

Maurizio Pagano

Differenze nell'universalità
Questioni filosofiche nell'orizzonte della globalizzazione
(“Annuario Filosofico” 2006 (22), Milano, Mursia, 2007, pp. 61-79)

1. Globalizzazione e pluralismo

La globalizzazione segna ormai in modo profondo il volto dell'epoca in cui viviamo. Non si tratta di un fenomeno superficiale o passeggero: anche se non è possibile prevedere a cosa ci condurranno i suoi futuri sviluppi, è certo che questo processo ha già trasformato profondamente molti aspetti della realtà, e che gran parte di questi cambiamenti non si possono considerare reversibili, almeno nel prossimo futuro. La globalizzazione insomma influenza gran parte della nostra vita, sia al livello dei rapporti sociali che a quello dell'esperienza dei singoli. Per questo essa interroga la riflessione teorica, sollecita una ricerca che tenti di comprendere come si articolano e come si rapportano i vari livelli del processo in corso, e cerchi anche di interpretare il suo senso complessivo.

Il tema che ci occupa è già stato oggetto, negli ultimi vent'anni, di un gran numero di studi; e il dibattito intorno alla sua portata e al suo significato presenta ormai una notevole quantità di proposte, anche molto diverse e persino opposte tra loro. Le ricerche finora condotte si sono sviluppate soprattutto nell'ambito della sociologia e dell'economia, ma toccano anche i campi della geografia e della storia. La filosofia, soprattutto nel suo versante più specificamente teoretico, è stata più lenta, e solo con un certo ritardo ha individuato nella globalizzazione un fenomeno degno del suo interesse; perciò oggi disponiamo di un numero più limitato di studi sull'argomento, che provengono, come del resto è naturale, soprattutto dall'area della filosofia politica. Tuttavia la globalizzazione, proprio per il suo carattere avvolgente, di fenomeno che tocca e mette in rapporto i vari aspetti dell'esperienza, e incide profondamente in essi, non può essere oggetto soltanto di studi settoriali e analitici, per quanto preziosi essi siano; essa richiede anche uno sguardo che cerchi di rivolgersi all'intero: certo questo sguardo non può pretendere di oggettivare il processo, dato che ci siamo dentro e siamo parte del cambiamento tuttora in corso, ma può tenere presente l'insieme e proporre un'interpretazione dell'intero processo o dei suoi aspetti più rilevanti dal punto di vista filosofico.

Nel nuovo contesto in cui ci troviamo il tema dell'universalità, che nel corso degli ultimi decenni era rimasto un po' ai margini del dibattito filosofico, ottiene una rinnovata attenzione. Il rinvio a questa categoria è però piuttosto problematico, e richiede un esame critico, sia per quanto riguarda l'interpretazione dei fenomeni attuali, sia per quanto concerne l'elaborazione filosofica.

In generale tutti gli interpreti e i critici sono d'accordo nel riconoscere il ruolo fondamentale che svolgono l'economia e lo sviluppo tecnologico nel guidare il processo di globalizzazione. È da qui, dagli sviluppi recenti di questi due ambiti, che è venuta e continua a venire la spinta che tende a unificare il mondo: il primo fenomeno della globalizzazione è l'unificazione del mondo in un unico mercato; lo sviluppo e la diffusione planetaria delle nuove tecnologie va di pari passo con l'unificazione del mercato, perché da una parte la rende possibile, dall'altra ne viene favorita. Già qui possiamo osservare che sia al livello del mercato, sia a quello della comunicazione, abbiamo una tendenza all'unificazione globale, dunque in un certo senso all'universalità, che però non fornisce alcun ordine: abbiamo cioè un mondo unificato ma non unitario.¹

L'affermazione di questi nuovi poteri transnazionali ha poi un effetto diretto sul terreno della politica, e mette in questione l'autonomia e la piena sovranità degli stati. Lo stato nazionale, che si è

¹ Così si esprime anche C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, il Mulino, 2001, p. 138. Cfr. p. 148, dove si dice che lo spazio globale è «universale ma non unitario».

affermato nell'epoca moderna come un «universale particolare»,² è oggi messo in questione da una parte da poteri che si muovono su una scala più vasta, dall'altra da istanze localistiche e autonomistiche, che contestano precisamente la sua pretesa di universalità.

La spinta verso la globalizzazione ha un effetto importante e complesso anche sul terreno della cultura. Da una parte essa accelera la comunicazione tra le diverse parti del mondo e contribuisce a renderle omogenee; essa diffonde in ogni luogo non solo le stesse merci, ma anche gli stessi modelli di vita e gli stessi schemi di comportamento. L'estensione dell'economia di scambio fino alla dimensione del mercato unico comporta l'erosione delle economie locali, con le loro forme di produzione e di distribuzione legate al territorio, ai bisogni e alle tradizioni delle singole comunità. L'impiego generalizzato di un unico idioma, l'inglese, come lingua franca, e della tecnologia informatica, mentre estende le possibilità di comunicazione a una dimensione planetaria, contribuisce anche a una certa formalizzazione e stilizzazione dei contenuti che vengono scambiati, e così a una certa uniformazione delle culture. Dall'altra parte proprio questa tendenza all'omologazione suscita reazioni più o meno energiche, volte a difendere e a valorizzare le diversità, le tradizioni e le identità locali. L'intero quadro, poi, è complicato dal fenomeno che, a partire da Robertson,³ è stato indicato come «glocalizzazione». Con questo termine si allude all'intreccio, caratteristico dei nostri tempi, tra dimensione globale e dimensione locale: la globalizzazione per funzionare ha bisogno che si creino e fioriscano sempre nuovi spazi locali, con un ruolo specifico nella produzione e nel consumo; d'altra parte le diverse comunità particolari elaborano o ridefiniscono la loro identità reagendo, o comunque rapportandosi, agli impulsi che vengono dalla dimensione globale dell'economia e della cultura. Anche sul terreno della cultura, dunque, s'incontrano e si scontrano la tendenza all'universalità e l'affermazione delle differenze.

È naturale che in questa situazione, in cui le diverse culture e i diversi soggetti tornano a riflettere sulla loro identità, la religione offra un punto di riferimento importante, sia per i singoli, sia per i gruppi che condividono una stessa eredità tradizionale. Così essa torna ad assumere una rilevanza pubblica e politica, ed esce di nuovo dalla sfera privata in cui la ragione moderna l'aveva confinata dopo le guerre di religione. In questo contesto acquista particolare rilievo il dialogo tra le diverse religioni; inoltre, all'interno dell'Occidente, risulta importante la riflessione, condotta da teologi, da filosofi e da tutti i soggetti interessati, su come il cristianesimo può affrontare il rapporto con le altre tradizioni.

Il confronto a livello mondiale però non riguarda soltanto le religioni, ma più in generale tutte le culture, interessa tutti, e coinvolge dappertutto sia la prospettiva religiosa che quella laica. Molte tra le questioni più importanti proposte dal mondo globalizzato sollecitano una rinnovata riflessione sul tema dell'universalità: non solo il confronto tra le culture e le religioni, ma anche la questione dei diritti umani, la ricerca di un'etica della mondialità, la questione del rapporto tra una modernità «irriguardosa» (Habermas) e la tradizione religiosa, il problema dei conflitti e delle guerre, con la connessa esigenza di un diritto internazionale riconosciuto da tutti, spingono in questo senso. Al tempo stesso bisogna essere consapevoli che l'esperienza di oggi, anche là dove offre forme parziali o tendenziali di unificazione, non per questo porta a un ordine, a un assetto unitario, magari raccolto intorno a un unico centro, o addirittura a una disposizione gerarchica riconosciuta da tutti. Al contrario il mondo globalizzato comporta un'esplosione delle differenze, che non accettano di essere considerate come articolazione dell'Uno, ma spesso vogliono valere proprio nella loro irriducibile singolarità. Anzi la pretesa di imporre un ordine, anche quando si presenta con la buona intenzione di offrire a tutto il mondo un bene come la democrazia, suscita delle reazioni, in definitiva provoca disordine. E tuttavia oggi più che mai le differenze debbono parlarsi, non vogliono essere incasellate in un ordine, ma hanno bisogno di trovare una dimensione comune entro cui rapportarsi, e in alcuni casi anche dei criteri in base ai quali regolare e dirimere i loro contrasti.

² Desumo questa definizione dal libro appena citato di Carlo Galli, che offre una lucida analisi del ruolo che la dimensione dello spazio assume nella storia del pensiero politico.

³ R. ROBERTSON, *Globalization: social theory and global culture*, London, Sage, 1992, trad. it. di A. De Leonibus *Globalizzazione: teoria sociale e cultura globale*, Trieste, Asterios, 1999.

Sembra insomma che ci sia bisogno di universalità, ma non di unità. Alla luce di questo contesto a me pare importante riprendere l'indagine sulla nozione di universalità, soprattutto per vedere se essa può essere concepita in un modo che le permetta di svincolarsi dall'unità e d'altra parte di entrare in rapporto con il concreto e con le differenze, senza tuttavia essere annullata in esse.⁴

A dire il vero bisogna riconoscere che la filosofia non si è dimostrata, nel recente passato, particolarmente attenta a questa dimensione. La teologia invece, che su tante altre questioni si era accodata, negli ultimi secoli, alla filosofia, su questo argomento è stata più sensibile e ha aperto la strada, svolgendo una quantità di indagini e riflessioni che possono essere utilmente riprese e trasposte anche sul terreno filosofico. La ragione di questa differenza di percorso è ovvia: la questione del rapporto tra le culture si è resa evidente anzitutto sul terreno religioso, nel confronto tra le grandi tradizioni dell'umanità, che nell'orizzonte della globalizzazione sono venute a più stretto contatto e hanno imposto all'attenzione dei teologi le domande ormai urgenti sul rapporto tra il cristianesimo e le altre vie dell'esperienza religiosa.

Le cose erano andate diversamente nell'epoca moderna: a partire dal *De pace fidei*, scritto da Cusano all'indomani della presa di Costantinopoli da parte dei Turchi, fino alle riflessioni seicentesche sul rapporto tra la Bibbia e le «sterminate antichità» (così Vico) degli Egizi e dei Cinesi, e poi ancora dalle ipotesi dei deisti sulla possibile unità delle religioni fino alle più articolate ricerche dell'epoca romantica, la filosofia moderna aveva affrontato a più riprese il tema del rapporto tra le diverse culture e religioni, e quindi anche del possibile orizzonte comune in cui connetterle. Più in generale tutta la filosofia moderna, da Cartesio all'Illuminismo, da Kant a Hegel, ha insistito sul tema dell'universalità della ragione. Si tratta in effetti di un universale legato strettamente al soggetto moderno e alla sua affermazione di autonomia: dopo che la tradizione è entrata in crisi, e non offre più un solido terreno sulla cui base gli uomini possano riconoscersi e intendersi, la possibilità di accordo è affidata interamente alla ragione, che è comune a tutti gli uomini in quanto tali.

In questa prospettiva, però, l'affermazione della ragione universale era legata alla pretesa di coglierla nelle sue linee essenziali e di esporla adeguatamente nella filosofia. Così nel tempo successivo il distacco dalla pretesa assoluta di Hegel si è sviluppato non solo come critica alla onnicomprensività del sistema, ma anche come abbandono dell'universalità della ragione. Il pensiero del secondo Ottocento e del Novecento ha insistito sul carattere storico della filosofia, sulla pluralità e sulla finitezza delle sue prospettive, sulla complessità non unificabile dell'esperienza. Muovendo di qui esso ha assimilato il tema dell'universalità a quello della totalità, e ha creduto di riconoscere, in ogni rimando all'universalità, la pretesa di attingere un punto di vista totalizzante costruito a priori, che impedisce per principio di cogliere il carattere irripetibile della singolarità e la ricchezza delle differenze dell'esperienza.

Così l'eredità da cui muoviamo è segnata da un percorso, quello della filosofia moderna, che guarda all'universale, ma tende ad appropriarsene nell'illusione di possederlo, e da una vicenda contraria, quella della filosofia recente e contemporanea, che è conscia dei propri limiti ma proprio per questo rifiuta di spingere lo sguardo da questa concretezza finita in cui si muove fino al suo orizzonte più ampio. La domanda che ci poniamo oggi, nel contesto del mondo globalizzato, unificato ma non unitario, è se è possibile restare fedeli alla finitezza e al tempo stesso pensare in forme nuove la dimensione dell'universalità.

A questo scopo conviene anzitutto prendere atto delle esperienze che ha fatto la ricerca teologica, nel tentativo di venire a capo dei problemi posti dal pluralismo. Le soluzioni avanzate si possono classificare nelle tre posizioni principali dell'esclusivismo, dell'inclusivismo e del pluralismo. La vecchia posizione esclusivista, che non ammetteva salvezza fuori della chiesa, non ha retto di fronte al contatto vivo con i rappresentanti in carne ed ossa di un'esperienza religiosa

⁴ La questione del rapporto tra universalità e differenza nel contesto della filosofia politica contemporanea è illustrato ampiamente nel recente volume di G. MARRAMAO, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, che sfocia nella proposta di una "politica universalista della differenza" (p. 77), nettamente distinta dall'universalismo illuminista dell'identità e dall'antiuniversalismo comunitarista delle differenze.

autentica, maturata entro altre tradizioni. Al suo posto, grazie anche all'influenza del Concilio Vaticano II, si è affermata la prospettiva detta dell'inclusivismo, secondo cui la vera salvezza resta quella incarnata da Cristo, ma gli elementi positivi presenti nelle altre religioni sono ricompresi e invernati entro la via cristiana.

Anche questa posizione, però, a un certo punto è apparsa troppo prudente e moderata: infatti, se si ammette che anche altre vie contengono reali elementi di salvezza, sembra coerente riconoscere ad esse lo stesso valore e la stessa dignità che si attribuisce al cristianesimo. È questa la tesi del pluralismo, che ha trovato in John Hick il suo rappresentante più coerente e autorevole. Secondo Hick i cristiani devono avere il coraggio di compiere, oggi, una nuova rivoluzione copernicana: il mondo occidentale, con la sua mentalità e le sue tradizioni, non può più pensarsi come il centro dell'universo; parallelamente, sul piano religioso, occorre abbandonare la vecchia prospettiva cristocentrica, e collocare decisamente Dio al centro dell'universo religioso. Meglio ancora, poiché vi sono tradizioni importanti che si rapportano non a un Dio personale ma a un Assoluto impersonale, occorre dire che al centro dell'esperienza religiosa sta la «Realtà Ultima». Questa può venire concepita tanto come personale quanto come impersonale, ma tale distinzione appartiene già al piano dell'esperienza dell'uomo.

La Realtà Ultima in sé è inconoscibile: il senso ultimo del mondo resta per noi un enigma. Ciò che noi esperiamo sono le diverse vie percorse dalle religioni, che cercano di articolare in modi diversi la risposta dell'uomo all'incontro con l'unica realtà divina. In questo modo secondo Hick il cristianesimo non perde affatto il suo significato, ma si colloca su questo terreno dell'esperienza religiosa universale, su un piano di pari dignità con le altre tradizioni.⁵

Questa proposta di Hick ha ricevuto critiche assai dure, non soltanto da posizioni conservatrici, ma anche da teologi che condividono il suo atteggiamento di apertura, ma intendono elaborare una soluzione più articolata ai problemi posti dal dibattito interreligioso. Il primo rimprovero rivolto ai pluralisti è che essi, volendo affermare il pari valore e l'eguale dignità delle altre vie, le concepiscono come altrettante varianti di un'unica essenza del religioso: così, proprio mentre cercano di promuovere il pluralismo, essi costruiscono un modello unitario e omogeneizzante dell'esperienza religiosa, concepito secondo i moduli di pensiero tipici dell'Occidente. Questa critica ricorda da vicino, come si vede, quella che oggi viene rivolta, sul terreno giuridico e politico, a chi vuole estendere a tutto il mondo le conquiste che la nostra tradizione ha fatto sui diritti umani e sulla democrazia: in questa proposta ben intenzionata i suoi critici svelano la permanenza di un modello eurocentrico. La seconda critica rivolta a Hick riguarda invece la proposta di relativizzare la figura di Gesù Cristo: se infatti uno dei partner abbandona fin dall'inizio la propria posizione, questa mossa anziché favorire il dialogo lo rende impossibile, perché significa che non si attribuisce veramente valore alla propria concreta esperienza religiosa, e in fondo neanche a quella degli altri.

Nel dibattito che si è sviluppato intorno alle tesi del pluralismo sono emersi molti spunti interessanti, utili anche per la nostra indagine filosofica.⁶ Così il teologo protestante John Cobb, allievo di Whitehead, ha criticato l'idea che esista un'unica essenza della religione, o un unico centro dell'universo religioso; ogni tradizione è unica, però è anche aperta e dinamica, e almeno alcune delle grandi tradizioni sono rivolte al confronto perché lo impone la loro rivendicazione di validità universale. Per questo non bisogna pensare a un unico centro, ma piuttosto a una pluralità di centri, in sé autonomi, ma collegati almeno con alcuni altri, o se si vuole a una rete, in cui v'è uno scambio tra alcuni nodi. Nel corso del dialogo la mia pretesa di universalità si confronta con le altre,

⁵ Per queste precisazioni v. l'opera principale di J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London, Macmillan, 1989. Dello stesso autore si può vedere anche *Il cristianesimo tra le religioni del mondo*, trad. it. di L. C. Curry, in «Filosofia e Teologia», 1992/1, pp. 13-24.

⁶ Per un'illustrazione più analitica del recente dibattito interreligioso rinvio al mio saggio *Pluralità e universalità nel dibattito interreligioso*, in *Esperienza e libertà*, a cura di P. Coda e G. Lingua, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 63-86, che contiene anche più diffuse indicazioni bibliografiche.

e viene messa in questione; non basta che io proceda a un allargamento in linea diretta del mio universale di partenza: l'esperienza del confronto implica sempre una frattura rispetto alla costellazione in cui ero collocato all'inizio e solo passando attraverso questo momento negativo del confronto il mio universale può riformularsi in modo adeguato.⁷

Il teologo cattolico D. Tracy ha suggerito, per il dialogo, la via dell'immaginazione analogica: nel corso del confronto, io scopro nell'altro un elemento simile alla mia esperienza specifica (ad esempio la compassione buddista che richiama la carità cristiana). A partire di lì articolo e sviluppo le somiglianze sullo sfondo della diversità, e con questo non faccio che arricchire e rendere sistematica l'esperienza fondamentale della situazione umana, giacché sempre noi comprendiamo noi stessi sulla base di analogie con gli altri, e viceversa capiamo gli altri partendo da analogie con la nostra esperienza. Inoltre Tracy ha mostrato che ogni tradizione è in sé plurale, perché include al suo interno diversi filoni, tra cui si segnalano anzitutto quello etico-profetico e quello estetico-mistico:⁸ con ciò egli ha sviluppato già negli anni Ottanta un argomento, quello del pluralismo interno alle diverse culture, che oggi è molto diffuso, e su cui ad esempio insiste molto Amartya Sen nel suo ultimo libro *Identità e violenza*.⁹

Questa discussione teologica ha fatto emergere alcuni elementi importanti, che si possono a mio parere considerare acquisiti. Anzitutto si è affermata la convinzione che il problema del confronto tra le culture e le religioni non può essere affrontato adeguatamente nell'ambito di un pensiero oggettivante, che pretenda di fornire una descrizione panoramica delle posizioni, quasi collocandosi al di fuori del confronto. Il nostro pensiero è sempre collocato e prospettico, e muovendo di qui si può riconoscere la sua natura ermeneutica. Questo punto non va inteso in senso relativistico: proprio perché siamo collocati in un punto, noi siamo rimandati al rapporto con ciò che sta fuori di quel punto e contribuisce a determinare la sua posizione. Questa dimensione relazionale è stata sottolineata a più riprese dai teologi: J. Dupuis ha mostrato che si può sostenere insieme il carattere unico e la portata relazionale dell'evento di Cristo; C. Geffré, osservando che il cristianesimo nasce da un «dialogo originario» con Israele, ha affermato che quello del cristianesimo è un Assoluto relazionale.¹⁰ Più recentemente Piero Coda ha proposto la tesi dell'universalità relazionale del cristianesimo, precisando che tale carattere si radica all'interno dell'evento cristologico stesso.¹¹

In sintesi, la discussione sul pluralismo, sui rapporti tra le diverse religioni e culture, ha fatto emergere la consapevolezza del carattere relazionale che qualifica la nostra esperienza, e che deve essere adeguatamente considerato nel nostro pensiero. Tenendo conto di questo possiamo ora chiederci se non si debba giungere a pensare anche l'universale in termini relazionali.

⁷ J. B. COBB jr., *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia, Fortress Press, 1982; IDEM, *Oltre il pluralismo*, in *La teologia pluralista delle religioni: un mito?*, a cura di G. D'Costa (ediz. originale 1990), trad. it. di G. Pulit, Assisi, Cittadella, 1994, pp. 177-198.

⁸ D. TRACY, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1987; IDEM, *Dialogue with the Other. The Inter-Religious Dialogue*, Louvain, Peeters Press, 1990.

⁹ A. SEN, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York – London, W. W. Norton & Company, 2006, trad. it. di F. Galimberti *Identità e violenza*, Roma – Bari, Laterza, 2006.

¹⁰ J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, trad. it. di G. Volpe, Brescia, Queriniana, 1997; C. GEFFRÉ, *La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso*, trad. it. di G. M. Tortolone, in «Filosofia e Teologia», 1992/1, pp. 35-58.

¹¹ P. CODA, *Universalità e differenza. Una prospettiva cristologica*, in «Filosofia e Teologia», 2002/1, pp. 24-34; il contenuto di questo saggio è ripreso, entro un contesto più ampio, in: IDEM, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma, 2003, pp. 101 -109. Riferendosi a un mio scritto precedente (*Il tema dell'universalità nel recente dibattito interreligioso*, in «Filosofia e Teologia», 1999/3, pp. 515-520), in cui parlavo di un «universale a posteriori», Coda osserva che l'universale, nella sua prospettiva teologica, non è solo una meta da raggiungere, ma un evento già presente, anche se in forma incompiuta e provvisoria. In base alle riflessioni che ho fatto in seguito oggi sono d'accordo con questa sua critica: per le ragioni filosofiche esposte nel prossimo paragrafo non accetto più l'idea di un universale come idea regolativa, esterna all'esperienza.

2. *L'universale e le differenze*

Se prendiamo in considerazione l'esperienza storica maturata in Occidente, possiamo constatare che in diverse occasioni la nostra cultura si è trovata a fronteggiare una forte, e anche sconvolgente, esperienza di pluralità, e che proprio in quei casi ha sentito il bisogno di ricorrere al pensiero dell'universale per mettere ordine in quella esperienza. Così è avvenuto nel pensiero greco quando esso ha dovuto prendere atto delle differenti culture degli altri popoli, o della pluralità variegata delle tradizioni mitologiche, e ha cercato, da Senofane a Platone, di pensare il divino in termini razionali. E nell'epoca moderna la ricerca dei deisti, e per buona parte quella degli illuministi, è stata indotta dalle guerre di religione e dall'esperienza del pluralismo a cercare un elemento minimo comune a tutte le religioni, che fosse assicurato dall'universalità della ragione. In questi casi, come in altri, 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 esso sia necessariamente un prodotto della storia: in questo caso, infatti, esso non sarebbe propriamente universale.

Per una ricerca come la nostra, che s'interroga sull'universale muovendo da una prospettiva ermeneutica, risulta importante un confronto con il contributo di 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.¹² 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, e solo a queste condizioni è disposto a cercare in essa un'unità.

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 in quella *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito* che tanta attenzione ha suscitato in Heidegger.

Anche il modello hegeliano, tuttavia, non può accompagnarci fino al termine del cammino. Anche Hegel infatti, come Aristotele, attraversa l'esperienza per giungere a una scienza in cui i limiti della finitezza sono superati, e con essi è abrogata quell'apertura a nuove esperienze che per Gadamer rappresenta un punto fondamentale, a cui egli intende in ogni caso restare fedele. 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 possiamo 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.

¹² H. G. GADAMER, *Verità e metodo* (ediz. originale 1960, 1965²), trad. it. e cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1983², pp. 405 ss.

A ciò si deve aggiungere che Gadamer, che pure sottolinea tanto il carattere negativo dell'esperienza, non lo valorizza fino in fondo, e finisce anzi per annacquarlo. La sua preoccupazione fondamentale, che dà il tono a tutto il suo lavoro, è quella di affermare la finitezza e il carattere permanentemente aperto dell'esperienza. Questo si collega con la sua straordinaria attenzione per tutti gli aspetti della realtà: il risultato è quel caratteristico atteggiamento di medietà, che gli permette di tenere insieme tutte le dimensioni dell'esperienza, senza privilegiarne nessuna a scapito di altre. Così egli sottolinea la distanza storica e l'estraneità tra l'interprete e il testo, ma riconosce anche la familiarità tra di essi; accoglie il tema scheleriano della *Weltoffenheit* e della distanza antropologica, ma lo stempera nella sua concezione del linguaggio. In base a questo orientamento, la ricerca dell'universalità viene affidata alla tematica della fusione di orizzonti, dove, come si sa, gli orizzonti che si fondono appartengono già a una stessa tradizione, sono già articolazioni, per quanto distinte, di un'unica linea. La fusione di orizzonti, a sua volta, viene rimandata, per il suo compimento, alla sfera del linguaggio: qui finalmente Gadamer incontra quella dimensione ultima dell'esperienza, in cui l'universalità si coniuga con la finitezza, la mediazione è totale proprio in quanto non è mai conclusa.¹³ Tuttavia bisogna osservare che nella fusione di orizzonti la dimensione della negazione appare molto stemperata (la distanza tra il testo e l'interprete si staglia sulla fondamentale continuità dell'unica tradizione); e nell'apoteosi finale del linguaggio la negazione appare ancora più coperta e subordinata.

Con questo orientamento, a mio parere, il filosofo si lascia 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 permette forse di proseguire la nostra riflessione sull'universale. 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. L'uomo si trovava bene in quella situazione, ma a un certo punto la ragione si destò, spingendolo a prendere le distanze dagli impulsi dettati dall'istinto. Grazie a questo primo passo, compiuto magari per caso, l'uomo prese coscienza di potersi allontanare dagli impulsi, di poter introdurre una distanza tra sé e la natura: attraverso questo passaggio l'uomo scopriva 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. L'animale, secondo Scheler, sperimenta la realtà che lo circonda solo in funzione dei suoi impulsi; il mondo (*Welt*) per lui esiste solo come ambiente (*Umwelt*), cioè come una dimensione rigorosamente predeterminata dalla sua struttura biologica. L'uomo invece è capace di liberarsi dalla pressione della sfera della vita e dei suoi impulsi 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

¹³ Cfr. G. VATTIMO, *Introduzione*, in *Verità e metodo*, cit., p. XXVI.

esperienze, per quanto ordinate, ma grazie a una presa di distanza dal concreto. 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.

Questo fenomeno è accaduto a più riprese nella storia; le prese di distanza di Senofane, e in generale del pensiero greco, dalla tradizione mitica, oppure dei deisti dalle pretese delle confessioni religiose in conflitto, ne sono altrettanti esempi. La frattura per eccellenza nell'ambito della tradizione occidentale è stata quella realizzata dall'epoca moderna: essa ha sospeso la validità immediata della tradizione religiosa; con questo non l'ha distrutta, ma l'ha messa a confronto con l'autonomia della ragione e con il suo libero esame critico. Anche in questo caso, e in modo eminente, la ragione umana ha rivendicato la propria universalità; anche in questo caso, come in precedenza, ci si è poi accorti che quella pretesa di universalità andava ridimensionata. Non si trattava tuttavia di una pretesa priva di senso: in quel caso, come nei precedenti, la ragione prendeva le distanze da un contesto concreto e poteva farlo proprio appoggiandosi a quella dimensione formale che apre in effetti all'universalità; ma nell'atto effettivo di realizzare la sua nuova posizione, inevitabilmente la ragione si dava dei nuovi contenuti, che andavano oltre la formalità: essi le apparivano allora universali, ma non lo erano propriamente, perché erano la concretizzazione storica di una dimensione formale.

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. 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.

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; al tempo stesso esso si rende visibile solo in quelle esperienze storiche e concrete che lo attualizzano. 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; 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.

L'universale formale ha anche una struttura relazionale: esso nasce con una presa di distanza originaria dall'esperienza in generale, e si attua di volta in volta nelle prese di distanza concrete che realizziamo. Questa presa di distanza non annulla la concretezza: la sospende nella sua immediatezza, nella sua pressione vitale, e così le permette di trasporre 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.

Su questa base si può osservare che la circolarità, che abbiamo indicato nel percorso dell'universale, non è limitata a quella sfera, ma interessa tutta la struttura dell'esperienza. Quest'ultima ha alla sua origine una presa di distanza, che inaugura la dimensione formale e propriamente universale; ma quella mossa, che sospende la pressione immediata degli impulsi, è

anche quella che apre la dimensione dell'esperienza concreta. Questa si svolge nella luce di quell'apertura, che rimanda all'universale; l'esperienza non è mai soltanto una sfera intima, che riguarda me soltanto; anche negli snodi che toccano il senso e il destino della mia esistenza individuale, essa si svolge e viene elaborata nella luce della dimensione comune: in questo punto si può recuperare la riflessione di Gadamer sul ruolo fondamentale del linguaggio per la costituzione dell'esperienza. Questo rinvio reciproco dell'universale e del concreto offre forse anche un suggerimento che interessa la struttura del pensiero ermeneutico: il percorso dell'interpretazione, che elabora nella mia prospettiva situata e singolare l'esperienza concreta, non è separato dall'apertura dell'universale. Come Pareyson ha mostrato a proposito dell'ermeneutica dell'esperienza religiosa, l'interpretazione ha un carattere universalizzante. A ciò si può aggiungere che l'interpretazione non è opposta o alternativa rispetto all'argomentazione; essa non si può sviluppare come una dimostrazione scientifica, dato che non può né vuole oggettivare i temi di cui tratta, ma ha o può avere una dimensione argomentativa proprio perché elabora i suoi temi concreti nella luce dell'apertura dell'universale, quindi rinvia al confronto con le altre interpretazioni in base al comune riferimento alla cosa interpretata. In questo senso si può parlare della compresenza di un momento universale-argomentativo e di uno concreto-ermeneutico nel pensiero.¹⁴

Se muovendo da queste considerazioni di carattere piuttosto teorico torniamo a farci presente l'orizzonte del mondo globalizzato da cui abbiamo preso le mosse, e il dibattito che esso suscita, possiamo osservare che negli ultimi tempi si vanno moltiplicando le voci di coloro che tornano a richiamarsi alla dimensione dell'universalità. Si tratta sovente di studiosi che rivolgono una particolare attenzione alla sfera della prassi, e ai problemi che sorgono nel contesto della globalizzazione e del confronto delle culture. Così Seyla Benhabib propone un universalismo dialogico e interazionale, in cui l'universale è pensato come lo spazio entro cui le culture si confrontano attraverso le loro diverse e anche contrastanti narrative.¹⁵ In questo modo la studiosa americana si propone di evitare la critica che di solito viene rivolta a Habermas, a cui pure è vicina, e che accusa la teoria comunicativa di presupporre l'ideale impossibile di una mente totalmente trasparente. Questa proposta per un verso ha il vantaggio di mostrare, anche nei suoi risvolti più concreti, che l'universale si può anche costruire, ossia è legittimo e molto opportuno lavorare per dargli una forma più ampia e condivisa; per l'altro verso continua a pensare l'universale come un'idea regolativa, come una meta separata dalla realtà presente. Nella linea che qui svolgo, invece, l'universale è attivo e può ispirare la nostra azione, proprio perché è anche già presente nella nostra esperienza.

L'universale come spazio in cui si confrontano le diverse narrazioni è anche al centro della proposta già ricordata 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 Habermas l'autore propone l'incrocio delle narrazioni, o delle «retoriche con prova» di cui ha parlato Carlo Ginzburg: in questo senso si tratta di ripensare l'universale non secondo il criterio d'identità, ma a partire dalla differenza. In questa stessa area si colloca l'universalismo contestuale di Ulrich Beck, un sociologo tedesco vicino alla prospettiva di Habermas, che è uno dei più autorevoli studiosi della globalizzazione. Anche se in una forma filosofica meno elaborata di Marramao, anch'egli presenta la sua soluzione come un modo 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.¹⁶ Su un piano diverso, non politico ma piuttosto spirituale, si muove la ricerca di Pier Cesare Bori, che da tempo medita su un

¹⁴ Sulla compresenza e il rapporto di questi due momenti rimando alle osservazioni che, muovendo da Hegel, avevo proposto nel mio volume *Hegel. La religione e l'ermeneutica del concetto*, Napoli, E.S.I., 1992, specialmente alle pp. 98-106, 157-160, 175-183.

¹⁵ Cfr., da ultimo, S. BENHABIB, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, tr. it. di S. De Petris *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano, Cortina, 2006.

¹⁶ U. BECK, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997, tr. it. di E. Cafagna e C. Sandrelli *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Roma, Carocci, 1999, pp. 100-110.

«universalismo pluralistico», che anche nel suo caso mira a superare gli estremi opposti dell'assolutismo e del relativismo. Basandosi sul confronto con una varietà impressionante di fonti e di teorie provenienti da diverse tradizioni, e ispirandosi specialmente alla meditazione di Pico della Mirandola, egli disegna il modello di una «via spirituale» che si ritrova in diverse culture; essa si realizza in una pluralità di itinerari, dotati di una analoga struttura, che si svolgono attraverso le sfere dell'etica e della contemplazione, e convergono verso un'unica meta, che consiste appunto in un'elevazione spirituale.¹⁷

Come si vede tutte le prospettive che ho ricordato concordano nell'esigenza di trovare una terza via, che eviti gli estremi opposti dell'assolutismo e del relativismo; la stessa istanza si ritrova nei protagonisti del dibattito interreligioso, specialmente nei critici che hanno preso le distanze da Hick e dalla sua soluzione, che è sembrata troppo incline al relativismo. Sul piano teorico si tratta allora di mantenere il rapporto delle diverse prospettive alla verità, e insieme di riconoscere il carattere situato del nostro pensiero. Tra le soluzioni avanzate per risolvere questo problema se ne segnalano due, che hanno in certa misura un orientamento opposto, perché collocano una pienezza di verità all'origine oppure alla fine del percorso. Secondo la prima prospettiva, sviluppata con rigore da Luigi Pareyson, la verità è pensata come origine e fonte delle diverse interpretazioni; queste possono comunicare proprio perché hanno in essa la loro radice comune. Questa posizione spiega perfettamente come sia possibile che esista una pluralità di prospettive diverse, tutte radicate nella stessa verità; su questa base si comprende come può avvenire una comunicazione autentica, e anche perché questa può fallire, dato che la singola prospettiva può anche sempre tradire la verità. Poiché la verità non è un deposito inerte, ma una fonte viva e irradiante, essa stimola al dialogo, che per Pareyson si svolge non sulla base di un'universalità preesistente, ma in vista «d'un'universalità da instaurare».¹⁸ D'altra parte la verità delle altre prospettive si può comprendere solo all'interno della propria, e non da un «semplice e ipotetico punto di vista da cui contemplare le altre».¹⁹ Quest'ultimo punto mi sembra 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; certo esso non va concepito in vista di un esito finale in cui tutto sia esplicitato e le singole prospettive si svelino come parti di un tutto: questa è la linea intellettualistica che giustamente Pareyson critica; ma qui si tratta di proseguire e approfondire il confronto sulla verità proprio in quanto è in comune. A questo aspetto Pareyson guarda con diffidenza a causa del suo permanente orientamento esistenzialistico. L'altra prospettiva che ho richiamato propone all'inverso di collocare la verità alla fine del percorso, come *telos* del processo di comunicazione. Questa soluzione è oggi 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 propongo, 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. Rispetto alle prospettive che ho appena evocato, mi pare si debba rivendicare con più forza l'importanza centrale dell'esperienza presente, del dialogo effettivo, e richiamare la filosofia al compito di pensare il presente; su questo punto può tornare fruttuoso il riferimento a Gadamer, e alla sua insistenza sul fatto che il dialogo riuscito è quello in cui gli interlocutori si comprendono a partire dalla *Sache*, dal tema comune che è in discussione. La verità allora andrebbe pensata come l'evento in cui il

¹⁷ P. C. BORI, *Per un consenso etico tra culture*, Genova – Milano, Marietti, 1995²; IDEM, *Universalismo come pluralità delle vie*, Genova – Milano, Marietti, 2004.

¹⁸ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1972², p. 87.

¹⁹ Ivi, p. 79.

concreto si rapporta all'universale, si traspone in una dimensione più ampia e comunicabile, e inversamente conferisce sempre di nuovo concretezza all'universale: questa sorta di dialogo tra il concreto e l'universale riguarda tanto la mia esistenza individuale quanto l'esperienza che ho in comune con gli altri. Nel dialogo con gli altri, non occorre supporre una meta finale perfetta; piuttosto l'esperienza della comunicazione ha ogni volta come *telos* la costruzione di un'intesa, o almeno di un orizzonte unitario entro il quale ci si capisce e ci si riconosce. Qui troviamo una forma di unità, che però viene sempre a posteriori. In questa prospettiva l'unità non è a priori, non regge il tessuto dell'esperienza, come accade con l'io penso di Kant, e non guida neppure la maturazione dello spirito verso la meta finale, come avviene per Hegel. Piuttosto l'unità viene dopo, è l'unità della relazione, o del contesto di esperienza, che sorge dall'esperienza stessa, si cristallizza grazie all'intervento della dimensione formale, e si trasforma di nuovo con il procedere dell'esperienza.

La condizione del mondo globalizzato, con la sua tendenza all'omologazione e con la sua spinta opposta all'affermazione delle differenze, suscita oggi una quantità di proposte interpretative diverse, alcune favorevoli a ricercare una qualche forma di unità, altre decisamente contrarie ad essa. In una serie di interventi recenti Gianni Vattimo ha sostenuto che nell'attuale situazione storica l'unità si svela sempre più come un mito, come un'illusione metafisica che risulta pericolosa anche per la pace, e da cui bisogna uscire.²⁰ Il pensiero debole viene così aggiornato nella direzione di una emancipazione delle differenze: solo l'abbandono del sogno dell'unità permette di percorrere in modo autentico la molteplicità dell'esperienza. Secondo me Vattimo ha ragione nel criticare il modello dell'unità imposta, che giustifica l'unificazione imperiale del mondo; e probabilmente anche nel guardare con sospetto l'idea che, nel dialogo, si debba mirare a raggiungere una sintesi unitaria tra le prospettive degli interlocutori. Tuttavia la struttura dell'esperienza non prevede solo l'accostamento più o meno sereno delle diversità; l'esigenza, che del resto sta molto a cuore anche a Vattimo, che si possa discutere l'assetto attuale del mondo globalizzato, che si possa esercitare una critica verso le sue tendenze politiche, economiche e culturali, richiede che si possa costruire almeno uno spazio del confronto, un orizzonte sempre esposto al cambiamento, ma in qualche misura unitario pur nella sua provvisorietà. Per spiegare questo aspetto Vattimo può richiamarsi alla nozione gadameriana della fusione di orizzonti; tuttavia, come s'è visto, questa teoria suppone che i protagonisti della fusione appartengano già alla stessa tradizione unitaria. 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 si apre il rinvio all'universale, all'universalmente umano, che non può avere contenuti tradizionali in comune, ma si fonda sull'apertura del soggetto; nello stesso momento si rende evidente la necessità di ripensare l'eredità occidentale dell'ermeneutica in una prospettiva interculturale.

In una direzione decisamente opposta si muove l'universalismo d'ispirazione aristotelica di Martha Nussbaum. Riprendendo e sviluppando alcune riflessioni di Amartya Sen, l'autrice propone una teoria delle capacità suscettibile di ottenere un consenso interculturale.²¹ Le capacità vengono qui intese come le possibilità, immanenti alla natura umana, di condurre una vita riuscita. Richiamandosi ad Aristotele, ma anche al Marx dei *Manoscritti* del 1844, M. Nussbaum ritiene che sia possibile individuare alcune caratteristiche fondamentali, che definiscono la vita umana, o meglio che definiscono la soglia, al di sotto della quale riteniamo che la vita non sia degna di essere vissuta. La sua teoria si basa dunque su una concezione sostanziale del bene, ma non implica alcun presupposto metafisico: per questo è possibile, secondo l'autrice, ottenere un consenso interculturale su queste condizioni minimali di una vita riuscita. La nozione di capacità si candida così a sostituire in certa misura quella di diritti, perché è libera dal riferimento alla tradizione

²⁰ I testi di questi interventi, svolti in diversi convegni, non sono ancora editi in forma completa. Una parte della relazione tenuta a Honolulu nel maggio 2005 è riportata nel quotidiano «La Stampa» del 1.06.2005, p. 28.

²¹ M. NUSSBAUM, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, tr. it. di W. Mafezzoni *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, il Mulino, 2001; EADEM, *Capacità personale e democrazia sociale*, a cura di G. Zanetti, tr. it. di S. Berteau, Reggio Emilia, Diabasis, 2003.

occidentale, ha un carattere più concreto e lascia comunque alle persone un ampio margine di libertà nell'attuare in concreto la loro vita.²²

Si tratta, come si vede, della proposta di un universale di carattere piuttosto oggettivo che soggettivo. La prospettiva che ho proposto, che si richiama a un universale soggettivo, può forse dialogare utilmente con questa posizione. Ciò può avvenire, mi pare, almeno su tre punti. Anzitutto non pare del tutto chiaro se l'elemento oggettivo e universale, su cui le diverse culture dovrebbero trovarsi d'accordo, rinvia a una nozione sostanziale di natura; la Nussbaum respinge le interpretazioni di Aristotele in chiave di «biologia metafisica» e si richiama ai processi umani che attuano la natura; dal mio punto di vista la delimitazione rispetto a una posizione naturalistica mi pare più chiara, perché la frattura rispetto all'immediatezza è opera dello spirito, nel senso dell'agire umano responsabile. Inoltre la difesa delle caratteristiche essenziali della persona appare fondata meglio là dove la Nussbaum le collega all'elemento centrale della dignità umana, elemento che trova la sua formulazione più convincente nella teoria di Kant, e quindi nella prospettiva di un universale soggettivo. L'autrice è consapevole di questa importanza decisiva di Kant, ma critica la sua dottrina, e la ripresa che ne fa Rawls, perché entrambe separano la sfera morale dalla dimensione concreta dell'essere umano. Qui appare sorprendente che la Nussbaum ignori completamente che il proposito di ripensare l'eredità di Kant sul terreno aperto da Aristotele è al centro del pensiero di Hegel, la cui riflessione sull'universale concreto resta a mio parere un punto di riferimento fondamentale per questo genere di ricerche. Infine manca, mi pare, una riflessione esplicita sulla portata teorica della negazione, su quell'elemento negativo che pure è essenziale per definire i caratteri «senza di cui» la vita umana non è riuscita. Anche su questo punto la teoria della distanza antropologica e dell'universale formale può forse dare un contributo.

La nostra ricerca, che ha preso le mosse dai problemi del mondo globalizzato, ha cercato anzitutto di riflettere sulle condizioni che rendono possibile l'evento della comunicazione e del confronto tra le culture; per questo si è fatto appello all'universale. L'ipotesi che questo universale formale sia privo di centro, sia un «universale senza uno», ci ha permesso di pensare a una comunicazione non sottoposta a principi gerarchici, che quindi non subordini previamente una cultura all'altra. L'esigenza che le diverse posizioni, pur senza subordinarsi l'una all'altra, possano però discutere e argomentare le differenti proposte, e non si accontentino di fare semplicemente la reciproca conoscenza, ci ha condotti all'ipotesi di un'unità a posteriori, che risulta dalla relazione, non ha un centro predeterminato ed è in grado di mutare, man mano che si sviluppano le posizioni che entrano a costituirlo.

La relazione circolare tra l'universale e il concreto, che ho cercato di sviluppare, non richiede l'ipotesi di uno stato finale di trasparenza, come avviene in Apel e Habermas, e in generale non è animata da una direzione teleologica che miri a costruire una sintesi unitaria. Essa ammette, e anzi considera ineliminabile e assolutamente positiva la pluralità delle prospettive; tuttavia non manca di suggerire un elemento impegnativo alle visioni molteplici, perché indica loro che il riferimento all'altro e alla dimensione comune è costitutivo del pensiero, e quindi del loro stesso svilupparsi. In questa direzione mi sembra di poter indicare il risvolto più significativo di questa posizione sul versante pratico: esso consiste nella possibilità di condurre un esame critico dei fondamenti teorici dell'individualismo oggi dilagante, e tanto propagandato nelle ideologie dominanti del mondo globalizzato. L'elemento universale presente in me, radicato nella mia esperienza, è lo stesso che segna lo spazio che ho in comune con gli altri: questo apre la via a una prospettiva che congedi l'individualismo, senza cadere nell'opposto estremo del collettivismo, che subordina il singolo al primato e in definitiva al predominio della società concepita come totalità organica.

²² Sulla discussione intorno al rapporto tra diritti e capacità v. E. GREBLO, *A misura di mondo. Globalizzazione, democrazia, diritti*, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 137-173.