazione. Le riflessioni fin qui esposte vorrebbero essere un contributo a questo ripensamento.

Se ci riferiamo ai tre principali teorici dell'ermeneutica postheideggeriana dobbiamo riconoscere che il primo e più influente, cioè Gadamer, ha sviluppato la sua teoria e in particolare la sua proposta sulla fusione di orizzonti collocandosi sempre all'interno dell'unica linea della tradizione occidentale. È vero che al termine della sua vita egli ha riconosciuto che, di fronte alla minaccia di una guerra distruttiva che potrebbe nascere da uno scontro di civiltà, il compito più urgente per l'umanità è quello di un dialogo tra le culture e le religioni, che dovrebbe essere preparato dalla filosofia. Questa importante riflessione tuttavia non ha mutato la struttura della sua teoria, che è rimasta tipicamente occidentale. Tra i nostri tre filosofi quello che ha rivolto una maggiore attenzione alla dimensione interculturale è senza dubbio Paul Ricoeur. Negli ultimi anni della sua vita egli si è confrontato approfonditamente col problema della traduzione. Quest'ultima ha sempre a che fare con lo scarto, inevitabile ma non assoluto, tra il proprio e lo straniero, e dunque può essere interpretata secondo il modello della ospitalità linguistica. In questo senso il paradigma della traduzione diventa un modello per altre forme di ospitalità, che investono il rapporto tra le diverse confessioni, religioni, culture.

Quanto a Pareyson, egli si è mantenuto intenzionalmente all'interno dell'eredità della tradizione occidentale e non ha voluto affrontare il tema della comparazione tra le culture. Tuttavia egli, pur tenendosi lontano da un esame dei contenuti delle altre religioni, ha offerto la spiegazione più profonda e persuasiva del pluralismo, ossia di come possano coesistere l'unità della verità e la pluralità delle posizioni: per questo il suo pensiero può offrire un contributo importante all'elaborazione di una filosofia dei rapporti interculturali.

Fin dai suoi primi scritti Pareyson ha messo in questione la concezione della verità che si ottiene attraverso il modello, tipicamente moderno, del rapporto tra soggetto e oggetto: la verità non è un oggetto, che il soggetto possa avere a sua disposizione. In secondo luogo la verità, quando viene messa in rapporto con la pluralità delle sue espressioni, non va concepita come la totalità, ovvero come la loro totalizzazione conclusiva, secondo il modello che Pareyson attribuisce, in modo un po' approssimativo, alla concezione hegeliana della storia della filosofia: anche in questo caso essa sarebbe infatti considerata come un oggetto a disposizione del pensiero. In alternativa a queste due soluzioni Pareyson propone la sua tesi fondamentale, che intende la verità come origine, fonte o radice dell'esperienza umana, e il rapporto dell'uomo ad essa non più come conoscenza oggettiva, ma come interpretazione. La riformulazione del tema della verità si accompagna infatti alla revisione della nozione moderna di soggetto.

La crisi che la filosofia vive alla fine della seconda guerra mondiale è per Pareyson la crisi del razionalismo metafisico: così egli cerca nell'esistenzialismo gli strumenti per uscire dall'ambiguità che caratterizza la sintesi hegeliana. La categoria del singolo, che Kierkegaard contrappone alla totalità, offre un contributo decisivo; per un certo periodo egli corregge il carattere troppo negativo del singolo e vi sostituisce la nozione di persona, più aperta alle relazioni fuori di sé, e propone un personalismo ontologico; tuttavia a partire dal 1975 tornerà a dichiararsi esistenzialista, e fino alla fine della sua vita riaffermerà il valore decisivo e primario del singolo, senza peraltro abbandonare del tutto la nozione di persona. La tesi fondamentale dell'esistenzialismo afferma la coincidenza, nell'essere umano, della

relazione con sé e della relazione con altro, cioè con l'essere. L'essere umano dunque non va più inteso come un soggetto, che si rapporta alla verità come a un oggetto, ma come persona, che si rapporta alla verità come origine, secondo il modello dell'interpretazione.

Questa concezione spiega benissimo come sia possibile tenere insieme l'unità della verità e la molteplicità delle sue interpretazioni. Pareyson spiega anche bene come sia possibile il dialogo tra le diverse posizioni, perché queste sono tutte radicate nella stessa verità, e riconosce con chiarezza l'esigenza di un continuo scambio tra le interpretazioni. Saggiunge però che la verità delle altre prospettive si può comprendere solo all'interno della propria e del proprio rapporto alla verità (Pareyson 1971, 79 ss.). Quest'ultimo punto mi sembra assai meno convincente, dato che così l'evento vero e proprio del confronto, il passo decisivo in cui apprendo qualcosa dall'altro e vengo cambiato dall'incontro, resta fuori del raggio d'influenza della verità. Questo possibile cambiamento, questo costruire insieme, mi sembra il punto decisivo del dialogo; per questo mi pare che la nozione di verità vada riferita primariamente non all'inizio ma all'intero dell'esperienza e alla domanda sul suo senso; e che questa domanda prenda le mosse innanzitutto dall'esperienza presente, dall'evento del confronto intersoggettivo riuscito con la realtà; a partire di qui entrano in gioco la dimensione del passato e quella del futuro.

La posizione di Pareyson è motivata dal suo permanente orientamento esistenzialistico, che l'ha portato ad affermare, lungo tutto il corso del suo pensiero, la priorità del singolo e del suo rapporto personale con la verità. Questa tesi, d'ispirazione kierkegaardiana, per me va decisamente abbandonata, a favore della prospettiva secondo cui per l'essere umano è essenziale il rapporto all'altro, secondo il modello del riconoscimento inaugurato da Hegel. L'ermeneutica delle relazioni interculturali deve ispirarsi alla concezione pareysoniana della verità come radice dell'esperienza, ma deve costruirsi secondo il modello dell'antropologia relazionale che trae origine dal tema del riconoscimento, a cui non a caso si è dedicato intensamente Ricoeur negli ultimi anni della sua vita.

La riflessione sull'universale e sulla sua dimensione formale permette anche di ricalibrare il rapporto tra concetto e interpretazione, che Pareyson aveva risolto nettamente a favore di quest'ultima, svolgendo una dura critica alla pretesa astrazione del concetto. Se riconosciamo che nell'esperienza della verità è essenziale per l'essere umano il rapporto all'alterità, che si realizza come una relazione sempre rinnovata tra la sfera concreta e singolare dell'esperienza e la dimensione universale, allora tanto l'interpretazione quanto il concetto sono essenziali; la prima parte dal concreto e si apre all'universale, il secondo muove dall'universale per far posto al concreto, e ambedue cooperano a un unico compito: l'argomentare concettuale nel confronto con l'altro diventa vuoto, se prescinde dalla dimensione fondamentale del radicamento, e dunque dell'interpretazione; nell'incontro con l'altro però quest'ultima non può sottrarsi al compito del dare ragioni (Pagano 2018).

#### Bibliografia

- Balibar, É., 2018, *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, tr. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino [Balibar, É., 2016, *Des universels. Essais et conférences*, Galilée, Paris].
- Beck, U., 1999, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, tr. di E. Cafagna e C. Sandrelli, Carocci, Roma [Beck, U., 1997, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.].
- Benhabib, S., 2005, *La rivendicazione dell'identità culturale*, tr. di A. R. Dicuonzo, il Mulino, Bologna [Benhabib, S., 2002, *The Claims Of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton Univ. Press, Princeton NJ].

- Benhabib, S., 2006, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, trad. di S. De Petris, Cortina, Milano [Benhabib, S., 2004, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge].
- Botturi, F., 2018, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e Pensiero, Milano.
- Fabris, A., 1998, "Il pluralismo religioso: un punto di vista filosofico," in A. Fabris, M. Gronchi (a cura di), *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 122-141.
- "Filosofia e Teologia", 1/1992.
- Gadamer, H.G., 1983, *Verità e metodo*, tr. di G. Vattimo, Bompiani, Milano [Gadamer, H.G., 1960, 1965<sup>2</sup>, *Wahrheit und Methode*, Mohr & Siebeck, Tübingen].
- Hick, J., 1989, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London.
- Hick, J., 1992, *Il cristianesimo tra le religioni del mondo*, tr. it. di L. C. Curry, in "Filosofia e Teologia", 1/1992, 13-24.
- Jullien, F., 2010, *L'universale e il comune. Il dialogo tra le culture*, tr. di B. Piccioli Fioroni, 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].
- Küng, H., 1991, *Progetto per un'etica mondiale*, tr. di G. Moretto, Rizzoli, Milano [Küng, H., 1990, *Projekt Weltethos*, Piper, München].
- Mancini, R., Aimone, F., Catalani, A., Gaetani, S., Mastrovincenzo, E., 1996, *Etiche della mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, Cittadella, Assisi.
- Marramao, G., 2003, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Marramao, G., 2008, *La passione del presente*, Bollati Boringhieri, Torino.

- Nussbaum, M., 2001, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. di W. Mafezzoni, il Mulino, Bologna [Nussbaum, M., 2000, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge].
- Pagano, M., 1992, *Hegel: la religione e l'ermeneutica del concetto*, E.S.I., Napoli.
- Pagano, M., 2000, "Pluralità e universalità nel dibattito interreligioso," in P. Coda, G. Lingua (a cura di), *Esperienza e libertà*, Città Nuova, Roma, 63-86.
- Pagano, M., 2018, *Interpretazione e concetto nell'ermeneutica interculturale*, in C. Agnello, R. Caldarone, A. Cicatello, R. M. Lupo (a cura di), *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, Palermo Univ. Press, Palermo, vol. II, 55-67.
- Pareyson, L., 1971, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano.
- Nicolaci, G., Samonà, L., (a cura di), 2003, *L'universale ermeneutico*, Tilgher, Genova.

#### Nota biografica

**Maurizio Pagano** è professore emerito di Filosofia Teoretica dell'Università del Piemonte Orientale e presidente del Centro Studi Filosofico-religiosi "Luigi Pareyson" di Torino. Ha pubblicato alcuni studi sul pensiero di Hegel (tra cui il volume *Hegel: la religione e l'ermeneutica del concetto*, 1992) e diversi saggi sulla questione del pluralismo culturale e religioso. I suoi contributi sono stati discussi nel volume *La filosofia attraverso il prisma delle culture. Dialoghi con Maurizio Pagano* (2019).

Email: [maurizio.pagano@uniupo.it](mailto:maurizio.pagano@uniupo.it)