

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Diretta da GAETANO CHIURAZZI



La filosofia e l'universale

Un approccio interculturale

Parte prima

a cura di

Emma L. Bon e Francesca Greco

Platform &
workflow by

OJS / PKP

Anno XIV Numero 1 • 2022

Tropos.
Rivista di ermeneutica e critica filosofica

ISSN: 2036-542X

Comitato Scientifico ed Editoriale

Direttore responsabile: Gaetano Chiurazzi

Direttore onorario: Gianni Vattimo

Fondatori: Gianni Vattimo, Roberto Salizzoni, Gaetano Chiurazzi

Responsabile di redazione: Alberto Martinengo

Redazione: Emanuele Antonelli, Loris Dutto, Paolo Furia, Gian Marco Galasso, Saša Hrnjez, Alice Iacobone, Giacomo Pezzano, Pietro Prunotto, Ivan Quartesan, Gregorio Tenti

Comitato scientifico:

Luca Bagetto (Università di Pavia)
Alessandro Bertinetto (Università di Torino)
Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico)
Barbara Carnevali (EHESS, Parigi)
Franca D'Agostini (Politecnico di Milano)
Donatella Di Cesare (Università "La Sapienza", Roma)
Jean Grondin (Università di Montréal)
Zdravko Kobe (Università di Lubiana)
Federico Luisetti (Università di San Gallo)
Rebeca Maldonado (UNAM, Città del Messico)
Jeff Malpas (Università della Tasmania)
Teresa Oñate (UNED, Madrid)
James Risser (Seattle University)
Alexander Schnell (Università di Wuppertal)
Rita Serpytyte (Università di Vilnius)
Kristupas Sabolius (Università di Vilnius)
Luca Savarino (Università del Piemonte Orientale)
Richard Shusterman (Florida Atlantic University)
Ugo Maria Ugazio (Università di Torino)
Luis Uribe Miranda (Universidade Federal do Maranhão)
Robert Valgenti (Lebanon Valley College)
Laurent van Eynde (Université Saint Louis, Bruxelles)
Federico Vercellone (Università di Torino)
Santiago Zabala (Universitat Pompeu Fabra)

Philosophy and the Universal
An Intercultural Approach
– *Part one* –

Edited by Emma Lavinia Bon and Francesca Greco

Bon Emma Lavinia & Greco Francesca	pp. 3-12
<i>Introduzione / Introduction</i>	
Bech Josep Maria	pp. 13-37
<i>Universality in the making: the case for an expanded genealogy</i>	
Bon Emma Lavinia	pp. 38-55
<i>Il rispecchiamento simbolico dell'universale</i>	
Bottacin Cantoni Lorenza	pp. 56-86
<i>La guerra dei chierici. Il ruolo degli intellettuali e la questione dell'egemonia</i>	
Capodivacca Silvia	pp. 87-100
<i>L'univocità universale dell'essere in Deleuze</i>	
Di Prospero Alfonso	pp. 101-126
<i>La costruzione psicologica dell'universale: epistemologia genetica e globalizzazione</i>	

- Ghilardi Marcello pp. 127-147
L'universale e il "luogo" della filosofia
- Giacomelli Alberto pp. 148-165
Dallo "spirito oggettivo" all'ermeneutica. Alcune riflessioni sul concetto di "universale" a partire da Hegel e Nietzsche
- Magno Emanuela pp. 166-187
Quale universale per l'interculturalità? Riflessioni a margine di una filosofia nell'interculturalità
- Pagano Maurizio pp. 188-212
L'universale nell'epoca del pluralismo culturale

La filosofia e l'universale.

Un approccio interculturale

Parte prima

Introduzione

Emma Lavinia Bon (Università del Piemonte Orientale)

Francesca Greco (Universität Hildesheim)

Questo doppio numero della rivista di ermeneutica e critica filosofica «Trópos» nasce da una giornata di studi tenutasi a Padova l'8 e il 9 novembre 2021 dal titolo "L'universale e la filosofia", organizzata dal Gruppo di Ricerca in Filosofia Interculturale Mushin'en (無心円)¹ del quale le due editrici fanno parte in qualità di membri fondatori. Il sottotitolo "Un approccio interculturale" intende esplicitare in questa sede l'orientamento interculturale del gruppo di ricerca, basato sulla pluralità dei linguaggi e delle filosofie e che assume pertanto come lingua franca la traduzione.² La fondazione di questo gruppo, avvenuta quasi esattamente un anno

¹ Per maggiori informazioni sui membri, le attività e le pubblicazioni del gruppo di ricerca cf. <https://www.mushinen.com/>

² Nella dichiarazione d'intenti del gruppo di ricerca – redatta finora in 6 lingue, europee e non-europee – si legge in italiano: "Noi pensiamo che la dimensione della filosofia oggi non possa che essere globale, attraversata dalla pluralità e dalle differenze. Ciò che ci proponiamo è di fare assieme filosofia, filosofia a tutto tondo dove il "tondo" non ha però un centro. Fare filosofia "assieme" implica necessariamente una pratica *poliloga* e trasformativa: essa prende vita da transizioni, dialoghi e traduzioni e prende corpo in una molteplicità di linguaggi, culture, discipline e gestualità. Una filosofia, dunque, fatta di sottili fili intrecciati la cui trama non presenta un dritto e un rovescio, un capo e una fine. Come una rete che si può prendere da qualsiasi lato e conduce in ogni

prima della giornata di studi padovana, era volta da un lato a ufficializzare, così consolidandola, la pluriennale collaborazione tra i suoi membri, e dall'altro a fornire uno luogo di incontro, ritrovo e sviluppo dell'intercultura, in territorio italiano ma non solo. Convinzione del gruppo di ricerca è che l'interrogazione filosofica sia, e sia sempre stata, "situata": in un contesto, in un linguaggio, in un "luogo" dello spazio e del tempo, in uno sfondo di credenze e in una narrazione di senso particolari.

Ma se è sempre dall'interno della sua circostanza particolare e determinata che la filosofia pensa, pone domande e articola comprensioni coerenti del reale, ciò significa forse che essa deve rinunciare alla propria ambizione all'universale? Questa è una delle prime e più pregnanti questioni che ha orientato il lavoro di ricerca del gruppo Mushin'en 無心円: quanto universale è il concetto di "universale"? Si tratta senza dubbio di uno dei concetti fondativi della filosofia e, tra le altre, della nozione metafisica che la filosofia occidentale stessa ha impiegato per persuadersi della propria oggettività. Non solo, ma il concetto di universale è stato compreso in modo differente nel corso della storia e attraverso le molteplici discipline filosofiche – dalla metafisica, dalla logica, dall'etica, dalla filosofia politica alla filosofia del linguaggio, del diritto e della religione. Soprattutto, il diffondersi del pensiero interculturale ha spinto la filosofia a interrogare l'universalità e la validità assoluta dei propri concetti e della propria pratica.

Molte tradizioni oggi si misurano con la pretesa di universalità fatta valere dalla filosofia, e svariati sono gli argomenti avanzati al fine di rivendicare o delegittimare l'esistenza e l'applicazione degli universali. Ciò perché il concetto di universale coinvolge questioni che non sono semplicemente teoretiche e speculative, ma anche geopolitiche, interreligiose e sociali: da un lato la storia della filosofia è stata segnata

luogo, toccare un solo lembo di questa trama significa al contempo toccarla tutta intera ed esserne toccati, nella misura in cui si sia disposti a trasformarsi ad ogni nuovo incontro. Filosofia per noi non coincide con una disciplina cristallizzata nell'alveo del logocentrismo che reclama un'origine univocamente europea ma neppure con una passione acritica per l'esotismo e l'alterità o con una sintesi onnicomprensiva. Non si tratta, dunque, di una filosofia che accentra, ma che decentra; non inglobante ma globale; non essenziale ma essenzialmente al plurale; non identificante ma disseminante: una filosofia che non compara separando ma che crea intrecciando. La lingua franca di questo spazio è la traduzione. L'esercizio che con questa filosofia ci proponiamo è di rendere fruibili culture in altre culture e di fare di ciò continuo esercizio." Cf. <https://www.mushinen.com/about-us/>

e definita dall'esclusione di pratiche, idee e addirittura intere tradizioni di pensiero non-occidentale, dall'altro il concetto di "universale" è inestricabilmente connesso alla questione, quantomai contemporanea, dei presupposti e delle conseguenze della globalizzazione. Come arguisce François Jullien, nel processo di globalizzazione istanze culturalmente determinate sono assolutizzate in modo da essere globalmente intelligibili, essendo tuttavia disincarnate – e così anche la nostra comprensione di esse – dall'orizzonte culturale e linguistico dal quale erano emerse. Per esempio, se da un lato concetti come "essere", "brahman", "tao" possono essere considerati come *omeomorfici* (Panikkar) – cioè tali da svolgere funzioni analoghe nei rispettivi contesti – dall'altro lato non possiamo continuare a negare lo *scarto* irriducibile (Jullien) che, rendendoli l'uno incommensurabile all'altro, delegittima la pretesa di universalità di ciascuno.

Come ha suggerito Jacques Derrida alla fine del XX secolo, la metafisica non è che una "mitologia bianca" i cui concetti fondamentali sono metafore ormai consunte, usurate. Il compito più urgente della filosofia, tuttavia, non è semplicemente quello di decostruire tali concetti, ma anche e soprattutto quello di esplorare la pregnanza e la plasticità dei loro significati particolari così da riconfigurarli pluralizzandoli.

Negli ultimi anni, filosofi come Carlo Sini in Italia, François Jullien in Francia e Franz Wimmer nel mondo di lingua tedesca hanno sviluppato questa intuizione traendone fondamentali conseguenze, tutti concordi nel rilevare che la filosofia ha realizzato e accettato molto lentamente – spesso con riserve – che la pretesa dell'universalità delle proprie istanze non può più essere data per scontata.

Può il concetto di universale essere ancora, esso stesso, universale?

Gli articoli raccolti in questo doppio numero si misurano con tali questioni secondo una pluralità di metodologie, riferimenti disciplinari e orizzonti speculativi.

In particolare, Josep Maria Bech attraversa il pensiero di alcuni autori cruciali del panorama del pensiero contemporaneo, filosofico e non solo, quali Max Weber, Friedrich Meinecke, Herbert Butterfield, Maurice Merleau-Ponty e Reinhart Koselleck, mostrando come, secondo questi ultimi, la tendenza fondamentale del nostro tempo sia quella di un'apertura radicale del pensiero all'*alterità*.

Emma Lavinia Bon propone un concetto originale, quello cioè di *rispecchiamento simbolico*, quale luogo per rimeditare il rapporto universale/particolare avvicinando pensieri culturalmente distanti, come quello di Cusano nel contesto occidentale e quello shivaita kashmiro nel contesto indiano.

Lorenza Bottacin Cantoni affronta la questione del ruolo degli intellettuali relativamente alla questione, cruciale nello scenario contemporaneo oggi segnato dal conflitto russo-ucraino, dell'*egemonia culturale*. Antonio Gramsci, Julien Benda e Zygmund Bauman sono i tre poli fondamentali a partire dai quali l'Autrice muove le sue considerazioni, conferendo al suo articolo un taglio singolare.

Silvia Capodivacca presenta una dettagliata analisi del ruolo dell'universale all'interno del pensiero dell'*univocità dell'essere* di Gilles Deleuze. Secondo Capodivacca, infatti, la questione dell'universale risuona, nell'orizzonte problematico che essa pone, in molti dei concetti più rilevanti della riflessione deleuziana, come quelli di regola, generalità, ripetizione da un lato, differenza, singolarità, molteplicità dall'altro.

Alfonso Di Prospero affronta la questione dell'universale a partire da un attraversamento dell'*epistemologia genetica* di Piaget. La relazione tra individuo, dimensione intersoggettiva e globalizzazione diventa il perno a partire dal quale l'Autore ripensa, assieme problematizzandola, la pregnanza della nozione di universale.

Attraversando le riflessioni di alcuni degli esponenti più rilevanti del panorama filosofico contemporaneo, non senza convocare anche autori provenienti da contesti non occidentali, Marcello Ghilardi propone una riflessione sul rapporto tra l'universale e la definizione, la prestazione e la "sfida" che la filosofia raccoglie nella nostra epoca. A tal proposito, l'Autore propone un impiego originale del concetto di *luogo*.

Alberto Giacomelli investiga la pregnanza del concetto di universale attraversando il pensiero di due "classici" della filosofia occidentale, Hegel e Nietzsche. In particolare, un'accurata riflessione è dedicata alla nozione hegeliana di *spirito oggettivo*, che viene vagliata a partire da una prospettiva ermeneutica e

interculturale, assieme smarcandosi dalle più semplicistiche e scontate comparazioni tra Hegel e il pensiero orientale.

Emanuela Magno propone una riflessione di ampio respiro – ma nondimeno acuminatamente teoretica – sulle filosofie interculturali. In particolare, l’Autrice esibisce la natura intrinsecamente contraddittoria dell’istanza universalistica della filosofia, così decostruendola, successivamente proponendone una riformulazione nei termini di un pensiero della *traduzione*.

Maurizio Pagano articola il suo contributo a partire da una questione estremamente rilevante: può l’ermeneutica essere uno strumento adeguato alla filosofia interculturale, se è anch’essa il prodotto di una filosofia culturalmente determinata, quella cioè occidentale? L’Autore si misura con questo quesito, riformulando infine in modo originale l’idea stessa di *ermeneutica* e il concetto di universale da essa impiegato.

Philosophy and the Universal.

An Intercultural Issue

Part One

Introduction

Emma Lavinia Bon (Università del Piemonte Orientale)

Francesca Greco (Universität Hildesheim)

This double issue of the journal of hermeneutics and philosophical criticism “Trópos” stems from a workshop held in Padua on November 8th and 9th, 2021, entitled “The Universal and Philosophy,” organized by the Mushin'en Research Group in Intercultural Philosophy (無心円)³, of which the two publishers are founding members. The subtitle “An Intercultural Approach” makes explicit here the cross-cultural orientation of the research group, which is based on the plurality of languages and philosophies and which therefore takes translation as its *lingua franca*⁴.

³ For more information on the members, activities and publications of the research group, cf. <https://www.mushinen.com/>.

⁴ In the research team's mission statement – written so far in 6 languages, European and non-European – it says in English: “We are convinced that, today, the dimension of philosophy can only be global, crossed by plurality and differences. Our aim is doing philosophy together: an all-round and ‘circling’ philosophy, where the ‘circle’ does not have a center. Doing philosophy ‘together’ necessarily implies a *polylogic* and transformative practice: it comes to life and springs out from transitions, dialogues and translations, and takes shape in a multiplicity of languages, cultures, disciplines, and gestures. It is a philosophy, therefore, that is made of intertwined, thin threads whose weft does not have a straight and a reverse, or a head and an end. It is like a web that can be taken from any side and leads to any place, and touching a single edge of this web means at the same time touching it all and being touched by it – as long as one accepts to be transformed at each new encounter. For us, philosophy does not coincide with a discipline that is crystallized in a *logocentrism*, claiming a uniquely European origin; at the same time, it does not coincide with either an uncritical passion for exoticism and otherness, or with an all-encompassing synthesis. Thus, it is not a philosophy that centralizes, but

The founding of this group, which took place almost exactly one year before the workshop in Padua, was aimed, on the one hand, at formalizing the long-standing collaboration among its members, and, on the other hand, at providing a space for meeting, gathering, and developing interculturalism in, but not limited to, the Italian territory. The conviction of the research group is that philosophical questioning is, and always has been, “placed”: in a context, in a language, in a space-time coordinate, in a narrative, and in a background of beliefs.

If it is always from within its particular and determinate circumstance that philosophy thinks, asks questions, and articulates coherent understandings of the real, does this mean that it must give up its ambition to the universal? This is one of the first and most pregnant questions that has guided the research work of the Mushin'en 無心円 group: how universal is the concept of “universal”? It is undoubtedly one of the foundational concepts of philosophy and, among others, the metaphysical notion that Western philosophy itself has employed to persuade itself of its own objectivity. Not only that, but the concept of the universal has been understood differently throughout history and across multiple philosophical disciplines, from metaphysics, logic, ethics, and political philosophy to the philosophies of language, law, and religion. Above all, the spread of cross-cultural thinking has pushed philosophy to question the universality and absolute validity of its concepts and practice.

Many traditions today measure themselves against the claim of universality made by philosophy, and manifold are the arguments advanced in order to claim or delegitimize the existence and application of universals. This is because the concept of the universal involves issues that are not simply theoretical and speculative, but also geopolitical, interreligious, and social: on the one hand, the history of

a philosophy that decentralizes; it is not encompassing but global; not essentialistic, but essentially pluralistic; not identifying but disseminating. It is a philosophy that does not compare by separating, but which creates by intertwining. The *lingua franca* of this space is translation. The exercise we propose with this kind of philosophy is to make cultures meet, being resources to each other, developing this strenuous and continuous exercise of thought.” Cf. <https://www.mushinen.com/about-us/>

philosophy has been marked and defined by the exclusion of non-Western practices, ideas, and even entire traditions of thought; on the other hand, the concept of the “universal” is inextricably linked to the highly contemporary question of the assumptions and consequences of globalization. As François Jullien argues, in the process of globalization culturally determined instances are absolutized so as to be globally intelligible, but also left disembodied – and so is our understanding of them – from the cultural and linguistic horizons from which they emerged. For example, while concepts such as “being,” “brahman,” and “tao” can be regarded as *homeomorphic* (Panikkar) – that is, such as to perform similar functions in their respective contexts – we cannot continue to deny the irreducible *gap* (Jullien) that, by making them incommensurable with one another, delegitimizes each’s claim to universality.

As Jacques Derrida suggested at the end of the 20th century, metaphysics is but a “white mythology” whose fundamental concepts are worn-out metaphors. The most urgent task of philosophy, however, is not simply to deconstruct such concepts, but also, and especially, to explore the poignancy and plasticity of their particular meanings so as to reconfigure them by pluralizing them.

In recent years, philosophers such as Carlo Sini in Italy, François Jullien in France, and Franz Wimmer in the German-speaking world have developed this insight by drawing fundamental consequences from it, all agreeing that philosophy has realized and accepted very slowly – often with hesitation – that the claim of the universality of its instances can no longer be taken for granted.

Can the concept of the universal still be, itself, universal?

The articles collected in this double issue grapple with such questions according to a plurality of methodologies, disciplinary references, and speculative horizons.

In particular, Josep Maria Bech crosses the thought of some crucial authors in the panorama of contemporary thought, philosophical or otherwise, such as Max Weber, Friedrich Meinecke, Herbert Butterfield, Maurice Merleau-Ponty, and Reinhart Koselleck, showing how, according to the latter, the fundamental tendency of our time is that of a radical opening of thought to *otherness*.

Emma Lavinia Bon proposes an original concept, that of *symbolic mirroring*, as a place to reconsider the universal/particular relationship by bringing culturally distant thoughts closer together, such as Cusano's in the Western context and the Kashmir Shivaism in the Indian context.

Lorenza Bottacin Cantoni addresses the question of the role of intellectuals relative to the issue of *cultural hegemony*, crucial in the contemporary scenario today marked by the Russian-Ukrainian conflict. Antonio Gramsci, Julien Benda, and Zygmund Bauman are the three fundamental poles from which the Author moves her considerations, giving her article a singular slant.

Silvia Capodivacca presents a detailed analysis of the role of the universal within Gilles Deleuze's thought of the *univocity of being*. According to Capodivacca, in fact, the question of the universal resonates, in the problematic horizon it poses, in many of the most relevant concepts of Deleuzian reflection, such as those of rule, generality, and repetition on the one hand, and difference, singularity, and multiplicity on the other.

Alfonso Di Prospero addresses the question of the universal from a crossing of Piaget's *genetic epistemology*. The relationship between the individual, the intersubjective, and globalization becomes the pivot from which the Author rethinks, problematizing the poignancy of the notion of the universal.

By traversing the reflections of some of the most relevant exponents of the contemporary philosophical scene, also convoking authors from non-Western contexts, Marcello Ghilardi reflects on the relationship between the universal and its definition, the performance and the “challenge” that philosophy gathers in our age. In this regard, the Author proposes an original employment of the concept of *place*.

Alberto Giacomelli investigates the poignancy of the concept of the universal by traversing the thought of two “classics” of Western philosophy, Hegel and Nietzsche. In particular, a careful reflection is devoted to the Hegelian notion of *objective spirit*, which is screened from a hermeneutic and cross-cultural perspective, together delegitimizing the most simplistic and obvious comparisons between Hegel and Eastern thought.

Emanuela Magno offers a wide-ranging – but nonetheless sharply theoretical – reflection on cross-cultural philosophies. In particular, the Author exhibits the inherently contradictory nature of the universalist instance of philosophy, thus deconstructing it, subsequently proposing a reformulation of it in the terms of a thought of *translation*.

Maurizio Pagano articulates his contribution starting from an extremely relevant question: can hermeneutics be an adequate tool for cross-cultural philosophy if it too is the product of a culturally determined philosophy, namely Western philosophy? The Author measures himself against this question, finally reformulating in an original way the very idea of *hermeneutics* and the concept of the universal employed by it.

Universality in the making

The case for an expanded genealogy

JOSEP MARIA BECH (*University of Barcelona*)

Abstract

This paper studies five approaches on the future of alterity that awaits ideas and doctrines. According to these predictions, embedded in texts by Weber, Meinecke, Butterfield, Merleau-Ponty and Koselleck, the coming forms of thinking shall endure the same destiny affecting the ideas of the past because they will evolve without relying on historical sameness. The future of Western thought, in short, is bound to an unpredictable “destiny of otherness”. These claims, taken together, outline a redirection of the genealogical untangling to the future. While they persist on linking present phenomena to realities deemed historically “other”, they also foresee that this fate of alterity will prevail in future times, an enlargement of scope that results in a symmetrically expanded genealogy. This universalized “discourse of historical otherness” makes evident that genealogy, in addition to its involvement with past vicissitudes of ideas and beliefs, is also bound to explore their future emmeshing with alterity. Its “forward-looking inflection” will proscribe historiographic prolepsis, contending that the destiny of otherness awaiting ideas and doctrines excludes any surmise about the meaning they will be given in the future.

Keywords: Universalism, Genealogy, Otherness, Prolepsis, Prognosis, Alterity.

1. *Introduction*

The possibility of historiographical prognosis, that is, the foreknowledge of future emergences out of the knowledge of both past and present events, has retained some credit in our time, combined with the belief that the past can attain some sort of survival. Attributing a degree of autonomy to the past, besides, presupposes historical continuity and involves the preservation of sameness over time despite outward alterations. (Allegedly, our present time shall retain this autonomy when in the future it will be converted into past.) These historiographical assumptions, in their

turn, rest on the belief that “what will happen in future times will obey the same logos and will be of the same nature as past and present events”, as the German philosopher Karl Löwith phrased it (Löwith 2004, 15).

A position antagonist to historiographic foreshadowing has slowly arisen in 20th century European thought. Discussing the predictable future of ideas and doctrines, some authors have assigned them a destiny of unstoppable dispersion and alterity. They have contended that the likely display of impending ways of thinking will exclude any reliance on historical sameness. Taken together, their approaches configure the adversary view to the confident “prognosis” referred above. Besides ruling out historical continuity, they put forward a relocation of the genealogical impulse. As is well-known, instead of understanding the descent of present time in evolutionary or teleological terms, the genealogists have decoded phenomena whose unfolding started deeply in the past by linking them to realities deemed historically “other”.

The defenders of this opponent view, therefore, point out to the fate of alterity shared by the coming vicissitudes of thought, a concern that can be read as a rerouting of the genealogical mindset towards the future. Admittedly, the descent of our ideas and beliefs was not a process of development, but equally the future of present-time’s thought is exposed to unpredictable surges of “otherness”. This forward-looking procedure, here just sketched, implies an unintended extension of the genealogical attitude. Involving both past *and* future, now it works in both directions. This gain in scope prompts a symmetrical universalization.¹

Such an extrapolated “discourse of historical alterity” would entail that genealogy, apart from embracing the descent of ideas and beliefs, as has usually been

¹ Some precisions about “universality” are now in order. Besides its staple connotations, primordialially moral and cultural (there exist transcultural standards by which moral and cognitive values and attitudes can be judged), the notion of “universality” has also an operative scope. This “*procedural universalism*” is usually cast in both spatial and temporal terms. Spatial: serviceable criteria and standards exist and prevail everywhere; they apply for all individuals, regardless of culture, race, sex, religion, etc. Temporal: any epistemic, knowledge-attaining procedure reaches actual universality when it symmetrically allows to elucidate the past and forecast the future.

the case, can equally account for their future as well, albeit in negative terms. This means that the staying power of all forms of thought appears endangered, for they had been born out of alterity, and only alterity will come after them. To appraise this reversibility, however, demands a clear view of what is at stake in genealogy. As is well known, this approach has been put to practice in different historiographical fields. It interconnects thoughts and doctrines that at first sight seem unrelated and tackles the unexpected irruption of historical alterity.

2. *The rule of alterity is the litmus test for an authentic genealogy*

A genealogy links historical phenomena into ordered trajectories that are neither the unfurling of their appearance nor the accomplishment of their ends. It analyses multiple, open-ended, heterogeneous trajectories of ideals, categories, identities or actions. It targets the lower origins and the repressed and hidden connections that discourses, practices and events maintain with forms, interests and powers. Their defenders do not derive a fact from look-alike historical outcomes, but from opposites that in no way resemble the fact. As a result, genealogy rules out that legitimacy might be grounded in a sort of genealogical tree.

The concern with pedigrees portrayed by a genealogical tree's, precisely, contradicts genealogy's purposes. Tracing a pedigree is an activity aiming at the legitimation or even enhancement of identities, practices, norms or institutions. A pedigree points out to a singular origin viewed as a source of positive value. This pre-eminence is preserved in every step of the unbroken succession started by the origin and leading to the (usually contemporary) phenomenon whose pedigree is being traced.

The aims of genealogy are just opposite. First, it lacks any intention to legitimize or valorise anything. It deems a fallacy to believe that the phenomena we now value have an origin that we also positively appraise, so that they appear ever more precious the further back we reach. Unbroken value-preserving successions are considered a chimera. Second, genealogy rejects any commitment to discover a single

origin for the examined object or process. This admission of multiple origins invalidates the “genetic fallacy”, that is, the belief that any phenomenon is already entirely pre-formed in its unique origin. Third, genealogy uncovers an “actual history” soaked in contingency and governed by violent forms of domination. Necessity, therefore, appears replaced by chance, accident or randomness.

Fourth, and most important, genealogy is sustained by the notion of historical alterity. It sees the descent of present time not as a process of development but a result from “historically other” kinds of reality. This element of otherness (just what no pedigree considers) runs counter any pretension to preserve sameness in history. It prevents mistaking genealogy for an evolutionary, teleological or developmental approach. The genealogical mindset aims above all at not succumbing to the adversary conceptions of historical sameness discussed in the opening paragraph.

The leading role played by the notion of historical alterity in genealogy is best conveyed by two widely known texts. Friedrich Nietzsche claimed in his *Zur Genealogie der Moral* [*On the Genealogy of Morality*] that

the origin of the emergence of a thing [*die Ursache der Entstehung eines Dinges*] and its ultimate usefulness [*schliessliche Nützlichkeit*], its practical application and incorporation into a system of ends, are *toto coelo* separate [*liegen auseinander*]; that anything in existence, having somehow come about [*Zustande-Gekommenes*], is continually interpreted anew, requisitioned anew, transformed and redirected to a new purpose [*Nutzen*] by a power superior to it (Nietzsche 1980, 313; 2007, 51).

The classical instance forwarded by Nietzsche contends that morality springs from the will to power and precisely in such a way that they mutate into each other. From a broader scope, likewise, he seems to hint at a symmetrically expanded genealogy:

Purposes and utilities [*Zwecke und Nützlichkeiten*] are only signs that a will to power has become master of something less powerful and imposed upon it the character of a function [*den Sinn einer Funktion*], [so that] the entire history of a thing can in this way be a continuous sign-chain [*Zeichenkette*] of ever new interpretations and adaptations whose causes do not even have to be related [*nicht im Zusammenhänge zu sein brauchen*] (Nietzsche 1980, 314; 2007, 51).

Notoriously, Michel Foucault concretised Nietzsche's legacy, supplementing his historical criticism with a multifaceted construction. In Nietzsche's wake, Foucault practised what he called "actual history", focusing on the disruptive traffic of mistakes, mishaps, and dispersions:

to follow the complex course of a descent is to maintain passing events [*ce qui c'est passé*] in their proper dispersion; it is to identify the accidents, the minute deviations – or conversely, the complete reversals [*retournements*]—the errors, the false appraisals [*fautes d'appréciation*], and the flawed calculations that give birth to those things that continue to exist and have value for us; it is to discover that truth or being do not lie at the root of what we know and what we are [*la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes*], but the exteriority of accidents (Foucault 1994, 141; 1977, 146).

Foucault's contribution to genealogy has attracted a huge array of commentaries. Among them stands out U. J. Schneider's clarifying attribution to Foucault of "the need to understand [*begreifen*] the origin [*Herkunft*] of the present not from a development [*Entwicklung*] but from the very other [*aus dem ganz Anderen*]" . Foucault's chief accomplishment, accordingly, would consist in having "proved that it is possible to understand what is one's own [*des Eigenen*] from what is other [*aus dem Anderen*]" . (Schneider 2014, 223).

3. *The focus on historical otherness prefigures an expanded genealogy*

We will examine five contentions about the historical unfolding of ideas and doctrines, extrapolated from concrete texts and suggesting an enlarged genealogy. Each of these historiographical assertions delivers a perspectival view while all of them insist on the premise of historical otherness. Taken together, these five accounts prefigure a genealogy endowed with procedural universality.

These texts appeal to historical evidence and contain broad-ranging statements. They apparently extend genealogy towards the future and thus establish the grounds for affirming its symmetrical scope. As befits any genealogical proposal, these large-scale claims bypass as well every commitment to unity, continuity and meaning in history. In summary, an attentive reading of this five-pronged alternative to historiographical prognosis will furnish a sizeable view on how ideas and doctrines mutate over time.

4. *An in-built fate of self-denial: Max Weber's Politik als Beruf*

In the biography of her husband, the German sociologist and historian Max Weber (1864-1920), published by Marianne Weber in 1926, she reported that

Above all, one sensed his shock [*Erschütterung*] at the fact that on its earthly course [*bei ihrem Erdenlauf*] an idea always and everywhere [*immer und überall*] operates in opposition to its original meaning [*wirkt ihrem ursprünglichen Sinn entgegengesetzt*] and thereby destroys itself [*sich dadurch vernichtet*] (Weber 1984 [1926], 353).

Marianne Weber's account seems congruent with the copious examples, scattered throughout Max Weber's oeuvre, of historical phenomena transmuting themselves into their opposite. "Always and everywhere" historical entities become their own "historical other". While the certainty of their future upturning, which Weber's wife appears to take for granted, seems hard to ensure, the lecture *Politik als*

Beruf[Politics as Vocation], given by Max Weber at the university of Munich in 1918, contains an indirect but persuasive endorsement of Marianne Weber's contention:

It is absolutely [*durchaus*] true and a basic fact [*Grundtatsache*] of all history—which cannot be proved in detail here—that the ultimate [*schliesslich*] result of political action often (in reality: downright regularly [*nein: geradezu regelmässig*]) stands in completely inadequate, often in almost paradoxical relation to its original meaning [*ursprünglichen Sinn*] (Weber 1994 [1919], 75-76; 1946, 100).

Political action is viewed here by Weber as one out of an array of conflicting values, institutions and practices sharing a self-destroying fate (this was one of the prevailing insights of his later thought). A similar destiny of otherness can be assigned to the world of ideas because it was deemed by Weber the “switcher” of action. In his view, while ideas have a contingent meaning because they cannot be reduced to the subject's intentions,² only they, according to the famous metaphor of railway's switchmen, accomplish the decisive junction switch and thus determine the tracks along which action is being pushed by the dynamics of interest. In short, ideas have unintended, counter-intuitive and downright perverse effects that in no way can be foreseen.

In his research on the history of religions Weber repeatedly gives instances of his deeply rooted belief, expressed by Marianne Weber's already quoted words, that “an idea always and everywhere operates in opposition to its original meaning”. More generally, he also pointed out that “spheres of reality” corresponding to incommensurable values and endowed with autonomous logics display the paradox that he named “of the unintended consequences”. The impossibility of controlling the outcomes of both thought and action (paradoxically, results oppose intention) has also been signalled by Weber pointing out to the unwanted sequels [*Nebenfolge*]

² Weber insists that the historical unfolding of an idea or doctrine, besides altering its original meaning, usually deviates from the intentions of its author.

and more accurately to “the unforeseen and thus unwilled upshots [*unvorgesehene und geradezu ungewollte Konsequenzen*]” (Weber 2016 [1920], 74; 2008 [1920], 86) of human conduct. Significantly, this Weberian “paradox of the consequences” echoes Nietzsche’s well-known tenet that “everything great destroys itself [*alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde*]” (Nietzsche 1980, 410), exemplified by the occasions when life produce values hostile to life itself, as is the case with self-destroying moral convictions.

In Weber’s oeuvre, four crucial instances throw light on his approach to historical alterity: a) *Charismatic authority survives by becoming routine*. Its institutionalization in doctrinal, priestly or bureaucratic forms is also the condition for its continued existence. When the charisma becomes routine (the process Weber calls *Veralltäglichung*), its power, usually huge and ground-breaking, is reversed into the opposite of its initial might. b) *Rational asceticism creates the richness it essentially loathes*. The inner-worldly asceticism of early Protestantism unintentionally resulted in capitalist “spirit” because it opened the way to professions in business, especially for the most pious and ethically demanding people. Here again, Weber’s linking of ascetic Protestantism and the advent of capitalism, where he sees worldliness as a side-effect of rejecting the world, is close to Nietzschean genealogy. c) *Scientific knowledge “de-magifies” the world* (the process Weber calls *die Entzauberung der Welt*). Transforming the initial intentions of most researchers, in modern times science displayed a model of rational activity that banished mysterious powers and magical procedures while encouraging intellectualism. Conversely, despite Luther’s and Calvin’s anti-scientism, Protestantism and Puritanism buttressed the flourishing of natural sciences. d) *Juridical norms may evolve into measures with utterly opposed meaning*. The consequences ancillary to a juridical rule usually escape the legislator’s expectations because they actually depend on private interests. In most cases, the agents enjoy a sizeable freedom of manoeuvre regarding social normativity.

We can conclude that the unintended consequences of individual action, repeatedly disclosed by Weber, concern all areas of human activity (be it political, religious, philosophical, or whatever). Taken together, they amount to a

disconcerting reality. It has been called a “third world”,³ implying that this subsidiary unfolding, contrived by the unplanned effects of both thoughts and actions, exists alongside the “first world” of the natural order and the “second world” assembling the intended results of human projects. Ideas, on account of the switchmen-metaphor, are accordingly the chief protagonists of this hyper-real “third world”.

5. *A replacement by an outside counterforce: Friedrich Meinecke’s Die Entstehung des Historismus*

The German historian of ideas Friedrich Meinecke (1862-1954) published in 1936 his masterpiece *Die Entstehung des Historismus*, translated into English as *Historism. The Rise of a New Historical Outlook*. In this book, he claimed that ideas were fated to a functional recasting, paradoxically contrived by a hidden but crucially supporting force. In other words, according to Meinecke ideas both contain within themselves, and are accompanied by, the drive to become their own opposite. They are destined to belie their original meaning, which is a basic requisite for a genealogy endowed with procedural universality. Let us see this baffling contention in Meinecke’s words:

[A] new intellectual and spiritual force appears to effect an absolute conquest for a certain period, yet it is accompanied from the very start by an opposite [*gegenwirkende*] tendency which later causes its dissolution [*die sie später dann ablöst*] (Meinecke 1965, 243; 1972, 199).

After that, Meinecke specifies this subtle contention about the effects of historical alterity. He points out that there is an opposing impetus alongside ideas and doctrines that eventually takes their place:

³ The notion of a “third world” formed by the unintended consequences of individual action has been suggested in Cherkaoui 2006, 23.

Great intellectual movements, when they first arise, become established and dominant, and indeed often seem to take on an absolute character and prevail at any rate for the time being against all opposing forces. In truth, closer examination often shows that from the start there has been at work alongside and in the background [*in, neben und hinter ihnen*] some force of another kind operating in a different direction. This force looks beyond to a more distant future and is often closely and widely connected with the dominant movement but is destined at some point to take its place, in order to recommence the same process of rise and eventual dissolution [*demselben Hergang von Aufstieg und Zersetzung*] (Meinecke 1965, 243; 1972, 199).

Observe Meinecke's ambiguity as to where is the "opposite tendency" to any "great intellectual movement" located. This "force" seems both "to go alongside" and "to be carried by" the dominant current of thought (this is what the German "*in, neben und hinter ihnen*" actually means). A balanced reading of this text leads to presuppose that the "force" first surrounds the dominant current from the outside, but eventually becomes identical to it because, as the foregoing quote asserts, "at some point takes its place".

Meinecke's argument pivots around the Enlightenment. In his view, the pathbreaking enthusiasm for history, cultural difference, tradition and individuality, already inchoate around 1765, was paradoxically located within the Enlightened impulse, outright rationalist and universalist. Eventually, the most belligerent fraction of the historicist, individuality-worshipping movement stirred a traditionalist, reactionary way of thinking. But otherwise, the Enlightenment internally carried a drive aiming at its own destruction. It harboured impulses that became its unappeasable opposite.

The modes of thinking displayed in the 18th century furnish a neat example of the paradox pointed out by Meinecke:

The century of Enlightenment and of rationalism was never merely this and no more [*niemals nur dieses allein gewesen*]. From the very start, it bore within itself the germs that would spring to life as Romanticism, irrationalism and historicism in the 19th century (Meinecke 1965, 243; 1972, 199).

Observe again the progression from asserting that the “counteracting tendency [*gegenwirkende Tendenz*]” blandly “accompanies [*begleitet*]” the idea, to admitting in a second step that it is “located” both in and besides the idea, to finally claiming that, at least in Enlightenment’s case, the idea “bores it within itself [*hat sie in seinem Schosse*]” (Meinecke 1965, 243; 1972, 199).

In summary, according to Meinecke the militant Enlightenment did more than merely trigger a counter-movement (specifically a Romanticism later converted in obscurantist Traditionalism) that would become its unappeasable foe. In fact, it carried within itself an array of inchoate transformations that eventually would emerge as its thorough antagonist.

6. *An exogenous functional recasting: Herbert Butterfield’s The Whig Interpretation of History*

In his book *The Whig Interpretation of History*, published in 1931, the British historian Herbert Butterfield (1900-1979) claimed that ideas tend to sustain functional alterations caused by the exogenous, invisible but overpowering drive that also ensures the distinctive social support from which they benefit. This exterior might contrives them to work against their original meaning.

According to Butterfield’s broad-ranging assumption, original ideas tend to become functionally transformed over time by the collective movements that support them and render them effective. These historical processes (Butterfield calls them “tides”) strive in definite directions and pursue specific ends, but they accomplish their hidden historical work thanks to surface events. Deserve to be highlighted,

among them, the ideas that are so ground-breaking that they transform communal life.

These conflict-eliciting ideas, and the shock they cause to the extant mentality, are often used by the underlying historical “tides” to achieve their own goals. From Butterfield’s viewpoint, in other words, the historical crises allegedly centred on pioneering ideas, no matter the significance that their supporters assign to them, are only mere mediations and intensifications of a concealed underground process already in the making.

Extrapolating these basic insights, Butterfield conceives history as the analysis of “the process of historical transition” which “moves by mediations [that] may be provided by anything in the world”. He concludes that, in fact, “very strange bridges are used to make the passage from one state of things to another” (Butterfield 1973, 40). On account of this contention, he encourages the historian

to go to a deeper tide in the affairs of men [sic], to a movement which we may indeed discern but can scarcely dogmatize about, and to a prevailing current, which, though we must never discover it too soon, is perhaps the last thing we can learn in our research upon the historical process. [...] Further it is possible to say that when there is such a tide in the affairs of men, it may use any channel to take it to its goal – it may give any other movement a turn in its own direction. And even if in their origin these movements had been rather of a contrary tenor, still the deeper drift might carry with it the surface currents and sweep them in to swell the prevailing tide (Butterfield 1973, 43-44).

The historical pattern highlighted by Butterfield is the Reformation. This ideological turmoil, in his view, came under the influence of tendencies against which it had originally been intended. More precisely, it became the natural ally of the secularized and ritualized Monarchies of the time. In the case of Reformation, the “underground movement” pointed out by Butterfield was “wider and deeper and stronger than the Reformation itself”. It was “the large process which turned the

medieval world into the modern world, the process which transformed the religious society into the secular state of modern times”. (Butterfield 1973, 44) It happened, in a few words, that

if the Reformation had political, economic, or sociological consequences, this was because it had itself become entangled in forces that seemed almost inescapable, and if it gave them leverage this was because it had itself become subject to their workings [...] [In short,] the Reformation came itself under the influence of the comprehensive movement which was changing the face of the world, and was turned into the ally of some of the very tendencies which it had been born to resist (Butterfield 1973, 45-46).

In summary, Butterfield was entitled to claim that “if the Reformation had economic or political consequences we should be more ready to see that this was because it became entangled in tendencies that were already in existence” (Butterfield 1973, 49).

Following Butterfield’s viewpoint, a redirected genealogy may conclude that ideas (even the ideas proved true) lack intrinsic force. If they have political consequences, it is because they are nourished and supported by the same tendencies that, at the end, make them work against their original meaning. The British historian Christopher Hill has deftly developed this restrained position:

Ideas do not advance merely by their own logic. [...] Steam is essential to driving a railway engine; but neither a locomotive nor a permanent way can be built out of steam. [...] Any body of thought which plays a major part in history *takes on* because it meets the needs of significant groups in the society in which it comes into prominence (Hill 1965, 3, stress in the original).

7. *The amending might of creative language: Maurice Merleau-Ponty's L'homme et l'adversité*

At a session of the *Rencontres Internationales de Genève* devoted to “The knowledge of man [*sic: de l'homme*] in the 20th century”, held the 10th September of 1951, the French philosopher Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) delivered a lecture under the title “L'homme et l'adversité” [Man and Adversity].⁴

At the beginning of the lecture, Merleau-Ponty states the disconcerting view that our ideas are never adequate to themselves and that their future consists in alterity. Let us see this contention in his own words:

each new idea becomes different from what it was for its inceptor [*chaque idée neuve devenant, après celui qui l'a instituée, autre chose que ce qu'elle était chez lui*]. [...] One cannot receive a legacy of ideas without transforming it by the very fact that one becomes aware of it [*en prend connaissance*], without injecting one's own way of being. [...] Even when [the ideas] have gotten themselves almost universally accepted, they have always done so by also becoming different from themselves [*même quand (les idées) se sont fait recevoir presque universellement, c'est toujours en devenant aussi autres qu'elles-mêmes*] (Merleau-Ponty 1960, 284).

These enigmatic statements deserve a close inspection. How can Merleau-Ponty justify this (apparently universal) vocation of historical alterity embodied by every thought? Why should an idea become different from itself in order to be accepted? Another passus in the lecture, some twenty pages further, attempts an explanation:

⁴ Both the lecture and the interventions of Merleau-Ponty in the ensued colloquia were published in Merleau-Ponty 1952. The lecture was later republished in Merleau-Ponty 1960: 284-308. Merleau-Ponty's interventions in the debate have been published in Merleau-Ponty 2000: 321-376.

The idea is produced by words, not because of lexical meanings [...], but because of more carnal relationships of meaning [*rappports de sens*], because of the halos of meaning [*halos de signification*] they owe to their history and daily use, because of the life they lead in us and that we lead in them (Merleau-Ponty 1960, 297).

A further elucidation is located ten pages further, where thinking is seen as:

A labyrinth of spontaneous steps [*démarches*], retaken repeatedly [*qui se reprennent*], sometimes overlapping, sometimes confirming themselves, but always through many detours, many upheavals of disorder [*combien de détours, quelles marées de désordre*]. (Merleau-Ponty 1960, 306).

The reader is brought to conclude that an inchoate genealogy results from the elusive fate with which any idea is emmeshed. Significantly, in the debate following Merleau-Ponty's lecture he disclosed the actual grounds of his quasi-genealogical statements. While he admits "having cut out [from the lecture] a lot of what I had written about language", he thereafter explains his compromise to distinguish between originating or creative expression and secondary or institutionalized language. Discussing this polarity (Merleau-Ponty 2000), he sets the germinative "speaking language [*langage parlant*]" against the banal everydayness of the "spoken language [*langage parlé*]":

What is generically called prose is the kind of speech or discourse in which our words, our signs, awaken in the minds of other people thoughts or ideas that are already there. This language is not difficult. [...] But it is not the interesting language. It is useful, indispensable, but it depends on another language, much more difficult, which consists of saying what has never been said [*qui consiste à dire ce qui n'a jamais été dit*] (Merleau-Ponty 2000, 338).

Everyday discourse, therefore, is mostly inauthentic. It is steered by conventions where the ritualized exchange of clichés banishes both the creative striving towards expression and the effort to understand innovative thought. In a further passage of the post-lecture debate Merleau-Ponty supplies the key to his surprising statement concerning the destiny of all ideas. In his view, an idea will be accepted and understood only if it “becomes other” than the idea it is now. This baffling requisite results from the following circumstance:

At the beginning you must talk, of course; to maintain [what you are saying], you have to create [*pour pouvoir maintenir, il faut créer*]. [...] A language that exists is indeed a tradition, but a tradition is a call to renew expression, to begin the initial creative work again [*recommencer le travail créateur initial*] (Merleau-Ponty 2000, 345).

Genuinely significant ideas, ideas worth to be considered are necessarily set in “*langage parlant*” and therefore demand re-creation. Adopting an idea, genuinely believing in it, means to amend it using the expressivity of the “speaking language”. Far from merely reflecting existing meanings, such language is the place where that which previously did not have a meaning finally receives one. This has a broad-ranging implication: we must relocate in the future the dependence on historical otherness that genealogy has discovered in the descent of *our* ideas.

How to ensure that ideas “become different from themselves”, thus avoiding their perpetuation as banally informative “spoken language”, according to the crucial distinction set in Merleau-Ponty 2000, 338? One thing is clear: a blind reliance on their context of emergence would endanger the procedural universalism of a future-oriented genealogy. In other words, according to Merleau-Ponty it makes sense to affirm that an idea is meaningful *only* outside of its initial context:

a philosophy, like a work of art, is an object that can arouse more thoughts than those that are ‘contained’ in it, [...] that retains a meaning outside its historical context, *that even has meaning only outside of that context* [*qui garde un sens hors de son contexte historique, qui n’a même de sens que hors de ce contexte*] (Merleau-Ponty 1964, 199).

Bluntly stated, an idea has meaning only if suitably de-contextualized. This tenet directed Merleau-Ponty’s attempt to uncover in past ways of thinking discursive features which had been repeatedly overlooked. He believed that their exposure would uphold the genuine contents of canonical thought.⁵

8. *An alchemy contrived by conceptual instability: Reinhart Koselleck’s Kritik und Krise*

The book by the German historian Reinhart Koselleck (1923-2006) *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, resulted from its author’s doctoral thesis, maintained in 1954, and was first published in 1959. In 1988 appeared the English translation as *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* with a new Preface by the author (Koselleck 1989 [1954] / 1988).

This work attempts to prove that the Enlightenment evolved into “patterns of thought and behaviour” which were its exact opposite. Its genealogically relevant contention, however, ensues from Koselleck’s reflexive attitude towards his own approach. His insight that “the Enlightenment developed patterns of thought and behaviour which [...] foundered on the rocks of the concrete political challenges that arose”, led him to the startling conclusion (crucial for a genealogy redirected to the future) that

⁵ Merleau-Ponty’s qualms about the identity of ideas qualifies the “mythological” character of prolepsis, as discussed at the end of this paper. While prolepsis can be deemed a mythology because the meaning of ideas, destined to unending revisions, is unstable and paradoxical, Merleau-Ponty rejects this depreciation because what ideas actually *are* depends on posterity’s meaning-giving.

the Enlightenment succumbed to a Utopian image which, while deceptively propelling it, helped to produce contradictions which could not be resolved in practice and prepared the way for the Terror and for dictatorship. Here was an ideal-type framework which time and again made its reappearance in the subsequent history of the modern world (Koselleck 1988, 2).

According to Koselleck, the conceptual instability affecting all historical issues converts “the sense that we are being sucked into an open and unknown future [into a] persistent structure of the modern age” (Koselleck 1988, 4). No less genealogy-slanted is Koselleck’s attempt, as he puts it, “to connect two major themes of the early modern period”, namely “the origins of absolutism” and “the genesis of the modern Utopia” (by which he understands “a progressive philosophy of history which promised victory to the intellectual elite”).⁶ He admits having conceived this daring project “with the aim of deducing therefrom the evolution of a long-term process which went beyond what the contemporaries had intended” (Koselleck 1988, 3). These unsettling extrapolations demand a closer inspection of *Kritik und Krise*’s main tenets.

Koselleck attempts to understand Enlightenment under genealogical premises and proposes a broad-ranging view from which universalizing conclusions can be drawn. Indeed, *Kritik und Krise* holds that the enlightened mindset transformed itself in tyranny and all-embracing manipulation.⁷ Koselleck roots this paradox in the political processes of the 17th and 18th centuries, which gave rise to an enlightened

⁶ In the same “Preface” Koselleck precises his deepest aim: “My starting point [in writing *Kritik und Krise*] was to explain the Utopian ideas of the 20th century by looking at their origins in the 18th” while revealing as well that his main concern was “the loss of reality and Utopian self-exaltation of German National-Socialism”. (Koselleck 1988, 3)

⁷ Similarly, Horkheimer/Adorno 1969/1993 proves that in the historical process, enlightened criticism turns into its opposite, that is, into despotism and widespread manipulation. Its authors maintain that the Enlightenment, in its utmost progress, reached the deepest failure. They attribute this dialectic to the self-affirmation of the subject. Upholding an enlightened and at bottom internalist self-criticism, they abstain from using the shortcomings of the Enlightenment to belittle its conquests. “Dialectic” means for them that the Enlightenment was a process that in the last instance evolved into the contrary of what was initially intended.

impulse that ended up in political crises and ultimately in revolutionary upheavals. He encapsulates the explicit teleology of his approach by equating “Enlightenment against absolutism” with “revolution and totalitarianism”, as the following assertions make plain:

The Enlightenment, compelled to camouflage itself politically, was the victim of its own mystique. The new elite lived with the certainty of a moral law [*moralische Gesetzlichkeit*] whose political significance lay in its antithesis to Absolutist politics—the dichotomy of morality and politics guided the pre-eminent [*überlegene*] criticism and legitimised the indirect taking of power [*Gewaltnahme*] whose actual political significance, however, remained hidden to the protagonists precisely because of their dualistic self-understanding. To obscure this cover as cover was the historic function of the philosophy of history. It is the hypocrisy of hypocrisy to which criticism had degenerated [*entarted*] (Koselleck 1989 [1954], 185; 1988, 156-57).

Koselleck wields an exogenous argument against the Enlightenment; he exposes its political worthlessness and dubs it “a dangerous hypocrisy” (Koselleck 1989 [1954], 99; 1988, 72). In his view, enlightened criticism sprang out of the absolutist state (itself born from the chaos of religious civil wars) and its unavoidable crisis; the revolutionary catharsis converted afterwards the absolutist world into an ideological and utopian totalitarianism. Fostered by absolutism, the enlightened criticism stirred the crisis. “Absolutism conditions [*bedingt*] the genesis of Enlightenment; Enlightenment conditions [*bedingt*] the genesis of the French Revolution.” (Koselleck 1989 [1954], 5; 1988, 22)

The aim of absolutism had been the prevention of war; but accomplishing it meant ensuring its own downfall. Absolutism’s *raison d’état* weakened moral legitimacy, which resulted in the Enlightened quest for moral perfection. In sum, according to Koselleck the Enlightened response to absolute monarchy was inadequate. On the one hand, it fostered a moral philosophy severed from politics;

on the other, it took Franc-masonry's rites as model for sociability. As a result, it undermined the authority of the state, which had been a guarantee of civil peace.

Koselleck's case is somewhat peculiar because the certitudes displayed in *Kritik und Krise* became paradoxes in his later thought. There his views on the Enlightenment appear overshadowed by his contention of history's complete lack of sense. In Koselleck's later view, prolepsis (the confidence that future times will furnish meaning to contemporary events) is unavoidable because the watchful waiting of a retrospective meaning-giving is a paradoxical necessity. The future will bestow meanings that will have to be set anew repeatedly. This is argued against Nietzsche, for whom identity is born out of alterity and will evolve into alterity. According to Koselleck, Nietzsche failed to notice that "the meaning-free [*sinnfrei*] concept of life nevertheless summons questions of meaning [*evoziert doch Sinnfragen*]" (Koselleck 2010, 27-28). He summarizes his mature approach as follows:

We must learn to deal with the paradox that a history that generates itself in the course of time [*die sich im Verlauf der Zeit erst generiert*] is nevertheless different [*immer noch eine andere ist*] from one that is retroactively declared to be a "history" [*rückwirkend zu einer "Geschichte" erklärt wird*] (Koselleck 2010, 19-20).

9. *Can the outward alterations of ideas conceal their actual sameness?*

An element of contrast to the procedural pattern outlined by the precedent cases can now be clarifying. As exposed at the onset, a milder future for our ways of thinking, and with it the possibility of a reliable prognosis, has been often presupposed. This view holds that while ideas and beliefs usually evolve (at most they endure some dimming or weakening), they somehow remain unchanged at their core. Ideas and doctrines corrode, get hazy, become shabby with long use, worn and torn by allusion and metaphor. Rusted by ambiguity, inevitably they fade out, but this anti-genealogical standpoint excludes that historical otherness could steer their embattled survival.

The interest in these vicissitudes, predicted to ideas and doctrines holding out in future times, sidelines indeed historical alterity. These expectations of historical change foresee either a development or a dimming, but they are blind to any onset of historical otherness and thus rule out the possibility of a genealogical approach. They insist, in short, that actual sameness is usually concealed by outer alterations. While ideas become reduced, codified, institutionalized or tamed, so that they must be continually re-negotiated and re-fought, their identity with themselves remains intact.

More specifically, the fact that intellectual standpoints often seem to vary out of their interaction with adversary positions⁸ presupposes the dynamism that the Dutch philosopher Chris Lorenz calls “negative bonding”. This modification may take the extreme form of a “conceptual inversion”, aptly described by the Möbius-strip metaphor: a viewpoint gives rise to its opposite. (The best-known example is Marx’s materialist “inversion” of Hegel’s idealism.) In those cases, though, the conceptual structure of the “inverted” entity remains the same:

In many intellectual debates, [the assumed] positions often owe their origin and existence to an inversion of the position that constitutes the object of critique. As a consequence, the ‘inverted’ positions retain the same conceptual structure as the criticised ones, carrying along similar conceptual problems (similar contrasts, dichotomies, etc.) (Lorenz 2013,60).

In summary, not every prediction regarding the future of ideas and doctrines contains a genealogical incitement. It only becomes one if, and only if, it involves dealing with the assured alterity of the phenomena.

⁸ This “paradox of self-destruction” has been highlighted by the sociologist Robert K. Merton when studying the link between puritanism and science: when an idea raises to prominence starts a process that leads to its downfall.

10. *A Conclusions. An expanded genealogy would rule out prolepsis*

Genealogy's feats at registering conceptual alchemy cannot be denied. This protracted success, however, does not justify its persistent and exclusive fixation on the past. Why this insistence on ignoring the future? Its worship of otherness, key for explaining the emergence of phenomena, doesn't it make sense even if forward-oriented? If alterity is what genealogy is all about, why not reversibly project it into the future instead of restricting it to the past? Would not a genealogy be more enlightening if, in addition to dealing with former transmutations of ideas and doctrines, it developed as well a symmetrical concern with their unforeseeable future?

These would seem of course daring questions were it not for the fact that they have already received encouraging answers. As we have seen, a reversed genealogy may result from an in-built fate of self-denial (Max Weber), a replacement by an outside counterforce (Meinecke), an exogenous functional recasting (Butterfield), the amending might of creative language (Merleau-Ponty), or an alchemy contrived by conceptual instability (Koselleck). The task of the present paper has been to systematize these insights. What they reveal, above all, is that an expanded, future-oriented genealogy would clash with the aim of any historiographical prognosis, that is, the foreknowledge of future occurrences out of the knowledge of both past and present events that has been discussed at the onset. Against this contention, genealogy rules out any suggestion that the future will repeat the past.

What would a symmetrically universalized genealogy look like? No future would mirror the past, because if this were possible only alterity would be reflected (which would amount to a sort of negative mirroring). Still, why do not inflect the genealogical concern? While conventional genealogy has been turned to the past, a genealogy promoted to procedural universality would be oriented to the future. With its gaze re-located both backwards and forwards, and the rule of alterity governing both directions, past and future would be involved.⁹

⁹ At this point, the (genealogical) paradox of a genealogy that would vindicate a universality other than procedural should be admitted. When Nietzsche began building up the doctrine, he directed genealogy against universality (specifically, against the alleged universality of moral values). He denounced that

Most importantly, a forward-oriented, reversibly universalized genealogy would contribute an innovative argument to the current rejection of historiographical prolepsis. This criticism has been so drastic that the British historian Quentin Skinner has dubbed prolepsis a “mythology”, which in his view “we are prone to generate when we are more interested in the retrospective significance of a given episode than in the meaning for the agent at the time”. Skinner does not accept the alleged deferment of meaning that any idea or doctrine is fated to endure. This is why historiographical prolepsis, in his view, is exposed to “the crudest type of criticism that can be levelled against teleological forms of explanation: the episode has to await the future to learn its meaning” (Skinner 2002, 73-74). (This conception deviates in fact from the current sense of “prolepsis”, attached to the prognosis-dependent likelihood of a narrative “flashing forward” or “foreshadowing”.) Skinner’s qualms against historiographic wait-and-see, therefore, would become specified by an expanded, symmetrically universalized genealogy. It would contend that the destiny of otherness awaiting ideas and doctrines excludes any surmise about the meaning they will be given in the future. The passage of time is not an automatic meaning-giving device, time itself does not “declare” anything, only the unpredictable but unavoidable advent of alterity shall determine which meaning will prevail.

In summary, a genealogy endowed with procedural universality would ascribe a gloomy prospect to the staying power of ideas and doctrines. Their lack of self-identical future cannot be questioned and hence prognosis appears impossible. From a genealogically coherent viewpoint, they have been born out of alterity, and only alterity will succeed them. A genealogy routinely interested in the emergence of values, beliefs, categories, institutions and practices, but above all concerned with the vicissitudes of their future unfolding, would dissolve utopian expectations and wipe out prospective certainties.

References

purely local values were presumed to be universal, while he noticed as well that historical analyses were slowly corroding all universal certainties, replacing them by a swarm of historical particularities.

- Butterfield, H., 1973, *The Whig Interpretation of History*, Penguin, Harmondsworth.
- Cherkaoui, M., 2006, *Le paradoxe des conséquences*, Droz, Geneva.
- Foucault, M., 1977, “Nietzsche, Genealogy, History”, 1977, in Foucault, M., *Memory, Counter-memory, Practice*, tr. by D. F. Bouchard and S. Simon, Cornell U.P, Ithaca, pp. 139-164. [Foucault, M., 1994, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, in *Dits et écrits*, tome II, “Texte 84”, Paris, Gallimard, 136-156].
- Hill, C., *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Oxford U. P., 1965.
- Horkheimer, M., Adorno T. W., 1993, *Dialectic of Enlightenment*, tr. by J. Cumming, Continuum, New York [Horkheimer, M., Adorno T. W., 1969, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt a M.].
- Koselleck, R., 1988, “Preface to the English Edition”, in Koselleck, R., *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Berg, Leamington Spa.
- Koselleck, R., 1988, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, 1988, Berg, Leamington Spa, [Koselleck, R., 1989 [1954], *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a M.].
- Koselleck, R., 2010, *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Suhrkamp, Berlin.
- Lorenz, C., 2013, *Explorations between philosophy and history*, “Historein”, 14, pp. 59-70.
- Löwith, K., 2004, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Metzler, Stuttgart.
- Meinecke, F., 1972, *Historism. The Rise of a New Historical Outlook*, tr. by J. E. Anderson, Routledge, London. [Meinecke, F., 1965, *Die Entstehung des Historismus*, Oldenburg, München].
- Merleau-Ponty, M., 1952, “L’homme et l’adversité”, *La connaissance de l’homme au XXe siècle, Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres internationales de Genève 1951*, Paris, La Baconnière.
- Merleau-Ponty, 1964, *Signs*, tr. by R. C. McCleary, Northwestern U. P., Evanston [M., Merleau-Ponty, M., 1960, *Signes*, Gallimard, Paris].

- Merleau-Ponty, M., 1969, *The Visible and the Invisible*, tr. by A. Lingis, Northwestern U. P., Evanston [Merleau-Ponty, M., 1964, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris].
- Merleau-Ponty, M., 2000, *Parcours Deux 1951-1961*, Verdier, Lagrasse.
- Nietzsche, F., 2007, *On the Genealogy of Morality*, tr. by C. Diethe, CUP, Cambridge [Nietzsche, F., 1980, *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, DTV/De Gruyter, München].
- Schneider, U. J., 2014, "Aufklärung", in C. Kammler (ed.), *Foucault Handbuch*, Metzler, Stuttgart.
- Skinner, Q., 2002, "Meaning and understanding in the history of ideas", in *Visions of Politics, vol. I, Regarding Method*, U.P., Cambridge, 57-89.
- Weber, Marianne, 1984, *Max Weber. Ein Lebensbild*, 3rd edition, reimpr. first edition of 1926, Tübingen, Mohr.
- Weber, Max, 1946, *Politics as a Vocation. Science as a Vocation*, in H. Gerth and C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford U. P., New York, 77-128 [Weber, Max, 1994, *Wissenschaft als Beruf – Politik als Beruf* [1919], "Studienausgabe" of MWG vol. I/17, W. J. Mommsen, W. Schluchter (eds.), Mohr, Tübingen, 75-76.]
- Weber, Max, 2008 [1920], *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, ed. by R. Swedberg, New York, Norton [Weber, Max, 2016 [1920], *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, ed. by K. Lichtblau and J. Weiss, Wiesbaden, Springer.]

Biographical note

Josep Maria Bech holds, since 1993, a professorship at the Faculty of Philosophy (History of Philosophy) at the University of Barcelona (Spain). He published extensively on issues of modern European intellectual history. Other lines of research are the history of phenomenological thought and the quandaries and perplexities in the historiography of ideas.

Email: jmbech@ub.edu.es

Il rispecchiamento simbolico dell'universale

The Symbolic Mirroring of the Universal

EMMA LAVINIA BON (*Università del Piemonte Orientale*)

Abstract

The purpose of this contribution is to investigate the relationship between the universal and the particular from a metaphysical point of view, through the original notion of *symbolic mirroring* which we will therefore try to develop and elaborate. Thus, it will be shown that: 1) the connection between the universal and the particular is in itself symbolic; 2) the notion of non-duality is fruitful in clarifying the symbolic mechanism at the center of the discussion; 3) the symbol, unlike the sign, requires a mystical crossing. We will develop and argue these theses through a reference to Benjamin on a linguistic level, to Cusano, Eriugena and Indian Kashmir Shaivism on an ontological level, with particular attention to the notions of *non-aliud* and *advaita* as forms of non-duality.

Keywords: *Advaita*, *Non-aliud*, Universal, Intercultural Philosophy, Symbol

1. *Il rispecchiamento simbolico*

Non c'è accesso universale all'universale. Il compito di esprimere ciò che non può essere individuato, qualificato, de-finito in quanto è ciò che permane identico e immutabile nella totalità di ciò che differisce e muta, è infatti ogni volta affidato a parole, rappresentazioni, forme la cui potenza espressiva è inseparabile dalla loro determinazione singolare. Quale sia, tuttavia, la struttura profonda del legame che connette l'universale a ciascuna delle sue molteplici immagini¹ e ogni immagine all'altra, è questione tutt'altro che risolta e nella cui articolazione si ripete il grande

¹ L'impiego della nozione di *immagine* non intende evocare alcuna logica della rappresentazione. Piuttosto – lo si chiarirà nelle considerazioni proposte di seguito – le “immagini” dell'universale sono le forme particolari che lo esprimono non in quanto lo rappresentano, bensì in quanto lo *simbolizzano*.

enigma del pensiero: come rendere conto dell'oscillazione tra l'Uno² e il molteplice, l'identità e la differenza, il principio e le sue infinite permutazioni? L'affermazione – in sé ancora oscura – secondo la quale non c'è un accesso universale all'universale presuppone inoltre che l'universale non sia qualcosa di semplicemente dato, un oggetto a disposizione del pensiero e che sarebbe sempre già *pensato*, definito una volta per tutte, ma che, al contrario, l'universale sia qualcosa al quale è necessario *accedere* e che sia esso stesso inseparabile dalle forme, immancabilmente particolari, che ne innescano l'accesso. Meccanismo che, incomprensibile a qualsiasi operazione speculativa volta a tenere rigorosamente separate le forme particolari da ciò cui sono riferite (equivocismo), tanto quanto al gesto opposto che, identificando i due termini, elimina ogni distinzione tra essi (univocismo), non è nemmeno un compromesso tra queste opzioni (analogismo), ma esige un esercizio affatto differente e che trova la sua realizzazione, lo si vedrà, nel piano del *simbolico*. Ciò significa che, congiuntamente, le molteplici immagini – ciascuna collocata all'interno di un determinato spazio semantico, concettuale, estetico, linguistico, culturale – che esprimono l'universale ne sono i simboli, e che l'universale stesso si esprime *sub specie symbolica*.

Il discorso sulla possibilità di accedere all'universale assume allora innanzitutto la forma di un'interrogazione circa l'accesso stesso, cioè un'interrogazione circa la prestazione del simbolo rispetto a ciò che il suo movimento incessantemente dischiude – prestazione che rimane irriducibile tanto a un gesto assolutamente

² Il rapporto universale-particolare sottende quindi – è questa la scelta “di campo” per la quale si è optato in questa trattazione - il rapporto tra l'uno e il molteplice, ed è in questi termini che sarà considerato nel proposito di definirne la struttura. Non si ignora, chiaramente, il dibattito sul concetto di universale che impegna una parte assolutamente rilevante della riflessione contemporanea su piani altri rispetto quello qui saggiato, così esplorandone prestazioni differenti. In particolare, si rimanda in tal senso alla riflessione proposta oggi da E. Balibar (2018) e da F. Jullien (2010). Secondo Jullien, il concetto di universale è in se stesso particolare nella misura in cui la sua formulazione riflette la struttura essenzialmente metafisica del pensiero occidentale che lo ha prodotto, mentre l'Oriente non avrebbe di fatto mai sviluppato una nozione analoga. Su questo punto insistono anche Panikkar (2013), quest'ultimo sostenendo l'idea di una genesi essenzialmente cristiana dell'idea di universalità, e Nancy (2003, 7), secondo il quale l'ambizione all'universale è il vero e proprio *τέλος* dell'Occidente. L'approccio che questa trattazione intende invece proporre, considerando l'universale a partire dal rapporto uno-molti, mira a far lavorare assieme una concettualità tipicamente occidentale con alcune nozioni fondamentali del contesto filosofico dello Śivaismo non-dualistico del Kaśmīr al fine di ripensare in tal senso il concetto stesso di universale.

unitivo, quanto a un gesto radicalmente separante. Simboleggiante e simboleggiato non sono, nel simbolo, ridotti a un'identità appiattente – fatto che incentiverebbe facili ideologie, laddove ciascuna immagine, formulazione, esposizione dell'universale sarebbe legittimata a rivendicarne il possesso esclusivo – ma nemmeno a un dualismo schizofrenico e relativista, che priverebbe ciascuna immagine della propria potenza espressiva. Da un lato, la posizione dell'universale come *ab-soluto*, cioè sciolto, separato dai particolari, tende questi ultimi in un'escatologia infinita, li proietta nello spazio di un indefinito “altrove” nel quale essi troverebbero la propria verità e il proprio senso profondi, ma che resta tuttavia sempre interdetto, irraggiungibile, nascosto; dall'altro lato, il particolarismo assoluto implica la negazione dell'universale, così avallando un prospettivismo radicale nel quale, proprio per tutelare e rispettare le differenze, le si renderebbe infine incapaci di toccarsi, di comunicare l'una con l'altra, di risuonare assieme. Sottraendosi a questa alternativa, il simbolo è il luogo in cui universale e particolare sono compenetrati e nel cui attraversamento reciproco ogni volta accadono come qualcosa di unitario e *assieme* distinto. Il movimento del simbolo non implica, infatti, il depotenziamento di ciò che al contempo consente di cogliere, perché ciò che esso consente di cogliere non è una “cosa” che giace immobile e chiusa nella propria identità autarchica, nascosta “dietro” alla cangiante cortina delle immagini, parole, forme che ne costituirebbero l'incerto e ingannevole orlo.

La convinzione che l'universale sia un'ipostasi che si sottrae al movimento delle sue determinazioni, sollevandosi in una verticalità assoluta – diventando, cioè, massimamente astratto³ – è al contempo all'origine del fraintendimento opposto: se la sottrazione si trasforma in rimozione, i simboli sono restituiti alla loro arbitrarietà

³ È questa, come l'ha definita Cassirer, la dialettica intrinseca alla dottrina metafisica dell'essere, il suo grande dilemma: da un lato, prendendo rigorosamente in considerazione l'esistenza assoluta, cioè la Sostanza, l'Essere in quanto principio metafisico fondamentale, «tutte le relazioni minacciano di svanire e ogni molteplicità di spazio, di tempo, di causalità minaccia di dissolversi in mera apparenza»; dall'altro lato, «riconoscendole, deve aggiungere all'essere queste relazioni come un elemento semplicemente esteriore e contingente, come un semplice “elemento accidentale”. Ma in tal caso si manifesta subito una particolare conseguenza: infatti diviene ora sempre più chiaro che questo “elemento accidentale” è ciò che è accessibile alla c o n o s c e n z a e comprensibile nelle sue forme, mentre la pura “essenza”, che doveva essere pensata come la base delle determinazioni particolari, si perde nel vuoto di una semplice astrazione» (Cassirer 1961, 36-37).

assoluta, consegnati al movimento disarticolato del loro accostamento orizzontale. Il contatto tra immagini, concetti, simboli differenti apre invece un varco in direzione di un movimento unitario che è più profondo dello scarto orizzontale che li separa: non tanto qualcosa che sta “dietro” a essi, ma il meccanismo che determina l'accadere di ciascuno e che è lo stesso in tutti, senza che tutti siano lo stesso. Struttura icasticamente esemplificata – quantomeno nella sua intonazione benjaminiana – dal gesto traduttivo in quanto luogo in cui una lingua, esponendosi alla possibilità – e quindi al rischio – di essere penetrata da un'altra, tende al contempo la propria forma fino al punto in cui, raggiunta la sua massima definizione, essa si trasfigura in ciò che Benjamin chiama *pura lingua*. Quest'ultima non è una lingua tra le lingue, bensì la linguisticità stessa, la lingua in quanto forma universale.

Rimane, in ogni lingua e nelle sue creazioni, oltre il comunicabile un non comunicabile, qualcosa – secondo il rapporto in cui lo si coglie – di simboleggiante o di simboleggiato. Di solo simboleggiante nelle creazioni finite delle lingue; ma simboleggiato nel divenire delle lingue stesse. E ciò che cerca di esporsi, anzi di costituirsi nel divenire delle lingue, ciò è *quel nucleo della pura lingua stessa*. [...] Se quell'ultima essenza che è la pura lingua stessa è vincolata, nelle lingue, solo al materiale linguistico e alle sue trasformazioni, essa è gravata, nelle creazioni, dal senso greve ed estraneo. Liberarla da questo senso, *fare del simboleggiante il simboleggiato stesso*, riottenere – nel movimento linguistico – foggiate la pura lingua, è il grande ed unico potere della traduzione. In questa pura lingua, che più nulla intende e più nulla esprime, ma come *parola priva di espressione e creativa* è l'inteso in tutte le lingue, ogni comunicazione, ogni significato e ogni intenzione pervengono ad una sfera in cui sono destinati ad estinguersi (Benjamin 1962, 50. Corsivo mio).

La pura lingua non appartiene allo stesso ordine delle lingue parlate – ciascuna dominata dalla propria esigenza espressiva, dal desiderio di significare *qualcosa* – e non è nemmeno una lingua più articolata, ampia, complessa: non una lingua, ma la linguisticità stessa, la *creatività* della lingua che tutte le lingue intendono senza con ciò poterla esprimere, cioè significare. Il nucleo sorgivo della lingua (al singolare) è

da un lato riattivato dal movimento complessivo delle lingue (al plurale), dall'altro lato è quella spinta che si mantiene in ciascuna sostenendone e incentivandone il divenire. Il piano universale della pura lingua e quello particolare delle lingue sono perciò intersecati nella "linea" del simbolico, che svolge una funzione di *soglia* tra simboleggiante e simboleggiato consentendo il trasfigurarsi del primo nel secondo.

La prestazione del simbolo, così come emerge a partire dal sopracitato estratto benjaminiano, non è riducibile a quella del segno: non perché si ponga in contraddizione con esso, o ne costituisca un'alternativa più potente sul piano della significazione, ma perché collocata su di un piano affatto differente. Il simbolo non è un segno che adempie in modo più efficace e preciso al compito di significare alcunché di determinato, ma il luogo in cui la rete di segni che tesse il linguaggio, piuttosto che propagarsi orizzontalmente nell'illimitato gioco della semiosi, si intensifica fino a esibire il proprio atto sorgivo. Questo atto rimane in se stesso insignificabile: non tuttavia in quanto qualcosa che, pur essendo della stessa natura delle cose significabili, si sottrae nondimeno alla significazione, e nemmeno in quanto qualcosa che, per essere accessibile, esige uno sforzo di oltrepassamento, come fosse collocato *al di là* del muro dei significati; la pura lingua non è un significato e non trascende il significato, ma è l'universalità del meccanismo del significare che ciascun significare determinato attualizza in quanto sua condizione di possibilità immanente. Quando il segno esibisce il nucleo energetico⁴ che ne alimenta il meccanismo, esso funziona come un dispositivo simbolico: quando, cioè, esso rispecchia l'atto in cui si produce, non il significato che in esso si dice.

Proprio perché una lingua non può mai esprimere la pura lingua, essa la simboleggia. Universale è, per ogni lingua, il *fatto* di essere simbolo dell'attività creatrice della pura lingua: ogni lingua attualizza, cioè, l'esperienza della linguisticità, della lingua *in quanto* lingua, rispetto alla quale ciascuna lingua agisce come un meccanismo simbolico. Come accade all'interno di una polifonia, in

⁴ La concezione energetica del linguaggio trova sicuramente una sua formulazione pregnante in Humboldt – «la lingua stessa non è un'opera (*érgon*), ma un'attività (*enérghēia*)» (Humboldt 2000, 36) – che è a sua volta ripresa in modo significativo nella filosofia delle forme simboliche teorizzata da Cassirer, nel cui ordito il ruolo creativo e "formativo" del linguaggio assume una posizione eminente (Cassirer 2003, 62, 113; Cassirer 1961, 116-143).

ciascuna voce si prolunga, ad altezze sonore differenti, lo stesso canto che, in se stesso, non è altro dal fascio – simultaneamente uno e molteplice – delle voci che lo compongono: ciascuna è simbolo dell'unità che in essa modulandosi si comunica. La prestazione del simbolo non ha quindi tanto a che fare con un suo presunto "contenuto", ma, impiegando una metafora largamente utilizzata da tradizioni filosofiche occidentali quanto orientali, con un gioco di *rispecchiamenti*: l'universale non è qualcosa che il simbolo dice o significa, ma è ciò che in esso si specchia; al contempo, l'universale stesso agisce come uno specchio sulla cui superficie si rispecchiano tutte le forme, non tuttavia in quanto forme, ma nell'atto che instancabilmente le pone. Questa reciprocità *speculativa* ha trovato forse la sua formulazione più luminosa nell'opera di Cusano, nella quale il divino è assimilato ad uno specchio infinito nella cui superficie ciascuno sguardo – esso stesso «specchio vivo dell'eternità» (*De vis. Dei*, XV, 63) – non vede la propria copia, bensì la propria origine, la propria nascita incessante (Beierwaltes 1988, 194).

Quando qualcuno guarda in questo specchio, vede la propria forma nella forma delle forme, che è lo specchio. E ritiene che la forma che vede in quello specchio sia l'immagine della sua forma, perché questo è quello che accade in uno specchio materiale levigato. In realtà, è vero il contrario, perché ciò che egli vede nello specchio dell'eternità non è l'immagine, bensì la verità, della quale colui che guarda è l'immagine (*De vis. Dei*, XV, 63).

Reciprocità speculativa che, in uno slittamento metaforico, assume la forma di un incrocio di sguardi, di un vedere e di un essere visti⁵: incrociando lo sguardo divino

⁵ Ai destinatari del *De visione dei*, Cusano ritenne opportuno inviare anche un'*icona dei* che fosse in grado, in virtù di una peculiare tecnica pittorica, di rendere immediatamente comprensibile la verità profonda che il trattato stesso ambiva ad articolare in parole: l'esperienza, cioè, dell'onniveggenza dell'occhio divino. Da qualsiasi punto fosse osservato, lo sguardo dipinto incrociava, sostenendolo senza cedimenti, quello di chi a sua volta lo guardava, accompagnando implacabilmente – come se, restando fermo, potesse muoversi – persino l'osservatore che, mantenendo il proprio sguardo fisso sull'icona, si spostasse da destra verso sinistra o da sinistra verso destra così traslando nello spazio il punto di applicazione del proprio campo visivo. Per quanti e differenti osservatori potessero guardare l'icona simultaneamente, ciascuno era ricambiato elettivamente, in modo cioè singolare, cosicché fosse *contemporaneamente* guardante e guardato. Laddove l'occhio umano, catalizzando la propria forza di penetrazione ogni volta su di un oggetto soltanto, è obbligato a *escludere* qualcosa per poter

– panottico, assoluto – il singolo sguardo – sempre parziale, selettivo – non vede più “qualcosa”, non potenzia semplicemente la propria forza di penetrazione e discernimento, ma si trasfigura in *pura visione*. Non si tratta di accedere a un vedere la cui attività essenziale sia innanzitutto quella di distinguere le cose in modo più netto⁶, di mettere a fuoco anche i più inappariscenti dettagli e i più sottili bordi delle cose visibili: lo sguardo divino non si rivolge alle cose, ma è l’atto del vedere che, contratto, perdura in ciascuno sguardo e che ogni vedere incessantemente riattiva. Nessuno sguardo può, propriamente, vedere Dio, perché Dio non può essere l’oggetto di una visione. Anche in questo caso, il particolare – il singolo sguardo nel quale si contrae e persiste il vedere assoluto – non instaura con l’universale – l’onnivegenza divina, la pura visione – una relazione che è della stessa natura di quella che instaura con gli oggetti sui quali esercita la propria facoltà, ma è congiunto ad essa in un *rispecchiamento simbolico*, laddove il simbolo non “raffigura” nulla, bensì *rispecchia* la propria origine. L’invisibile non è ciò che, pur sottraendosi allo sguardo, potrebbe nondimeno essere visto mediante un vedere più potente e penetrante, ma è, in ciascun vedere, l’atto stesso del vedere, non il suo oggetto: la pura visibilità che ciascun vedere determinato simboleggia.

Il *rispecchiamento simbolico* di universale e particolare, così tratteggiato, non opera soltanto nella sfera del linguaggio – nel rapporto “benjaminiano” tra pura lingua e lingue particolari – ma agisce in tutti i livelli del reale e del senso. In nessun caso l’universale è qualcosa di astratto – cioè separato, scorporato – dai particolari: esso ne è, piuttosto, la perenne attualità immanente. Al contempo, nessun particolare è l’universale: ciò che è identico in tutte le forme determinate non è infatti esso stesso una forma determinata. Piani apparentemente dominati da leggi differenti, come quello linguistico e cosmologico, esibiscono la medesima struttura fondamentale: il rapporto simbolico tra pura lingua e lingue particolari, o tra l’universale e i differenti

vedere qualcos’altro, nell’icona un solo, panottico sguardo è in grado di sostenere simultaneamente tutti gli altri: tutti assieme e ciascuno singolarmente.

⁶ Ecco perché, per Cusano, la visione assoluta – cioè la visione del volto divino – coincide con il venir meno della facoltà del vedere che è la facoltà di vedere *cose*: questa visione coincide, per l’occhio che guarda, con una *caligo* assoluta. È proprio quando non può più vedere, che l’occhio “vede” veramente: non Dio, ma *in* Dio. Cfr. *De vis. Dei*, VI, 21.

concetti che lo esprimono, è lo stesso che regola il rapporto tra la pura visione e il vedere determinato, l'unità e la differenza, l'origine e le sue infinite modulazioni. In altri termini, in qualsiasi dimensione di senso si riproduca, il rapporto universale/particolare mantiene inalterata la propria struttura. Questa struttura, come si è visto, è quella che trova la propria esemplificazione sul piano del simbolico.

2. Sulla non-dualità

La struttura del *rispecchiamento simbolico* che, così individuato, consente di esprimere la relazione tra universale e particolare, costringe a ripensare il concetto stesso di *relazione*. Nella misura in cui presuppone i suoi termini o, viceversa, presuppone se stessa prima dei termini, la struttura della relazione si presta infatti a facili aporie logiche⁷: o essa scompare lasciando apparire solo i termini che pone, o diventa essa stessa un termine, una “cosa” che esige quindi di essere posta ancora in relazione con qualcosa d'altro. Proprio in quanto l'universale non è un termine, un oggetto, un dato, ma esso stesso l'atto che instancabilmente “lega”⁸, compenetrando tutte, le differenze che pone, rispetto ad esso la struttura relazionale, se concepita nei limiti di questa alternativa, è un'imposizione postuma che, piuttosto che spiegarne l'articolazione, ne ostruisce il dinamismo. Questa difficoltà non si pone nella misura in cui si pensa la relazione in termini simbolici,

⁷ Particolarmente pregnanti e radicali sono in tal senso le considerazioni che – seppur nel contesto di una riflessione circa il rapporto, nell'esperienza del reale, tra la sostanza e i suoi accidenti, quindi tra una cosa e le sue qualità (primarie e secondarie) – Bradley ha rivolto al concetto di relazione, rendendone manifesta l'aporia intrinseca: applicare al reale lo schema relazionale significa comprendere, secondo quest'ultimo, non il reale stesso, ma la sua *apparenza* – il suo essere fenomenicamente discreto, frammentato, molteplice. L'esperienza del reale in quanto articolato in strutture temporali, causali, spaziali, relazionali etc. impone al reale stesso forme apparenti e con le quali esso non può essere identificato, cioè ridotto, perché ne sono ciascuna una comprensione soltanto parziale (quindi foriera di contraddizioni), mentre il reale è in sé assolutamente unitario e indiviso. Nonostante l'esito complessivo della riflessione di Bradley sia fortemente monista, va comunque osservato che, proprio come nel caso *śivaita*, *apparenza* non significa propriamente illusione, finzione. L'Assoluto è cioè la verità dell'apparenza, non la sua negazione: il luogo in cui l'apparenza, in ogni suo aspetto, accade. Su questo punto, che non può essere ulteriormente sviluppato e approfondito in questa sede, si rimanda direttamente a Bradley 1947.

⁸ L'universale è ciò in cui le differenze sono reciprocamente connesse non perché esso sia la *relazione* tra esse, ma perché esso è ciò che in ciascuna è lo stesso, senza che, con ciò, l'universale sia esso stesso una differenza tra le differenze. In termini heideggeriani, universale è, per ciascun ente, il *fatto* di essere, senza che l'essere *dell'*ente sia esso stesso un ente.

perché l'azione del simbolo non presuppone due (o più) termini che debbano essere tra loro collegati. Nel loro rispecchiamento, simboleggiante e simboleggiato stanno in un rapporto di *non-dualità*, sono più di uno e meno di due: il rapporto tra universale e particolare – proprio in quanto esemplificato come *rispecchiamento simbolico* – appartiene, cioè, all'ordine della *non-dualità*. L'adeguatezza di quest'ultima nozione a esprimere questo meccanismo è resa ancor più manifesta nell'attraversamento di alcune forme esemplari di non dualità, quali l'*advaita* e il *non-aliud* che, ciascuna nel proprio “intorno” speculativo, la articolano in modo potente ed efficace.

Il sanscrito *advaita*, generalmente tradotto proprio con non-dualità, restituisce perfettamente l'intuizione di qualcosa che è simultaneamente più-che-uno e meno-che-due: la *a* privativa toglie infatti la dualità senza affermare nulla sulla natura dell'unità (Coomaraswamy 2017, 28), così alludendo, piuttosto che a una configurazione statica, a un movimento incessante di unione e divaricazione che si mantiene in un'indecidibilità in se stessa incoativa, creativa. Nello Śivaismo non-dualistico del Kaśmīr⁹ questa è l'attività di Śīva, la realtà suprema che tutto produce e tutto pervade liberamente contraendosi negli opposti e assieme ricongiungendoli, così attualizzando tutte le forme senza separarsi da esse. Ogni forma particolare è attraversata da un fremito, da una *vibrazione* (*spanda*) che la apre alla sorgente, all'atto universale e infinito nel quale essa si produce.

Śīva è in tal senso inseparabile da Śakti¹⁰, il principio della differenziazione che delimita e chiude le forme e senza il quale il mondo stesso non potrebbe sussistere.

⁹ Il riferimento privilegiato sono in questo caso gli *Śivasūtra*, nell'esposizione commentata da Kṣemarāja. Per un'introduzione generale al testo e ai fondamentali commenti esegetici successivi di Somānanda, Utpaladeva, Abhinavagupta e il suo allievo Kṣemarāja, che ne hanno dischiuso il contenuto, in sé criptico e contratto, rendendolo più accessibile, cfr. la *Prefazione* di R. Torella (2013) alla traduzione italiana del testo, da lui curata, nonché l'edizione francese a cura di Silburn (1980).

¹⁰ Sulla questione del rapporto *Śīva-Śakti* cfr. Gnoli 1999, XIII-LXXIX; Silburn 1997; Daniélou 1980, 70; Panikkar 2017, 235-258. *Śakti* non è un principio separato o contrapposto a *Śīva*, ma la sua onnipotente libertà, la forza propulsiva che ne garantisce l'onnipresenza e ne determina la manifestazione mondana, non come suo depotenziamento bensì come straripamento energetico. È proprio in ragione dell'azione della *Śakti* che lo śivaismo afferma la presenza *reale* del divino nel mondo, la sua persistenza in esso: la potenza di manifestazione non si aggiunge al divino, ma ne è l'intima espressione, la motilità che lo connota e nella quale esso trova il suo compimento. È questo il punto di divergenza tra lo śivaismo del Kashmir e le dottrine del Vedānta. Entrambe le correnti sono di fatto *advaita*, sostengono cioè la non-dualità, sottoponendola tuttavia a due prestazioni differenti. Il Vedānta – soprattutto nella formulazione di Śāṅkara – tende a negare la consistenza

Questa potenza opera agglutinando e condensando la fluidità del principio nelle sue molteplici determinazioni, che sono quindi inseparabili da esso, seppur non identiche. La realtà suprema si moltiplica senza con ciò dividersi, si muove senza modificarsi e pervade tutte le forme: è la stessa in ciascuna, senza che, con ciò, tutte siano indistintamente la stessa. Anche qui agisce il meccanismo di *rispecchiamento simbolico* già individuato: ciascuna forma o determinazione riflette il movimento che l'ha prodotta ed è chiamata a un esercizio trasfigurante volto non tanto a ricongiungerla a qualcosa che le è estraneo, o totalmente altro, bensì al nucleo energetico che già la abita. Le forme non sono annientate in uno sfondo neutro e immobile e rispetto al quale sarebbero proiezioni illusorie: ciò che è “illusorio”, piuttosto, è che esse siano separate dal principio, che ne siano la negazione. A questo livello non c'è alcun annientamento, ma solo la *non-dualità* della permutazione e dell'identità, della molteplicità e dell'unità (Coomaraswamy 2017, 46).

È fondamentale insistere sulla natura attiva di Śiva: in quanto suprema Coscienza¹¹, la sua attività pulsionale ed energetica è anche qui assimilata a un gioco di riflessione speculativa tra il suo aspetto di luce pura e assoluta (*prakāśa*), altrimenti

ontologica del mondo manifesto: esso è, secondo questa vertiginosa dottrina, un'inconsistente sovrapposizione (*adhyaropa*) rispetto all'assoluto. La non-dualità di *brahman* e manifestazione, o *māyā*, è quindi tutta sbilanciata a favore del primo, che assorbe completamente la seconda (sul rapporto *brahman-māyā*, cfr. Aurobindo 1992). Va notato, tuttavia, che l'*Advaita Vedānta* non è riducibile alla posizione di Śaṅkara: Rāmānuja, per esempio, ha elaborato una dottrina (nota come *Viśiṣṭādvaita*) che, pur mantenendosi all'interno della corrente vedāntica, nel suo contenuto si avvicina a quella *Śivaita*. Per Rāmānuja, infatti, la manifestazione è reale in quanto è, in un certo senso, Dio stesso (Torwesten, Rosset 1991, 159).

¹¹ Non è questo il luogo per soffermarsi approfonditamente sulla questione del cosiddetto “idealismo” delle scuole śivaite che, appunto, identificano l'assoluto con la Coscienza. Ciò che in questa sede ci interessa, piuttosto, è rilevare il meccanismo mediante il quale queste dottrine espongono e articolano la non-dualità tra l'uno e i molti, il principio e le forme cangianti nelle quali si manifesta. In particolare, si fa qui riferimento alla dottrina *Spanda* e a quella *Pratyabhijñā*. La prima deve il suo nome alle *Spandakārikā*, testo composto nella prima metà del IX secolo dal discepolo di Vasugupta, Bhaṭṭa Kallāṭa, e agli *Śivasūtra* stessi. La seconda, come osserva Dyczkowski, «rappresenta l'espressione più piena del monismo śivaita, elaborato sistematicamente in una teologia razionale di Śiva e in una filosofia della coscienza assoluta con la quale Egli si identifica. La Pratyabhijñā prende il nome dalle *Stanze del riconoscimento del Signore (Īśvarapratyabhijñākārikā)*, scritte da Utpaladeva al principio del decimo secolo» (Dyczkowski 2013, 36). È attraverso la lente di queste dottrine – in se stesse indipendenti dagli altri testi della tradizione dello śivaismo del Kaśmīr – che Kṣemarāja e Utpaladeva commentano gli *Śivasūtra*, proiettando su di essi alcune interpretazioni ed espressioni che solo successivamente sono giunte a maturazione e che non erano già presenti nel testo originale. Proprio questo è il caso della distinzione – divenuta poi fondamentale – tra coscienza come luce (*prakāśa*) e consapevolezza riflessa (*vimarśa*) (Dyczkowski 2013, 87).

immobile, e l'attività della consapevolezza riflessa (*vimarśa*) che ne incentiva il movimento creativo, così vivificandola. La pienezza della coscienza non coincide con la sua autoidentità statica, bensì con l'oscillazione costitutiva tra le due dimensioni l'una nell'altra rispecchiantisi. Il mondo delle forme è il *riflesso* della pura luce del principio, non in quanto realtà illusoria e fallace, bensì in quanto manifestazione del principio stesso, correlato oggettivo nel quale esso si rispecchia e che in questo rispecchiamento si genera e sostiene¹². Tutte le forme sono attraversate da una sola vibrazione che, implacabilmente propagantesi, ne alimenta la genesi infinita senza separarsi da esse.

Questa logica della non-dualità trova una formulazione *equivalente*¹³ in quella del *non-aliud* cusano, quest'ultima inseparabile dall'impiego della nozione di *luogo* e sulla quale vale la pena preliminarmente soffermarsi. Il concetto di *locus*, impiegato da Cusano e, prima ancora, da Scoto Eriugena, esprime infatti nitidamente l'intuizione di una *cosmogenesi non-duale* congiuntamente esplicitandone la prestazione duplice: da un lato, quella di non sciogliere le forme particolari in uno sfondo indifferenziato, facendole così indistintamente confluire l'una nell'altra; dall'altro lato, quella di non assolutizzarne la realtà individuata e singolare. Il divino stesso è, secondo la definizione che ne dà Eriugena, il *locus locorum* (*De div. nat.*, I, 468D), il luogo di tutti i luoghi – esso stesso “senza luogo” – nel quale ciascuna cosa assume la propria definizione, riceve cioè la propria, irripetibile forma.

Se infatti il luogo non è altro se non il limite e la definizione di ciascuna natura finita, certamente il luogo non desidera di essere in qualcosa, ma tutte le entità che sono in esso lo desiderano e a ragione, in quanto proprio termine e fine in

¹² Come ha sottolineato Dyczkowski, questo movimento non assume la forma di un salto, non deve ricucire uno strappo ontologico, ma è piuttosto un *continuum* noetico, un moto unitario, fluido (Dyczkowski 2013, 51). La metafora del rispecchiamento è impiegata in modo consistente anche da Abhinavagupta in *Tantrāloka*, III, 1.

¹³ Un'intuizione che Panikkar (2013) ha sviluppato nel corso della sua produzione filosofica e teologica è proprio quella sintetizzata dall'espressione *equivalenti omeomorfici*, mediante la quale sono indicati simboli che, all'interno di contesti culturali, linguistici, speculativi differenti svolgono una funzione equivalente e possono essere quindi vissuti ed esperiti in modo analogo.

cui sono naturalmente contenute e senza il quale paiono defluire verso l'infinito
(*De div. nat.*, I, 470C).

Il luogo è, in ciascuna cosa, l'orlo che la definisce: il fatto di essere "orlate" è ciò che è proprio a tutte le cose, il loro aspetto universale¹⁴, laddove l'universale stesso è l'orlo infinito che orla tutto ciò che è: tale è anche l'onnipotere di Śiva, che liberamente crea e impone a se stesso infinite condizioni limitanti (*upadhi*) attraverso le quali si manifesta in forme limitate (Dyczkowski 1987, 94). Impiegando un'espressione cusana, si può allora dire che il *locus* è *non-aliud* dalle forme che esso circonda, collocandola ciascuna nel suo luogo proprio. In ciascuna forma, Dio – l'assoluto, il principio onnipervasivo – è non-altro da essa: non, tuttavia, dalla sua determinatezza particolare, ma dall'*atto* della sua determinazione. Affermare che Dio è non-altro dalle cose particolari non significa affermare che le cose particolari sono Dio, ma che Dio è, in ciascuna cosa, ciò che in essa è non-altro, cioè il non esser altra della cosa rispetto a se stessa: il suo aver-luogo. Ecco in che senso si può dire che le forme sono tutelate nella loro realtà singolare di forme e al contempo non sono chiuse in se stesse, bensì aperte a ciò che, in ciascuna, è lo stesso per tutte. La tautologia – l'essere non-altra della cosa rispetto a se stessa – non è qui mera coincidenza o vuota identità, bensì ciò che, quasi per paradosso, *apre* ciascuna cosa all'universalità dell'atto che la pone. Dio, che è il non-altro, «non è il cielo, che è un altro, anche se nel cielo Dio non è un altro, né è altro dal cielo, così come la luce non è il colore, sebbene nel colore essa non sia qualcosa di altro, né sia altra dal colore» (*De non aliud*, VI, 21). Se ogni cosa è al contempo non-altra (da se stessa) e altra (rispetto all'altra cosa), Dio, che è ciò che è non-altro senza essere altro, è dunque *in* ogni cosa.

Infatti, tutte le cose che possono essere nominate non contengono in se stesse nient'altro che «in». Se non ci fosse «in», infatti, tutte le cose non conterrebbero

¹⁴ Analogamente, come ha sottolineato Leinkauf (2006, 172), in Cusano l'aspetto universale di una cosa è il suo essere contratto, cioè il fatto che essa è una contrazione dell'assoluto, il quale a sua volta non è che la «contrazione delle contrazioni» – il luogo dei luoghi, l'immagine "senza forma" delle forme.

niente in se stesse e sarebbero vuote. In effetti, se guardo alla sostanza, vedo lo stesso «in» sostanzializzato, se guardo al cielo vedo l'«in» celestiato, se guardo ad un luogo lo vedo localizzato, se guardo una quantità lo vedo quantificato, se guardo ad una qualità lo vedo qualificato, e così via per tutte le cose di cui possiamo parlare. Per questo, in ciò che ha un limite l'«in» è limitato, in ciò che ha un fine è finito, in ciò che è altro è reso altro (*De possesset*, 54-55).

L'«in» esprime così l'universale pervasività del divino, il suo propagarsi creativo nelle forme del reale. La determinazione di ciascuna forma non è che una modalizzazione particolare della sua *inerenza* al principio, il modo assolutamente singolare della sua appartenenza a esso: ciascun particolare è una modalità dell'inerenza universale di tutto ciò che accade. Il principio non si divide né si moltiplica, ma è tutto in ciascuna delle variazioni singolari in cui si *ex-plica*, in quanto *non-aliud* da essa: nella “logica” del luogo l'uno e il molteplice, l'identico e il diverso si integrano in un moto di perpetua oscillazione. Negando l'alterità senza con ciò affermare l'unità, il *non-aliud* svolge in tal senso una funzione equivalente, nel proprio luogo di applicazione, a quella di *advaita*: entrambe le formulazioni sanciscono la non-dualità tra il “piano” dell'universale e quello del particolare, nel cui rispecchiamento incessante hanno luogo tutti gli elementi – dal più piccolo e insignificante dettaglio agli eventi e alle forme più potenti – che popolano il grande palcoscenico del mondo. Proprio in quanto non-altre dal nucleo energetico che le pone e le alimenta, le forme lo riflettono senza con ciò imprigionarlo o bloccarlo nella propria determinazione particolare: è proprio questo il meccanismo “speculativo” al quale si è attribuito il nome di *rispecchiamento simbolico* e che, pertanto, esprime adeguatamente il rapporto tra l'universale e il particolare anche al di fuori della dimensione linguistica, nel cui contesto era originariamente emerso. Il reale stesso assume una struttura profondamente simbolica: esso *riflette*, realizzandolo¹⁵, il movimento del proprio implacabile accadere.

¹⁵ Per una ricostruzione della nozione di *realitas* e del suo ruolo all'interno della metafisica occidentale cfr. Agamben 2022.

3. Attraverso il simbolo

L'universale non è mai "staccato" dalle sue determinazioni: non è un'origine atavica e primitiva, della quale le forme singolari non sarebbero che uno sviluppo accidentale e postumo, o una sovrapposizione illusoria; non è una causa prima, scorporata dai propri effetti e in essi depotenziata, ma nemmeno il loro compimento escatologico. Non bisogna astrarre l'universale tanto quanto non bisogna "amare" le forme, i concetti, le immagini più del movimento che li ha prodotti, più di ciò che in essi non è riducibile all'ordine del già formato, significato, rappresentato, ma è piuttosto l'atto creativo nel quale si produce ogni formare, significare, rappresentare.

Una volta definito il *rispecchiamento simbolico* come punto di convergenza e non-dualità tra universale e particolare, è allora possibile ritornare al problema inizialmente posto – in che senso non vi è accesso universale all'universale, e che cosa si intenda con *accesso*: è proprio in quanto innesca un meccanismo simbolico che ciascuna forma particolare consente l'accesso all'universalità del movimento nel quale essa si produce, non in quanto qualcosa che sta oltre di essa, bensì come ciò che essa non cessa di rispecchiare. La soglia che consente l'accesso è inseparabile dal fatto della sua definizione, prescindendo dal quale non si darebbe, propriamente, soglia alcuna, ma solo il piano di un'universale indistinzione a cui non sarebbe più necessario accedere, perché tutto sarebbe già, indifferentemente, riassorbito e neutralizzato in esso.

Vi è, tuttavia, un ultimo, fondamentale elemento che esige di essere preso in considerazione, e cioè il fatto che l'accesso all'universale – cioè l'attraversamento simbolico delle forme in direzione del loro atto sorgivo – non è immediatamente *dato*, sempre-già accaduto ogniqualvolta si entri in contatto con le strutture, le immagini, le realtà e gli accadimenti che, in ogni istante, si sovrappongono nell'esperienza quotidiana delle cose: l'esperienza umana non è infatti, innanzitutto, esperienza di ciò che è particolare e determinato? Non è forse vero che non tutti gli incontri – o non tutti allo stesso modo – sono luoghi di un attraversamento simbolico? Che ci sono, cioè, incontri che, in ragione di un'affinità elettiva, di un inspiegabile

riconoscimento, riescono più di altri a liberare un'intensità irriducibile alla realtà determinata di chi o di ciò che si incontra?

Il simbolo, in altri termini, deve essere *riconosciuto* da parte di chi, riconoscendolo come simbolo, riconosce in esso se stesso, cioè si riconosce come non-altro da ciò che il simbolo simboleggia. L'attraversamento simbolico che dà accesso all'universale si produce ogni volta nell'incontro – sempre situato, determinato, circostanziale – che ne decide l'accadere. Non a caso, il σύμβολον era stato anticamente concepito come uno strumento di riconoscimento, ottenuto spezzando un'unità in due metà complementari e che solo nell'evento del loro ricongiungimento rendevano intelligibile la figura complessiva, altrimenti dimidiata e insignificante. Nel *rispecchiamento simbolico*, due movimenti si producono simultaneamente: da un lato, come si è visto, ciascuna forma è non-duale rispetto ciò che essa simboleggia; dall'altro lato, la forma stessa esige di essere riconosciuta nel proprio carattere simbolico, di essere attraversata da chi, riconoscendolo, riconosce al contempo se stesso come non-altro da ciò che nel simbolo è simboleggiato.

Il simbolo ha sempre il carattere di un *invito* (Coomaraswamy 2017, 64), è vocativo: è una soglia che chiede di essere varcata, e che quindi si compie nell'evento della propria sparizione in quanto soglia, quando cioè chi la attraversa si ricongiunge, proprio come una tessera dimidiata, a ciò che completandola la realizza nella sua verità, cioè la dischiude al suo principio. A differenza del segno, il simbolo esige quindi il proprio *attraversamento mistico*: che si *diventi* ciò che il simbolo simboleggia. Si tratta cioè di collocarsi all'altezza del movimento che crea, non delle cose create; della forma che forma, non delle forme formate: anche qui, l'assoluto, l'universale principio delle cose non è un grande lago, immoto e indifferenziato, nel quale tutto viene riassorbito, ma un fremito, una vibrazione che si intensifica e si distende, si raccoglie e si propaga nelle innumerevoli forme delle cose.

Proprio come ha indicato Wittgenstein, il mistico non ha a che fare con il come del mondo, ma con il suo *che* (*daß*): il *fatto*, comune a tutto ciò che accade secondo i molteplici “come” dell'accadere, di star accadendo. L'attraversamento del simbolo coincide con una trasfigurazione dello sguardo che, ora, non vede più i contorni delle forme (il loro “come”), ma in ogni forma il movimento che l'ha posta in essere – nelle

cose, ma anche in se stessi: non è forse il compimento di ogni mistica, quello di ricongiungere ciascuna esistenza al nucleo energetico che la alimenta? Di riconoscere anzi che, nella misura in cui ci si colloca all'altezza del "luogo senza luogo" in cui tutte le forme hanno luogo, tra sé e le "cose" non c'è differenza alcuna? Ogni angolo del reale invita al proprio attraversamento simbolico, è cioè l'occasione di un riconoscimento e di un ricongiungimento "mistico" con ciò che in esso e in se stessi è lo stesso. Ciò non significa negare al mondo del molteplice, del particolare, della differenza la sua realtà, la sua concretezza ontologica: piuttosto, si tratta di abitare le forme determinate senza abbandonarle al loro ottundimento, ma di ricongiungerle – e di ricongiungersi – ogni volta di nuovo alla pulsazione originaria che le produce e che soltanto *in* esse, e non altrove, palpita.

Bibliografia

- Agamben, G., 2022, *L'irrealizzabile*, Einaudi, Torino.
- Aurobindo, 1992, *Brahman et Maya dans les Upanishads*, Dervy, Paris.
- Balibar, E., 2018, *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, tr. F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino [Balibar, E., 2016, *Des Universels. Essais et conférences*, Galilée, Paris].
- Beierwaltes, W., 1988, *Identità e differenza*, tr. it. S. Sani, Vita e Pensiero, Milano [Beierwaltes, W., 1980, *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.].
- Benjamin, W., 1962, *Il compito del traduttore* in *Angelus Novus*, tr. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino.
- Bradley, F.H., 1947, *Apparenza e realtà. Saggio di metafisica*, tr. C. Goretti, Bompiani, Milano.
- Cassirer, E., 1961, *Filosofia delle forme simboliche. Vol. I. Il linguaggio*, tr. E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze [Cassirer, E., 1923, *Philosophie der Symbolischen Formen, I: Die Sprache*, Bruno Cassirer, Oxford]

- Cassirer, E., 2003, *Metafisica delle forme simboliche*, tr. di G. Raio, Sansoni, Milano [Cassirer, E., 1995, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg].
- Coomaraswamy, A.K., 2017, *La tenebra divina. Saggi di metafisica*, tr. di R. Donatoni, Adelphi, Milano [Coomaraswamy, A.K., 1977, *Selected Papers. 2. Metaphysics*, ed. by R. Lipsey, Princeton University Press].
- Cusano, N., 2017, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, tr. it. a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano.
- Daniélou, A., 1980, *Śiva e Dioniso*, tr. di A. Menzio, Ubaldini, Roma [Daniélou, A., 1979, *Shiva et Dionysos*, Librairie Arthème Fayard, Paris].
- Dyczkowski, M.S.G., 2013, *La dottrina della vibrazione nello śivaismo tantrico del Kashmir*, tr. it. D. Bertarello, Adelphi, Milano.
- Gnoli, R., 1999, *Introduzione a Abhinavagupta, Luce dei Tantra*, tr. R. Gnoli, Adelphi, Milano.
- von Humboldt, W., 2000, *La diversità delle lingue*, tr. di D. Di Cesare, Laterza, Roma – Bari.
- Jullien, F., 2010, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, tr. 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].
- Leinkauf, T., 2006, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Aschendorff, Münster.
- Nancy, J.-L., 2003, tr. D. Tarizzo, M. Bruzzese, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino [Nancy, J.-L., 2002, *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris].
- Panikkar, R., 2013, *Dialogo interculturale e interreligioso*, tr. di R. Panikkar e M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano.
- Panikkar, R., 2017, *Il dharma dell'India*, tr. di R. Panikkar e di M.C. Pavan, Jaca Book, Milano.
- Scoto Eriugena, G., 2013, *Divisione della natura*, tr. di N. Gorlani, Bompiani, Milano.
- Silburn, L., 1980, *Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja*, Institut de Civilisation Indienne, Paris.

- Silburn, L., 1997, *La kundalinī o L'energia del profondo*, tr. F. Sferra, Adelphi, Milano.
- Torwesten, H., Rosset, L., 1991, *Vedanta, Heart of Hinduism*, ed. by J. Phillips, Grove, New York.
- Vasugupta, 2013, *Gli aforismi di Śiva*, tr. a cura di R. Torella, Adelphi, Milano.

Nota biografica

Emma Lavinia Bon si è laureata in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Padova con una tesi su Jacques Derrida ed è attualmente dottoranda in filosofia teoretica presso l'Università del Piemonte Orientale. Ha svolto attività di ricerca in Germania alla Stiftung Universität Hildesheim e presso l'Université Paris I – Pantheon Sorbonne. Le sue linee di ricerca intersecano principalmente la filosofia contemporanea di area francese e tedesca, nonché la filosofia interculturale. Ha pubblicato vari contributi in volume e su rivista.

Email: emmalavinia@gmail.com

La guerra dei chierici.

Il ruolo degli intellettuali e la questione dell'egemonia

The War of the Clerics.

The Role of Intellectuals and the Question of Hegemony

LORENZA BOTTACIN CANTONI (*Università di Padova*)

Abstract

The essay aims to raise the question of intellectuals regarding the issue of hegemony. In a world wracked by geopolitical tensions and delivered to a struggle between empires for economic, political, and military supremacy, intellectuals seem to have lost the ability to influence global affairs. Beginning with the concept of cultural hegemony, it will be shown how this lemma initially means the union of violence, power, prestige and the struggle for life. It will then examine the role of culture and its potential in terms of hegemony in two authors who have questioned the role of intellectuals: Julien Benda and Antonio Gramsci. It will then move on to an analysis of the transformation of the intellectual class in the United States in the second half of the twentieth century to show whether and how intellectuals contribute to the political and economic development of contemporary empires. Following some of Zygmunt Bauman's considerations, some possible responses to the multifaceted question of intellectuals in the new millennium will be outlined. A constant point of reference will be some geopolitical reflections based on the Russian-Ukrainian conflict.

Keywords: Hegemony, Intellectuals, Benda, Gramsci, Bauman, Geopolitical Philosophy

1. *Introduzione*

Quando si va cercando qualcosa di universale, la pretesa è quella di istruire un concetto che sia valido per tutti gli esseri umani, a tutte le latitudini e in tutti i *milieu* culturali: ciò comporta una sorta di colonialismo del pensiero e della sua espressione che ha avuto per secoli la propria roccaforte o la propria patria in Europa. Oggi,

quanto meno in ambito accademico, l'asse si è spostato verso il mondo anglosassone e statunitense, in un percorso che determina una vera e propria forma di egemonia culturale che qualsiasi ricercatore o studioso nell'ambito delle *Humanities* non può che constatare. A partire da questa esperienza abbastanza diffusa e spesso frustrante, verrebbe da chiedersi, in omaggio a Gunther Anders, se l'intellettuale sia diventato antiquato. Che la classe degli intellettuali oggi si occupi della questione dell'egemonia e che ponga l'interrogativo sull'universale in relazione al tema della potenza, corrisponde forse ad accettare la responsabilità per il lavoro dello spirito, oltre che a correre il rischio di trasformare profondamente il proprio compito. Il problema della desuetudine del mestiere dell'intellettuale è già evidenziato da Gramsci che, in effetti, non esita a porre, senza alcuna timidezza, la questione dell'egemonia. In un mondo in cui si assiste ogni giorno alla lotta per l'egemonia – e lo si fa *letteralmente* a suon di bollettini di guerra – occorre capire in che modo l'egemonia culturale si appoggi sull'egemonia *tout court*, vale a dire sulla potenza e sulla forza, sul potere e anche sulla violenza. L'egemonia propriamente intesa soggiace a molte tenzoni culturali in modo significativamente più sottile rispetto all'evidenza della propaganda o alle manifeste intenzioni dell'ideologia. In questo panorama, l'azione sul piano storico, sociale e politico a cui un tempo aspiravano gli intellettuali si consegna sempre più a un depotenziamento e alla conseguente perdita di guida (di egemone) per la coscienza critica.

In tal senso si svilupperà l'argomentazione di questo scritto, che muove dalla convinzione che forme di egemonia agiscano e retroagiscano anche nella definizione di concetti culturali e determinino rapporti di dominanza e sottomissione. In breve: vi è un imperialismo culturale che è espressione di quello politico. I rapporti di potenza si esprimono anche con mezzi culturali in modo 'soft' e non solo a suon di colpi di obice: vi sono equilibri di potere concretissimi che danno forma a dei confini, a una geografia delle idee che determina un centro "dell'impero" e delle periferie nei milieu culturali "satellite" o nelle "colonie". Come può un intellettuale, oggi, farsi mediatore e interprete di una geopolitica delle idee senza cadere vittima di incapacità di incidere sul reale e senza esaurirsi nel servizio del potere che lo sovvenziona?

Quale capacità critica *autonoma* è possibile coltivare nella lotta delle potenze per l'egemonia?

2. *Russia is canceled*

Il vocabolario Treccani definisce il lemma *cancel culture* come: “Atteggiamento di colpevolizzazione, di solito espresso tramite i social media, nei confronti di personaggi pubblici o aziende che avrebbero detto o fatto qualche cosa di offensivo o politicamente scorretto e ai quali vengono pertanto tolti sostegno e gradimento” (Treccani Cancel Culture). Questa locuzione appare abbastanza moderata e, probabilmente, non descrive le dinamiche viscerali che implicano che un elemento (per esempio un libro, un fatto storico, un’istituzione o un personaggio pubblico) venga condannato a una sorta di ostracismo espresso a furor di popolo sui social media o attraverso altri mezzi di informazione. Questo fenomeno si è verificato in occasione del movimento *me too*, condannando all’oblio – cosa opinabile – dei personaggi che sono stati *poi* condannati per fatti penalmente rilevanti – cosa quanto meno legittima, se non auspicabile, in uno stato di diritto.

L’ostracizzazione mediatica della *cancel culture*, criticata da numerosi intellettuali, uno tra tutti Noam Chomsky¹, per le modalità assolutamente acritiche e antistoriche con le quali si manifesta, è un fenomeno che riguarda la sfera culturale e su di essa si esercita; questo non esclude, però, che in molti casi il portato *politico* si (mal)celi sotto lo strato prettamente culturale, come si è visto durante i primi mesi del conflitto in Ucraina. Un esempio? “Caro professore, stamattina il prorettore alla didattica mi ha comunicato la decisione presa con la rettrice di rimandare il percorso su Dostoevskij. Lo scopo è quello di evitare ogni forma di polemica soprattutto interna in quanto momento di forte tensione” (Baldi 2022)². Molti studiosi italiani ricorderanno, con un certo raccapriccio, la polemica sorta presso l’ateneo di Milano Bicocca e cagionata della scelta di Paolo Nori di tenere un corso sulla letteratura di

¹ Si veda in merito la lettera aperta del 2020 sottoscritta da numerosi intellettuali (A Letter on Justice and Open Debate).

² C. Baldi, *L’università Bicocca cancella il corso di Paolo Nori su Dostoevskij. Lo scrittore in lacrime: “È censura”. Poi il dietrofront dell’ateneo La ministra Messa: «Bene ripensamento»*, articolo comparso su «La Stampa» del 02 marzo 2022.

Dostoevskij a meno di un mese dall'invasione russa. La questione pare essersi poi risolta, dopo il clamore iniziale, a favore del docente, che, però, per qualche giorno si è trovato coinvolto nel vortice di una *cancel culture* retroattiva che avrebbe dovuto colpire uno dei massimi esponenti della letteratura di tutti i tempi: operazione sommamente acritica, anche perché si sarebbero dovuti cancellare, per coerenza, tutti i 'derivati' di Dostoevskij e dei suoi colleghi scrittori e non, ivi compreso, per esempio, *Love and Death* [*Amore e guerra*, 1975], esilarante commedia nichilista di Woody Allen di evidentissima ispirazione dostoevskijana e tolstoiana³.

Una vicenda più interessante per illustrare il lavoro della cultura a supporto dell'egemonia politica e della ragion di guerra è probabilmente la scelta di molti musei e collezioni d'arte di riscrivere le didascalie delle opere indicando la provenienza ucraina di alcuni artisti e addirittura del contenuto delle opere prima classificati come russi. Se questa operazione, storicamente discutibile,⁴ mira a riconoscere l'autonomia dell'attuale Stato ucraino e i diritti delle popolazioni di ceppo ucraino invase dai russi, supportati da alcune enclave russofile e da un parte minoritaria della popolazione, appare altrettanto evidente che l'intento del Metropolitan Museum di New York (solo per citare uno degli casi più recenti, tra i molti) (New York Times 2023/03/17) è anche quello di confermare la posizione

³ Oltretutto, il principio di nazionalità o di autodeterminazione dei popoli espresso da Woodrow Wilson l'8 gennaio 1918 e imbracciato da molti a supporto dell'Ucraina invasa, pare essere fatto valere solo in alcuni casi e viene quasi da domandarsi se chi condanna gli scrittori russi si sia posto la questione della letteratura russa, laddove i primi a utilizzare il russo moderno come lingua letteraria si attestano alla metà del XVIII secolo. Come testimonia la raccolta di saggi e lezioni universitarie di Vladimir Nabokov dedicate agli scrittori russi, che va da Nikolaj Gogol' a Maksim Gor'kij, di fatto è solo il Romanticismo che inaugura, con Vasilij Žukovskij, Aleksandr Puškin e altri, una vera e propria stagione russa (prima si scriveva in francese) in cui i personaggi, i temi e le ambientazioni ritraggono il popolo russo anche nelle sue manifestazioni più umili, rendendolo 'visibile' e leggibile attraverso l'arte: forse anche questo è un modo di autodeterminarsi, altrettanto legittimo e da tutelare. Si vedano in merito Carpi (2010; 2016), Nabokov (1981) e Nori (2019).

⁴ Discussibile perché non tiene veramente conto delle vicende storiche e dei rapporti di dominio che si sono susseguiti sul territorio dall'Etmanato Cosacco della metà del XVII secolo in opposizione alla Confederazione Polacco-lituana e a favore del Regno russo fino all'adesione come membro fondatore dell'URSS. Inoltre, cosa ancor più grave, in questa operazione, che ricorda i famosi "braghettoni" vaticani, l'immonda cultura russa viene cancellata o sostituita con l'etnicità ucraina modellata solo sulle più recenti fasi dell'epoca contemporanea. Lungi, in questa sede, dal volere assumere posizioni pro-belliche e filorusse, si invita soltanto il lettore a considerare la profonda e articolata complessità che viene obliterata anche in quei luoghi che dovrebbero promuovere innanzitutto l'educazione alle differenze (anche quelle scomode perché esse *esistono*) e la cura della storia senza grossolani revisionismi.

degli Stati Uniti e dei membri della Nato, di compattarne la visione geopolitica e ideologica e di lanciare un messaggio di coesione all'avversario russo.⁵ Si potrebbero enumerare numerosi altri esempi che dimostrano come il ruolo degli intellettuali, degli accademici, degli artisti e dei curatori museali fornisca un supporto, più o meno consapevole, al potere e non solo quando si parla di propaganda per un regime, ma anche in tempi più recenti e con le modalità proprie del *soft power*. Se, quindi, un'istituzione politica o statale si avvale con profitto del mestiere dell'intellettuale, è anche vero che, all'inverso, gli intellettuali potrebbero ripensare il proprio ruolo e il proprio compito, volgendo le dinamiche dell'egemonia culturale in direzione di una maggiore responsabilità per il loro compito.

Il mestiere dell'intellettuale è stato oggetto di alcune rilevanti riflessioni, le quali, pur situandosi, talvolta, agli antipodi rispetto alla corretta postura della 'classe' in merito, evidenziavano un duplice punto: che gli intellettuali sono un gruppo sociale – o si possono effettivamente concepire come tale – che ha un suo specifico campo d'azione, da un lato; dall'altro che questa azione ha un portato e un impatto specificamente politici. L'egemonia culturale è uno dei mezzi dell'espressione della potenza e può, di conseguenza, essere utilizzata in senso rivoluzionario, critico o comunque performativo, sebbene non mirato alla produzione di beni materiali. Occorre ora comprendere in che modo il lavoro sull'universale a cui aspirava Julien Benda (1867-1956), la rivoluzione attraverso i mezzi della cultura di Antonio Gramsci (1891-1937) e la decadenza postmoderna indicata da Zygmunt Bauman (1925-2017) si iscrivano in un dialogo che non ha una soluzione univoca, ma ripensa il ruolo delle scienze umane e dei suoi 'addetti' nel quadro composito dell'egemonia, vale a dire dell'esercizio della potenza che si declina nei vari ambiti (culturale, economico, politico), che ha nella guerra la sua manifestazione più violenta, ma non la sola ed esclusiva forma di espressione della potenza come forza vitale.

⁵ Il gesto dei curatori del MET ha provocato una serie di reazioni a catena ai limiti del comico quali la sostituzione del titolo di alcune tele di Degas (al Metropolitan come alla National Gallery di Londra) ora ritraenti "ballerine ucraine" e non russe, oppure la protesta di un autore nato in Crimea da famiglia armena che ha 'cambiato passaporto' tre volte in poche ore, o, infine, la difficoltà di qualificare Kazimir Malevič come ucraino, ma di origine polacca e vissuto sotto l'impero russo, come ricorda E. Helmore sulle colonne del Guardian (Guardian 2023/03/19).

3. *Perché parlare ancora di egemonia*

Per comprendere il concetto di egemonia culturale è utile tentare di inquadrarne l'origine in dinamiche geografiche e di potenza materiale, come appare evidente in un momento in cui gli equilibri di forze nel Vecchio Continente si stanno modificando a causa della guerra: lo dimostra il crescente peso che la Polonia sta assumendo in questo frangente,⁶ e il conseguente depotenziamento dell'influenza sullo scacchiere Nato di stati quali la Francia (che ancora si concepisce in termini di impero) e di nazioni già pervase da un senso di esistenza post-storica come la Germania e l'Italia. L'Europa – intesa sia come Unione di Stati indipendenti sia come matrice o come aggregato di esperienze storico-culturali – viene sempre più concepita nel significato univoco e comune di Unione Europea, istituzione che non è solo frutto di lunghe riflessioni dal confino di Ventotene, ma anche di una precisa strategia degli alleati americani che necessitavano di compattare un continente devastato da due conflitti mondiali e di opporlo a un nemico che, all'epoca, appariva estremamente potente e pericoloso come l'Unione Sovietica. Oggi il centro focale di questa operazione si è spostato sul territorio polacco e, secondariamente, sulle sponde del Baltico.

L'Europa orbita inevitabilmente intorno al polo imperiale statunitense e su di esso, in parte, si modella sia dal punto di vista politico, che da quello economico, che da quello culturale, constatazione che emerge in modo abbastanza evidente anche in campo accademico, come si sosteneva poco sopra. Il problema è che, in sede di critica della cultura o di lavoro intellettuale, troppo spesso ci si limita a considerare il proprio lavoro come aspirazione all'universale senza che esso sia sottoposto all'egida dei rapporti di forza che si misurano sulle differenze e che danno forma a delle gerarchie. L'egemonia soggiacente a certe pretese aspirazioni universali avulse da ogni concretezza, si mostra, invece, proprio quando l'universalità viene messa alla prova mediante un confronto che si consuma geograficamente nello spazio concreto abitato da corpi, come si è visto in occasione dell'inizio delle ostilità russo-ucraine nel

⁶ Per un'ampia trattazione della questione polacca in questo periodo storico e politico si vedano Madonia (2013), De Ruvo (2023), Giganti (2023) e Wańczyk (2023).

febbraio del 2022. Ecco che un ‘impero’, vedendo via via sgretolarsi le proprie possibilità di egemonia e avvertendo come minacciato il proprio spazio vitale, ha deciso di rivendicare con forza (quelli che ritiene) i propri confini, invadendo lo spazio di un altro Stato, quello ucraino. Così,

L’universalismo morale (ri)abbracciato dall’America come scopo e giustificazione della propria potenza dopo la scomparsa dell’Unione Sovietica, estendendo *in indefinitum* i confini dell’alleanza politico-militare che era nata per contenerla, si è così scontrato – ancora una volta – contro le immutabili leggi della geopolitica. Non prima però di aver fatto sbocciare i fiori del male dell’odio etnico ai confini d’Europa, fomentando particolarismi nazionalistici che si contendono manu militari la primogenitura sulle terre di frontiera (Ucraina) abitate da popolazioni slave. Con il plauso di Bruxelles e il sostegno più o meno convinto delle cancellerie europee, che soffiano sul fuoco del conflitto fornendo armi e addestrando 30 mila militari ucraini in nome del principio di autodeterminazione nazionale, mentre fino a ieri invocavano la cessione di sovranità, radice di ogni guerra [...]. Come se l’Ucraina fosse una novella Atene, anziché una cleptocrazia anarchica dove, semmai, la guerra ha accelerato il processo di concentrazione del potere oligarchico (per estromissione di quello non allineato), in perfetta analogia con quanto accaduto in Russia dopo l’ascesa di Putin. Si compie così il trapasso dall’europeismo irenistico al fondamentalismo da crociata in nome dei *valori assoluti* (i nostri, ovviamente) (Florio 2023, 142).

La primitiva battaglia per l’egemonia, per la potenza in grado di stabilire dei valori, resuscita gli “antichi dèi” e li arma di nuovi potenti “strumenti bellici” (Schmitt 2008, 51). Un atteggiamento intellettuale che non tenga conto di questa essenziale concretezza del conflitto anche nello stabilire i valori, i confini e il νόμος regolamentante i rapporti interumani e tra istituzioni corrisponde a una colpevole mistificazione, oltre alla caduta nel feroce ritornello di un cieco “*Fiat iustitia et pereat mundus*” lontano dalle rielaborazioni kantiane ed hegeliane che, invece, puntano a salvaguardare anche l’ordine “mondano”, oltre che quello ideale. Mascherare un

paradigma occidentalista e imperialista sotto una pretesa universalità benevola altro non è che sordo assoggettamento di diverse esperienze di pensiero a una sorta di ecumenismo filosofico o culturale, quand'anche l'incontro con l'altro non dispensi mai dal dovere di declinare e interpretare le differenti identità specifiche. Occorre quindi chiedersi se l'universalità non sia, in fin dei conti, mossa dalla medesima tensione all'affermazione della potenza che anima la muta violenza della guerra.

È noto che la parola violenza, di radici indoeuropee, è fortemente connessa agli aspetti della vitalità e della forza vitale in senso stretto. Nel latino, *violentia* deriva da *vis* (calco del greco βία) e condivide l'etimologia con la nozione di βίος, vita, che si impiega, però, anche per indicare la forza fisica. Violenza e vita si legano, nella potenza fisica (intesa come quantitativo di forza di cui un corpo è capace); la violenza, inoltre, è sempre affiancata al potere, al punto che “si può sostenere che non vi sia una corrente teorico-filosofica che abbia avuto rilievo nella storia, da Eraclito a Platone e fino a Carl Schmitt, che non abbia riconosciuto il significativo intreccio fra violenza e potere” (Sanò 2017, 107)⁷. Come rileva Arendt, “chiunque abbia avuto occasione di riflettere sulla storia e sulla politica non può non essere consapevole dell'enorme ruolo che la violenza ha sempre svolto negli affari umani, ed è a prima vista piuttosto sorprendente constatare come la violenza sia stata scelta così di rado per essere oggetto di particolare attenzione” (Arendt 1971, 6).

Occupiamo spazio con i nostri corpi individuali e sociali e, come corpi singolari e organico-plurali, siamo espressione di forze che contrastano o si bilanciano con le altre. Ecco che, così, il concetto di dominio e di supremazia e, segnatamente, anche il rapporto di assoggettamento violento mascherato nella cristallina verità messa in scena (o promessa) dall'universale, figlio di un'idea illuminista, si declinano, evidentemente in termini di sottomissione. Appare utile, in questa sede, considerare

⁷ Come ricorda l'autrice, “nella maggior parte delle raffigurazioni mitologiche antiche, Kratos e Bia, il potere e la violenza, compaiono insieme, fedeli padri di Zeus, inseparabili fra loro, e sempre a fianco del Cronide. Per prevalere nella contesa con gli altri dei, Zeus ha dovuto prima di tutti impadronirsi di Kratos e Bia (le fonti antiche alle quali si può attingere per la delineazione delle figure mitologiche di Kratos e Bia - oltre a Esiodo, Eschilo e Platone, Protagora - sono lo Pseudo-Apollodoro, *Bibliotheca*, 1. 9; Pausania, *Periegesi della Grecia*, 2.4.7; Plutarco, *Vita di Temistocle* 21.1; e lo Pseudo-Igino, *Fabulae*, 2.8)” (Sanò 2017, 107n).

l'aspetto 'geografico', lo spessore dei corpi, dello spazio e dei *corpi nello spazio*, come elementi che veicolano potenza (forza e vita) per comprendere in che modo un progetto genuinamente interculturale possa efficacemente interpretare i rapporti di potere e riflettere sull'universalità di quanto si ha in comune, con la consapevolezza dei rischi non solo teoretici di questo tipo di gesto speculativo.⁸ Insomma come possiamo, oggi, rianimare la sopita classe degli intellettuali e renderla nuovamente capace di agire (πραξις) sul mondo? Come ripensare le scienze "umane" senza modellarle sul paradigma delle scienze empiriche e della tecnica, o, peggio, articolandole come scienze *disumane*?

4. Tradire l'universale per servire l'egemone: che fine hanno fatto i chierici?

Per Julien Benda, il rischio per l'umanista di trasformarsi in un 'disumanista' dipende dal fatto che i soldati dell'ordine superiore, i cui valori sono statici, disinteressati e razionali e si sostanziano principalmente in giustizia, verità e ragione, hanno tradito questi ideali. Coloro che non devono servire alcuna ideologia impiegano le loro armi sul piano mondano e storico. Secondo Benda è "importante che esistano uomini i quali, anche se scherniti, invitano i loro simili a religioni diverse da quella del temporale. Ora, coloro a cui spettava questo ruolo, e che io chiamo i chierici, non solo non lo svolgono più, ma svolgono invece il ruolo contrario" (Benda 2012, 75). I chierici nel XX secolo si lasciano avvincere dalle passioni politiche di "razza", "classe" e "nazione", le quali raggiungono una coerenza e una diffusione – anche grazie ai mezzi di comunicazione e all'espressione artistica teatrale e letteraria – tali da potersi considerare "*universal*" (Benda 2012, 77-78). Le passioni politiche, con crescente omogeneità e coerenza, prendono coscienza di sé e, se in precedenza

⁸ Come sottolinea Brandalise (2003, 177-178), l'intercultura si dà "come un campo di esperienze intellettuali sospeso tra ordini di discorso differenti, ma abitato da intuizioni e intenzioni in qualche misura consanguinee. Oggi, in misura crescente, la sua fisionomia appare segnata da tensioni che sembrano disegnare per essa la possibilità di differenti destini" di conseguenza, almeno in parte, intercultura accoglie "un complesso di pratiche prevalentemente rivolte ad attenuare gli aspetti frizionali derivanti dal rapido configurarsi di concreti scenari multietnici e multiculturali in contesti precedentemente assai maggiormente omogenei. Pratiche [...] rese affini da un comune intento di mediazione e, allo stesso tempo, aperte all'ascolto delle novità apportate dall'esercizio di convivenza all'assetto dei singoli corredi culturali".

rimanevano inconfessate, a inizio secolo è già chiaro che si stanno impossessando dell'animo umano "in regioni morali alle quali non arrivavano", assumendo "un carattere di misticità" inedito e munendosi di "apparati ideologici mediante i quali rivendicano per sé, in nome della scienza, il supremo valore della loro azione e la sua necessità storica" (Benda 2012, 74).

Queste passioni sono riportate dall'autore a due cause principali: "la volontà di un gruppo di uomini di metter le mani (o di tenercele) su un bene", sia esso materiale, temporale, territoriale o politico, e "la volontà di un gruppo d'uomini di sentirsi particolari" rispetto ad altri (Benda 2012, 95)⁹. Soddisfazione materiale e prestigio sono quindi il motore che alimenta la passione politica e sono anche i due elementi sui quali si incardina l'egemonia, come si specificherà meglio in seguito. Il nazionalismo convoglia queste passioni tendendole al sommo grado poiché combina orgoglio e interesse (e questo è il vantaggio del nazionalismo sul socialismo).

Aggiungiamo che queste due volontà, [...] sembrano comportare coefficienti di potenza passionale molto diseguali e che, a nostro avviso, come abbiamo già detto, la più potente delle due non è quella che vuole soddisfare l'interesse. Ora [...] queste volontà fondamentali delle passioni politiche mi appaiono come due componenti essenziali della volontà dell'uomo di porsi nell'esistenza reale. Volere l'esistenza reale è volere: 1) possedere un qualche bene temporale; 2) riconoscersi come particolare. Ogni esistenza che disprezza questi due desideri, ogni esistenza che persegue solo un bene spirituale o si afferma sinceramente in un universale, si pone fuori dal reale. Le passioni politiche, e particolarmente le passioni nazionali in quanto riuniscono le due volontà suddette, ci sembrano essenzialmente delle passioni realiste (Benda 2012, 96).

Il realismo alimentato dal pathos politico si traduce in una forma religiosa che dimentica la trascendenza. Coloro che, invece, aspirano ai beni dell'altro mondo sono definiti da Benda "chierici", la cui attività, per natura, non persegue fini pratici,

⁹ Benda riconduce la passione della razza e la sua confusione con quella per la nazione con la volontà di un gruppo di distinguersi, mentre la passione di classe si rivolge al possesso dei beni materiali.

ma pratica le arti, le scienze e la metafisica; l'atteggiamento di questa categoria una "formale opposizione al realismo delle masse. Per quanto riguarda in particolare le passioni politiche, questi chierici vi si opponevano in due maniere:

O, [...] davano, come Leonardo, Malebranche o Goethe, un esempio di attaccamento all'attività del tutto disinteressata dello spirito, e creavano la fede nel valore supremo di questa forma d'esistenza; o, veri e propri moralisti attenti al conflitto degli egoismi umani, come Erasmo, Kant o Renan, predicavano, sotto il nome di umanità o di giustizia, l'adozione d'un principio astratto, superiore e direttamente opposto a quelle passioni. Senza dubbio l'azione di questi chierici – per quanto abbiano fondato lo Stato moderno nella misura in cui questo domina gli egoismi individuali – rimaneva soprattutto teorica; essi non hanno impedito ai laici di riempire la storia con il chiasso dei loro odi e dei loro massacri; ma hanno impedito loro di avere il culto di queste azioni, di credersi grandi perché erano impegnati a compierle. Grazie a loro si può dire che, per duemila anni, l'umanità faceva il male ma venerava il bene (Benda 2012, 104).

In questa contraddizione la civiltà può fare breccia come attraverso una fenditura che, però, si va saldando, rendendo i chierici impermeabili all'assoluto e aperti alle passioni politiche alle quali finiscono per asservire la propria attività: "di fatto, mai si videro tante opere, tra quelle che dovrebbero essere specchi dell'intelligenza disinteressata, essere invece opere politiche" (Benda 2012, 118). In questo modo il particolarismo viene eletto a principio universale – posizione poi messa in questione da Gramsci in una nota su Benda di cui si parlerà in seguito. Barattando lo spirituale col materiale, la morale e la verità universali con le sue manifestazioni particolari e disprezzando l'aspirazione all'assoluto, il chierico è assimilato, è mobilitato con tutti gli altri elementi della società: diventa funzionale a un sistema e il suo lavoro si riduce a un dispositivo di potere. Nella parte conclusiva del suo scritto del 1927, ripubblicato nell'immediato secondo dopoguerra con una prefazione che sostanzialmente riconferma quanto scritto vent'anni prima, Benda osserva la condizione morale dell'umanità che si manifesta nella vita politica e vi

scorge: una massa di persone nelle quali la passione realista nelle sue due grandi (di classe e nazionale: socialismo e *action* di Maurras) “raggiunge un grado di coscienza e d’organizzazione sconosciuti fino ad oggi” e “una corporazione che, un tempo contraria a questo realismo delle masse, non solo non vi si oppone più, ma l’accetta, ne proclama la grandezza e la moralità” (Benda 2012, 194).

Benda concepisce l’Europa come una questione morale e non solo come un progetto economico o anche solo politico. Le realtà economiche si inseriscono in un quadro morale e spirituale più ampio, di esplicita ispirazione fichtiana. Secondo Benda, erano state le lezioni di Fichte durante l’occupazione napoleonica della Prussia, e non la banale integrazione attraverso lo *Zollverein* (l’unione doganale), a creare una Germania unita, secondo un vero e proprio catechismo: per l’autore, Fichte era riuscito nell’impresa perversa di unire nazionalità e immortalità, sostenendo che gli individui di coscienza nazionale potevano raggiungere l’eternità attraverso la loro appartenenza alla nazione. Per Benda, questa idea è moralmente ripugnante, poiché il particolarismo e l’eternità erano per loro natura in contraddizione. Benda critica aspramente la dinamica per cui, durante il XIX secolo, l’idealismo e lo spiritualismo erano stati sostituiti dal romanticismo e dal materialismo e l’universalismo era stato corroso dal nazionalismo.

Occorreva invertire la tendenza e tornare, da Marx, a Platone, da una modernità essenzialmente germanica con i suoi miti materialisti e nazionalisti a un passato ellenico. La giusta postura morale richiedeva un ritorno alle “armi” proprie dell’intellettuale e un abbandono del moschetto e dell’elmetto. Sebbene il nazionalismo fosse servito a forza di liberazione collettiva e di autodeterminazione democratica, era poi rapidamente stato imbracciato da coloro che difendono le gerarchie e l’ordine e, soprattutto, di coloro che sostengono la violenza come mezzo politico (Müller 2006).

L’aspetto che rende attuale, a distanza di quasi un secolo, la riflessione di Benda consiste precisamente del tentativo di pensare al ruolo degli intellettuali senza asservirlo a un’ideologia; infatti, l’autore vede polarizzarsi istanze particolari (che egli vuole indicare come parziali) e pone i chierici a sentinelle che attendono al confine della civiltà storica, che la mantengono in forma e che tutelano, al contempo,

l'universale. I chierici circoscrivono le attività mondane 'in negativo', testimoniando la possibilità di una dimensione radicalmente altra che previene ogni totalitarismo. Benda si concentra, inoltre, sulla pace e la oppone ai pacifismi. Anche in questo caso, l'autore mostra un ideale-universale che non si riduce alle sue forme mondane, che finiscono per indebolirlo: segnatamente, il "il pacifismo volgare" che deride il patriottismo, il "pacifismo mistico che non conosce se non l'odio cieco della guerra e rifiuta di indagare se essa sia giusta o no, se coloro che la fanno attacchino o si difendano, se l'abbiano voluta o la subiscano. Questo pacifismo, insomma, è essenzialmente quello del popolo"; vi è infine il "pacifismo con pretese patriottiche" che pretende di abbandonare ogni spirito militare, esaltando l'umanitarismo, fingendo che la nazione non sia minimamente minacciata e "che l'ostilità delle nazioni vicine" sia "una pura invenzione di gente che auspica la guerra" (Benda 2012, 197-200).

I pronostici di Benda sono tutt'altro che ottimisti: si teme un tempo in cui una nuova guerra sconvolgerà a tal punto le idee di bene e giustizia universale da indurre a non curare i feriti di eserciti opposti. Ancora lontano dalla ferocia della *Soluzione finale*, nel 1927 Benda denuncia il rischio costituito dalla perdita dell'universale in favore dell'egemonia particolare. Nella prefazione della seconda edizione, a fronte della catastrofe della Seconda Guerra mondiale, l'autore non può che constatare che i chierici continuano a tradire il loro compito in nome del relativismo, dell'impegno per il sociale e dell'amore: tutti valori che mascherano una componente soggettiva ed eccessivamente sentimentale per poter essere veri motori verso l'universale. Sebbene la figura di Benda possa risultare inattuale (cosa che non fa che inserirlo a buon diritto nei ranghi dei chierici genuini), rimane comunque indubitabile che abbia voluto pensare con coscienza e responsabilità a un intellettuale che non si piega completamente alle logiche di partito, di stato o delle varie cause particolari. Benda, quindi, sperando che la legione dei chierici torni a perseguire l'universale non auspica né esalta la chiusura di ogni dialogo tra intellettuali e società o politica (cosa che contraddirebbe tutto il suo scritto), ma mira invece a mostrare come il confronto possa essere fecondo solo se rimane una breccia, una fessura, attraversata dall'universale che innervi il particolare e le sue vicende.

5. Excursus: *un fil rouge da Omero alla lotta di classe*

Con il termine egemonia si intende un sostantivo derivante dal verbo ἡγέομαι, che, tanto quanto i sopra citati Κράτος e Βία, compare in Omero nell'accezione di aver precedenza, comandare e guidare in campo di battaglia: ἡγεμῶν è Agamennone, guida tra i molti, valorosi, eroi Achei, il cui prestigio non è assoluto, dal momento che non appena Achille decide di sottrarsi al campo di battaglia per colpa del contrasto con il capo, gli achei perdono fiducia nelle loro forze e subiscono per la prima volta un assalto dai troiani. La forma sostantivata ἡγεμονία si rintraccia Erodoto, Tucidide, Senofonte, Isocrate e Plutarco: per questi autori, lontani dal mondo mitico, ma comunque immersi in un tempo in cui, anche se gli dèi non combattono tra i mortali e le pestilenze sono imputabili a cause umane, le guerre sono comunque all'ordine del giorno, il lemma indica il predominio di una πόλις e la conseguente posizione apicale in seno un'alleanza, come per la lega di Delo. La supremazia non dipende solo dalla maggiore disponibilità di risorse militare, ma si appoggia sul prestigio e sull'aristocrazia dell'ἡγεμῶν, che funge anche da esempio e da modello:¹⁰ egemone è l'elemento che, in una pluralità di possibili contendenti, anch'essi dotati di prestigio, assume il comando, e che tuttavia potrebbe essere minacciato da un altro aspirante egemone. Oltre, quindi, alla forza, vi è una componente aurale o regale nel primato dell'egemone, una componente che al giorno d'oggi non esiteremmo a definire quasi ideologica e che si trasmette, dall'antichità, anche nelle successive accezioni del concetto di egemonia.

Per i latini, la questione non si pone negli stessi termini: l'Impero Romano non è 'egemone' dal momento che è l'unico a cui pertiene l'*imperium*, non si vedono altri contendenti nello stesso spazio geografico d'influenza,¹¹ e non vi sono avversari che possano contendere l'egemonia con Roma. Un impero come quello cinese è troppo

¹⁰ L'accezione di ἡγεμῶν per analogia significa causa, modello e origine, per esempio in Platone, *Leggi*, 670e, in cui l'ingratitude è la principale causa (ἡγεμῶν) delle cose vergognose. Questa accezione ritorna in parte in epoca medievale: se già per gli stoici ἡγεμονικόν è la parte decisionale dell'anima, il lemma si conserva in ambito scolastico nel discorso sulle passioni, mentre in campo politico compare per descrivere rapporti feudali o di gerarchia.

¹¹ Termine che in effetti si traduce in greco con 'egemonia' tanto quanto ἡγεμῶν si utilizza per gli imperatori.

distante per costituire un potenziale ostacolo all'egemonia dell'Urbe, che in effetti sarà consegnata a un lento collasso proprio a seguito di un'ipertrofia territoriale che rendeva ingovernabile lo spazio e implicava spostamenti troppo lunghi e difficoltosi per trasmettere gli ordini e mantenere il comando. Roma diluisce la propria influenza a causa dell'eccessiva espansione geografica che rende il territorio meno disciplinabile e più permeabile all'alterità delle popolazioni "barbariche". L'ἡγεμών diviene, nel vocabolario latino, al limite, il *dictator*, una figura che veniva *dicta* dai senatori e nominava un suo *magister equitum* nei momenti di tumulto e crisi per la Repubblica.

Nelle lingue moderne, il termine riemerge, in riferimento agli studi sull'epoca classica ed ellenistica, per assumere in breve tempo un significato che, specificamente nelle lingue italiana e tedesca, indica il dominio del Regno di Sardegna e della Prussia rispetto ai territori che poi confluiranno nelle neonate realtà statali unificate.¹² Lo stesso Gioberti, citato da Gramsci, parla di egemonia come "quella specie di primato, di sopremenza, di maggioranza, non legale né giuridica, propriamente parlando, ma di morale efficacia, che fra molte province congeneri, unilingue e connazionali, l'una esercita sopra le altre" (Gioberti 1851, 203).

Dalla destra storica alla sinistra marxista, la centralità del termine si mantiene: se Marx non parla di egemonia, ma solo di dittatura del proletariato, non è comunque difficile tracciare un parallelismo tra la classe dominante e una certa accezione del dominio egemonico: assimilando la lezione di Marx e dell'ultimo Engels che si interessa, oltre che dell'operaiato, anche della classe agricola, autori quali Lenin e Gramsci esplicitano la tematica dell'egemonia.

Lenin non utilizza sovente il termine *гегемония* (*gegemoniya*, egemonia), che però compare a partire dal 1905 e poi più diffusamente nel 1911 in "*Riforma contadina*" e *rivoluzione proletaria-contadina* e da lì in poi è impiegato in opposizione all'atteggiamento economicista corporativo, concepito come *pre-politico* (e oggi si

¹² A distanza di un ventennio si nota il cambiamento dal dizionario di Marchi (1828, 291) in cui l'egemonia è quella delle polis greche, a Marchi (1849, 274) in cui il lemma si riferisce – in ottica evidentemente di propaganda sabauda, alle aspirazioni piemontesi (oltre che prussiane). In ambito tutofono, il lemma appare come anello che lega l'antica Macedonia alla Prussia del tempo.

potrebbe chiosare: in senso *post-politico* in un momento in cui la coscienza politica pare essere sempre meno rilevante, lasciando il posto ai *trending topic* di Twitter). Lenin si riferisce a una classe “incapace di rinunciare ai propri interessi” in vista di un progetto di formazione di un “blocco sociale” e politico *espansivo* che per lui avrebbe potuto condurre al predominio della classe sfruttata sulla sfruttatrice (Di Biagio 2008, 383).

Posizioni analoghe, anche se non sovrapponibili nei primi scritti gramsciani, sono gradualmente assunte da Gramsci dopo il 1924-25: in questa sede non è possibile elencare puntualmente le differenze strettamente politiche tra Gramsci e Lenin, altrettanto improbo sarebbe ripercorrere in modo capillare l’evoluzione di un concetto che compare molto presto (nel febbraio del ’30) nell’argomentazione dei *Quaderni del carcere* (1929-1935), ma che va strutturandosi via via che l’autore ne approfondisce le contraddizioni¹³, tuttavia si ritiene comunque utile riprendere alcune considerazioni gramsciane per comprendere il rapporto tra intellettuali ed equilibri di potere.

6. *Appunti gramsciani sull’egemonia: quale ruolo spetta agli intellettuali?*

La concezione gramsciana dell’ideologia, cui si lega il concetto di egemonia, dipende da una nozione di rivoluzione sociale che comporta un’ultima implicazione per la società capitalista, vale a dire la fase ‘cataclismatica’ per la quale la società capitalista sarebbe inevitabilmente destinata a crollare a causa delle sue stesse leggi economiche e delle contraddizioni della crescente proletarizzazione. Questa crisi si sarebbe risolta solo attraverso la conquista e la distruzione dell’apparato statale da parte del proletariato, la classe rivoluzionaria che avrebbe detenuto il potere legittimo. L’ideologia prepara il campo a una serie di pratiche e principi di natura materiale e istituzionale e costituisce gli individui come soggetti capaci di azione nella società. L’ideologia rientra così nelle logiche del dominio di classe (come egemonia), assume una disposizione organica e diviene espressione della vita

¹³ Per una puntuale ricognizione del tema, si veda Cospito (2004).

comunitaria di un determinato blocco sociale in cui una classe detiene il potere statale e quindi l'egemonia sociale. In un determinato sistema egemonico, quindi, una classe egemone detiene il potere statale grazie alla sua supremazia economica e alla sua capacità di avere articolato con successo o espresso in modo coerente gli elementi più essenziali dei discorsi ideologici delle classi subalterne della società civile.

Un'ideologia organica si diffonde in tutta la società civile (istituzioni e strutture sociali come la famiglia, le chiese, i media, le scuole, il sistema giuridico e altre organizzazioni come i sindacati, le camere di commercio e le associazioni economiche) in virtù dell'integrazione di diversi interessi e pratiche di classe in un sistema unificato di relazioni socioeconomiche. In questo frangente gli intellettuali organici di una classe egemone o potenzialmente egemone sono chiamati a formulare dei principi di articolazione che codificano un discorso e tengono insieme gli elementi ideologici, in pratica 'battezzando' il principio egemonico (Karabel 1976).

L'egemonia si costruisce secondo due modalità delle relazioni di potere: il dominio (o coercizione) e la direzione (o consenso). Il governo di una classe egemone è tale per cui il consenso predomina sulla coercizione. Secondo Gramsci, il consenso si trova a livello della società civile e quindi deve essere conquistato lì. D'altra parte, la coercizione si trova a livello dello Stato, più precisamente a livello della società politica e il dominio egemonico, caratterizzato dalla predominanza del consenso sulla coercizione, rappresenta in termini generali un equilibrio, un bilanciamento, tra società politica e civile. Se si entra in una fase di crisi organica, una classe subalterna che aspira al potere statale in quel sistema deve sforzarsi di raggiungere l'egemonia nella società civile opponendosi alla classe dominante e conformandosi agli interessi e alle aspirazioni delle altre classi subalterne ottenendo il consenso e legittimandosi rispetto alle classi subalterne (Cammett 1967, 204-206).

Il predominio del consenso è una condizione in cui una classe fondamentale esercita un ruolo di *leadership* politica, intellettuale e morale all'interno di un sistema egemonico cementato da una visione comune del mondo, cioè un'ideologia organica. L'esercizio di questo ruolo, sia sul piano etico-politico che su quello economico, comporta l'esecuzione di un processo di trasformazione intellettuale e morale in vista di una ridefinizione delle strutture e delle istituzioni egemoniche. Tale

metamorfosi si realizza attraverso l'articolazione degli elementi ideologici in una nuova visione del mondo, che serve poi come principio unificante per una nuova volontà collettiva e che mira a conquistare la supremazia egemonica.

Il tema dell'egemonia diviene particolarmente incandescente nei *Quaderni*¹⁴, e appare, in questa sede, una possibile chiave per comprendere in che modo la classe degli intellettuali possa assumere una posizione responsabilmente egemonica rispetto al dibattito politico e sociale attuale. Il termine compare nel paragrafo dedicato a *Direzione politica di classe prima e dopo l'andata al governo* in cui è inteso in senso eminentemente politico di supremazia. Al termine dell'articolato percorso gramsciano, nell'aprile del '35, il lemma assume evidenti connotazioni culturali; infatti, per l'autore, "Ogni volta che affiora, in un modo o nell'altro, la quistione della lingua, significa che si sta imponendo una serie di altri problemi: la formazione e l'allargamento della classe dirigente, la necessità di stabilire rapporti più intimi e sicuri tra i gruppi dirigenti e la massa popolare-nazionale, cioè di riorganizzare l'egemonia culturale" (§ 3, Quaderno 29)¹⁵. Quest'ultima non abita un regno estraneo rispetto a quello della politica e la proposta filosofica di Gramsci indica nella conoscenza un elemento di dominio effettivo sulla politica a monte di ogni determinazione delle varie classi. L'esercizio del potere o l'egemonia per Gramsci ha un significato ancipite in quanto si esercita da un lato come dominio contrapposto alla meno controversa direzione, dall'altro tiene insieme entrambe le modalità (Cospito 2016, 62-64).

La discriminante individuata da Cospito nell'ambiguità che innerva l'egemonia gramsciana è, ancora una volta, vicina alla visione antica per la quale Κράτος e Βία, i due fratelli, si accompagnano a una terza figura che proviene dalla corte di Afrodite,

¹⁴ Come sottolinea Cospito (2016, 59), "l'egemonia è politica, politico-intellettuale, sociale, politico-sociale, civile, intellettuale, morale e politica, politica e morale, intellettuale e morale, etico-politica, culturale, economica, commerciale e finanziaria. L'aggettivo egemonico si trova legato ai seguenti termini (in ordine alfabetico): apparato, atteggiamento, attività, azione, carattere, cerchia, costruzione culturale/ideologica, dominio, elemento, esponente, fase, fattore, forza, funzione, influenza, manifestazione, nazione, posizione, pressione, principio/principii, punto di vista, quistione, sistema, stato/stati, vita storica, cui si aggiungono, nelle Lettere, momento e unità morale"; si veda anche Burgio (2008).

¹⁵ A. Gramsci, § 3, Quaderno 29, *Note per una introduzione allo studio della grammatica*. Si veda in merito Ives (2004).

Πειθώ, la persuasione retorica, indispensabile in ogni relazione umana, dal talamo al parlamento; infatti, nel Quaderno 1 al § 44 Gramsci afferma che:

Una classe è dominante in due modi, è cioè «dirigente» e «dominante». È dirigente delle classi alleate, è dominante delle classi avversarie. Perciò una classe già prima di andare al potere può essere «dirigente» (e deve esserlo): quando è al potere diventa dominante ma continua ad essere anche «dirigente». [...] Ci può e ci deve essere una «egemonia politica» anche prima della andata al Governo e non bisogna contare solo sul potere e sulla forza materiale che esso dà per esercitare la direzione o egemonia politica (§ 44, Quaderno 1).

Il potere ha bisogno di mezzi non coercitivi, come il consenso, a cui si accennava sopra e che compare pochi paragrafi dopo, per mantenere la stabilità ed evitare profonde crisi d'autorità (poi definite organiche) della classe dirigente, che si verificano quando essa fallisce “in qualche sua grande impresa politica per cui ha domandato o imposto con la forza il consenso delle grandi masse (come la guerra) o perché vaste masse (specialmente di contadini e di piccoli borghesi intellettuali) sono passati di colpo dalla passività politica a una certa attività e pongono rivendicazioni che nel loro complesso disorganico costituiscono una rivoluzione” (§ 3, Quaderno 29).¹⁶ Tali crisi sono congiunte anche a situazioni nelle quali non si sia ancora edificata una sovrastruttura adeguata alla gestione di quelle dinamiche di consenso che, nonostante tutto,¹⁷ continuano anche per noi a costituire un enigma, come si

¹⁶ § 23, Quaderno 13, *Osservazioni su alcuni aspetti della struttura dei partiti politici nei periodi di crisi organica*.

¹⁷ Una tesi che viene ripresa in contesto di decolonizzazione africana in cui si assiste a una crisi dell'egemonia culturale nelle forme di governo di matrice democratica rispetto ai mezzi violenti di mantenimento dell'ordine e a quelli culturali sia originari che di derivazione coloniale, come evidenzia Cooper (2021). Il risultato sono innumerevoli colpi di stato (AGI 2021/11/02) che non solo destabilizzano le zone colpite, ma portano a stermini, al fiorire di economie di guerra, con la cancellazione dei diritti umani e con l'allontanamento di investimenti responsabili che potrebbero favorire le condizioni di vita delle popolazioni. Si veda in merito Mistretta (2022).

evince dai vari pronostici elettorali puntualmente disattesi dall'esito delle elezioni, come avvenne per l'elezione di Donald Trump nel 2016.¹⁸

Proprio gli Stati Uniti rappresentano per Gramsci un caso paradigmatico di nazione in cui, all'epoca, non si era superata la fase economico-corporativa di stampo medievale e non si era ancora definita "una concezione del mondo e un gruppo di grandi intellettuali che dirigano il popolo nell'ambito della società civile" (§ 10, Quaderno 6). I rapporti di forza attraversano tre fasi (o momenti), una legata alla struttura, una caratterizzata dall'emergere degli equilibri politici e, infine, una militare. È nel secondo momento che si sviluppa la coscienza politica in seno ai gruppi sociali: ciò consente poi di giungere alla scelta di promuovere gli interessi di un certo raggruppamento e, di conseguenza, di istituire delle forme stabili come lo Stato. Le ideologie emergono solo una volta che le sovrastrutture si fanno più complesse e affiorano contrasti tra di esse (§ 38, Quaderno 4). Il gruppo che finirà per prevalere su una data area, compiendo l'unità (o l'universale) economica, politica e intellettuale, affermerà l'egemonia politico-intellettuale nella società civile e diverrà dominante nella società politica.

La società civile determina il campo di battaglia nella lotta per l'egemonia: è il prosperare di un gruppo ciò che porta alla contesa per la supremazia con tutte le armi, ivi compresa quella della cultura, che si avvale di un corpo di forze speciali, centrali nella amplissima riflessione di Gramsci che, come per molti altri temi qui solo schematizzati, meriterebbe maggiore spazio, che gli sono state giustamente dedicate da molti eccellenti studiosi. Quello che rileva in questa sede è la lucida capacità di Gramsci di porsi *in questione* come intellettuale e di prendere sul serio il proprio ruolo (Nieto-Galan 2011). Vi sono, come è noto, intellettuali al servizio, come "commessi", della classe dirigente, che si inseriscono nel quadro degli apparati egemonici (ivi compresa l'università) che si distinguono dai tradizionali, gli umanisti, i "chierici" che aspirano all'universale, dei quali parla, con altri intenti, come si è

¹⁸ L'aspetto interessante è che anche l'interpretazione dei dati dei sondaggi pre-voto rispetto e degli exit-poll è oggetto di interpretazione, come ricorda D. Balz sulle colonne del Washington post (Washington Post 2017/05/04).

visto, Benda, conosciuto dallo stesso Gramsci che lo nomina in riferimento ad alcune note su *Nazionalismo e particolarismo*.

L'intellettuale organico gramsciano corre inevitabilmente il rischio di chinarsi e di asservire le sue facoltà o alla classe dominante o al partito minoritario o alla lotta operaia; incardinare gli intellettuali in una *classe* porge il fianco a questo rischio, sebbene la posizione di Gramsci sia contraddistinta da una tensione progressiva a ripensare e rielaborare continuamente le categorie speculative senza sclerotizzarne il senso, che è più un orientamento che un obiettivo perseguito una volta per tutte – come si osserva proprio nel *farsi* del discorso gramsciano nei quaderni e nello stile espositivo del pensatore. Questo aspetto, lo si ripete, in questa sede appare particolarmente sintomatico di una forza intellettuale che, indipendentemente dal soggetto dominante, si fa carico del lavoro dello spirito *come elemento egemonico o di intensificazione dell'egemonia*, cosa che comporta che vi sia una capacità *performativa* del lavoro intellettuale, sia che essa sia votata alla causa della lotta di classe, sia che voglia mostrare come ogni orizzonte partitico tradisca la vera responsabilità dell'intellettuale. Vi è in ogni caso una responsabilità, talvolta *rimossa*, degli intellettuali (come 'classe' o come individui) sulla quale occorre continuare a riflettere, specialmente in momenti di crisi e di conflitto concreto tra aspiranti egemoni.

7. *Che fare?*

Si è visto, con Gramsci, che l'intellettuale può essere inserito in una dinamica di potere come 'commesso', come funzionario, come fautore di propaganda, o come forza rivoluzionaria comunque operante in un sistema complesso come quello di uno Stato o di un certo momento storico. Se, per l'autore dei *Quaderni*, questo emerge con chiarezza in Europa e con meno evidenza in territorio statunitense, da meno tempo attraversato da tensioni politiche, l'egemone che, invece, oggi, mira (non senza un certo successo) a condurre i giochi sia in campo economico, che politico, che militare che culturale sono proprio gli Stati Uniti, che a vent'anni dalla morte di Gramsci,

sembrano iniziare ad avvertire una certa pulsione ideologica e alla lotta di classe, anche se in direzione contraria a quella della classe operaia. Marco D'Eramo, descrivendo una vera strategia bellica per l'ideologia – termine diventato quasi un tabù per la sinistra, nel dopoguerra – ricorda che in America si consuma una gigantomachia che ha visto scendere in campo la destra...e non la destra becera di certi onorevoli epifenomeni recenti, bensì una destra conservatrice capace di investire su di una visione intelligente¹⁹.

John Merrill Olin (1892-1982), proprietario dell'omonima *corporation* di “industrie chimiche e belliche (soda caustica, defolianti per l'esercito e soprattutto la marca di armi e munizioni Winchester), fondata in Illinois e infine atterrata in Missouri” si sentiva un filantropo; creò, quindi, nel 1953, una fondazione che, come tutte le altre del medesimo stampo, all'epoca sovvenzionava opere artistiche o di restauro. Nel 1969 (a un anno dalla morte di Bob Kennedy e di Martin Luther King), Mr. Olin rimase profondamente colpito da una foto in cui dei militanti neri “facevano irruzione – fucili in mano e cartucce a bandoliera – nel rettorato dell'ateneo in cui lui aveva studiato da ragazzo, la Cornell University” (D'Eramo 2020). Da quel momento, la fondazione Olin ebbe un solo scopo: promuovere i valori tradizionali (repubblicani) e le cause del liberismo estremo. Costo dell'operazione: 370 milioni di dollari. La scelta del magnate rimase isolata, “fino al 23 agosto 1971, data in cui la storiografia ufficiale situa l'inizio della grande controffensiva conservatrice. Quel giorno Lewis F. Powell Jr. scrisse un *memorandum* confidenziale alla Camera di Commercio degli Stati Uniti, intitolato *Attacco al sistema americano di libera impresa.*” Powell, avvocato della Virginia per le imprese di tabacco, membro del CdA di Philip Morris dal 1962 al 1971 e, da quell'anno, Giudice della Corte Suprema, ammoniva

¹⁹ A forza di derubricare i *supporter* della destra come stolti, ignoranti e politicamente rozzi, si è finito per misconoscere la forza (e il valore in termini di elettorato), un errore che, spesso, la controparte in causa sembra continuare a perpetrare ciecamente, a suon di batoste elettorali (un esempio tra tutti è quello di Hillary Clinton). Ma quali elementi, invece, i conservatori hanno saputo utilizzare per dare una direzione all'ideologia che innerva il sistema politico ed economico americano? Lungi dal voler fornire una spiegazione esaustiva della variegata intelaiatura ideologico-religiosa che ha formato l'attuale coscienza politica e l'egemonia globale degli Stati Uniti, si intendono indicare in questo scritto alcuni elementi chiave per capire quale lavoro culturale si sia condotto nel recente passato per mostrare il rilievo della classe intellettuale in questo frangente.

sul pericolo dei moderati nei *colleges*, dai professori ai giovani intellettuali ostili alle politiche liberali. Powell proponeva una forma di “coordinamento centrale e nazionale della *counter-intelligentsia* da parte della Camera di Commercio Usa” di ispirazione marcatamente leninista nella forma, anche se di contrario senso di marcia. Si trattava di “una sorta di partito leninista del padronato, perché sarebbe stato una pedissequa, e datata, imitazione delle strutture bolsceviche del primo Novecento” (D’Eramo 2020). Il proposito venne condiviso da alcuni miliardari che finanziarono la rivoluzione conservatrice, che ancora oggi muove le fila di molte scelte in seno al partito Repubblicano, in un percorso affine a quello della commercializzazione di un nuovo prodotto.

Primo, fondamentale, passaggio fu l’analisi di mercato: occorre osservare come le ‘abominevoli’ battaglie progressiste di ‘sinistra’ fossero state condotte negli anni precedenti: attraverso sentenze della Corte Suprema come, per esempio, la celeberrima sentenza sull’aborto *Roe v. Wade* (1973) o l’ancor più iconico verdetto del processo *Loving v. Virginia* (1967), per cui di fatto si autorizzavano i matrimoni interraziali. Occorreva quindi puntare sugli studi giuridici e su quelli di comunicazione: *in primis* furono finanziati centri di ricerca e le università (ricerca e sviluppo); si provvide poi alla ‘commercializzazione’ rendendo le nuove idee appetibili e comunicabili mediante l’istituzione di *think tank* e, infine, si immise il prodotto ideologico sul mercato, investendo nella ‘narrazione’ liberista, nella trasmissione di valori attraverso l’industria culturale e promuovendo vere e proprie campagne pubblicitarie.

La destra ha utilizzato le armi della lotta di classe e del movimento operaio per invertire il *trend* nella produzione di cultura, consapevole che vendere ed esportare ideologie sia estremamente efficace nella conquista e nel mantenimento del potere. L’egemonia passa per la cultura, per la narrazione: non è un caso che il manuale dei Marines dedichi 150 pagine alla questione dell’ideologia nelle strategie per le guerriglie e le insurrezioni²⁰. Questo esempio appare istruttivo perché da un lato

²⁰ “Le idee sono un fattore motivante [...]. Le guerriglie [*insurgencies*] reclutano appoggio popolare attraverso un appello ideologico [...]. L’ideologia del movimento spiega ai suoi seguaci le loro tribolazioni e fornisce un corso di azione per rimediare a queste sofferenze. Le ideologie più

ribadisce che gli intellettuali organici hanno una capacità di influenza prettamente egemonica e, dall'altro, che a prendere seriamente il lavoro dello spirito il guadagno, in termini di supremazia, è netto.

La contro-*intelligentsia* ha infatti contribuito a diffondere il paradigma americano a livello globale, consolidando il primato del 'blocco occidentale', del modello capitalista e conferendo prestigio a Washington a discapito, senza dubbio, del vecchio continente. La lotta di classe si è trasformata e ora ha nuovi protagonisti: “*There's class warfare, all right, but it's my class, the rich class, that's making war, and we're winning*” affermava Warren Buffett al New York Times nel 2006 (New York Times 2006/11/26). Sorgono qui due domande: gli intellettuali possono essere rilevanti solo in quanto e qualora già ideologicamente incardinati o esiste ancora una forma di resistenza 'bendiana', un modo di mantenere un occhio all'universale, considerando parziale e situata ogni espressione di egemonia culturale e di ideologia asservita al potere politico? Come è possibile tornare a essere legislatori, a *fare la differenza*, essendo radicalmente differenti rispetto alle istanze di uno o un altro egemone?

Questo interrogativo emerge nella riflessione di Zygmunt Bauman che afferma che il ruolo degli intellettuali, dall'età dei Lumi, si fonda sulla polarità potere/sapere che è “il risultato congiunto di due nuovi sviluppi verificatisi all'inizio dell'età moderna: da un lato, la comparsa di un nuovo tipo di potere statale con le risorse e la volontà necessarie per formare e amministrare il sistema sociale secondo un modello preconcepito di ordine; dall'altro, la definizione di un discorso relativamente autonomo, autosufficiente, in grado di generare un tale modello completo delle pratiche che la sua realizzazione richiedeva” (Bauman 1992, 12-13).

Il postmoderno si presenta dapprima in senso architettonico, in opposizione al funzionalismo scientificamente fondato e razionale, ma il termine viene esteso ai vari saperi:

potenti attingono alle ansie emotive latenti della popolazione, come desiderio di giustizia, credenze religiose, liberazione da un'occupazione straniera. L'ideologia procura un prisma, compresi un vocabolario e categorie analitiche attraverso cui la situazione è valutata. Così l'ideologia può plasmare l'organizzazione e i metodi operativi del movimento” (Petraeus, Ames 2007, 1-65).

Esso proclamava la fine della ricerca della verità ultima del mondo o dell'esperienza umani, la fine delle ambizioni politiche o missionarie dell'arte, la fine dello stile dominante, di canoni artistici, dell'interesse nei confronti dei fondamenti estetici delle sicurezze artistiche, dei confini oggettivi dell'arte. [...] L'impossibilità di fissare le regole di una vera arte distinta dalla non-arte o dall'arte cattiva, furono le idee che maturarono per prime all'interno del discorso della cultura artistica [...]. Solo più tardi la nozione di postmodernismo, originariamente confinata alla storia dell'arte, cominciò ad estendersi. [...] Divenne sempre più plausibile che fenomeni apparentemente disparati fossero manifestazioni di uno stesso processo (Bauman 1992, 138-140).

La postmodernità tende a ridurre l'intellettuale, incapace di maneggiare la materia liquida e mutevole del sapere conferendole una forma, a un interprete, a un mandarino, a un elemento utile al potere. L'intellettuale è l'esperto, il tecnico a cui, in momenti di crisi parlamentare, ci si rivolge per trovare soluzioni specialistiche che finiscono spesso per essere peggiori del problema perché si è persa la visione d'insieme. La parcellizzazione e l'impossibilità di istituire un ordine si traducono in soluzioni *spot* proposte da tecnici incapaci di un dialogo interdisciplinare. È certo che i legislatori hanno bisogno del parere di esperti e che al contempo gli intellettuali hanno bisogno di spazio per le loro proposte, ma senza un progetto comune di ordine, senza una direzione *organica* (anche provvisoria) alla quale puntare, la società è consegnata a quelle collisioni accidentali che Bauman denuncia a livello globale.

Che cosa può fare un intellettuale nel mondo postmoderno per non essere solo asservito all'egemonia e al contempo per essere responsabilmente e consapevolmente incisivo all'interno di un mondo in cui la lotta per l'egemonia si sostanzia in modo complesso, plurale, su molti fronti (sia bellici che semplicemente territoriali)? Come può tornare a legiferare sul mondo senza essere il cane da pastore del potere politico o di quello economico?

Per Bauman due sono le risposte possibili. La prima proposta d'azione intellettuale è moderna, legislatrice, e muove dalla "separazione dei valori supremi di autonomia, autoperfezionamento e autenticità" dalle logiche di dominio del mercato. I valori debbono essere "ricondotti al luogo cui appartengono, cioè

all'ambito del discorso pubblico; il loro riscatto pratico deve iniziare dal riscatto discorsivo” per “rivelare i limiti della ragione strumentale e quindi restaurare l'autonomia della comunicazione umana e della creazione del significato guidata dalla ragion pratica” (Bauman 1992, 215-216). La seconda è ermeneutica e postmoderna, ma non si riduce a cedere le armi critiche di fronte al brulicante e incontrollato germogliare delle idee, bensì, si impone di vagliare, con responsabilità e attenzione, le interpretazioni e di darne una giusta lettura.

Si tratta di una strategia [...] contiene una specie d'intento legislativo [...]. L'idea dell'interpretazione presuppone che l'autorità che determina il significato risieda altrove, nell'autore o nel testo; il ruolo dell'interprete si riduce a estrarre il significato [...]. Ma la strategia dell'interpretazione differisce da tutte le strategie di legislazione per un aspetto fondamentale: essa abbandona apertamente, o tralascia come irrilevante rispetto al compito immediato, il presupposto della universalità di verità, giudizio o gusto; rifiuta di far differenza tra comunità che produce significati; accetta i diritti di proprietà di queste comunità, e i diritti di proprietà come l'unico fondamento di cui i significati comunitariamente fondati possono aver bisogno. Quel che resta da fare per gli intellettuali è interpretare tali significati per conto di coloro che non fanno parte della comunità che sta dietro ai significati stessi; di mediare la comunicazione tra «province delimitate» o «comunità di significato». Non un compito da poco (Bauman 1992, 221-222)²¹.

Insomma, solo circoscrivendo, discernendo gli ambiti e applicando discriminanti costruttive è possibile esercitare il vero ruolo dell'intellettuale, cioè il ruolo critico e attivo di legislatore. Solo separando, criticando, appunto, l'intellettuale crea un νόμος, solo essendo nomade ed esplorando i confini, il *limes*, tenendosi al limite, può attuare quell'agrimensura intelligente che crea, per le differenti colture (o culture), spazi di libertà. Con Bauman, vale la pena di ripeterlo: non è un compito da poco, è un compito quasi 'divino', che fa spazio, al di là di

²¹ Vi è anche, in Bauman, una riflessione concernente il ruolo pedagogico dell'intellettuale. Per un approfondimento di questo tema e dei suoi sviluppi si suggerisce il cap. *Cultura e istruzione. Una scommessa per il futuro* in Mocellin (2012, 135-154).

logiche geopolitiche (pur riconoscendole bene), al manifestarsi delle differenze sempre incarnate in dei corpi, sempre spazialmente date e dotate di un volto. Lasciare esprimere questo volto, chiamarlo per nome, ripetere il nome sacro delle cose, universale e assoluto che non significa altro se non *quel singolo*: ecco il compito e la *forza* dell'intellettuale, del chierico anche nel postmoderno. Come sostiene Jean Clair *de l'Académie française*, parlando della responsabilità dell'artista (che potremmo estendere all'intellettuale):

Il più alto ruolo dell'arte è sempre stato nominare gli individui e le cose, chiamarli con il loro nome, chiamarli esattamente parola a parola, così come si dice faccia a faccia. Giustizia della parola e dell'immagine, che vuol dire ricordarle a noi, nominarle e volgerle verso di noi, tutte le cose, «sino agli animali stessi», secondo la magnifica espressione di Rimbaud. «Gott ist Form», aveva scritto un giorno Gottfried Benn, in una folgorante intuizione. Non «Gott ist eine Form», né «Gott ist die Form», né definito né indefinito, ma Dio è forma? È la sola risposta possibile, mi sembra, al sarcasmo di un'arte contemporanea che ha non solo del tutto dimenticato i propri doveri, ma anche i propri poteri (Clair 2014, 129).

Bibliografia

- Arendt, H., 1971, *Sulla violenza*, tr. di A. Chiaruttini, Mondadori, Milano [Arendt, H., 1969, *On violence*, Harvest/HBJ Book Harcourt Brace Jovanovich, San Diego – New York – London].
- Baldi, C., 2022, *L'università Bicocca cancella il corso di Paolo Nori su Dostoevskij. Lo scrittore in lacrime: "È censura". Poi il dietrofront dell'ateneo La ministra Messa: «Bene ripensamento»*, «La Stampa», 02/30/2022.
- Z. Bauman, 1992, *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, tr. di G. Franzinetti, Bollati-Boringhieri, Torino [Bauman, Z., 1987, *Legislators and*

- Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, Polity Press, Cambridge – Oxford – Boston – New York].
- Benda, J., 2012, *Il tradimento dei chierici. Il ruolo dell'intellettuale nell'età contemporanea*, tr. di D. Cadeddu, Einaudi, Torino [Benda, J., 1927, *La Trahison des Clercs*, Grasset, Paris].
- Brandalise, A., 2003, "Figure della prossimità. Sul presente delle culture," in Brandalise, A, *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova.
- Burgio, A., 2008, "Il nodo dell'egemonia in Gramsci. Appunti sulla struttura plurale di un concetto," in A. d'Orsi (a cura di), *Egemonie, Dante & Descartes*, Napoli.
- Cammett, J.M., 1967, *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, Stanford University Press, Stanford.
- Carpi, G., 2010, *Storia della letteratura russa. Vol. 1: Da Pietro il Grande alla Rivoluzione d'ottobre*, Carocci, Roma.
- Carpi, G., 2016, *Storia della letteratura russa. Vol. 2: Dalla Rivoluzione d'ottobre a oggi*, Carocci, Roma.
- Clair, J., 2014, *La responsabilità dell'artista. Le avanguardie tra terrore e ragione*, tr. it. di S. Chiodi, Abscondita, Milano 2014 [Clair, J., 1997, *La responsabilité de l'artiste. Les avant-gardes entre terreur et raison*, Gallimard, Paris].
- Cooper, F., 2021, *Africa contemporanea. Dalla decolonizzazione a oggi*, tr. di S. A. Cresti, Carocci, Roma.
- Cospito, G., 2004, *Egemonia*, in F. Frosini, G. Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma, 74-92.
- Cospito, G., 2016, "Egemonia/egemonico nei "Quaderni del carcere" (e prima)," *International Gramsci Journal*, 2, 1.
- D'Eramo, M., 2020, *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*, Feltrinelli, Milano.
- De Ruvo, G., Giganti, G., 2023, "Atlante storico-geopolitico della Grande Martire d'Europa," in *Limes. Rivista italiana di geopolitica. La Polonia imperiale*, n. 2, 267-276.

- Di Biagio, A., 2008, “Egemonia leninista, egemonia gramsciana,” in F. Giasi (a cura di), *Gramsci nel suo tempo*, Carocci, Roma.
- Florio, J., 2023, “Pensieri mossi dall’ambizione. L’Occidente e la guerra in Ucraina,” in *Limes. Rivista italiana di geopolitica. La Polonia imperiale*, n.2.
- Gioberti, V., 1851, *Del rinnovamento civile d’Italia*, vol. II, Bocca, Parigi-Torino.
- Gramsci, A., 2007, *Quaderni del carcere 1. Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, a cura di G. Cospito e G. Francioni, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.
- Gramsci, A., 2015, *Scritti (1910-1926) 2*, cura di L. Rapone con la collaborazione di M.L. Righi e il contributo di B. Garzarelli, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.
- Gramsci, A., 2017, *Quaderni del carcere 2. Quaderni miscellanei (1929-1935)*, a cura di G. Cospito, Gianni Francioni e F. Frosini, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.
- Gramsci, A., 2019, *Scritti (1910-1926) 1*, a cura di G. Guida e M. L. Righi Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.
- Ives, P., 2004, *Language and Hegemony in Gramsci*, Pluto Press London/Ann Arbor, MI.
- Karabel, J., 1976, “Revolutionary Contradictions: Antonio Gramsci and the Problem of Intellectuals,” in *Politics & Society* 6, 2, 123-263.
- Madonia, C., 2013, *Fra l’Orso russo e l’Aquila prussiana. La Polonia dalla Repubblica nobiliare alla IV Repubblica*, Clueb, Bologna.
- Marchi, M.A., 1828, *Dizionario tecnico-etimologico-filologico*, Pirola, Milano.
- Marchi, M.A., 1849, *Dizionario politico nuovamente compilato ad uso della gioventù italiana*, Pompa, Torino, Pompa.
- Mistretta, G., 2022, *Sabbie mobili L’Africa tra autoritarismo e democrazia*, prefazione di N. Tocci, Luiss UP, Roma.
- Mocellin, S., 2012, *L’uomo senza dimensioni. Spazio, tempo e cultura nella società globalizzata*, il Poligrafo, Padova.
- Müller, J.-W., 2006, *Julien Benda’s Anti-Passionate Europe*, in «European Journal of Political Theory», 5, 2, 125-137.

- Nabokov, V., 2021, *Lezioni di letteratura russa*, tr. it. a cura di C. De Lotto e S. Zinato, Adelphi, Milano [Nabokov, V., 1981, *Lectures on Russian Literature*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston].
- Nieto-Galan, A., 2011, “Antonio Gramsci Revisited: Historians of Science, Intellectuals, and the Struggle for Hegemony,” in *History of Science*, 49, 4, 377-484.
- Nori, P., 2019, *I russi sono matti. Corso sintetico di letteratura russa 1820-1991*, UTET, Milano.
- Petraeus, D.H., Ames, J., 2007, *The U.S. Army/Marine Corps Counterinsurgency Field Manual*.
- Sanò, L., 2017, *Metamorfosi del potere. Percorsi e incroci tra Arendt e Kafka*, Inschibboleth, Roma.
- Schmitt, C., 2008, *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, tr. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano [Schmitt, C., 1979, *Die Tyrannei der Werte*, Lutherisches Verlagshaus, Hamburg].
- Wańczyk, K., 2023, “La Polonia alza la cortina d’acciaio,” in *Limes. Rivista italiana di geopolitica. La Polonia imperiale*, n. 2, 177-186.

Sitografia

- AGI 2021/11/02: <https://www.agi.it/estero/news/2021-11-02/africa-crescita-colpi-stato-200-da-anni-50-14403825/> (03.08.2023)
- A Letter on Justice and Open Debate: <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/> (03.08.2023).
- Guardian 2023/03/19: <https://www.theguardian.com/us-news/2023/mar/19/metropolitan-museum-art-reclassifies-russian-art-ukrainian> (03.08.2023).
- New York Times 2006/11/26: <https://www.nytimes.com/2006/11/26/business/yourmoney/26every.html> (03.08.2023).

New York Times 2023/03/17:

<https://www.nytimes.com/2023/03/17/arts/design/museums-relabel-art-ukraine-russian.html> (03.08.2023).

Treccani *Cancel Culture*: https://www.treccani.it/vocabolario/cancel-culture_%28Neologismi%29/ (03.08.2023).

Washington Post 2017/05/04: https://www.washingtonpost.com/politics/were-the-polls-way-off-in-2016-a-new-report-offers-a-mixed-answer/2017/05/04/a80440a0-30d6-11e7-9534-00e4656c22aa_story.html (03.08.2023).

Nota biografica

Lorenza Bottacin Cantoni è dottoressa di ricerca in Storia della Filosofia, collabora con le cattedre di Storia della filosofia contemporanea e di Estetica presso il Dipartimento FISPPA dell'Università di Padova. Ha svolto attività di ricerca negli Stati Uniti al Boston College, è membro dell'International Network in Philosophy of Religion, è stata Assistant Professor presso la Graduate School Faculty of Art and Letters, Tohoku University di Sendai in Giappone. Ha conseguito un master in Ethics of AI presso l'Università di Helsinki. I suoi principali interessi riguardano il pensiero francese contemporaneo, con particolare riferimento all'opera di Emmanuel Levinas (anche in riferimento al confronto con il pensiero di Martha Nussbaum) e di Maurice Blanchot, e la teoria della letteratura; i suoi studi si concentrano sulle prospettive filosofiche dell'opera di Franz Kafka. È autrice di contributi in riviste e volumi nazionali e internazionali, della monografia *Metafore per l'altro* dedicata al pensiero di Levinas (Mimesis, 2021); ha tradotto, di Emmanuel Falque, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia* (Morcelliana, 2017).

Email: lorenza.bottacincantoni@gmail.com

L'univocità universale dell'essere in Deleuze

The Universal Univocity of Being in Deleuze

SILVIA CAPODIVACCA (*Università di Udine*)

Abstract

In the vast array of possibilities for investigating the topic, this contribution aims to recover the way Deleuze grappled with the questions arising from the concept of the universal. Although the French philosopher very rarely used the term, this does not mean, at least in my view, that he underestimated its problematic scope. On the contrary, my hypothesis is that he thematizes the question from other lexical cores, which, by assonance (rule, generality, repetition) or by contrast (difference, singularity, multiplicity), nonetheless refer to the constellation of meaning revolving around the universal. Through the analysis of the *Empiricism and Subjectivity* as well as *Difference and Repetition*, read as a key moment in the development of his thought, I develop the idea that the universal in Deleuze coincides with the thesis on the univocity of being.

Keywords: Deleuze, Universale, Univocità dell'essere, *Differenza e ripetizione*

Si dirà che la cosa più “importante”, per natura, è l'essenza.

Ma il problema [...] del pensiero non è legato all'essenza,
ma alla valutazione di ciò che ha importanza e di ciò che non ne ha.

(Deleuze 1997, 246)

1. *Introduzione*

La storia filosofica del concetto di universale, dal pensiero antico di Platone e Aristotele a quello moderno di Kant e Hegel, passando per le dispute medievali via via fino alla grammatica universale di Chomsky, è talmente variegata e articolata che sarebbe ozioso oltre che improbabile ripercorrerla in questa sede anche soltanto nelle

sue tappe principali. Invece di rivolgerci ai filosofi del passato, che sull'universale hanno ciascuno detto la propria, vale forse paradossalmente di più la pena concentrarsi sulla definizione che il senso comune fornisce del termine e che, in vario modo, si è costituita nel corso del tempo come base delle diverse interpretazioni. Attenendoci a questo proposito, possiamo dire che *'universale'* è ciò che può venire predicato di tutto, ovvero di tutti i membri di un insieme almeno in parte omogeneo. D'altronde, spingerci oltre un'esplicitazione blandamente etimologica del termine significherebbe prendere parte al dibattito sul tema, che concerne questioni come la sua relazione con il particolare (di opposizione o sussunzione?), con il generale (si tratta di identità, analogia o di una scala diversa dello stesso fenomeno?), e che altrettanto considera l'azione di astrazione (tramite un processo induttivo o in riferimento a un'essenza a priori?) che sembra essergli propria, ma che qualcuno (Hegel *in primis*) ha voluto mettere in discussione. Nel vasto insieme delle possibilità di indagine, il presente contributo si propone di recuperare il modo in cui Deleuze si è confrontato con le domande che scaturiscono dal concetto di universale.¹ Per far ciò, bisogna tener conto del fatto che il filosofo francese ha utilizzato molto raramente il termine, anche se questo non significa, almeno nella nostra visione, che egli ne abbia sottovalutato la portata problematica. Al contrario, la nostra ipotesi è che Deleuze tematizzi la questione a partire da altri nuclei lessicali, i quali, per assonanza (regola, generalità, ripetizione) o per contrasto (differenza, singolarità, molteplicità), comunque si riferiscono alla costellazione di senso che ruota attorno all'universale. Un altro elemento che è opportuno non trascurare concerne lo stile argomentativo: in più occasioni Deleuze propende per un tipo di ragionamento al contempo *anesatto ma rigoroso*². Sulla stessa linea, Badiou contrappone la «*mathesis*

¹ Per un approfondimento e un inquadramento generale del tema, si consiglia, tra le altre, la lettura di Olkowski (2007). Vale la pena specificare fin da subito che Deleuze non aderisce a un'interpretazione nominalistica dell'universale; al contrario, come si vedrà anche nel seguito dell'esposizione, egli concepisce questo concetto in senso ontologico, oppure addirittura cosmogenetico, cioè come principio formatore e non solo ordinatore del reale. Su questo si veda Ronchi (2017), Panattoni (2019), Ronchi (2019) e Piatti (2021, 205-217).

² Per esempio in Deleuze, Guattari (2017a, 561, 660). M. De Landa considera questo stile "necessario ogni qual volta dobbiamo pensare a delle entità non metriche" (De Landa 2022, 99).

descrittiva» deleuzeana alla via sistematica della «salvezza della verità» ad ogni costo, specificando:

Essa [la via sistematica] è sottrattiva e attiva, quanto quella di Deleuze è presentificante e ludica. Alla Piegia, essa oppone il groviglio del Vuoto. Al flusso, la separazione stellare dell'evento. Alla descrizione, l'inferenza e l'assioma. Al gioco, al tentativo, essa oppone l'organizzazione della fedeltà. Al continuo creatore, oppone la rottura fondatrice. E, in conclusione, non congiunge ma separa, vede opposte le operazioni della vita e le azioni della verità (Badiou 2007, 51-52).

Credendo di non forzare troppo l'interpretazione di questo passo, si può rilevare come, anche rispetto al problema dell'universale, Deleuze inviti da un lato a rinunciare a un approccio basato sulla contrapposizione tra nozioni in conflitto e, dall'altro, a distanziarsi dalla processualità dialettica, che, da Hegel in avanti, era apparsa fondamentale per il dibattito sull'argomento. Attraverso il metodo di lavoro deleuzeano, si dischiude invece la possibilità di un altro modo, lontano dalla logica ordinatrice del sistema, di guardare al problema. Riprendiamo quindi alcuni momenti salienti di questo percorso di deviazione dal tracciato più tradizionale e consolidato: il principale riferimento bibliografico sarà *Differenza e ripetizione* (Deleuze 1997) – summa teorica del pensiero deleuzeano – in cui coraggiosamente e puntigliosamente l'autore delinea un'ontologia che non fa perno sull'identità né, per converso, sulla negazione, ma saranno considerati anche altri volumi, da *Empirismo e soggettività* (Deleuze 2018) a *Logica del senso* (Deleuze 2007), testi nei quali emergono alcuni punti nevralgici dell'elaborazione teoretica di Deleuze.

2. *L'universale come regola*

In un celebre brano di *Empirismo e soggettività* (Deleuze 2018), con riferimento a un passaggio humaneo, Deleuze si espone stabilendo un ordine di priorità che privilegia le figure di Romolo e di Teseo rispetto a quelle di Esculapio e Bacco. In quale contesto? Riprendiamo le fila del suo ragionamento:

Un tutto può essere soltanto inventato, così come la sola invenzione possibile è quella di un tutto. [...] La giustizia non è un principio di natura, ma una *regola*, una legge di costruzione che ha il compito di organizzare gli elementi, i principi naturali, in un tutto. [...] Le grandi invenzioni sono le legislazioni; i veri inventori non sono i tecnici, ma i legislatori. Non sono Esculapio e Bacco, ma Romolo e Teseo (Deleuze 2018, 38).

In queste poche righe vengono esplicitate diverse cose di cui è bene non perdere traccia. Innanzitutto Deleuze ci mette di fronte all'idea che il tutto uniforme non è mai dato in quanto tale, ma che esso rappresenta sempre qualcosa di costruito a posteriori. Un insieme onnicomprensivo e costante non si incontra come un dato di fatto; è invece la nostra immaginazione ad attribuire una certa regolarità alle frammentate porzioni del reale, la cui omogeneità è quindi sempre frutto di un'operazione del pensiero. In questo quadro, la giustizia assume un ruolo specifico e determinante: essendo infatti la facoltà che permette l'istituzione della legge, essa rappresenta anche la possibilità del darsi di una regola generale. Per definizione "è uguale per tutti", cioè stabilisce un ordine che soprassiede alle disparate determinazioni singolari e, con ciò, inventa l'universale, astraendo dalla concretezza la dimensione ulteriore del tutto come intero compatto. Infine, si profila la contromossa di Deleuze, il quale, dopo lo smascheramento dell'origine troppo umana di un principio pensato come assoluto, ci ricorda di guardare alle legislazioni anche come a opere d'arte, frutto della fantasia di chi ha inventato un mondo e lo ha applicato al disordine del reale: la regola, ci spiega il filosofo, "è stabilita per interesse, per utilità", ma è "determinata dall'immaginazione" (Deleuze 2018, 49), anzi "è la passione riflessa nell'immaginazione" (Deleuze 2018, 58)³. Il legislatore, pertanto,

³ In *Dialogues avec Claire Parnet* Deleuze estende il ragionamento e ne trae importanti conseguenze: dal suo punto di vista, infatti, il ruolo centrale di nozioni quali universalità e metodo nonché la pervasiva diffusione, anche nel campo della filosofia, del meccanismo di domanda e risposta, sono conseguenze del fatto che il pensiero tende a derivare dallo Stato e dall'istituzione la propria "immagine filosofica". (Deleuze 2001, 18) In altre parole, la generalità propria delle istituzioni si traduce in ambito filosofico nell'elaborazione di concetti onnicomprensivi. Tuttavia, come evidenzia Badiou, il «*nomos* sedentario» svolge di fatto un ruolo repressivo e "di intimidazione" nei confronti del libero esercizio di pensiero (Badiou 2004, 36; Badiou 2007, 9).

non è semplicemente colui che limita il raggio di possibilità delle imprese e delle azioni, non è un mero esecutore, ma piuttosto un creatore: “il legislatore non è colui che legifera, ma innanzitutto colui che istituisce” (Deleuze 2018, 45). L'obiettivo della sua indagine è pertanto più correttivo che distruttivo: in questo caso, per il filosofo non si tratta di negare l'universale ma di smascherarne l'origine e osservarlo dalla prospettiva più adeguata, che lo vede come un'opera di invenzione e di convenzione sociale proprio quando viene identificato nei termini di un principio immodificabile e monolitico. La questione che poniamo è quindi se esista, in Deleuze, una maniera per separare l'universale dall'orizzonte normativo totalizzante che, come abbiamo visto, lo rende un prodotto dell'ingegno logico piuttosto che un principio ontologico fondativo: si può pensare a un universale come oggettivo e non legislativo, come un dato di fatto più che una norma necessaria omologante?

Per esprimere l'idea che le regole si estendono ben oltre le circostanze nelle quali sono inizialmente sorte, ancora in *Empirismo e soggettività* Deleuze richiama una similitudine molto efficace di Hume, secondo cui la mente umana è paragonabile a uno strumento a corde: così come, dopo ogni tocco, la vibrazione persiste e genera una risonanza che riverbera anche dopo che la mano si è allontanata dalla corda, allo stesso modo anche la generalità di una regola non è intrinseca al darsi della regola medesima, bensì è il frutto di un'amplificazione e di un'azione di ripetizione. Per Deleuze, tuttavia, ripetere non significa per forza istituire una globalità compatta. Il punto di vista espresso in *Differenza e ripetizione*, anzi, si colloca agli antipodi di questa posizione: “La ripetizione non è la generalità [...] La differenza è essenzialmente tra la ripetizione e la somiglianza, anche estrema” (Deleuze 1997, 7)⁴. Vediamo in che senso.

⁴ È questa la dichiarazione di esordio con cui Deleuze apre il suo libro più famoso. Subito dopo il filosofo specifica inoltre che tra ripetizione e somiglianza si stabilisce una differenza di natura e non semplicemente di grado, a voler ribadire che generalità e somiglianza sono due concetti affini e che invece quello di ripetizione, nonostante l'apparente vicinanza semantica, da essi si discosta nella specifica declinazione che gli attribuisce.

3. “La ripetizione non è la generalità” né la somiglianza

Una maniera per giungere a determinare qualcosa come universale consiste nel rilevare gli aspetti comuni a fenomeni diversi tra loro, di modo che certi caratteri ricorsivi si costituiscano in una categoria autonoma. Il ripetersi, in individui che pure restano distinti, di alcuni elementi condivisi rappresenta in questo senso l'azione che permette il formarsi del concetto di universale, che da essa scaturisce come diretta conseguenza. In modo complementare, dal momento in cui si rintraccia l'universalità di qualcosa, tale individuazione sortisce un effetto di rimando sull'azione di ripetizione che l'ha generata: da quando sussiste una generalità, reiterare significa infatti assomigliare ad essa, tenendola come punto di riferimento costante. A ben vedere, tuttavia, anche nel caso in cui l'universale non si sia già costituito, la ripetizione risulta efficace alla formazione di quest'ultimo sulla base del rilevamento di tratti simili e il più possibile omogenei tra i diversi aspetti della realtà presi in considerazione, dunque in base a un *focus* ideale verso cui convergono le singole manifestazioni. La ripetizione è quindi in entrambe le circostanze considerate subordinata alla generalità, di cui è al servizio, e dipendente dalla somiglianza, che conferisce senso e unità alle sue apparizioni. In questa prospettiva, non avrebbe senso ripetere senza che vi sia un termine – primo o ultimo, ma comunque ulteriore rispetto alla serie – a cui tutte le singole ripetizioni rimandano.

Deleuze non aderisce a questa impostazione del problema e propone una formulazione differente della questione, per il quale la ripetizione viene liberata nella sua massima potenzialità e sollevata dall'assoggettamento alla generalità e alla somiglianza:

Se la ripetizione è possibile, essa inerisce al miracolo piuttosto che alla legge. Essa è contro la legge: contro la forma simile e il contenuto equivalente della legge. Se la ripetizione può essere trovata, anche nella natura, ciò accade in nome di una potenza che si afferma contro la legge, che lavora sotto le leggi, forse superiore alle leggi. Se la ripetizione esiste, essa esprime nello stesso tempo una singolarità contro il generale, una universalità contro il particolare, uno straordinario contro l'ordinario, una istantaneità contro la variazione, una

eternità contro la permanenza. Sotto ogni aspetto, la ripetizione è la trasgressione. Essa pone in questione la legge, ne denuncia il carattere nominale o generale, a vantaggio di una realtà più profonda e più artistica (Deleuze 1997, 9).

La prima parte della citazione permette di inquadrare la ripetizione nell'ordine dell'eccezionalità (“inerisce al miracolo”) e di sganciarla con ciò dall'orizzonte della meccanica abitudinarietà a cui siamo portati ad associare questo gesto. Come viene ribadito anche in chiusura all'estratto, ripetere è un atto di creazione, un gesto artistico di effrazione della norma e non il pigro riproporsi di uno stato di cose già consolidato.

È la parte centrale del brano, però, che risulta più interessante nell'economia di un ragionamento sull'universale: attraverso una serie di contrasti (un espediente retorico peraltro tipico dello stile deleuzeano)⁵, la ripetizione viene accostata, tra l'altro, ai concetti di singolarità, eternità e universalità, e contrapposta a quelli di particolare, variazione e permanenza. Grazie a queste specificazioni, il filosofo ci spiega che, dal suo punto di vista, la ripetizione è una trasgressione, non la sineddoche di un insieme più grande; è l'attimo eterno, non l'alterazione di qualcosa che permane sullo sfondo o nel fondo. Essa, infine, assorbe in sé il concetto di universale, costringendolo a una notevole torsione rispetto alla sua definizione più tradizionale che abbiamo considerato in apertura. La straordinarietà della ripetizione è eterna e si costituisce in categoria, senza che per comprenderla o identificarla sia necessario rimandare ad altro.

Ripetere significa sprigionare la potenza della differenza, altrimenti si tratterebbe di semplice identità. Se la ripetizione esiste, ciò accade in forza di una differenza, anche apparentemente infima, che grazie ad essa si dimostra inaggrabile e che diviene, perciò, universale,⁶ un genere che si applica a macchia d'olio alla

⁵ A questo proposito Badiou commenta: “Non si può negare che sulla lingua filosofica di Deleuze, sulla sua retorica spontanea, si eserciti il peso schiacciante della dualità attivo/passivo. Ma è altrettanto certo che egli fa di tutto per svincolarsi da essa” (Badiou 2004, 39).

⁶ Fin dal titolo del volume del 1968 risulta evidente lo stretto legame concettuale che Deleuze determina tra la nozione di ripetizione e quella di differenza. Sarebbero molte le osservazioni da fare,

manifestatività del reale: non si tratta di “aggiungere una seconda e una terza volta alla prima, ma portare la prima volta all’ennesima potenza” (Deleuze 1997, 8). La ripetizione non si lascia catturare dall’identità del concetto,⁷ non ha cioè bisogno di un contenitore di senso che la ricomprenda e la giustifichi: essa è tanto universale, quanto selvaggia e acefala è la difformità che per suo tramite si propaga.

4. *L'univocità dell'essere*

Nei testi di Deleuze lo stile è un’arma a doppio taglio: è avvincente e coinvolgente, quindi permette di sprofondare nella lettura come se si trattasse del *Bildungsroman* del concetto di volta in volta protagonista. D’altro canto, proprio l’entusiasmo che facilmente suscita rischia talvolta di trascinare il pubblico, facendo abbassare la soglia dello sguardo vigile e del rigore del pensiero. Non è un caso che alcuni detrattori del filosofo si appellino proprio a questo aspetto ‘politicamente

anche solo per provare a stare al passo con una riflessione articolata quale quella esposta nel volume. Non essendo tuttavia questa la sede opportuna in cui approfondire questo aspetto, ci limitiamo a ricordare che per il filosofo la differenza non va intesa come il lato oscuro dell’identità, il negativo di una realtà piena, completa, perfetta. Ciò significa per Deleuze distaccarsi innanzitutto da Platone o, più specificamente, da un certo platonismo, cioè dalla corrente di pensiero per cui è netta la distinzione tra originale e copia e per cui, inoltre, il primo è superiore alla seconda. La filosofia del simulacro di Deleuze sprigiona al contrario le cosiddette “potenze del falso”: “il falsario non può essere ridotto a un semplice copiatore né a un mentitore, perché ciò che è falso non è soltanto la copia, ma già il modello” (Deleuze 2017b, 171). L’altro grande obiettivo polemico del pensiero deleuzeano è senza dubbio il sistema hegeliano. Deleuze non fa sconti e ritiene che Hegel abbia di fatto subordinato la differenza all’imperativo superiore dell’identità, anche quando avrebbe, almeno a suo dire, spinto la differenza fino alle estreme conseguenze della contraddizione: i cerchi di Hegel non sono le spire centrifughe dell’eterno ritorno – essi finiscono per dissolversi sempre in una “terza sintesi” (Deleuze 1997, 374), in un livello di spiegazione ulteriore che ne illumina l’apparire assegnandovi un posto del quadro complessivo. Per Deleuze, invece, “la differenza è dietro ogni cosa, ma dietro la differenza non c’è nulla” (Deleuze 1997, 80). Se i filosofi che non vengono colpiti da queste critiche sono Kierkegaard, Nietzsche e Bergson poiché hanno saputo, ciascuno a proprio modo, innalzare la differenza ad assoluto (Deleuze 2001, 137-138), vale la pena in questa carrellata fare rapidamente cenno anche a un rischio che Deleuze tiene ben presente e che consiste nel pericolo, per la sua stessa filosofia della differenza, di ridursi a una nuova figura dell’anima bella: “L’anima bella difatti vede ovunque differenze, fa appello a differenze rispettabili, conciliabili, federabili” (Deleuze 1997, 74). Salvaguardare il pensiero da questa deriva significa ricordarsi che non basta “invocare le complementarità ben note dell’affermazione e della negazione, della vita e della morte, della creazione e della distruzione – come se esse bastassero”; bisogna invece dichiarare e mantenersi in uno «stato di rivoluzione permanente» (Deleuze 1997, 74-75), nel quale cioè le differenze non siano sciolte nemmeno alla luce di una reciproca complementarità.

⁷ Deleuze (1997, 31): “[L]a ripetizione non si lascia spiegare con la forma di identità nel concetto o nella rappresentazione”.

emozionale' del suo pensiero per imputargli una scarsa attendibilità, come se i suoi testi andassero bene più per un comizio accorato che per l'esercizio ponderato delle nostre facoltà cognitive più raffinate.⁸ Diversamente, crediamo che al di sotto della vivace espressività deleuzeana (che d'altronde reputiamo sia eventualmente un *plus* e non un *minus* della sua opera, come quando di una formula matematica si apprezza anche l'«eleganza»), l'impianto teoretico sia solido e coerente, anche quando sfida la logica ordinaria facendo breccia con nuovi tracciati argomentativi. È questo anche il caso del tema che stiamo prendendo in esame e delle sue molteplici sfaccettature, ed è quindi per rendere ragione della riflessione deleuzeana che dobbiamo approfondire cosa significa, nel quadro così allestito, che ripetizione e differenza sono da reputarsi universali. Al di là della fascinazione, in effetti, l'affermazione sembra illogica: una volta eliminato il termine di paragone su cui proiettare i simulacri, una volta cioè che ci si sia sbarazzati del 'mondo vero' a cui le reiterazioni e le differenze fanno riferimento, come è possibile parlare ancora di alcunché di 'universale'? Essendo partiti da una definizione troppo stretta, e perciò insoddisfacente, di universale, ora ci pare di essere approdati a una descrizione del termine il cui raggio di applicazione è divenuto talmente vasto da perdere ogni contorno. In termini più espliciti, se perfino della differenza diciamo che è universale, viene da pensare che l'attributo di universalità possa predicarsi sostanzialmente di qualunque cosa, avendo con ciò perso il riferimento alla connotazione tradizionale di unificazione di una totalità sulla base di caratteristiche comuni.

Coerentemente con il proposito di dimostrare che le soluzioni non devono sempre darsi nei termini di una contraddizione bipolare, Deleuze ci aiuta a trovare

⁸ Benché sia da annoverarsi tra i critici più che nella schiera dei detrattori, Badiou dichiara: “La filosofia, secondo Deleuze, non è un’inferenza, quanto piuttosto una *narrazione*. Ciò che dice del Barocco si applica a meraviglia al suo stile di pensiero: ‘la descrizione prende il posto dell’oggetto, il concetto diviene narrativo, e il soggetto punto di vista, soggetto di enunciazione’” (Badiou 2007, 29). Ricordiamo anche la forte polemica promossa da Sokal e Bricmont, due fisici che hanno criticato Deleuze (insieme ad altri pensatori postmoderni) per quello che considerano un uso improprio dei termini e dei concetti scientifici, sostenendo altresì che il suo stile di scrittura è oscuro e ingannevole (Sokal, Bricmont 1997, 154-168). Scruton invece prende di mira l’intera corrente post-strutturalista e postmoderna, accusando i suoi esponenti (incluso Deleuze), di mancanza di chiarezza e rigore; come si evince fin dal titolo del suo libro – *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left* – l’attacco si gioca anche su un piano politico (Scruton 2015).

una strada alternativa, una via di fuga che pure origina nel passato della storia della filosofia e che convoca, tra gli altri, i nomi di Duns Scoto e Spinoza. L'universalità della differenza e della ripetizione, infatti, non concerne la natura logica del mondo, quanto piuttosto la tessitura ontologica dello stesso. Per questo motivo, anche se non è reso esplicito nei suoi testi, ci pare sostenibile che l'universalità alla quale il filosofo si riferisce rappresenti un corollario della tesi sull'univocità dell'essere,⁹ discussa in *Differenza e ripetizione* e ripresa l'anno successivo anche in *Logica del senso*.

[...] l'essenziale dell'univocità non è che l'Essere si dica in un solo e stesso senso, ma che si dica, in un solo e stesso senso, *di* tutte le sue differenze individuanti o modalità intrinseche. L'Essere è lo stesso per tutte queste modalità, ma le modalità non sono le stesse, è "uguale" per tutte, ma esse non sono uguali, si dice in un solo senso di tutte, ma queste modalità non hanno lo stesso senso. È proprio dell'essenza dell'essere univoco riferirsi a differenze individuanti, ma queste differenze non hanno la stessa essenza, e non variano l'essenza dell'essere — come il bianco si riferisce a intensità diverse, ma resta essenzialmente lo stesso bianco. Non ci sono due "vie", come si era creduto nel poema di Parmenide, ma una sola "voce" dell'Essere che si riferisce a tutti i suoi modi, i più diversi, i più vari, i più differenziati. L'Essere si dice in un solo e stesso senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice differisce: si dice proprio della differenza (Deleuze 1997, 53)¹⁰.

⁹ Per approfondire il tema cfr. Smith (2012, 27-42) e Zourabichvili, Kieran (2012, 212-214).

¹⁰ Non sono trascurabili le divergenze che separano il pensiero di Deleuze dall'interpretazione critica che ne dà Alain Badiou. I due hanno avuto modo di conoscersi e di criticarsi in più di qualche occasione. Dal canto suo, Badiou ricorda la corrispondenza avuta con il collega filosofo per ben quattro anni (dal 1991 al 1994) conclusasi bruscamente con la decisione di Deleuze di interrompere il dialogo e di impedire la pubblicazione del materiale fin lì prodotto, ma anche un più impulsivo episodio risalente agli anni giovanili, allorquando Badiou aveva addirittura allestito una «brigata di intervento» per impedire a Deleuze di svolgere le sue lezioni (è raccontato in Badiou 2004, 4). Nonostante la distanza e le critiche, anche sul piano filosofico, crediamo che vada comunque riconosciuto a Badiou il merito di aver posto l'attenzione sulla questione del rapporto tra uno e molteplice in Deleuze, che dal suo punto di vista costituisce il *focus* di tutto il suo pensiero e che, come stiamo vedendo, rappresenta senza dubbio uno degli snodi cruciali della sua riflessione. Cfr. Badiou (2004, 12): "è all'avvento dell'Uno, ribattezzato da Deleuze l'Uno-Tutto, che il pensiero si consacra, quando risponde alla sua più alta vocazione". Per ulteriori approfondimenti del rapporto Badiou-Deleuze cfr. Crockett (2013).

Per Deleuze la proposizione ontologica è una soltanto ed esprime l'univocità dell'essere, che noi definiamo nei termini della sua universalità. L'essere è dappertutto uguale a se stesso, diffuso come tale in ogni aspetto della realtà; un quantificatore universale ed esistenziale al tempo stesso, la cui estensione è pari alla totalità delle cose. L'essere va al di là del genere perché è comune a tutto, unico, univoco, universale, infinito “oggetto di affermazione pura” (Deleuze 1997, 58). Non ci sono due vie, spiega Deleuze: l'essere è ovunque e la sua identità non dipende in alcun modo da una negazione che gli sia speculare: l'essere è affermazione continua e incondizionata, espressione di forme in costante divenire.¹¹ La sfida è infatti per il filosofo quella di salvaguardare, nell'univocità dell'essere, la multiformità dei modi attraverso cui esso si esprime: “pensare lo stesso a partire dal differente” (Deleuze 1997, 59). È il balzo in avanti di Spinoza rispetto a Duns Scoto: l'essere non deve per forza essere neutro per dirsi universale, anzi esso è massimamente, incessantemente espressivo, “vera proposizione espressiva affermativa” (Deleuze 1997, 59). Deleuze parla di “distribuzione nomade e anarchia incoronata” (Deleuze 1997, 55) perché – spiega – le cose nell'essere si distribuiscono senza che sia l'essere medesimo a subire una divisione: non si tratta di parcellizzare, frammentare l'essere in parti distinte e magari concorrenziali. Immaginiamo piuttosto un liquido dalla consistenza colloidale racchiuso in un sacchetto: i movimenti impressi al contenitore – che può per esempio venire compresso, disteso, schiacciato – causano una modificazione nella distribuzione del gel, oltre a risultare generatori di forme differenti. Questo non significa che il liquido si sia diviso, ma piuttosto che esso si è distribuito; altrettanto, non si può dire che la forma quasi bidimensionale risultante dal suo appiattimento sia la stessa di quando invece stringo il sacchetto comprimendolo a metà della sua lunghezza e ottenendo con ciò una strozzatura della figura, che ora ricorda una specie di clessidra. I modi di distribuzione dell'essere sono diversi e non si neutralizzano a vicenda:

¹¹ Sulla critica del filosofo alla negazione si veda Nesbitt 2005.

gli essenti sono molteplici e differenti, sempre prodotti da una sintesi disgiuntiva, essi stessi disgiunti e divergenti, *membra disjuncta*. L'univocità dell'essere significa che l'essere è Voce, che si dice e si dice in un solo e medesimo "senso" di tutto ciò di cui esso si dice. Ciò di cui esso si dice non è affatto il medesimo. Ma è il medesimo per tutto ciò di cui si dice. Giunge dunque come un evento unico per tutto ciò che accade alle cose più diverse, e *eventum tantum* per tutti gli Eventi, forma estrema per tutte le forme che restano disgiunte in essa, ma che fanno risuonare il ramificare la loro disgiunzione (Deleuze 2007, 160).

A proposito della sintesi disgiuntiva bisognerebbe aprire una lunga parentesi. Senza scendere nel dettaglio, ci limitiamo qui a tenere presente che con questa espressione ossimorica Deleuze si sforza di trovare una spiegazione per l'apparire molteplice degli essenti, che divergono tra loro pur essendo già da sempre sintetizzati nell'essere che li accomuna in un campo di individuazione rigorosamente immanente. Proprio grazie al fatto che si tratta di una sintesi che disgiunge e quindi non neutralizza le differenze, gli essenti sono caratterizzati da una natura metastabile e passibile di continuo divenire, in un incessante processo di trasformazione¹². Singolarità, molteplicità, serie e concatenamento sono nozioni fondamentali nel lessico deleuzeano e allo stesso tempo sono tutte espressioni dei modi anarchici in cui l'essere univoco e universale si distribuisce in essenti dai quali non lo separa un processo di generazione né di individuazione. Ciascun aspetto del reale conferma l'univocità dell'essere nello stesso momento in cui ne configura una specifica disposizione: non c'è quindi porzione né limite che distinguano le essenze tra loro, ma una sola forza, potenzialmente infinita, un'intensità ontologica universale, coinvolta in un incessante movimento di contrazione e distensione d'essere.

¹² De Landa spiega il meccanismo di attualizzazione degli enti facendo ricorso alle tre sintesi che Deleuze descrive già in *Logique du sens* (Deleuze 2007, 155): connettiva, disgiuntiva e congiuntiva (De Landa 2022, 277). Per una buona analisi del problema dell'univocità, unitamente a una esplicitazione del concetto di "sintesi disgiuntiva" si veda Botturi (1987, 33-52).

Bibliografia

- Badiou, A., 2004, *Deleuze. Il «clamore dell'Essere»*, tr. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi [Badiou, A., 1997, *La clameur de l'Être*, Hachette, Paris].
- Badiou, A., 2007, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, a cura di T. Ariemma e L. Cremonesi, ombrecorte, Verona.
- Botturi, F., 1987, "Filosofia della in-differenza. Univocità e nichilismo in G. Deleuze," *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, 79, vol. 1, 33-52.
- Crockett, C., 2013, *Deleuze Beyond Badiou: Ontology, Multiplicity, and Event*, Columbia University Press, New York.
- De Landa, M., 2022, *Scienza intensiva e realtà virtuale. Nelle pieghe del pensiero di Deleuze*, tr. a cura di A. Colombo, Meltemi, Milano-Sesto san Giovanni [De Landa, M., 2013, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Bloomsbury, London].
- Deleuze, G., 2018, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, tr. a cura di F. Domenicali, Napoli-Salerno, Orthotes [Deleuze, G., 1953, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, Paris].
- Deleuze, G., 2001, *Il bergsonismo e altri saggi*, tr. a cura di P.A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino [Deleuze, G., 1966, *Le bergsonisme*, PUF, Paris].
- Deleuze, G., 1997, *Differenza e ripetizione*, tr. di G. Guglielmi rivista da G. Antonello e A. M. Morazzoni, Raffaello Cortina, Milano [Deleuze, G., 1968, *Différence et répétition*, PUF, Paris].
- Deleuze, G., 2007, *Logica del senso*, tr. di M. De Stefanis, 3a edizione, Feltrinelli, Milano [Deleuze, G., 1969, *Logique du sens*, Minuit, Paris].
- Deleuze, G., Guattari, F., 2017a, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. di G. Passerone, M. Guareschi, P. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno [Deleuze, G., Guattari, F., 1980, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris].
- Deleuze, G., 2017b, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, tr. di L. Rampello, Einaudi, Torino [Deleuze, G., 1985, *L'image-temps. Cinéma 2*, Minuit, Paris].

- Deleuze, G., 2006, *Conversazioni con Claire Parnet*, tr. di G. Comolli, R. Kirchmayr, ombrecorte, Verona [Deleuze, G., 1996, *Dialogues avec Claire Parnet*, 2a edizione ampliata, Flammarion, Paris].
- Nesbitt, N., 2005, "The Expulsion of the Negative: Deleuze, Adorno, and the Ethics of Internal Difference," in *SubStance*, 34, n. 2, 75-97.
- Olkowski, D., 2007, *The Universal (In the Realm of the Sensible). Beyond Continental Philosophy*, Columbia University Press, New York.
- Panattoni, R., Ronchi R., 2019, *Immanenza: una mappa*, Mimesis, Sesto San Giovanni.
- Piatti, G., 2021, *Cosmogenesi dell'esperienza. Il campo trascendentale impersonale da Bergson a Deleuze*, Mimesis, Sesto San Giovanni.
- Ronchi, R., 2017, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano.
- Scruton, R., 2015, *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*, Bloomsbury, London.
- Smith, D.W., 2012, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Sokal, A.D., Bricmont, J., 1997, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, Picador, New York.
- Zourabichvili, F., Kieran, A., 2012, "Univocity of Being", in G. Lambert e D.W. Smith (a cura di), *Deleuze: A Philosophy of the Event: Together with The Vocabulary of Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Nota biografica

Silvia Capodivacca, laureata in Filosofia e in Storia, ha ottenuto il PhD in Filosofia presso l'Università di Padova. Già Visiting researcher presso la Columbia University of New York, attualmente è assegnista di ricerca all'Università di Udine. Il suo bacino di indagine è quello del pensiero contemporaneo di area tedesca e francese. Ha pubblicato diverse monografie (*Danzare in catene. Saggio su Nietzsche; Sul tragico. Tra Nietzsche e Freud; Novecento. La storia, una vita; What We Should Learn from Artists*) e numerosi saggi, su riviste nazionali e internazionali. Le sue attuali linee di studio si concentrano nel punto di intersezione tra l'estetica e la storia della filosofia.

Email: silvia.capodivacca@gmail.com

La costruzione psicologica dell'universale: epistemologia genetica e globalizzazione

*The Psychological Constitution of the Universal: genetic epistemology
and globalization*

ALFONSO DI PROSPERO (*Ricercatore indipendente*)

Abstract

Jean Piaget's genetic epistemology concerns many issues. One among them is the construction of a socially shared dimension of meanings. My proposal is to rely on this view to offer some suggestions useful for the research on the globalization, since what we should do in this historic moment is to try to build a larger sense of intersubjectivity, on a global scale. Piaget's approach is interpreted in inductivistic terms. Since induction is seen as a non-monotonic inference, the entailments from this premise for the problem of the relations between different cultures is investigated.

Keywords: Induction, Globalization, Non-monotonic reasoning, Epistemic Context, Meridian Thought, Uluru Statement from the Heart

1. *Premessa. Biopolitica e processo di civilizzazione*

Quella che oggi chiamiamo “globalizzazione”, per le dimensioni che ha acquisito, è un processo difficilmente confrontabile con quelli storicamente precedenti. La tendenza all'integrazione e al costituirsi di interdipendenze tra spazi geografici lontani – fino a pochi anni prima sentiti invece dai contemporanei come “estranei” – è però presente nelle più diverse epoche. In questo senso, per esempio, la città di Roma, dopo Augusto, si riforniva di grano in modo sistematico dalla provincia dell'Egitto, perché sussistevano le condizioni e le motivazioni per un tale tipo di interscambio regolare e massiccio. Secondo percorsi analoghi a questo,

l'orizzonte psicologico delle persone che sono vissute nelle diverse generazioni si è continuamente modificato per estensione e per punti di riferimento. In che modo allora intendere e decifrare i caratteri che il *nostro* orizzonte oggi viene ad avere? L'idea che vorrei proporre è di guardare a quelli oggi in atto come a processi storico-sociali che stanno modificando la struttura di quello che è il nostro senso profondo dell'intersoggettività: a seconda dei rapporti che intratteniamo con persone collocate in posizioni geografiche diverse, la nostra disposizione psicologica ad accoglierle entro l'orizzonte di coloro che percepiamo come altri *significativi* si modifica. Il principale strumento concettuale che utilizzerò è costituito dall'epistemologia genetica sviluppata da Jean Piaget, che sostiene che il bambino parte da una condizione di egocentrismo per costruire progressivamente uno spazio sociale in grado di includere le altre persone senza deformarne il punto di vista a causa della propria prospettiva soggettiva. L'idea che cercherò di discutere è se questo processo possa essere re-interpretato in modo da fare da base per descrivere il divenire storico che porta al costituirsi di uno spazio psicologico dell'intersoggettività più esteso, in grado di dare anche a persone estremamente lontane da noi una collocazione che non ci faccia apparire in modo distorto i significati che definiscono la loro identità e i loro punti di vista.

Il motore storico della globalizzazione, o perlomeno del suo avvio, se si assume l'arrivo di Colombo in America come la data più plausibile per indicare il suo inizio, è stato l'Europa, con strutture e istituzioni politiche ed economiche che le erano caratteristiche. È possibile quindi che l'indagine su alcuni momenti della sua evoluzione possa farci da guida anche per la riflessione sul presente. Con questo obiettivo in mente, si può fare riferimento all'opera di Norbert Elias (1939), che cerca di descrivere il costituirsi dei tratti dell'Europa moderna come un "processo di civilizzazione" che consiste essenzialmente nel prodursi di interdipendenze tra gli attori sociali sempre più ramificate e articolate in modo complesso. L'uomo del Medioevo secondo Elias è dominato da pulsioni ancora violente. Nella "società di corte", esemplificata dallo studioso con la Francia del Re Sole, si verifica una sorta di addomesticamento di queste pulsioni, che consente una regolazione e una gestione

strategica più sottili e raffinate dei rapporti sociali, che nondimeno continuano a essere carichi di valenze conflittuali. Per quanto siano Spagna e Portogallo, e non la Francia, a guidare le prime esplorazioni geografiche di scala planetaria, è comunque chiaro che la cultura, le istituzioni e le mentalità di questo periodo sono largamente condivise tra tutti questi paesi.

Come contraltare di questa concezione, troviamo nell'opera di Michel Foucault (2004) l'idea che attraverso le interdipendenze da cui la società moderna è attraversata, si realizza un modello sociale di carattere biopolitico, che sfrutta i bisogni della vita per stabilizzare gli assetti di potere esistenti. Tra questi due poli, Elias e Foucault, tra ideale della civilizzazione e distorsioni della società disciplinare, possiamo collocare anche le attuali dinamiche della globalizzazione, che tende in effetti a presentarsi come un processo paragonabile a quello passato della formazione dello Stato moderno, tranne che per l'aver proporzioni molto più estese e complesse. Sono del tutto chiare le differenze tra le due diverse situazioni storiche, ma la pertinenza dell'omologia di struttura che qui si vuole evidenziare è dovuta al fatto che in entrambi i casi si dà un sistema di interdipendenze che si regolarizza e si struttura in modo organico, facendo poi da base così anche per fluttuazioni e perturbazioni – o crisi – a un livello più alto, che però presuppongono causalmente l'esistenza di una piattaforma di relazioni più o meno stabili che a monte le sostenga e le renda possibili in linea di principio. Le tesi di Elias ci permettono di vedere questo processo come una risorsa (nonostante la prudenza che pure lo stesso autore mostra di avere), quelle di Foucault ci avvertono invece dei pericoli in esso insiti. Il problema – oggi quanto mai attuale e urgente – di come dar corso a un tipo di coscienza che sia capace di relazionarsi produttivamente con questioni che – letteralmente – hanno la loro origine in ogni parte del globo terrestre, porta con sé un'intera famiglia di altre criticità, che corrispondono *mutatis mutandis* a quelle che sono state affrontate dalle generazioni che hanno visto il progressivo formarsi dello Stato moderno. Il prodursi di un codice culturale e di un sistema di norme comune a una totalità e a un "universale" sempre più esteso non implica omologazione e, con essa, il soffocamento di identità e interessi locali e contestuali, che i protagonisti direttamente coinvolti non hanno alcun motivo per considerare illegittimi? Le forze

che vengono a occupare la scena non possono rischiare di produrre qualcosa di simile a un'anticamera di nuove forme di Tanatopolitica, forse ancora più distruttive di quelle che hanno insanguinato il XX secolo? Lo Stato moderno, il concetto di "nazione" come oggi lo conosciamo, dopo essersi profilato come "comunità immaginata" (Anderson 1983), non corre il rischio di evolvere in una futura cosmopoli ugualmente immaginaria, tesa in realtà sopra ogni cosa a reprimere le identità concrete degli esseri umani (ormai solo "interne" ad essa, dato che ogni esterno è stato nel frattempo inglobato), percepite solo come semplici forze centrifughe rispetto a un canone che astrae dal contenuto dell'esperienza effettiva delle persone?

Una seconda polarità che deve essere introdotta – se ne vedrà in seguito l'utilità per le mie riflessioni – è quella tra un pensiero del *particolare* e del *contesto*, quale troviamo in Carl Schmitt (1942; 1974), e un pensiero desideroso invece di valutare possibilità e condizioni per accedere a una forma di universale, quale si può qui esemplificare (a titolo di esempio) con la discussione svolta da Judith Butler, Ernesto Laclau e Slavoj Žižek (2000). Il discorso proposto infatti implica un modificarsi dell'orizzonte psicologico delle persone, che si muove alternativamente tra contesti prossimi e universalità, con una tendenza storicamente riscontrabile all'evoluzione verso forme di allargamento sempre maggiore di questo orizzonte, per quanto con oscillazioni e contraccolpi che in passato hanno avuto gli esiti più diversi.

2. *Epistemologia genetica e creazione dell'universale*

Partendo da queste coordinate concettuali, vorrei provare a proporre delle riflessioni che si innestano da una parte sulla psicologia e sull'epistemologia genetica sviluppata da Jean Piaget (1937), dall'altra su una questione fondamentale della filosofia della scienza, quale è il significato da dare al principio d'induzione. Il *trait d'union* tra questi due temi è costituito dal fatto che si può in effetti offrire un'interpretazione dei principi dell'epistemologia genetica che si sviluppa in termini essenzialmente induttivistici. Annette Karmiloff-Smith, dopo essere stata

collaboratrice di Piaget, con il quale ha realizzato anche diversi studi, ha mosso però delle critiche importanti alla sua impostazione:

I shall risk outraging some of my former colleagues at Geneva University by suggesting that Piaget and behaviorism have much in common. What, link Piaget and Skinner? An aberration, to be sure! [...] Neither the Piagetian nor the behaviorist theory grants the infant any innate structures or domain-specific knowledge. Each grants only some domain-general, biologically specified processes (Karmiloff-Smith 1995, 7).

In particolare: “The behaviorists saw the infant as a tabula rasa with no built-in knowledge [...]; Piaget’s view of the young infant as assailed by “undifferentiated and chaotic” inputs [...] is substantially the same” (Karmiloff-Smith 1995, 7). Il mio suggerimento è di considerare la possibilità che la logica del neonato, proprio perché profondamente ego-centrata, sia descrivibile come una forma di induttivismo, quindi almeno con una sorta di parentela rispetto all’associazionismo behaviorista.

Il nesso individuabile tra ego-centratezza e induzione può essere colto attraverso le riflessioni di Nelson Goodman (1954), che riprendendo anche gli studi di Carl Gustav Hempel, propone di definire l’induzione come un’inferenza in cui il dominio delle entità effettivamente osservate viene “scambiato” per l’intero dominio delle entità alle quali è possibile in linea di principio applicare una legge: si sono visti alcuni corvi neri (senza vedere alcun corvo non-nero) e si assume che questo frammento di universo che si è potuto osservare rappresenti fedelmente, sotto l’aspetto del colore dei corvi, l’intero mondo. L’autore passa poi a criticare il concetto generale di induzione, formulando il celebre paradosso della conferma, che porta il suo nome. È intuitivo però che l’induzione sia in effetti qualcosa del tipo descritto da Goodman. Per questa via, si può guardare al neonato appunto come a un soggetto che, con una sorta di iper-induttivismo, “scambia” il proprio presente percettivo per la totalità del mondo. In quest’ordine di idee, è assai significativo che Daniel Kahneman, distinguendo un Sistema 1 (quello delle reazioni istintive, automatiche e

immediate) da un Sistema 2 (quello delle valutazioni più lente e più razionali), caratterizzi il primo anche per una modalità di funzionamento che può essere descritta in realtà come iper-induttivista: “What you see, is all there is” (Kahneman 2013, 85).

Coerentemente con una impostazione come quella di Kahneman, un aspetto fondamentale della mia ipotesi è che l'inferenza induttiva debba essere descritta come tipicamente non-monotona, cioè in grado di produrre conclusioni che sono valide solo rispetto all'insieme delle premesse accettate entro un dato contesto: in particolare, aggiungendo nuove premesse e nuove conoscenze, non si ha la garanzia che le conclusioni precedenti possano essere conservate. In questo modo in effetti la si può rendere uno strumento di utilizzo più diretto nell'indagine psicologica, dato che i risultati delle sue applicazioni saranno molto più flessibili e adattabili ai limiti costitutivi dell'intelligenza individuale, di quanto non lo possano essere le complesse metodologie di prova che la comunità scientifica adotta per garantirsi che una teoria sia “vera,” nel senso di accettabile come tale dall'intera pluralità dei ricercatori “competenti”. È presumibile che in filosofia della scienza, sotto l'influenza per esempio di autori come Popper e Carnap, che si ponevano entrambi nell'ottica di lavoro di una “comunità” scientifica, la nozione di induzione abbia finito per essere svalutata perché in effetti strutturalmente poco adatta a cogliere in modo immediato dei principi metodologici che formalmente preservino e garantiscano l'intersoggettività e la condivisibilità dei risultati della ricerca scientifica.

È comunque importante osservare che questa caratterizzazione non è data affatto *ad hoc*, ma è di per sé plausibile, a causa delle proprietà logiche più immediatamente attribuibili all'induzione. Fatti questi passaggi, si possono descrivere i momenti successivi dell'ontogenesi, che Piaget ricostruisce in tutta la sua opera, come applicazioni di una logica induttiva: il bambino generalizza ogni volta sull'insieme delle sue esperienze, arrivando gradualmente alla rappresentazione del mondo propria dell'adulto.

Una simile impostazione ha poi conseguenze rilevanti anche sull'architettura generale della teoria di Piaget, che viene in un certo senso, sotto alcuni aspetti,

rovesciata. Piaget assume che il punto di vista “vero” sul mondo sia quello dell’adulto (in particolare, scientificamente istruito). Ne deriva un problema, che Jerry Fodor ha formulato come “impossibilità di acquisire strutture più potenti” a partire da altre già esistenti nella mente del bambino e più elementari (Fodor 1991, 189), a meno di non postulare un contributo essenziale da parte di meccanismi biologici innati.

Se il bambino non padroneggia, per esempio, la logica delle relazioni, disponendo *ex hypothesi* solo di un repertorio di strumenti logici del tutto semplice, come può derivarne – stadio dopo stadio – uno più ricco, che include la logica delle relazioni e gli altri strumenti del pensiero dell’adulto? Da un punto di vista logico ed epistemologico, una tale derivazione dovrebbe essere impossibile.

Piaget affronta questa difficoltà ricorrendo a un approccio strutturalista: è il reciproco integrarsi e il costituirsi in strutture delle abilità che – parcellarmente – sono state acquisite più o meno singolarmente in precedenza, che rende possibile l’emergere di facoltà prima totalmente assenti.

La mia prospettiva, però, insistendo sul carattere non-monotono dell’induzione, implica che vi sia una tendenziale incommensurabilità tra i risultati delle inferenze di fasi diverse dello sviluppo: le conclusioni di un’inferenza induttiva sono da relativizzarsi in generale all’insieme dei dati a partire da cui vengono derivate. Formalmente, tutte le facoltà di pensiero – sia del neonato sia dell’adulto – attingono allo stesso strumento fondamentale dell’induzione. Il sedimentarsi graduale nel corso dell’esistenza di esperienze sempre più varie e più ricche permetterà alla persona di configurare la visione del mondo propria dell’adulto. Ma in termini logici, non vi sarebbe più una ricchezza strutturalmente *maggiore* degli strumenti logici a disposizione dell’adulto. Vi sarebbe solo una maggiore ampiezza delle sue esperienze: un dato che in effetti può essere descritto come non formale e *a priori*, ma come empirico e (anche se evidentemente del tutto diffuso) comunque formalmente contingente. Per questo, anche la strategia teorica fatta propria da Piaget – prescindendo per semplicità qui dalle altre ragioni che possono averlo spinto ad adottarla – perde una buona parte della sua ragion d’essere.

Si deve ricordare inoltre che Piaget ha spesso diretto l'attenzione sulla possibilità di trovare conferme per il cosiddetto principio di "ricapitolazione" di Haeckel, per il quale l'ontogenesi dell'individuo tenderebbe a ripetere le tappe dello sviluppo filogenetico (per esempio, Hallpike 1979; Oasterdiekoff 2012, Oasterdiekoff 2016). A questo punto si può cominciare a intuire in che modo questo discorso possa riconnettersi a quello esposto nel primo paragrafo di questo scritto. L'idea di fondo è che l'uomo del Medioevo avesse strutture di pensiero di tipo più concreto (per esempio, Gurevič 1972; Schmitt 1990), mentre la modernità, con i processi di differenziazione sociale che ha innescato, avrebbe obbligato a sviluppare una maggiore articolazione e una maggiore astrazione degli strumenti del pensare, nel modo descritto da Elias.

Questo tipo di approccio potrebbe sembrare poco indicato per trattare i problemi posti dalla globalizzazione, dato che sembra rimandare ad approcci evolucionistici che in passato sono stati associati a dottrine razziste scientificamente indifendibili e moralmente ripugnanti.

In realtà è necessario rileggere con attenzione alcune opere di Piaget che sono state in genere trascurate dai suoi critici (Piaget 1989). È vero che Piaget vi esprime valutazioni, implicite perlomeno nella terminologia che impiega, che sono parziali. Ma sono contenuti nei suoi scritti gli strumenti concettuali che permettono di correggere i toni svalutativi che lui stesso usa. In società non-moderne l'interazione sociale esercita una pressione sulla mente degli individui che li porta a esercitare prevalentemente alcune funzioni invece che altre (Piaget 1989, 246-250). Però, in particolare nella mia impostazione teorica, facendo leva più sul carattere non-monotono dell'induzione che non sul concetto di struttura (o di *Gestalt*), su basi epistemologiche una gerarchia di valore tra le due situazioni non può essere stabilita. Così come non vi sarebbe eterogeneità strutturale tra le procedure di pensiero del bambino e dell'adulto, allo stesso modo non ve ne sarebbe tra quelle di una persona istruita ed educata alle forme di pensiero dell'Occidente e della scienza, e quelle di chi ricorre a modelli diversi. Ogni essere umano si servirebbe alla base di un modello di pensiero descrivibile come induttivista. Per ragioni analoghe, di fronte all'incontro

tra culture anche profondamente diverse, che la globalizzazione oggi impone, una gerarchia di valore trasversale tra contesti culturali diversi non può essere posta, perché sono le esperienze che sono state fatte – dagli individui e dalle collettività, che le raccolgono sotto forma di memoria storica e sotto forma di adattamento al loro ambiente – a definire che cosa sarà razionale pensare e fare. Contemporaneamente si può osservare che lo strumento dell'induzione non porta affatto a un irrigidimento essenzialistico, che vorrebbe giustificare una cristallizzazione – del tutto innaturale – dei contenuti delle varie culture. Infatti il comportamento spontaneo di ogni essere umano è quello di vivere le sue appartenenze culturali attingendo a esse per affrontare le situazioni della vita. È parte di questo stesso atteggiamento che si ricorra alle proprie esperienze concrete (e quindi, in senso ovvio, all'induzione) per capire che cosa debba farsi: anche se per essere *coerenti* con la propria identità culturale, comunque con una implicita e indiretta capacità di innovazione. L'universalità di questa disposizione è probabile che possa essere appurata anche fenomenologicamente, mentre mi limito qui a rimandare a mie precedenti pubblicazioni (Di Prospero 2020, 2020a) per la presentazione di alcune argomentazioni più specifiche a sostegno dell'induzione.

I principi dell'epistemologia genetica offrono soprattutto uno strumento concettuale per porre in maniera specifica la questione della creazione di un "universale" per il nostro momento storico, inteso come una forma della coscienza che metta le persone nella condizione di sentirsi seriamente e concretamente parte ed espressione di un unico insieme, il genere umano.

È interessante distinguere un atteggiamento che – legittimamente e anzi con ragioni del tutto condivisibili – ha a cuore in prima istanza la realizzazione concreta di una convivenza pacifica delle persone sull'intero pianeta, rispetto a quello di chi guarda alla stessa questione, ma volendone comprendere anche i risvolti conoscitivi e descrittivi. Nel primo caso si può essere più facilmente portati a contrapporre le culture del passato – che non avevano la "nostra" concezione dei diritti umani – da quelle presenti. In termini intuitivi, però, se si dà il giusto rilievo anche alla necessità di una conoscenza corretta di ciò che accade, si può ritenere che questo "universale"

debba essere sviluppato non solo in senso orizzontale (“geografico”), ma anche *verticale* e storico: l’umanità in cui dovremmo avere la capacità di riconoscerci non è solo quella dei tempi presenti – quella che può fisicamente ancora essere vittima di atrocità e crimini che vorremmo impedire. In termini conoscitivi, un universale che sia in grado di cogliere ciò che è l’umano, deve confrontarsi con le manifestazioni dell’umano che si sono prodotte in ogni tempo. “Homo sum, humani nihil a me alienum puto.”

La prospettiva che qui delinea spinge in effetti con forza in questa direzione: il rischio di un atteggiamento, che possiamo definire “pragmatico” (utilizzando il termine senza alcuna intenzione svalutativa), dominato dal solo desiderio di evitare il male per chi vive oggi o vivrà in futuro, è di arrivare a una comprensione delle strutture dell’umano che non colga (conoscitivamente) l’esistenza di dinamiche antropologiche e sociologiche la cui conoscenza è invece essenziale *anche* per il conseguimento del bene (“pragmatico”) che ci si propone di perseguire. È molto intuitivo pensare che da un punto di vista logico-cognitivo la possibilità di evitare questi errori dipenda anche dalla capacità che la nostra antropologia dimostra di avere nel dar conto – anche in prospettiva storica – delle più diverse manifestazioni dell’umano. Si può fare un confronto con ciò che avviene nella ricerca scientifica, dove un modello teorico ha più probabilità di essere nel giusto in relazione a un tema specifico, quando si può dimostrare che è in grado di dar conto anche di questioni distanti e diverse: per esempio, la fisica di Newton, che unifica meccanica “terrestre” e “celeste,” conferma le leggi di Galilei sulla caduta dei gravi (che riguardano fenomeni che si verificano sulla superficie terrestre), riuscendo a collocarle entro un quadro teorico enormemente più ampio. In modo analogo, una descrizione dell’umano che sia in grado di comprendere non solo il nostro presente, ma anche il nostro passato, è verosimile che abbia molte più probabilità di essere nel vero nelle affermazioni che propone.

In che modo l’epistemologia genetica può contribuire alla comprensione delle dinamiche che possono consentire la creazione di questo universale? Piaget descrive l’ontogenesi come evoluzione da una condizione di egocentrismo estremo, che si dà

nel neonato, verso quella che definisce “reciprocità razionale”, ossia la capacità di rapportarsi al punto di vista altrui senza cadere nelle distorsioni prospettiche causate dal proprio angolo visuale sul mondo.

L'interpretazione che io – facendo leva su una teoria dell'induzione – propongo di questa tesi, è che il bambino possa costruire una rappresentazione del mondo di tipo strutturalmente *socializzato*, cioè capace di accogliere senza distorsioni il punto di vista altrui, facendo esperienze di contatto con altri esseri umani, che fanno da tramite per arrivare a conoscenze che ci si abitua a poter considerare – in linea generale e tendenziale – come attendibili. Nel bambino molto piccolo il rapporto con gli adulti è associato sicuramente a un'esperienza di “potere” e di soddisfazione dei bisogni. Gradualmente da questa base si arriva a percepire che quelle che si ottengono dagli altri sono in senso proprio *informazioni*, relative per esempio a conoscenze astratte o veicolo per testimonianze di esperienze e vissuti che hanno riguardato altri esseri umani. La circostanza che il bambino riscontra di essere giustificato nel poter avere *fiducia* negli altri, viene generalizzata induttivamente alle situazioni che appaiono più simili a quelle in cui un atteggiamento di fiducia è stato più significativamente premiato in passato. In questo modo l'orizzonte sociale può estendersi, tutte le volte che meccanismi analoghi hanno luogo. È a partire da queste premesse che vorrei sostenere la tesi che questa problematica fornisca il modello di base per comprendere come possa costituirsi il modello di un senso della condivisione sociale che abbia un orizzonte più esteso, quale sarebbe da chiamarsi in causa nei fenomeni legati alla globalizzazione. L'universale che oggi dobbiamo comporre può essere visto come un allargamento a dimensioni estremamente più vaste di una dinamica che Piaget ha studiato accuratamente nella scala molto più ristretta dello sviluppo del bambino.

Questa tesi – che deve essere letta come l'affermazione principale, intorno a cui ruotano tutte le riflessioni contenute in questo articolo – può condurre a ulteriori sviluppi anche riguardo a problemi più specifici. L'idea di fondo è che possa costituirsi psicologicamente nell'individuo il senso di un'intersoggettività più vasta, in grado di includere il riferimento a contesti e a identità anche molto differenti da

quelli più prossimi e abituali, a condizione che si ripetano – con tutte le differenze del caso – meccanismi di fondo analoghi a quelli che hanno portato al costituirsi di un sentimento di condivisione sociale (sul piano morale, affettivo e cognitivo) come quello che il bambino sviluppa nel diventare adulto. Qualcosa di simile – verosimilmente – è accaduto nel corso di quello che Elias definisce “processo di civilizzazione”, che ha avuto però significativamente come suo esito anche quello delle “comunità immaginarie” descritte da Anderson: contesti di relazione – estremamente ampi, delle dimensioni dei moderni Stati-Nazione – prodottisi grazie anche a strumenti innovativi di comunicazione, come la stampa periodica, la pubblicistica o la radio, che fanno sentire come “vicine” centinaia di migliaia di persone (i “francesi”, gli “italiani” etc.) che non si sono assolutamente mai viste e mai si incontreranno in tutta la propria esistenza. La difficoltà nell’esercitare qualcosa di simile a un *controllo* sulle *pretese* di comunicazione che possono attuarsi in questi sistemi sociali, può essere collegata facilmente a quelle che storicamente sono state le espressioni più distruttive del nazionalismo nel Novecento. Ricerche come quelle sulla “nazionalizzazione delle masse” (Mosse 1974), sul rapporto tra biopolitica e Risorgimento in Italia, secondo una linea che viene vista come continua fino al razzismo fascista (Banti 2005, 2006, 2014), o infine sulle profonde disfunzioni nei processi decisionali che nella Germania nazista sarebbero state una componente essenziale del percorso che ha portato all’Olocausto (Browning 1999), sono tessere che possono essere messe in relazione tra loro per mostrare che nell’Europa degli anni che hanno preceduto la prima guerra mondiale le reti di comunicazione in uso *di fatto* in una società improvvisamente diventata più complessa, *non* erano adeguate al livello di complessità raggiunto. Questo ci fa capire come i processi di costituzione del senso di intersoggettività – anche in quanto esposti al rischio di distorsioni o manipolazioni – non sono automaticamente e sempre immuni da rischi, a volte di gravità inaudita.

In ogni caso, se i processi descritti da Piaget sono interpretati induttivisticamente, vuol dire che sono le esperienze della persona a dover fare da base per generalizzazioni che consentano di aprirsi a un orizzonte più esteso. Dato

che però l'induzione è qui intesa come inferenza non-monotona, cioè valida solo in relazione al contesto delle premesse da cui deriva, si comprende che quella che è chiamata in causa è una logica di tipo contestuale, in grado di generare un *Nomos* applicabile solo con riferimento a uno spazio specifico. Schmitt, parlando di “*Nomos della terra*”, ha in mente esattamente una *terra*. La parte più vitale delle sue intuizioni può essere però re-interpretata. Si consideri che, nel dibattito attuale, tesi come quelle di Schmitt possono apparire come un utile bastione contro l'avanzata di forze – soprattutto economiche – che hanno portata del tutto sovra-nazionale e non-territoriale, con effetti anche di devastazione del *Lebenswelt* delle persone in carne e ossa, per cui è comprensibile che questo pensatore continui a suscitare un grande interesse, anche tra chi parte da presupposti ideologici estremamente diversi dai suoi. Ma in effetti – su un piano strettamente descrittivo e assiologicamente avalutativo – l'espandersi oggi a dismisura dell'importanza di flussi (per esempio di informazioni) che semplicemente non tengono conto, o comunque scavalcano con facilità estrema, le barriere fraposte dalla “terra”, rende legittimo il timore che l'elaborazione di Schmitt, in se stessa, sia insufficiente per farsi carico delle questioni più urgenti che oggi ci si impongono. Ne può allora seguire plausibilmente la proposta di dare importanza al fatto che in senso ovvio, anche in passato, non era una “terra” quella che fondava il diritto, ma semmai – a rigore – una *esperienza* della terra (che poi in quel contesto, per tutti gli usi ragionevoli del concetto, *coincideva* con ciò che appariva come la terra in se stessa). In altre parole, la costruzione cognitiva – di carattere concreto – di uno spazio di tipo fisico, presupponeva indiscutibilmente una mediazione di tipo logico-razionale: il “fare esperienza di” qualcosa. Se si sostituisce al contestualismo di Schmitt (che si esprime, oltre che nel concetto di “terra”, anche nell'opposizione amico/nemico e nella nozione di stato di eccezione, al centro della “teologia politica” dello studioso) un contestualismo di livello più astratto, che trova nella forma logica dell'inferenza non-monotona (e quindi in una modalità del *ragionare*) il suo nucleo teorico, si può dare espressione all'esigenza fondamentale fatta valere da Schmitt – e affermata in modo esemplare anche da Husserl nella *Crisi delle scienze europee* – di conservare il contatto con il fondo concreto del nostro *fare esperienza* delle cose, senza però trasformarlo in un muro che ci impedirà poi di aprirci

all'estendersi dello spazio – psicologico, esistenziale e operativo – cui possiamo avere accesso nel nostro successivo percorso di vita. Se il nostro ancoraggio è un contesto definito in termini epistemologici, e non fisici e spaziali, possiamo pensare di continuare a servircene per orientarci in modo utile. Le nostre esperienze infatti *non* sono invenzioni, né hanno tratti di arbitrarietà o di convenzionalità: accadono realmente. Al tempo stesso però non verremo da esso bloccati entro uno scenario unico e intrascendibile.

Sarebbe di estremo interesse qui tentare un'analisi più precisa sia della nozione di amico/nemico, sia di quella di stato di eccezione. Nel primo caso, rispetto alla “terra”, il contesto logico è già di un tipo più fluido e con un tenore simbolico più elevato, avendo un carattere intrinsecamente sociale. Nel secondo, i caratteri dell'inferenza non-monotona trovano un'espressione particolarmente chiara: in mancanza di un sistema *stabile* di riferimenti normativi, la logica che si applica è di un puro *hic et nunc*. Ma certamente non sono queste poche indicazioni che possono esaurire una tematica così delicata e intricata, soprattutto per la forte opacità – soprattutto morale – che accompagna queste nozioni.

Nella mia prospettiva teorica il carattere non-monotono dell'egocentrismo infantile non è visto come una disposizione da tutelare o conservare, ma come una forza che comunque e in ogni caso dispiega i suoi effetti. Anche nell'adulto e nello scienziato, il conservarsi di modelli di pensiero induttivo non è un “residuo” (“superstizioso”) dell'infanzia dell'umanità, ma è un criterio del tutto razionale di indagine. Il sentimento di ordine e perfezione, di fronte alla totalità del Creato, che da essa promana, è un'espressione del contatto che ci permette di trovare con la natura intima del nostro essere.

Il fatto che una tale forza ci metta in relazione con ciò che ci costituisce più in profondità, ne fa un principio della nostra identità. Ma è proprio per la logica interna al suo dispiegarsi, che essa ci apre – sotto le condizioni fattuali che di volta in volta si danno – al realizzarsi di situazioni anche estremamente nuove. L'autocomprensione che si dovrebbe avere, nel volgersi verso nuovi obiettivi di progresso civile, non dovrebbe essere quella di una volontà di *negazione* del passato o

di contrapposizione ideologica a esso (si pensi qui per esempio alla *cancel culture*), ma semmai quella di un ulteriore inveramento della stessa *logica* che ha sempre presieduto a tutti i momenti del divenire.

Un risultato cui siamo così giunti è quello della possibilità di legittimare – sul piano razionale, morale e culturale – entrambi i poli che abbiamo considerato, universalismo e contestualismo, da considerarsi non come in contrasto irriducibile, in una sorta di guerra manichea tra Bene e Male, ma come complementari, dato che l'apertura all'universalità (o a un più esteso senso dell'universalità) presuppone secondo questo ragionamento il consolidamento di una forma di razionalità in grado di governare le vicende dell'orizzonte più limitato di riferimento. L'estendersi di questo orizzonte può verificarsi solo se si estende la possibilità di avere *fiducia* nei vettori di informazione che provengono dagli spazi percepiti attualmente come ancora remoti ed estranei. Per questo lo spazio del contesto prossimo deve essere coltivato in modo da poter diventare la base per contatti più produttivi con i contesti più remoti, così come John Bowlby mette in relazione lo “stile di attaccamento” del bambino con la madre (il suo contesto prossimo) con gli atteggiamenti più o meno esplorativi che avrà in seguito l'adulto (verso i contesti remoti). In questo senso, si può formulare la tesi che, più che concentrarsi sull'opposizione tra partiti progressisti e conservatori, possa essere interessante considerare – metapoliticamente – la valenza positiva della compresenza sulla stessa scena di entrambi i poli, che in una società democratica possono così dare espressione politica alla percezione effettiva dei cittadini di vedersi tutelati nell'una e nell'altra esigenza.

3. *Alcune possibili applicazioni*

Nella parte restante di questo scritto, cercherò di illustrare i motivi di interesse che questa chiave di lettura può avere, servendomi di questioni più specifiche.

In Australia, alcune delle gravi criticità legate agli effetti che si sono avuti per i discendenti delle popolazioni aborigene, dovuti all'insediamento degli europei, sono discusse da David Turnbull (2023), che si sofferma su “the Uluru Statement from the

Heart”, una dichiarazione ufficiale avanzata dagli appartenenti alle “First Nations” degli aborigeni, che vogliono “the establishment of a First Nations Voice enshrined in the Constitution” (Turnbull 2023, 4). Nella visione espressa da queste popolazioni la terra è sacra ed è da essa che sorge ogni significato, compresi quelli di cui sono portatori i rapporti tra le persone (Graham 1999).

Louise Sundararajan (2023) e Thong, Ting, Jobson, Sundararajan (2023) studiano problematiche simili nel contesto dell'Asia sudorientale, utilizzando il concetto di “ecological grief” (Hernandez 2022): in Malesia gli Orang Asli sentono che “our heart is in the forest”, “we love this land, it connects us” (Sundararajan 2023, 7), soffrendo immensamente per quelle che sono sentite come privazioni imposte ingiustamente dal dominio degli occidentali sul loro territorio.

In che modo orientarsi di fronte a queste situazioni? Le premesse da cui io parto hanno implicazioni che possono essere chiarite richiamando l'opera di Gregory Bateson, e in particolare il suo ultimo libro, completato dalla figlia Mary Catherine dopo la morte del padre (Bateson, Bateson 1988, 72-73).

Tra le tribù indiane che vivevano nello Iowa, era presente un culto legato al peyote che prevedeva il consumo di sostanze psicotrope che il governo degli Stati Uniti riteneva illegali. Sol Tax, un antropologo che studiava questi gruppi, gli offrì la possibilità di rendere noto a un più grande pubblico, attraverso un documentario, il significato rituale che questi culti avevano per la loro comunità, in modo da potersi servire dei canali formali che la legislazione americana metteva a disposizione per consentire l'uso del peyote in questi contesti, a causa del suo ben dimostrabile valore culturale. Si sarebbe trattato di realizzare dei filmati che mostrassero in che modo si svolgeva il rito, ma molto dignitosamente gli indiani rifiutarono: un rito che si fosse lasciato mescolare con presenze culturali così estranee, non avrebbe mai più potuto conservare lo stesso valore. Per i Bateson, questa vicenda illustra come quella che è definita “ecologia della mente” richieda strutturalmente il rispetto e la preservazione di dimensioni implicite e irriducibilmente “silenti” dell'azione: non tutto può essere detto o spiegato o reso pubblico, e se si fa una di queste cose, in queste casi, si modifica radicalmente il significato stesso dell'azione, che può così perdere anche del

tutto il suo senso. “The curious paradox in this story is that the truly religious nature of the peyote sacrament was proven by the leaders’s refusal to accept the pragmatic compromise of having their church validated by a method alien to the reverence in which they held it” (Bateson, Bateson 1988, 73).

Nei termini di Piaget (o di Heinz Werner), questi indiani sono soggetti a una forma di pensiero sincretico, che considera indissolubili dei rapporti e dei legami con un contesto, che il pensiero analitico invece sarebbe propenso a sciogliere. Una epistemologia induttivista – a metà strada tra le due posizioni – può formalizzare questi comportamenti come dotati di un contenuto conoscitivo, in quanto effetto del sedimentarsi di esperienze, per loro natura cariche di un peso inerziale che non consente all’essere umano di compiere su di esse operazioni libere come accade nel pensiero astratto, ma contemporaneamente questo approccio può accettare l’eventualità di mettere in conto che possano esserci trasformazioni. È interessante che la dichiarazione di Uluru sembri trovare un equilibrio per venire a capo di questo tipo di problemi, dato che ci si rivolge programmaticamente alle istituzioni politiche dello Stato australiano: è implicato però che le popolazioni che lo hanno avanzato devono avere un tipo di auto-rappresentazione che renda questo possibile.

In ogni caso, il punto è che queste trasformazioni non possono essere dirette a partire da punti di vista superficiali, che non si facciano carico della necessità di guardare, per quanto possibile, a tutto il flusso degli avvenimenti. La difficoltà è enorme: chi può prendere su di sé la responsabilità, anche tra chi vive da sempre all’interno di una data cultura tradizionale, di assumersi un compito del genere? Per questo, in sede di analisi filosofica, pur riconoscendo la legittimità di principio dei cambiamenti, ci si deve attivare per dare il massimo risalto a una “logica” come quella difesa dai Bateson. Il “concreto” e il sapere contestuale, per quanto non universalizzabili senza distorsioni che gli fanno violenza, a causa del carattere non-monotono del sapere che incorporano, devono essere difesi, per poter essere punto di appoggio per evolvere verso una posizione dinamica e di apertura. In ogni cultura, nessuno è depositario di ogni suo segreto o del significato vero e profondo delle istituzioni che la innervano. Di fronte a un fenomeno nuovo, lo sforzo di capire che

cosa la *mia* cultura mi chiede di fare per reagire ad esso, fa tutt'uno con un'evoluzione effettiva e quindi con la trasformazione della cultura stessa. Ma sarebbe strumentale utilizzare questa argomentazione per dar corso solo alle esigenze più visibili a un'audience di osservatori *esterni* e più o meno distanti. L'intersoggettività del giudizio è una costruzione progressiva: chi da essa non è stato ancora toccato, o ne è stato raggiunto meno che altri, o – ancora – è soggetto a diversi “regimi” di condivisione intersoggettiva (per esempio perché appartiene a una cultura molto diversa), per definizione non ha ancora attraversato il processo esperienziale che può fare rientrare il suo giudizio nello stesso standard imposto da una intersoggettività orientativamente universalista. Il ricorso all'induzione, però, consente di guardare a tutti questi processi entro una cornice teorica e formale unitaria, con risultati che possono essere importanti nel tentativo di dirimere in modo equilibrato le controversie.

La seconda questione su cui vorrei richiamare l'attenzione è il modello del “pensiero meridiano”, difeso dal filosofo e sociologo Franco Cassano, recentemente scomparso dopo anni di grande impegno intellettuale. Per Cassano (1996), nel Mezzogiorno d'Italia e nel Mediterraneo, nello studio della loro storia, delle loro culture, si ritrova il nucleo di una filosofia che difende valori come “la difesa del pluralismo e della molteplicità delle prospettive contro l'espansione imperiale di una sola cultura” (Cassano 1996, XXVIII), con una qualità della vita che si basa sulla riscoperta di ritmi meno accelerati dell'esistenza:

Rivendicare l'autonomia culturale del Sud non è quindi l'inizio di una battaglia separata, ma l'articolazione di un bisogno cruciale, che non è una prerogativa esclusiva degli uomini e delle donne del Sud. Significa interrogarsi sulla nostra forma di modernità, pensare la differenza tra essa ed altri percorsi non consegnati al primato dell'ossessione competitiva e al dominio dell'illusione economica (Cassano 1996, XXII).

È interessante il modo in cui questa posizione può essere messa a confronto con quella di Schmitt, incrociandole in una sorta di chiasmo: l'autore italiano vede la propria concezione, dominata dall'elemento del *mare*, come profondamente diversa da quella del filosofo del diritto tedesco, in cui è centrale invece l'elemento della *terra* (Cassano 1996, 32-33). La mia ri-formulazione delle tesi di Schmitt mi porta però a considerare che i punti di contatto tra i due studiosi sono forse più significativi delle loro pur evidenti differenze: in entrambi i casi viene tematizzato il fatto che *per pensare* è utile che il pensiero (anche filosofico) poggi su rappresentazioni *concrete* e legate a un contesto spaziale. Schmitt discute il significato generale di questo metodo, mostrando in effetti una predilezione per la dimensione terrestre, mentre Cassano se ne appropria e lo utilizza in riferimento sistematico a uno specifico ambiente geografico, il Mediterraneo, e a una specifica filosofia, il pensiero meridiano. I valori difesi da Cassano non sono "locali", ma *poggiano* su *rappresentazioni* di tipo locale. Può diventare *universale* questo tipo di linguaggio, anche per persone che vivono magari lontanissime, senza avere mai potuto vedere le rive del Mediterraneo, e, pur condividendo quegli stessi valori, non hanno però una motivazione analoga per scegliere di adoperare anche una stessa simbologia? Una filosofia di tipo induttivista può in effetti dar conto di queste tensioni, mostrandone la vitalità e la carica produttiva. Una sfera dell'intersoggettività che abbia dimensione mondiale deve essere *costruita*, non può essere vista come un *telos* capace di imporsi *a priori* attraendo verso di sé gli avvenimenti che già oggi si svolgono. Per questa semplice ragione, tautologicamente, l'effettuazione – ora – del discorso *hic et nunc* impone le condizioni preliminari per ogni possibile sviluppo futuro. L'inferenza induttiva, con la sua razionalità di tipo non-monotono, impone le proprie esigenze costruttive a discapito di un'universalità che è nei fatti la nostra stessa esperienza (per quanto legata a un contesto) a farci capire che deve essere il nostro obiettivo, ma che ad ora – *ex hypothesi* – non può essere ancora il motore e un *antecedente* dell'azione – se non come semplice oggetto di una rappresentazione di essa che riusciamo in effetti a costruire qui e ora, con i mezzi limitati che la nostra particolare esperienza ci fornisce. Il discorso che prende il Mediterraneo a simbolo di una filosofia, è *locale* (nel senso che le risonanze che produce possono essere meglio capite e apprezzate da chi abbia una collocazione

geografica e culturale opportuna), ma questo rilievo non pregiudica in nessun modo il suo valore, dato che è in generale il pensiero a essere sempre legato a un ancoraggio di carattere contestuale (così come si può facilmente argomentare anche a partire da un insieme molto vasto di ricerche sulla *embodied mind*)¹.

L'ultimo punto che vorrei brevemente trattare, dopo i due precedenti, sviluppa su un piano relativamente più generale difficoltà che devono essere attentamente prese in considerazione. In una rete sociale il percorso che porta alla costruzione della fiducia e di un sentimento di possibile condivisione intersoggettiva, può avere caratteri che non sono esclusivamente cognitivi, nel senso che si danno forze che, pur manifestandosi sempre naturalmente come oggetti del conoscere individuale, hanno come effetto quello di frenare la tendenza all'esplorazione e al desiderio di conoscenza *oggettiva*. Una logica induttivista e non-monotona – si può dire, policentrica – di fronte a queste situazioni deve affrontare un dilemma assai grave. Si può finire per apprendere – induttivamente e per esperienza – che il desiderio di una conoscenza oggettiva di ciò che accade nel proprio ambiente, non è sentito come legittimo dagli altri attori sociali presenti sulla scena. Quindi per soddisfare una richiesta di condivisione intersoggettiva (da costruirsi con persone concrete che *non* desiderano che siano trasparenti tutti i fattori che definiscono la situazione), si può dover andare *contro* un desiderio di conoscenza oggettiva. “Fiducia” e intersoggettività possono essere in contrasto con il desiderio di verità. Uno dei possibili motivi può essere che in una rete sociale, il *numero* dei partecipanti a una “coalizione” (usando il termine nel senso della teoria delle decisioni) dà *potere* a coloro che si riconoscono nei programmi di azione della coalizione. Ma per raccogliere un maggior numero di aderenti, in una coalizione può diffondersi un atteggiamento strategico che tende a minimizzare la rilevanza del *chiarimento* razionale e oggettivo dei contenuti dei programmi di azione. Ognuno, prima di trasmettere e condividere con altri le informazioni di cui dispone, fa delle valutazioni sull'opportunità di questa possibile scelta. Ad esempio, se si deve ancora capire se si

¹ Ringrazio Carmelo Spadaro e Maria Grazia D'Ascanio per le belle conversazioni che abbiamo potuto avere su questi temi.

può avere fiducia in un interlocutore, non è ovvio che si decida comunque di condividere tutte le informazioni che si conoscono, perché una controparte inaffidabile potrebbe farne un uso strumentale e opportunistico. Le persone possono imparare che tener conto di meccanismi di questo genere, con molte altre casistiche che sono differenti ma hanno conseguenze affini, può essere utile per accrescere le possibilità di successo di un piano di azione, e possono convincersi – in un certo senso “razionalmente” – che è saggio *non* essere troppo razionali. Le molte e assai discusse indagini sul “dilemma del prigioniero” hanno mostrato l’utilità che la fiducia può avere, nel massimizzare i guadagni possibili di una scelta, a prescindere dalla razionalità o meno dei motivi che portano l’individuo a nutrirla. Piaget, parlando di società arcaiche in cui forme di pensiero individuale che sono ancora egocentriche vengono funzionalizzate per il mantenimento di modelli culturali centrati su di un primato solo apparente, come guida del conoscere, del gruppo, dimostra con chiarezza la facilità con cui possono crearsi queste dinamiche.

Una teoria dell’induzione permette in effetti di spiegare in modo plausibile come accada che le persone, pur poggiando su esperienze oggettivamente inattendibili, generalizzandole (quali che esse siano), possano consolidare un atteggiamento di fiducia negli altri. Proprio perché queste condotte possono avere tutto sommato un certo successo, si rischia però che – affidandocisi ai principi dell’induzione – risulti frenato in effetti il movimento storico verso un senso dell’intersoggettività più esteso, tendenzialmente universale e globale, quale quello che qui vorrei sostenere che è necessario oggi sviluppare. Una fiducia costruita a partire da presupposti condivisi solo da alcuni gruppi, può essere difficile da estendere in modo trasversale alle diverse identità esistenti. Si deve osservare però che è proprio il chiarimento logico-filosofico che può farsi dei meccanismi generali dell’induzione, che può aiutare a non rimanere bloccati da questo scoglio. I portatori di ciascuna identità, poggiando su un’autocomprensione elaborata secondo principi di tipo induttivista, possono ri-definire e correggere i tratti della propria eredità culturale che tradizionalmente erano maggiormente soggetti ai *bias* imposti dal contesto. Si deve distinguere tra i principi che creano lo spirito profondo di una tradizione e le credenze

accessorie che in una certa epoca sembrano essere plausibili e a volte ovvie, salvo apparire del tutto sbagliate in un'epoca successiva. Nelle parole di San Paolo: “La lettera uccide, lo Spirito dà vita” (*La Sacra Bibbia, II Corinzi 3,6*). Questo punto è qui difendibile proprio a partire dalla premessa – che è centrale nella mia prospettiva di ricerca – per cui la condivisione intersoggettiva è una costruzione empirica e fattuale, non un dato o un principio epistemologico *a priori*: per questo in ogni società e in ogni cultura rimarranno sempre nascosti e nell'ombra, lontani dall'esplicitazione pubblica e condivisa da tutti, significati, situazioni e realtà che sono però essenziali per l'ecologia del sistema (nel senso di Bateson).

Un'autoriflessione come quella che qui auspico, può quindi servire a svolgere un lavoro – *dall'interno* delle diverse tradizioni e identità culturali – che dovrebbe essere percepito come *coerente* con i principi di ciascuna di queste identità. Al tempo stesso, dato che i principi che possono mettere *in movimento* una realtà culturale sono profondi e carsici, il loro operare all'interno di una struttura generale che attraversa l'intera umanità (in un senso che sarebbe da mettere in relazione con l'opera di Lévi-Strauss) ha un carattere che *non* tende affatto verso l'esclusivismo culturale, ma semmai può spingere verso l'elaborazione di un universale che sia capace di inglobare i contributi delle storie e delle tradizioni più diverse – come sembra accadere per il rapporto tra “ecological grief” e questioni ambientali oggi quanto mai urgenti – creando in concreto una nuova realtà e un nuovo modello.

Bibliografia

- Anderson, B., 2000, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, tr. M. Vignale, Laterza, Roma – Bari. [Anderson, B., 1983, *Imaginary Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, London].
- Banti, A.M., 2005, *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Laterza, Roma – Bari.

- Banti, A.M., 2006, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino.
- Banti, A.M., 2014, *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Laterza, Roma – Bari.
- Bateson, G., Bateson, M.C., 1988, *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, Bantam, New York.
- Browning, C., 2004, *Verso il genocidio: Come è stata possibile la Soluzione Finale*, tr. G. Bernardi, Saggiatore, Milano. [Browning, C., 1999, *The Path to Genocide. Essays on Launching the Final Solution*, Cambridge University Press, Cambridge UK].
- Butler, J., Laclau, E., Zizek, S., 2010, *Dialoghi sulla sinistra, Contingenza, egemonia, universalità*, tr. T. Dini, D. Ferrante, D. Garritano, Laterza, Roma – Bari. [Butler, J., Laclau, E., Zizek, S., 2000, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London].
- Cassano, F., 1996, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma – Bari.
- Di Prospero, A., 2020, *La logica della semplicità. Saggio sui costituenti del pensiero*, Aracne, Roma.
- Di Prospero, A., 2020a, *Linguaggio e ordine del mondo*, Il Sileno, Rende.
- Elias, N., 1982-1983, *Il processo di civilizzazione*, 2 vol., tr. G. Panzieri, Bologna, Mulino [Elias, N., 1939, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 bd., Haus zum Falken, Basel].
- First Nations National Constitutional Convention, 2017, *The Uluru Statement from the Heart*, Uluru N.T.. <http://www.nma.gov.au> (23.07.2023).
- Fodor, J., 1991, “Sull'impossibilità di acquisire strutture più potenti,” tr. M. Barbaro, L. Chirizzi, in M. Piattelli-Palmarini (a cura di), *Linguaggio e apprendimento. Il dibattito tra Jean Piaget e Noam Chomsky*, Jaca Book, Milano, 189-212. [Fodor, J., 1980, *On the Impossibility of Acquiring More Powerful Structures*, in Piattelli-Palmarini, M. (ed.), *Language and Learning. The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky*, Harvard University Press, Cambridge MA, 142-162].

- Foucault, M., 2005, *Nascita della biopolitica: Corso al Collège de France, 1978-1979*, tr. M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano. [Foucault, M., 2004, *Naissance de la Biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard-Seuil, Paris].
- Goodman, N., 1954, *Fact, Fiction, and Forecast*, Athlone Press, Atlantic Highlands N.J..
- Graham, M., 1999, "Some Thoughts about the Philosophical Underpinnings of Aboriginal Worldviews," in *Worldviews: Environment, Culture, Religion*, n. 3, 105-118.
- Gurevič, A.J., 1983, *Le categorie della cultura medievale*, tr. C. Castelli, Einaudi, Torino. [Gurevič, A.J., 1972, *Kategorii srednevekovoj kul'tury*, Izdatel'stvo «Iskusstvo», Moskva].
- Hallpike, C.R., 1979, *The Foundations of Primitive Thought*, Oxford University Press, New York.
- Hernandez, J., 2022, *Fresh Banana Leaves. Healing Indigenous Landscapes Through Ingenious Science*, North Atlantic Books, Berkeley.
- Kahneman, D., 2013, *Thinking, Fast and Slow*, Anchor Canada, Toronto.
- Karmiloff-Smith, A. 1995, *Beyond Modularity. A Developmental Perspective on Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge MA.
- La Sacra Bibbia*, 1974, Conferenza Episcopale Italiana, Paoline, Roma.
- Mosse, G., 2009, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, tr. L. De Felice, Mulino, Bologna. [Mosse, G., 1974, *The Nazionalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Howard Fertig, New York].
- Oasterdiekhoff, G.W., 2012, "Was Pre-Modern Man a Child? The Quintessence of the Psychometric and Developmental Approaches," in *Intelligence. A multidisciplinary journal*, n. 5, 40, 470-478.
- Oasterdiekhoff, G.W., 2016, "Child and Ancient Man: How to Define Their Commonalities and Differences," in *American Journal of Psychology*, n. 3, 129, 295-312.

- Piaget, J., 1973, *La costruzione del reale nel bambino*, tr. G. Gorla, Nuova Italia, Firenze.
[Piaget, J., 1937, *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel].
- Piaget, J., 1989, *Studi sociologici*, tr. W. Fornasa, P. Barbetta, Angeli, Milano. [Piaget, J., 1965, *Etudes sociologiques*, Droz, Geneve].
- Schmitt, C., 2002, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, tr. G. Gurisatti, Adelphi, Milano. [Schmitt, C., 1942, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Reclam, Leipzig].
- Schmitt, C., 1991, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, tr. E. Castrucci, Adelphi, Milano. [Schmitt, C., 1974, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin].
- Schmitt, J.-C., 1999, *Il gesto nel medioevo*, Laterza, Roma – Bari. [Schmitt, J.-C., 1990, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Gallimard, Paris].
- Sundararajan, L., 2023, *An Ontological Turn for Psychology in the Age of the Machine and Global Warming*, *Qeios*. DOI: 10.32388/YJI03S (23.07.2023)
- Thong, J.J., Ting, R.S.-K., Jobson, L. Sundarajan, L., 2023, "In the Wake of Religious Conversions: Differences in Cognition and Emotion across Three Religious Communities of an Indigenous Tribe in Malaysia," in *Psychology of Religion and Spirituality*, Advance online publication, <http://doi.org/10.1037/rel0000493> (23.07.2023).
- Turnbull, D., 2023, *The Uluru Statement from the Heart – A consideration from three perspectives*, *Qeios*. <https://www.qeios.com/read/QLVCDK> DOI: 10.32388/QLVCDK (23.07.2023)

Nota biografica

Alfonso di Prospero è laureato in filosofia, è dottore di ricerca in scienze sociali e si occupa di tematiche che ruotano intorno al rapporto tra linguaggio e modelli di pensiero. Si interessa in particolare al problema dell'induzione, in quanto luogo privilegiato per poter cogliere le relazioni tra punto di vista individuale, situato sempre entro uno specifico *background* di esperienze, e concezioni relative alla nozione di verità. Ha pubblicato con le case editrici Il Sileno, Aracne, Bonanno, ETS – Pisa, oltre che con diverse riviste filosofiche specializzate, come *Discipline filosofiche*, *Filosofie semiotiche*, *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, *Lexia*.

Rivista di semiotica, Critical hermeneutics, Daimon. Revista internacional de filosofía, Giornale critico di storia delle idee, Quaderni di Inschibboleth, Il Pensiero, Studi di estetica.

Email: alfonsodipropero@yahoo.com

L'universale e il "luogo" della filosofia

The Universal and the "Place" of Philosophy

MARCELLO GHILARDI (*Università di Padova*)

Abstract

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

Keywords: Universal, Language, Enunciation, Pluralism, Translation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografia

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

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

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

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

Nota biografica

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

Email: marcello.ghilardi@unipd.it

Dallo “spirito oggettivo” all’ermeneutica.

Alcune riflessioni sul concetto di “universale” a partire da Hegel e Nietzsche

From the “Objective Spirit” to Hermeneutics.

Some Reflections on the Concept of “Universal” starting from Hegel and Nietzsche

ALBERTO GIACOMELLI (*Università di Padova*)

Abstract

This paper aims to analyse the philosophical problem of the “universal” from a hermeneutical and intercultural perspective. The first paragraph of the essay provides a historical-philosophical reconstruction of the concept of the “universal” between the ancient and modern world. The second paragraph focuses on the notion of the “universal” in Hegel. The thesis I argue is that Hegel’s notion of “objective spirit” is intrinsically connected to an interpretive dimension. Consequently, there is not a contradiction, but rather a complementarity, between absoluteness and relativity, universality and singularity. The “universal” in Hegel does not correspond solely to the “objective spirit”, as it encompasses elements of historical particularity that cannot be fully conceptualized. This thesis has allowed me to question the simplistic interpretation of Hegel’s relationship with the Eastern world and, at the same time, to reflect on Hegel’s conception of language. The third paragraph is focused on Nietzsche’s radical critique of the “universal,” with particular reference to his conception of “gay science.”

Keywords: Universal, Science, Truth, Particular, Hermeneutics

1. Breve storia di un’idea

Una delle considerazioni più rilevanti contenute nel libro M della *Metafisica* aristotelica risulta certamente quella riguardante la “dottrina delle forme ideali”, che nasce, secondo lo Stagirita, dalla necessità di fondare una scienza stabile che si opponga alla precaria fluidità del divenire. Se, come sostiene Eraclito, “tutte le cose sensibili scorrono perpetuamente”, e “se c’è scienza e conoscenza di una qualche cosa, devono esistere, al di fuori di quelle sensibili, certe altre entità che permangono stabilmente, giacché non vi potrebbe essere scienza di cose che scorrono” (*Metaph.* 1078 b, 15). Uno degli atti inaugurali e capitali della filosofia occidentale corrisponde pertanto alla contrapposizione tra *epistème* come sapere certo in grado di “stare” (*steme*, dal verbo ἵστασθαι) sopra (ἐπί) a tutto (Cusano 2011, 15), e instabilità del mondo sensibile.

Benché già i Pitagorici avessero tentato di definire, attraverso i numeri e gli enti matematici, l’esistenza di una realtà oggettiva che garantisse un ordine rispetto a ciò che diviene, fu Socrate, secondo Aristotele, a cercare per primo l’essenza attraverso la dialettica: “Due sono i meriti che si potrebbero attribuire giustamente a Socrate: i ragionamenti induttivi e la definizione universale” (*Metaph.* 1078, 15-20). Domandare il “che cos’è” (*ti èstin*) delle cose significa, per Socrate, ricercare in modo inesausto l’elemento essenziale, immutabile e dunque *universale* al di là della contingenza e della pluralità aleatoria dell’accidente. Quello che nella *Metafisica* viene definito uno dei “meriti” di Socrate, vale a dire la ricerca di una “definizione universale”, porterebbe alla nascita dell’idealismo platonico, che opera una separazione tra idee ed enti e dunque a quello che Aristotele considera uno sdoppiamento inutile e ridondante della realtà mondana. L’interrogazione socratica sull’essenza inaugurerebbe perciò la tradizione metafisica che concepisce l’idea come trascendente rispetto al molteplice: l’*eidós* è fondamento universale in sé e per sé (*auto kath’hauto*).

Dal punto di vista ontologico l’universale è quindi originariamente la forma, l’idea o l’essenza che può essere partecipata da più cose e che dà alle cose stesse la loro natura e il loro carattere: “Tu davvero”, chiede Parmenide a Socrate, “per un

tuo convincimento, le poni separate, come dici, da una parte le Idee in sé, dall’altra le cose che di esse partecipano? [...] A me sembra di sì, disse Socrate” (*Parm.* 130 b-c).

L’universale ontologico assume in Aristotele i caratteri della sostanza, ossia di tessuto immanente alle cose: dal punto di vista aristotelico, pertanto, la sostanza non si colloca *al di là* del divenire del mondo, ma rappresenta l’essere stesso nella sua indissolubile unione di materia e forma (*sinolo*, ossia “tutt’uno”, da σύν- “con” e ὅλος- “tutto”). Particolarmente significativa, tra le accezioni di sostanza presentate nel libro Z della *Metafisica*, è quella di *sostrato* (ὑποκείμενον), espressione di ciò che di un ente non muta mai, che sorregge e fa da fondamento agli accidenti e che permane eliminati questi¹.

Tale concezione ontologica permette di comprendere anche la declinazione logica del concetto di universale: se in effetti ontologicamente la sostanza è universale in quanto elemento comune alla base della molteplicità, logicamente essa è, per Aristotele, “ciò che può essere per sua natura predicato di più cose” (*De int.* 7, 17 a, 39). Questa definizione avrà una decisiva risonanza nella disputa medievale sugli universali, laddove per “universale” si intendeva una *moltitudo rerum singularium* ovvero un tutto collettivo.

Oggetto di indagine e di elaborate articolazioni da parte di interpreti della scolastica come Anselmo e Duns Scoto, e poi di esponenti di dottrine nominaliste come Guglielmo di Ockham (De Libera 1999), il concetto di universale trova una formulazione moderna celebre e significativa nella *Critica della ragion pura*, dove Kant mette in discussione l’ipotesi di un’ “universalità empirica”, considerandola priva di rigore, e contrappone ad essa un’universalità autentica fondata sulle forme a priori della conoscenza. L’operazione compiuta da Kant nella *Critica della ragion pura*, e in particolare nella sua “estetica trascendentale”, da intendersi come “scienza di tutti i principi a priori della sensibilità” (Kant 1967, 98), ha a che vedere con l’universalità di “due forme pure di intuizione sensibile”, cioè “lo spazio e il tempo” (Kant 1967,

¹ *Metaph.* Z 1029 a-b: “Sostrato è ciò di cui sono predicati le altre cose, mentre esso stesso non è mai predicato di altro [...]”

99). Tale acquisizione si può considerare a fondamento dell’intera “rivoluzione copernicana” di Kant, che riguarda non solo il ribaltamento gnoseologico secondo il quale non è l’uomo a dover adattare i propri schemi mentali agli oggetti da conoscere, ma sono questi ultimi ad essere determinati dal nostro schematismo conoscitivo, ma ha a che vedere anche con la sostanziale trasposizione delle “forme pure” di spazio e tempo dalla sfera della trascendenza a quella dell’immanenza. Più precisamente si potrebbe affermare che il “trascendentalismo” kantiano postuli una in-differenza tra trascendenza e immanenza nel momento in cui le determinazioni a priori di spazio e di tempo sono al contempo universali in quanto schemi categoriali a priori della conoscenza e particolari in quanto operanti solo a partire dall’esperienza del singolo soggetto conoscente.

Il tema della relazione tra singolarità e universalità costituisce notoriamente uno dei perni teorici anche della kantiana *Critica del giudizio*, in cui la sfera dell’estetica si presenta anzitutto come soggettiva e offre all’intuizione un materiale preriflessivo dal quale non è possibile trarre alcuna conoscenza scientifica. Le principali regole del gusto appaiono quindi empiriche e non possono determinare leggi a priori. D’altra parte, se il giudizio di gusto basato su piacere o dispiacere ha carattere affatto personale, questo per Kant *pretende* di avere valore universale. Il bello è ciò che piace universalmente “senza concetto” (Kant 1970, 9 ss.; D’Angelo 2011, 112), cioè senza che vi sia la possibilità di fissarne intellettualmente le regole, ma al contempo esso vuol valere “come se” (*als ob*) fosse universale. Il giudizio di gusto porta dunque con sé un’intrinseca tensione e aspirazione all’universalità: non si rassegna ad una validità unicamente singolare e personale.

Questa tensione tra particolarità e universalità, che permea di sé tutto l’impianto della *Critica della ragion pura* e della *Critica del giudizio*, non è del resto estranea alla speculazione di Hegel, per il quale la nozione di “spirito oggettivo,” prossima a quella di “universale” da intendersi come “oggettività logica”, non si oppone alla finitezza umana, ma al contrario si lega intrinsecamente ad essa.

Come è stato opportunamente rilevato (Pagano 1992), non si può adeguatamente comprendere la proposta teoretica di Hegel (e in particolare la sua filosofia della religione), se non nella prospettiva di una feconda tensione tra

dimensione sistematico-speculativa e dimensione interpretativa, e dunque alla luce di una dialettica tra oggettività logica ed ermeneutica. Hegel sembra anzi spingersi oltre, postulando la ben nota tesi secondo la quale “il mistico è lo speculativo” (Hegel 2003, 373; Pagano 1992, 93-97; Pagano 2017, 128). Questa paradossale complementarità, che esula da qualsiasi forma di misurazione e bilanciamento quantitativo, riguarda piuttosto un’intrinseca correlazione metafisica tra finito e infinito che non ammette dualismi perentori tra immanenza e trascendenza, scienza e spirito.

Concetto e interpretazione – similmente a speculazione e misticismo – non rappresentano pertanto due poli opposti, l’uno astratto e meccanico, l’altro concreto e vitale: l’interazione polare tra i due orizzonti attiva piuttosto una dinamica simbiotica tra assolutezza e relatività. Alla luce di questa lettura la filosofia hegeliana, perciò, non sarebbe sinonimo *tout court* di “assolutismo speculativo,” ma acquisirebbe un carattere più apertamente dialogico rispetto a qualsiasi forma di essenzialismo. A differenza di quanto vorrebbe una lettura schematica e banalizzante del pensiero hegeliano, la dimensione del concetto non corrisponde *tout court* a quella dell’universale, poiché la riflessione di Hegel rivela come vi siano elementi propri della particolarità storica affatto irriducibili alla presa della concettualità. L’esperienza religiosa, in particolare, appare di natura a-concettuale, legata anzitutto all’ambito dell’ermeneutico e della particolarità plurale, e solo in misura minore all’ambito del logico e dell’universale. Proprio tale carattere plurimo e aperto sembra legittimare (sorprendentemente) la possibilità di cogliere in Hegel le condizioni di possibilità per un dialogo interreligioso (Pagano 2018; Ferretti 2019).

2. Hegel, l’universale e il linguaggio

Quanto è emerso permette dunque di mettere in discussione quella che è stata definita, attraverso una celebre immagine dello *Zarathustra*, “una delle più logore ‘canzoni da organetto’ suonate dalle storie della filosofia” (Pasqualotto 2011, 7). Si tratta dell’idea secondo la quale Hegel avrebbe trattato il pensiero orientale con sufficienza se non con disprezzo. Se Hegel in effetti ha considerato come culmine

dello sviluppo del pensiero la filosofia classica tedesca, e in un certo qual modo la sua stessa filosofia, egli ha dislocato le civiltà orientali ai primi gradini di tale sviluppo, considerandole da un lato come culture aurorali e primitive, dall’altro come componenti fondative e necessarie della storia dello spirito (Schulin 1958; Viyagappa 1980; Hulin 1979; Gesterling 1996, 135ss). L’“inferiorità” dell’Oriente hegeliano andrebbe dunque problematizzata e intesa non solamente nei termini di un insieme di culture “infantili”, simboliche, compromesse con una sensibilità massimamente distante dall’Assoluto, bensì come imprescindibile fondamento e come terreno germinale per lo sviluppo della cultura europea. Si è mostrato, in questa prospettiva, come ad esempio per Hegel la religione egizia non possa venir concepita “come una preparazione lacunosa di quel che accadrà poi in Grecia. [...] bensì come suolo genetico che la cultura e la religione orientale rivestono per lo sviluppo storico successivo” (Garelli, *Lingua* 2019, 12; Pagano 2017, 99-106). Al di là di letture preconcepite che riconoscono nel pensiero hegeliano uno dei momenti apicali dell’eurocentrismo, proprio Hegel sembra fornire alcune indicazioni per sviluppare una teoria del pluralismo religioso e concettuale che intenderebbe rispettare e valorizzare diverse forme del pensiero e del sacro.

La tematica dell’universale si intreccia pertanto all’approccio interculturale lì dove Hegel si impegna nel confronto con una pluralità di Orienti (Cina, India, e un indefinito “mondo buddhista”), attraversando – seppure da *ungelehrter Leser* (Hegel 1999, 117) – il mondo delle cosiddette *Ost-Asien*. Si tratta di un tentativo di apertura all’esperienza dell’estraneità e dell’alterità, di un confronto con dei “mondi altri” che non necessariamente corrispondono a un luogo definito, sia esso geografico o psichico, ma coincidono semmai con “un altrove che esiste come ‘oltre’ indicibile e insondabile, punto di fuga di pensieri, linguaggi e azioni” (Ghilardi 2008, 10). Rispetto al sentiero “che dalla Jonia porta a Jena” (De Pretto 2011, 19)², si può forse dire che Hegel operi un’operazione di “spiazzamento” dell’universale in senso proto-interculturale, delineando una Grecia debitrice degli influssi mediorientali e orientali: la possibilità di effettuare comparazioni, scambi, incontri tra “identico e diverso”

² Sulla genesi della questione interculturale cfr. anche De Pretto (2012).

permette così di intendere l’Occidente come una “struttura polare e complementare” (Melandri 2006; Agamben 2008, 21-22; Ghilardi 2008, 11), segnata da soglie e non da barriere ipostatizzanti.

Emerge tuttavia un problema che riguarda il tema del linguaggio. Come mostra Gadamer in *Verità e metodo*,

Il concetto di spirito che Hegel riprende dalla tradizione spiritualistica cristiana [...] trova il suo vero corrispondente nel fenomeno del linguaggio [...] in confronto a quel concetto di spirito che Hegel ha ripreso dalla tradizione cristiana, il fenomeno del linguaggio possiede il vantaggio, adeguato alla nostra finitezza, di essere infinito come lo spirito, e tuttavia finito come ogni accadere (Gadamer 2013, 445).

Secondo Gadamer, a partire dalle rivoluzioni scientifiche del Seicento sino al neopositivismo del primo Wittgenstein, di Carnap, di Russel e di Frege, si è cercato di trasferire in modo meccanico la nozione di “metodo” propria delle scienze della natura, con il suo ideale di dimostrabilità-obiettività-universalità, al campo delle scienze dello spirito, con la conseguenza di mancare completamente la possibilità di comprendere la verità di tali scienze. Ora, se il linguaggio di Hegel non rientra evidentemente in una tradizione positivista che intende fornire una forma logica alla realtà dei fatti, esso dimora pur sempre “nella ‘casa dell’essere’ occidentale, rimanendo legato a un pensiero dalla tendenza sostanzializzante” (Fongaro 2021, 57) dal quale non riesce in definitiva a emanciparsi completamente.

Non solo dal versante continentale di Gadamer, ma anche da quello giapponese di Nishida, “l’idea hegeliana resterebbe pur sempre ‘qualcosa’ di cui si può parlare dicendo che cos’è, qualcosa che può diventare il soggetto di un giudizio, noema per una noesis” (Fongaro 2021, 57). Sullo sfondo del problema del linguaggio si staglia allora anche quello della possibilità di un’ermeneutica interculturale, che ha a che vedere con la sfida di pensare il pluralismo (religioso ma non solo) nonché con la possibilità di un universale che sia produttivamente relazionale.

Nel momento in cui, come si è visto, la nozione di “ermeneutica interculturale” si può declinare in Hegel in relazione alla diade interpretazione-concetto, da un lato siamo di fronte a una relativizzazione dell’universalità concettuale, dall’altro restiamo imbrigliati in una forma linguistica che non riesce a svincolarsi dalla dialettica “predicativa” (Fongaro 2021, 58).

È quindi vero che una lettura attenta di Hegel – e in particolare della sua riflessione religiosa – porta nella direzione di una positiva relativizzazione ermeneutica del nesso concettuale-universale, e tuttavia non sembra utile e corretto spingere eccessivamente Hegel oltre se stesso: resta infatti aperto in primo luogo il problema linguistico messo in luce da Nishida, per il quale la filosofia hegeliana “resterebbe in ultima istanza vittima inconsapevole di un’assunzione acritica della superiorità speculativa della lingua tedesca intesa come unico *logos* filosofico” (Fongaro 2021, 58). In secondo luogo, resta un dato di fatto, per esempio, che per lo Hegel de *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, l’ebraismo rimane una religione della scissione incapace di cogliere l’unità del reale: una religione della distanza tra l’uomo-singolo e il Dio veterotestamentario-universale, mentre il cristianesimo viene inteso come amore per la totalità, fusione del particolare e dell’universale nell’incarnazione di Dio che si fa uomo.

Anche alla luce di questa evidente relazione gerarchica tra ebraismo e cristianesimo resta allora problematico considerare acriticamente Hegel come precursore e padre nobile del pluralismo linguistico-religioso, così come, guardando alla *Scienza della logica*, una delle cui parole chiave è “risoluzione” (*Entschluss*), appare difficile riconoscere l’opera come testo ermeneutico, nella misura in cui per Hegel la risoluzione è lo schiudersi (*Aufschließung*) e il risolversi (*Entschließung*) della forma logica del sillogismo, che si dispiega come forma fondamentale soprattutto nella sua dottrina del “concetto” (Ōhashi 2021, 21-22). “Il sillogismo”, scrive Hegel, “è stato sempre conosciuto come la forma universale della ragione” (Hegel 2004, 949).

3. Nietzsche, la scienza e il “berretto del monello”

La via hegeliana indica quindi delle aperture nella direzione di una relativizzazione storico-ermeneutica della concezione oggettivistica e universalistica della verità, ma appare forse opportuno convocare Nietzsche come punto di riferimento di un pensiero che si voglia sempre situato e prospettico. Nella sua celebre opera *Da Hegel a Nietzsche*, Löwith delinea probabilmente nel modo più ricco ed esaustivo quella frattura epocale nella *Geistesgeschichte* tra filosofia dello “spirito assoluto” hegeliano e nichilismo di Nietzsche. L’esperienza marxista e poi esistenzialista (Kierkegaard) e materialista (Feuerbach) viene assimilata, secondo Löwith, dalla cosiddetta “sinistra hegeliana” di Stirner, Ruge e Bauer, i quali preconizzano quella dissoluzione dei fondamenti dello spirito di cui Nietzsche si farà fautore (Löwith 2000, 61ss). Lo spirito come soggetto e sostanza della storia non rappresenta più un fondamento universale, ma si presenta, nel contesto della cultura della crisi, come problema. Allievo di Husserl e Heidegger, Löwith condivide in questa prospettiva il quadro di “dissoluzione dell’hegelismo” prospettato da Pareyson, il quale giustappone all’universalità dello “spirito assoluto” (*absoluter Geist*) la relatività sempre situata dello “spirito del tempo” (*Zeitgeist*).

Come rileva Caracciolo, quella narrata da Löwith è pertanto una storia della distruzione la quale ha tuttavia l’aspetto positivo di illuminare la figura dell’uomo come *weltgeschichtlich*, come singolarità protagonista di una storia del mondo che non corrisponde più a uno storicismo metafisico (Caracciolo 1997, 121 ss; Löwith 2006). Nichilismo dunque come crisi del principio ontologico (e universalistico) secondo cui “il reale è razionale e il razionale è reale” (Hegel 1991, 21) e come dissoluzione – pregnata di promesse – della “forma di compimento (*Vollendung-Form*) dell’idealismo assoluto.

In questo senso proprio il nichilismo, che generalmente ha un’accezione negativa legata al tramonto dei valori, all’assenza di senso, alla cultura della crisi, all’inquietante frantumarsi delle narrazioni unitarie del mondo, sembra rappresentare una via adeguata verso una comprensione relazionale dell’identità e dell’universalità. In un articolo ormai divenuto celebre dell’aprile 2009, Volpi

risponde alle accuse di Papa Benedetto XVI a Nietzsche in quanto filosofo del nichilismo che “ha dileggiato l’umiltà e l’obbedienza come virtù servili” e che ha rappresentato la “superbia distruttiva e la presunzione che disgregano ogni comunità e finiscono nella violenza”. Nell’articolo si legge:

Dopo che la storia ci ha insegnato che spesso il possesso della Verità produce fanatismo, e che un individuo armato di verità è un potenziale terrorista, vien fatto di chiedere: il relativismo e il nichilismo sono davvero quel male radicale che si vuol far credere? O essi non producono forse anche la consapevolezza della relatività di ogni punto di vista, quindi anche di ogni religione? E allora non veicolano forse il rispetto del punto di vista dell’altro e dunque il valore fondamentale della tolleranza? C’è del bello anche nel relativismo e nel nichilismo: inibiscono il fanatismo (Volpi 2009).

Tanto in ambito estetico quanto in ambito etico ed epistemologico Nietzsche ci invita a praticare quella spaesante e difficile forma di “onestà” che consiste nel riconoscere il mondo come del tutto privo di punti di riferimento stabili e dunque universali. Nella prefazione alla seconda edizione de *La gaia scienza*, per esempio, egli ci mette in guardia dalla tentazione voyeuristica di guardare le cose nella loro nudità essenziale, giacché dietro al velo dell’apparenza non c’è che altra apparenza, dietro alla maschera non c’è che un’altra maschera:

Ci è venuto in uggia questo cattivo gusto, questo volere la verità, la ‘verità a ogni costo’, questa farneticazione da adolescenti nell’amore della verità: per questo siamo troppo provati, troppo rigorosi, troppo gioiosi, troppo bruciati, troppo profondi... Non crediamo più che verità resti ancora verità, se le si tolgono i veli di dosso; abbiamo vissuto abbastanza per credere in questo. Oggi è per noi solo questione di decoro non voler vedere tutto nella sua nudità, non voler intrometterci in tutto, tutto comprendere e ‘sapere’ (FW, § 3, 19).

Lungi dall’adagiarsi pigramente sulla convinzione che la fine delle verità universali comporti l’indifferenza del tutto, il “lieto scetticismo” dell’*esprit libre* avrà

a che vedere da un lato con un inesausto e faticoso esercizio del sospetto, dall’altro con il “buon umore”, con la magnanimità (*Grossmut*), con la grazia (*Anmut*), con la gaiezza (*Fröhlichkeit*) e con lieta serenità (*Heiterkeit*) di chi, ricercando verità prospettiche, rinuncia a qualsiasi atteggiamento dogmatico-impositivo e si emancipa da qualsivoglia forma di radicamento conoscitivo. Non è un caso che, come è stato rilevato (Gentili, XXXI-XXXVI), una delle figure paradigmatiche che meglio incarnano questo atteggiamento sia quella del trovatore provenzale medievale, del viandante felicemente irrisolto tra scienza e arte, del tutto estraneo a un’idea di conoscenza come “tecnica” oggettiva-universale rescissa dall’orizzonte unitario della vita.

Non si tratta affatto, per Nietzsche, di rinunciare alla verità, bensì di complicarla, di pluralizzarla radicalmente, di rispettarne la natura enigmatica e dunque di praticare un’elevata forma di *tolleranza gnoseologica*. La “grande salute” del saggio sta allora nella capacità di essere abbastanza “vasto” da non considerarsi come un’identità alla quale l’alterità si contrappone, né come un depositario di verità essenziali-universali. Al contrario: l’essere umano “ben riuscito” (*wohlgerathner*) coglierà la “buona volontà dell’apparenza” e “l’eterna incompiutezza” del flusso del divenire. (FW, af. 107, 15) Egli riderà innanzi all’illusione della stabilità epistemica e innanzi alla “fede nella purezza della scienza” (Stegmeier, 2012, 43; FW, af. 344, 2015), permettendoci di “scoprire l’eroe e anche il *giullare* che si cela nella nostra passione della conoscenza” (FW, af. 107, 116). Il nostro sapere non può avere a che fare con verità sostanziali e universali giacché il mondo non cela un’essenza al di sotto dell’apparenza, ma è divenuto “favola” (GD, 75-76), sogno, “fuoco fatuo e danza di spiriti e niente di più” (FW, af. 54, 75.). L’apparente ossimoro di una folle saggezza, ossia di una “scienza gaia”, ha a che fare con la “salute” connessa alla possibilità di “di poter esercitare una scienza non imbronciata né impettita, né soltanto seria” (Colli, 2005, 22): “non c’è nulla che ci faccia tanto bene”, scrive Nietzsche, “quanto il *berretto del monello*” (FW, af. 107, 116). L’uomo della conoscenza compendia quindi in sé l’atteggiamento circospetto, critico, decostruttivo, discernente, sospettoso e l’atteggiamento creativo, “tracotante, ondeggiante, danzante, irridente” (FW, af. 107, 116). Solo alla luce di questa

complexio tra disciplina critica e leggerezza ironica possono venire scardinate le matrici morali e metafisiche del fanatismo della verità e della posizione ultima.

È significativo, quantomeno secondo l’interpretazione di Djurić, che l’obiettivo polemico di questa critica nietzscheana alle pretese dogmatico-oggettive della scienza sia proprio “l’idea hegeliana della ‘scienza della logica’, in cui l’ideale scientifico di rigore e serietà era stato portato fino alle sue estreme conseguenze” (Djurić 1990, 39; Gentili 2015, XXXII; Giacomelli 2021, 218).

Se dunque in ambito religioso l’“universalismo” di Hegel si può proficuamente ibridare con elementi di carattere prospettico, plurale ed ermeneutico, i campi del logico e del linguistico sembrano restare per il filosofo di Stoccarda saldamente ancorati a paradigmi di oggettività ed eurocentrismo. Tali paradigmi saltano invece del tutto con Nietzsche: l’annuncio della morte di Dio segna in effetti il tramonto di qualsiasi assoluto metafisico-religioso-morale, così come la nozione di “gaia scienza” segna la fine dell’atavica distinzione platonica tra *doxa* ed *epistème*. Riguardo alla presunta universalità della scienza Nietzsche rileva come questa “dovrebbe avere il suo equivalente e la sua misura [...] in un ‘mondo della verità’”, ma questa non è che una “credenza”. “Come?” si domanda Nietzsche:

Vogliamo davvero far sì che l’esistenza si avvili in un esercizio di contabili e in una vita da talpa per matematici? Innanzitutto non si deve voler spogliare l’esistenza del suo carattere *polimorfo*: lo esige il *buon* gusto, signori miei, il gusto del rispetto di fronte a tutto quello che va al di là del vostro orizzonte! Che abbia ragion d’essere una sola interpretazione del mondo, quella in cui *voi* vi sentite a posto, quella in cui si può investigare e continuare a lavorare scientificamente nel *vostro* senso (per voi, in realtà, *meccanicistico?*), una siffatta interpretazione, che altro non ammette se non numeri, calcoli, uguaglianze, cose visibili e palpabili, è una balordaggine e una ingenuità, posto che non sia una infermità dello spirito, un’idiozia! (FW, af. 373, 252-253)

Ciò che qui è radicalmente in discussione non è, ancora una volta, la verità, ma l’ossessione della certezza: se si vuole davvero ricercare una dimensione veritativa, questa deve rinunciare alla semplificazione astratta del logico, o quantomeno

rendersi conto del carattere di mezzo meramente schematico-semplificatorio di quest’ultimo: i costrutti universalizzanti come “causa ed effetto”, “fine”, “sostanza”, “fondamento” non fanno che scomporre e semplificare la fluida “veracità” del mondo, che nella sua prospettica complessità non si dà mai come *certezza*. È questo il senso di un importante frammento postumo della tarda estate del 1885, in cui Nietzsche scrive:

NB! Qualcosa che sta fermo è veramente più felice di tutto quello che si muove? L’immutabile ha veramente e necessariamente più valore di una cosa che cambi? E se uno si contraddice mille volte e va per molte vie e porta molte maschere e non trova in sé mai una fine, mai un’ultima linea di orizzonte: è davvero verosimile che abbia della «verità» un’esperienza minore di uno Stoico virtuoso, che si sia messo una volta per tutte al suo posto come una colonna? (NF, fr. 40 [57], 342-343)

Nulla dunque si sottrae alla prospettiva, all’interpretazione, all’impermanenza, così come nulla si esaurisce nella povertà meccanica di leggi “prime e ultime”, e questo comprende ovviamente anche chi interpreta. “Ammesso che si potesse misurare il *valore* di una musica da quanto di essa può essere computato, calcolato, tradotto in formule”, scrive Nietzsche, “come sarebbe assurda una tale «scientifica» misurazione della musica! Che cosa di essa avremmo mai colto, compreso, conosciuto? Niente, proprio un bel niente di ciò che propriamente in essa è «musica»...” (FW, af. 373, 253). Come per il musicista il *sensò* della musica non si può comprendere dal computo matematico dei battiti per misura, ovvero dal conteggio dei valori di durata del suono e del silenzio, così il senso del mondo per Nietzsche non è spiegabile tramite formule, numeri, calcoli e uguaglianze.

Anche dal punto di vista linguistico Nietzsche sembra voler sperimentare, con la propria scrittura aforistico-frammentaria, una forma espressiva aderente al carattere polifonico del mondo. Linguisticamente Nietzsche si avvicina quindi a quel limite del “non-predicativo” di cui parlava Nishida.

Il pensiero nietzscheano appare pertanto particolarmente utile a coadiuvare una riflessione di carattere interculturale che relativizzi la nozione di universalità in ogni senso: in un aforisma de *La gaia scienza* significativamente intitolato *Stiamo all’erta* il filosofo ci mette in guardia dal considerare il mondo come “un essere sostanziale, *universale*, eterno” (FW, af. 109, 117, corsivo nostro). “Non esistono sostanze eternamente durature”, procede Nietzsche: “la materia è un errore, né più né meno del dio degli Eleati” (FW af. 109, 118). Come dal punto di vista cosmologico considerare l’Universo nei termini di un meccanismo ordinato, armonico e organico non è che un’illusione e una semplificazione antropocentrica, così, in ambito morale, qualsiasi tradizione e cultura non può essere considerata sulla base di giudizi di valore precostituiti. Il saggio “non giudica *gli altri*, perché sa di non possedere una norma assoluta su cui fondare il giudizio” (Pasqualotto 2008, 188.). Nel momento in cui, come afferma Zarathustra, “non c’è un sopra e non c’è un sotto” (Z, § 7, vv. 5-6, 282), cioè non c’è un vero e un falso, né un universale e un particolare, le differenze andranno vissute e attraversate necessariamente – caso per caso – in maniera apregiudiziale, cosicché “il saggio si comporterà senza volerlo in modo affabile con gli altri uomini [...] e nonostante ogni diversità di ingegno, di classe e di costumi, facilmente li tratterà come uguali” (MAM, II, af. 339, 263). Il cosiddetto “aristocratismo” di Nietzsche, lontano dal possedere i tratti di una selettività fondata sulla “volontà di potenza” come prevaricazione, ha piuttosto a che vedere con una forma di spontanea equanimità propria di chi non pretende “di possedere qualche norma fissa ed assoluta” (Pasqualotto 2008, 189). Anche in questo caso tuttavia la saggezza zarathustriana non postula l’assenza di un “sopra” e di un “sotto” nei termini di una indistinta equivalenza del tutto: il suo “coraggio”, la sua “veracità”, la sua “salute”, stanno piuttosto nella capacità rara e preziosa di interpretare, di volta in volta, ciò che è “alto” e ciò che è “basso” indipendente dalla “tirannia” dei valori universali (Schmitt 2008), sulla base di un peculiare gusto, insieme innato e disciplinato, per tutto ciò che è elevato, fecondo, ingegnoso, lieve, tracotante, ricco di spirito, onesto, libero, e così via.

Il saggio nietzscheano non si impone, non conosce imperativi né mete, né ideali né costumi precostituiti, né ancora certezze assolute, ma il suo “gusto” (*Geschmack*)

è capacità di “osservare e conoscere le più sottili sfumature”, ossia di distinguere (MAM, II, af. 170, 65; M, af. 244, 169, Pasqualotto, 2011, 187). Ecco che, alla luce di questa “uggia” per il “cattivo gusto” della “verità a ogni costo” (FW, § 3, 19) e di questa “saporosa” (*schmackhaft*) apertura alla pluralità del mondo, Nietzsche sembra opporre, al crepuscolo dell’“idolo” universale, l’aurora di inedite possibilità dialogiche.

Bibliografia

- Agamben, G., 2008, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Aristotele, 1992, *Dell’interpretazione*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano.
- Aristotele, 2002, *Metafisica*, tr. it. di A. Russo, Laterza, Roma-Bari.
- Caracciolo, A., 1997, *Karl Löwith*, Brescia, Morcelliana.
- Cusano, N., 2011, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia.
- D’Angelo, P., 2011, *Estetica*, Laterza, Roma-Bari.
- Djurić, M., 1990, *Philosophie als fröhliche Wissenschaft*, in id. (a cura di), *Nietzsches Begriff der Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- De Libera, A., 1999, *Il problema degli universali. Da Platone alla fine del Medioevo*, tr. it. di R. Chiaradonna, La Nuova Italia, Firenze [1996].
- De Pretto, D., 2012, *Empirismo ed interculturalità. Locke, Hume e i problemi delle differenze tra i popoli*, Mimesis, Milano-Udine.
- De Pretto, D., 2011, *L’Oriente assoluto. India, Cina e “mondo buddhista” nell’interpretazione di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine.
- Ferretti, G., 2019, *Ermeneutica interculturale e universalità del concetto. In dialogo con Maurizio Pagano*, in G. Garelli, G. Lingua, *La filosofia attraverso il prisma delle culture. Dialoghi con Maurizio Pagano*, ETS, Pisa, 19-32.
- Fongaro, E., 2021, *Nishida tra Hegel e buddhismo – Sull’opportunità di una filosofia interculturale*, in “Scenari”, 15.

- Gadamer, H.-G., 2013, *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano [1960].
- Garelli, G., Lingua, G., 2019, *Prefazione a G. Garelli, G. Lingua (a cura di), La filosofia attraverso il prisma delle culture. Dialoghi con Maurizio Pagano*, ETS, Pisa.
- Gesting, J.J., 1996, *Hegel und Indien – Zur Eurozentrizität von Weltgeschichte*, in “Hegel-Jahrbuch”.
- Ghilardi, M., 2008 (ed.), *Vie per un’estetica interculturale*, Mimesis, Milano-Udine.
- Giacomelli, A., 2021, *Tipi umani e figure dell’esistenza. Goethe, Nietzsche e Simmel per una filosofia delle forme di vita*, Mimesis, Milano-Udine.
- Hegel, G.W.F., 1991, *Prefazione a Id., Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Blandetti, tr. it. di E. Castelli, Feltrinelli, Milano [1820].
- Hegel, G.W.F., 1999, *Sul famoso episodio del Mahābhārata noto come Bhagvad-Gītā, di Wilhelm von Humboldt, Berlino, 1826*, in id., *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, tr. it. a cura di G. Pinna, Liguori, Napoli.
- Hegel, G.W.F., 2003, *Lezioni di filosofia della religione*, 3 voll., tr. it. a cura di R. Garaventa, S. Achella, Guida, Napoli [1821-1831].
- Hegel, G.W.F., 2004, *Scienza della logica*, 2 voll., tr. it. di A. Moni, rev. di C. Cesa, intr. di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari [1812].
- Hulin, M., 1979, *Hegel et l’Orient*, Vrin, Paris.
- Kant, I., 1967, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino [1781].
- Kant, I., 1970, *Critica del giudizio*, tr. it. a cura di A. Gargiulo, Laterza, Bari [1790].
- Löwith, K., 2000, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. di G. Colli, Einaudi, Torino [1941].
- Löwith, K., 2006, *Il nichilismo europeo. Considerazione sugli antefatti spirituali della guerra europea*, tr. it. di F. Ferraresi, a cura di C. Galli, Roma-Bari, Laterza [1940].
- Melandri, E., 2006, *La linea e il circolo*, Quodlibet, Macerata.
- Nietzsche, F., (FW), 1965, *Prefazione a Id., Idilli di Messina. La gaia scienza e frammenti postumi 1881-1882*, tr. it. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano [1882].

- Nietzsche, F., (GD), 1970, *Il crepuscolo degli idoli*, trad. it. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano [1888].
- Nietzsche, F., (NF), 1975, *Frammenti postumi 1884-1885*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- Nietzsche, F., (Z), 1968, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano [1885].
- Nietzsche, F., (MAM), 1964, *Umano, troppo umano*, II, trad. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano [1878].
- Ōhashi, R., 2021, *Hegel e i Giapponesi. Un’implicazione della logica Hegeliana*, in “Scenari”, 15.
- Pagano, M., 1992, *Hegel. La religione e l’ermeneutica del concetto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Pagano, M., 2017, *Presenza di Hegel nel pensiero di Luigi Pareyson*, in “Archivio di filosofia”, 85, 1, 121-134.
- Pagano, M., 2017, *Alle origini dell’architettura sacra. Interpretazioni del tempio egizio*, in “RAPHISA. Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado”, 2, 99-106.
- Pagano, M., 2018, *Interpretazione e concetto nell’ermeneutica interculturale*, 2 voll., in C. Agnello, R. Caldarone (eds.), *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, Palermo University Press, Palermo, vol. II, 55-67.
- Pasqualotto, G., 2008, *Nietzsche: saggezza e grande salute*, in Id., *Saggi su Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano.
- Pasqualotto, G., 2011, *Prefazione a D. De Pretto, L’Oriente assoluto. India, Cina e “mondo buddhista” nell’interpretazione di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine.
- Platone, *Parmenide*, in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, 374-417.
- Schulin, E., 1958, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Schmitt, C., 2008, *La tirannia dei valori (1967)*, trad. di G. Gurisatti con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano [1967].

- Stegmeier, W., 2012, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, de Gruyter, Berlin-Boston.
- Viyagappa, I., 1980, *Hegel’s Concept of Indian Philosophy*, Gregoriana, Roma.
- Volpi, F., 2009, *Contro Nietzsche. L'accusa del Papa al filosofo nichilista*, la Repubblica, 10 aprile.

Nota biografica

Alberto Giacomelli insegna Estetica per i corsi di laurea in Filosofia, Discipline delle Arti, della Musica e dello Spettacolo e Storia e tutela dei Beni artistici e musicali presso l’Università degli Studi di Padova. Ha svolto attività di ricerca presso la Eberhard Karls Universität di Tübingen, la Humboldt e la Technische Universität di Berlino ed è stato Visiting Lecturer presso la Graduate School Faculty of Art and Letters, Tohoku University di Sendai. I suoi principali interessi di studio riguardano l’estetica e la filosofia di area tedesca del XIX e XX secolo con particolare riferimento al pensiero di Nietzsche, alla relazione tra filosofia e linguaggi artistico-letterari e alle forme di pensiero sino-giapponese. È autore di saggi in riviste e volumi nazionali e internazionali e delle monografie *Simbolica per tutti e per nessuno. Stile e figurazione nello Zarathustra di Nietzsche* (Mimesis, 2012); *Bauhaus absconditum. Arte, corpo e mistica alle radici del Modernismo* (Mimesis, 2019); *Tipi umani e figure dell’esistenza. Goethe, Nietzsche e Simmel per una filosofia delle forme di vita* (Mimesis, 2021). È inoltre traduttore e curatore dell’opera di Ryōsuke Ōhashi *Kire Il bello in Giappone* (Mimesis, 2017).

Email: alberto.giacomelli@unipd.it

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)¹.

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).

Altrove² abbiamo tentato di comprendere e illustrare nel dettaglio le condizioni di emergenza di un pensiero dell'interculturalità, la sua necessità, i suoi moventi

¹ 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).

² 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 conseguenze³.

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).

³ 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 presa 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*⁴. 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),

⁴ 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 inevitabile⁵.

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

⁵ 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)⁶.

Sembra, qui, che le prestazioni del 'comprendere' frantino 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.

⁶ 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 Jullien⁷ e alla sua *opera* di dislocazione concettuale attraverso l'interlocutore Cina;

⁷ 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 Betancourt⁸ 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,

⁸ L'impegno “critico” di Fernet-Betancourt è ben sintetizzato nell'intervista già citata (Fernet-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; Fernet-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*⁹. 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

⁹ 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*¹⁰.

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*?

¹⁰ 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 storica¹¹, e Badiou (Badiou 1995)¹² nella quadruplice 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 *singularizzazione 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*.

¹¹ 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.

¹² 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)¹³. 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)¹⁴.

Ad analoghe conclusioni sembra approdare Balibar nel *pensare* la traduzione¹⁵: 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

¹³ 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.

¹⁴ 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*.

¹⁵ 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 etico¹⁶, 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

¹⁶ 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."¹⁷

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"¹⁸: 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

¹⁷ 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.

¹⁸ 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)¹⁹. 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 Panikkar²⁰, 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

¹⁹ 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).

²⁰ 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 *Dialegethai. 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 conchi 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

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 profeti¹.

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.

¹ 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 pluralismo². 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

² 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 relazionale³. 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

³ 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 rinnovato⁴.

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;

⁴ 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, 1965², *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. Ciatello, 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