

contesto filosofico alla sua reale complessità e vastità. Il tema della fantasia e del rapporto tra oggetti e copie di essi era un tema ben presente nella filosofia europea del XVII e XVIII secolo, e coinvolge la natura delle cose e la natura del soggetto. La giusta distanza, ci ricorda Sanna, tra soggetto conoscente e oggetti da conoscere costituisce un rapporto che dà la verità come un risultato dinamico frutto di operazioni legate alle funzioni della nostra mente e del nostro animo. Locke, Berkeley, Vico e – naturalmente – Cartesio sono i protagonisti della trattazione portata avanti nel volume. La difficile costruzione della coscienza umana, attraverso il ritrovamento di una verità spesso dubbia, a meno che non coinvolga tutte le possibilità del nostro corpo e della nostra mente, è dunque il tema che viene fuori da questo volume, che traccia i contorni di un modo peculiare – e convincente – di interpretare e studiare l'età moderna e la presenza di Vico.

Ma lo 'sguardo' dell'A. non è rivolto solo all'indietro, bensì anche in avanti, nel contemporaneo. La riproposizione, infatti, della polemica tra Foucault e Derrida sulla follia in Cartesio dà l'opportunità di visualizzare nel Novecento – grazie anche al ricorso agli interventi di Nancy sulla stessa polemica – le conseguenze di un problema tutto moderno: il 'dileguamento' del soggetto (anche del soggetto cartesiano) nel mondo esterno e nello sguardo altrui, in un difficile e lungo percorso nel quale l'identità individuale è sempre un'identità comune che si costruisce in un labile e difficile *akmé*: un punto di equilibrio tra interiorità ed esteriorità, tra immaginazione e intelletto, tra passioni e nozioni, destinato a rimanere precario e quasi invisibile. Questo percorso parte dall'età moderna e si sviluppa a partire da Cartesio e contro Cartesio. Al volume di Manuela Sanna va il merito di mostrarlo e indagarlo con grande profondità.

ROBERTO EVANGELISTA

\*\*\*

## LE POSSIBILITÀ E I LIMITI DELL'UNIVERSALITÀ\*

La ricerca di un orizzonte comune di senso, l'importanza di riformulare una prospettiva universale in grado di orientare i pensieri e le azioni individuali in modo non astratto né impositivo è il tema di fondo che attraversa le riflessioni consegnate alla raccolta di studi che ci accingiamo ad analizzare. Non è

\* *La nostalgia del frammento. Studi sul concetto di universalità nella riflessione filosofica moderna e contemporanea*, a cura di Armando Mascolo, Pisa, Edizioni ETS, 2020, p. 180.

superfluo o banale sottolineare che già nel titolo sia iscritta la chiave di lettura del testo. Infatti, la scelta del curatore del volume, Armando Mascolo, indica il punto di vista prescelto dagli autori dei saggi, un punto di vista per certi versi rovesciato, in piena consonanza con quanto sembra emergere dalle riflessioni della cosiddetta post-modernità: il trionfante universalismo moderno si sgretola di fronte alle irriducibili peculiarità del 'frammento', unico e solo possibile fondamento-non fondante dell'auspicabile aspirazione all'universalità. In questa prospettiva, gli autori dei saggi concentrano la propria attenzione sul rapporto tra individuale e universale, declinandolo di volta in volta sulla base dei filosofi e dei temi esaminati, rivelando al lettore l'importanza e l'attualità di una questione che impegna da sempre la riflessione filosofica.

D'altra parte, occorre evidenziare come il testo non vada letto solo ed esclusivamente nell'orizzonte degli studi di storia della filosofia, poiché le indagini in esso contenute richiamano temi quanto mai attuali e travalicano l'ambito strettamente filosofico per inserirsi a pieno titolo nella più ampia prospettiva della storia della cultura. Il tema del 'frammento', infatti, viene talvolta presentato dagli autori nella forma della 'diversità' o della 'differenza', richiamando così questioni tipiche della riflessione interculturale o multiculturale. L'intento è insomma quello di riportare l'indagine filosofica a riflettere sui problemi più stringenti della contemporaneità, ricucendo la distanza tra ricerca teorica e vocazione politica della filosofia.

Il volume si apre con una breve prefazione del curatore e presenta una struttura lineare, scandita secondo un preciso ordine cronologico dettato dagli autori trattati nei diversi contributi. Questi sono a loro volta suddivisi in due sezioni, rispettivamente dedicate alla modernità e alla contemporaneità.

Inaugura la raccolta di studi il saggio di Maurizio Cambi dedicato a Francis Bacon (*Francis Bacon tra i benefici universali della scienza e i vantaggi esclusivi dell'utopia*, pp. 11-25), dove si pone l'accento sul carattere collettivo e cumulativo della ricerca scientifica tesa – almeno a partire dagli albori della modernità – a penetrare i segreti della natura per ampliare i poteri dell'uomo e promuovere il bene comune. Cambi sottolinea che nella prospettiva del *Novum organum* di Bacon alla base della scienza e a guidare il lavoro del ricercatore (entrambi volti alla universalità) devono esservi altruismo, generosità, onestà, amore per il prossimo:

la scienza ha una vocazione universalistica e i suoi benefici effetti devono valicare ogni confine nazionale. L'attività dell'inventore non può essere disgiunta da precisi principi etici: tutta la sua azione dev'essere ispirata dalla carità (p. 15).

Subito dopo, tuttavia, l'autore del saggio richiama l'attenzione sull'utopia politica di Bacon, la *Nuova Atlantide*, opera in cui i valori prima ascritti ai veri scienziati sembrerebbero vacillare (cfr. pp. 21-22): Bensalem è una città dalle frontiere chiuse, i suoi cittadini non intendono condividere con altri i propri

benefici, in quanto l'apertura verso l'esterno potrebbe costituire un colpo mortale per i Bensalemiti. Realizzare concretamente l'universalità del bene sarebbe dunque possibile solo a patto di preservare come in una monade l'eccellenza della specificità di Bensalem. Diverso è anche l'atteggiamento degli scienziati della città: essi, secondo Bacon, non devono diffondere le loro conoscenze, nemmeno tra gli abitanti della stessa, poiché la conoscenza genera un potere che deve essere in mano solo 'alle intelligenze migliori'. Ciò che sembra emergere è insomma una sorta di idiosincrasia: i valori-guida e le formulazioni di principio della ricerca teorica sembrerebbero trovare realizzazione ed essere garantiti solo in virtù di una sorta di chiusura elitistica dal punto di vista pratico-politico.

Per altri versi l'ideale baconiano del sapere-potere e il trionfante razionalismo pratico che ne sta alla base presenta dei risvolti inquietanti emersi in maniera dirompente nella nostra contemporaneità. L'analisi più lucida sul tema è stata, com'è noto, condotta da Hans Jonas ne *Il principio responsabilità*, opera nella quale il filosofo tedesco ha smascherato il potere distruttivo dell'uomo e il pericolo che questo costituisce per la natura, divenendo non a caso punto di riferimento obbligato del pensiero ambientalista.

Tentando di leggere tra le righe dell'analisi condotta da Cambi e declinandola in termini generalmente culturali, potremmo per certi versi dire che l'universalità dovrebbe concepirsi quale somma di singolarità ben definite e in sé concluse, e non quale sintesi di esse, una universalità, insomma, promossa e forse anche compresa fino in fondo solo da una *élite* illuminata. Si tratterebbe in fin dei conti di una contraddittorietà difficilmente sanabile insita nelle stesse aspirazioni universalistiche.

Dall'universalismo razionalistico-scientista e le sue intime contraddizioni si passa, nel secondo saggio della raccolta, ad indagare un universalismo di tipo culturale non meno pericoloso del primo. Precisamente, l'autrice dello studio in questione, Giorgia dello Russo (*Juan Ginés de Sepúlveda: contro la legge naturale e fuori dalla civiltà. Sacrifici umani e cannibalismo nelle Indie*, pp. 21-39), presenta la giustificazione teorica dell'invasione spagnola dell'America Latina operata da Juan Ginés de Sepúlveda. Nel saggio si evidenzia come la presunta superiorità degli occidentali conquistatori, che si tradusse paternalisticamente in una missione civilizzatrice dietro la quale spesso si celarono le più crudeli forme di violenza e sfruttamento nei confronti degli *indios*, assunse inevitabilmente le caratteristiche di un disconoscimento del diverso, dell'altro. Sin da questo studio emerge, così come vedremo in una buona parte dei contributi contenuti nel volume, la cosiddetta 'violenza' dell'universale e l'infondatezza dell'universalismo. Quando cioè quest'ultimo si costruisce a partire dall'assolutizzazione di una sola prospettiva a discapito delle altre si traduce inevitabilmente in una parzialità derivante dall'incapacità di vedere e comprendere la complessità del reale. Ciò, del resto, com'è noto, non sfuggiva già ad un contemporaneo di Sepúlveda, Michel de Montaigne, che partecipò al dibattito dell'epoca assu-

mendo posizioni antagoniste (insieme a Las Casas) a quelle del filosofo spagnolo, e che nei suoi *Saggi* getta le basi del relativismo culturale.

Il cammino d'indagine prosegue approdando appieno nella modernità con il contributo di Roberto Evangelista (*Nozioni comuni e astrazione. Regole e ordine universale fra Spinoza e Vico*, pp. 41-60), il quale propone un confronto tra Spinoza e Vico insistendo, in particolare, sul rapporto tra intelletto umano e universale. Ci troviamo adesso a rivolgere la nostra attenzione verso l'universalismo gnoseologico (e di riflesso ontologico), ovvero a valutare la possibilità di giungere ad una verità assoluta in grado di dirci qualcosa di definitivo sulla realtà. Tra i due filosofi presi in esame sussiste com'è noto una significativa differenza: se per Spinoza l'intelletto umano – in quanto manifestazione e parte dell'intelletto divino – può, attraverso un giusto procedimento astrattivo, giungere a cogliere la natura *sub specie eternitatis*, per Vico esiste una distanza sostanziale e incolmabile tra i due intelletti per cui l'uomo conosce propriamente solo ciò che fa, mentre può approssimarsi ad un 'universale storico' funzionale alla prassi solo tramite l'immaginazione.

Nel riferimento a Vico possiamo cogliere un ulteriore tratto comune di buona parte delle riflessioni consegnate al volume che stiamo analizzando: l'astrattismo razionalistico e uniformante non è in grado di fondare e garantire un'autentica 'universalizzazione', pertanto occorre ripartire su nuove basi affidandosi così alle pratiche, alle narrazioni, all'immaginazione, alla corporeità, e rinunciare allo stesso tempo alle pretese assolutistiche proprie degli universalismi.

Tuttavia, Francesco Piro, nel suo contributo (*Che cosa è precisamente un 'culto civile'? I culti cinesi e l'altra faccia dell'universalità della ragione in Intorcetta e Leibniz*, pp. 61-83), ci presenta «l'altra faccia dell'universalità della ragione» (p. 61), il possibile volto positivo della razionalità. Nel saggio consegnato al volume qui in esame l'A. affronta il tema dell'universalismo e della diversità attraverso l'analisi della politica dei cosiddetti 'accomodamentisti', ovvero proponendo un'approfondita indagine del dibattito sviluppatosi intorno alla 'strategia di inculturazione' operata dai missionari gesuiti in Cina. L'assunto teorico che sta alla base della prospettiva degli 'accomodamentisti' consiste nel considerare il confucianesimo cinese non come una vera e propria religione ma come una prospettiva culturale e politica abbracciata da «una classe di intellettuali e funzionari» che «avrebbe avuto perciò la potenzialità di essere convertita al cattolicesimo, senza abbandonare la propria cultura di partenza» (p. 63). In questo modo, cioè sulla base di questo assunto fondamentale, unito alla convinzione altrettanto determinante che l'insegnamento morale del confucianesimo potesse in qualche modo convergere con i valori della dottrina cristiana alla luce dell'unica e comune fonte razionale di origine divina (cfr. p. 63), si giustificherebbe l'azione missionaria dei gesuiti in Cina. Si prospetta, in altri termini, la possibilità di un dialogo tra culture diverse – quella cattolica occidentale e

quella confuciana orientale – sulla base dell'universalità della ragione (cfr. p. 64). Nel contributo vengono analizzate, in particolare, le riflessioni di Intorcetta e Leibniz sul tema, mettendone in evidenza i punti di convergenza. L'autore del saggio sostiene dunque che i due filosofi, nella diversità e specificità dei rispettivi approcci, abbiano in qualche modo, pur senza averne piena consapevolezza, tentato di declinare l'universalità della ragione in chiave interculturale e pluralistica: l'«appello all'equità e alla reciprocità nella discussione delle differenze culturali e religiose è un altro punto in comune tra questi due sostenitori della politica di accomodamento» (p. 77).

Una diversa possibile universalità viene prospettata da Manuela Sanna nel saggio intitolato *Parole universali e affetti individuali nella storia dell'umanità vichiana* (pp. 85-96). Precisamente Sanna concentra la propria indagine sulla «universalità della natura umana» a partire dalla quale, a suo avviso, la concezione di Vico offrirebbe l'opportunità «di far sopravvivere diversi relativismi» (p. 85). Secondo la studiosa, nella prospettiva vichiana la molteplicità dei linguaggi umani deriva da una 'lingua universale poetica' legata più agli affetti che alle parole, più alle immagini che ai concetti, più alla sostanza che all'apparenza e infine più ai corpi che alle idee. «La natura delle nazioni è 'comune', così come è 'comune' la natura della lingua» (p. 86); così per Vico si tratterebbe di ricostruire 'una lingua ideale comune' «dopo aver spiegato le idee 'uniformi' che sottostarono alle diverse modificazioni con le quali le nazioni pensarono alle stesse necessità e agli stessi bisogni» (p. 86). In altri termini, emerge con forza la prospettiva cui si faceva riferimento prima: un universale che abbandona l'ambito squisitamente razionalistico per ancorarsi ad una dimensione 'vitale', e nel caso di Vico 'storica', che consentirebbe di non smarrire la specificità dei cosiddetti 'frammenti'.

La sezione del volume dedicata alla riflessione filosofica contemporanea si apre con il saggio di Stefania Achella (*Riconoscimento e violenza. Hegel, Fanon e la rivoluzione dei neri*, pp. 99-112), che propone una interessante indagine sulla figura 'signoria-servitù' della fenomenologia hegeliana. Ci sembra di poter sostenere che anche da questo contributo possa per certi versi emergere il volto positivo dell'universalità della ragione. L'argomentazione principale della studiosa è volta ad evidenziare come il rapporto signore-servo, che esprime la dialettica del riconoscimento, non vada letto solo in chiave esistenziale (dunque soggettiva) ma anche etico-politica (dunque oggettiva). Ciò aprirebbe due possibili prospettive: la figura del servo simboleggerebbe qualunque tipo di 'soggettività negata' e non semplicemente quella di origine feudale; inoltre, la relazione signore-servo, che può essere dunque letta in termini generali come un rapporto tra 'uomo' e 'non uomo', potrebbe ristrutturarsi solo a patto di una ricostruzione del contesto sociale, economico, politico, insomma 'culturale'. A partire dalla lezione hegeliana si muove per Achella la riflessione di Fanon, cui va il merito di aver oltrepassato il significato della dialettica di Hegel e di aver

aperto così la possibilità di declinare in termini interculturali l'universalità della ragione. Infatti, rileggendo la figura della fenomenologia nella dinamica dei rapporti tra il 'signore bianco' e il 'servo nero', Fanon supera l'hegeliana uguaglianza potenziale e astratta tra le coscienze e assume come punto di partenza l'irriducibilità della differenza 'culturale' tra uomo bianco e uomo nero.

Una netta critica all'universalismo razionalistico emerge dal contributo di Rossella Bonito Oliva dal titolo *Universalismo tra alienazione e disagio. Efficacia simbolica e violenza etica* (pp. 113-131), la quale decostruisce la tradizionale valenza assolutizzante dell'universalismo smascherando la distanza ormai incolumabile tra l'enunciazione di un principio 'burocraticizzato' (la teoria) e la frammentarietà della realtà fattuale della vita (la prassi). La teorizzazione di un universalismo assolutizzato, stereotipato e cristallizzato ha insomma ormai perso la propria suggestività, ma anche la propria efficacia e funzione. Mappe precostituite, dialettiche riconciliatrici, cartelli e categorie predeterminate hanno liquidato e atomizzato l'uomo provocando un senso di alienazione ed estraneamento. Non per questo frammentazione e globalizzazione devono tradursi per la studiosa nella rinuncia ad un orizzonte comune di senso, anzi richiedono forse a maggior ragione un nuovo dialogo volto al recupero di un 'uni-versum' come 'terzo spazio' fatto di intrecci mobili e dinamici in grado di ridisegnare una 'cornice', un 'arcipelago' di senso (cfr. pp. 116-117). L'aspirazione all'universalità come ricerca di un 'altrove' fatto di immaginazione, narrazioni, proiezioni verso un futuro mai definitivo e sempre ri-definito nel confronto e nella contaminazione. Attraverso l'analisi di due testi letterari, Bonito Oliva porta alla luce la spersonalizzazione e indifferenziazione che si nasconde dietro il legalismo universalistico del diritto uniformante per sottolineare che la vera uguaglianza non può essere 'proporzione geometrica' ma può solo fondarsi sul riconoscimento e la rivendicazione dell'originarietà e irriducibilità della non-omologabile specificità.

Un ritorno alla 'corporeità' come antidoto alle secche dell'universalismo etico è l'invito che emerge dal suggestivo saggio di Rosario Diana e dalla sua analisi sulla 'zattera della Medusa' (*La zattera della Medusa. Un laboratorio per un'etica interculturale*, pp. 133-144). La 'Medusa' era un veliero da guerra francese utilizzata nel 1816 per una spedizione in Africa. La nave, a seguito di errori di navigazione, si arenò e divenne così luogo di naufragio di alcuni dei suoi passeggeri. 'La zattera della Medusa' divenne poi una tela di Géricault conservata al Louvre. L'episodio e la tela hanno ispirato l'esperimento teatrale dal titolo *Il buio sulla zattera* di cui Diana è uno degli ideatori. Dopo aver descritto dettagliatamente l'esperienza del naufragio, l'A. propone un'indagine filosofica volta a rinvenire nell'episodio narrato un caso emblematico a partire dal quale ripensare la possibilità stessa del dialogo interculturale. La tesi fondamentale è che qualora vengano meno le possibilità della soddisfazione dei bisogni primari del corpo legati alla sussistenza, quando cioè la precarizzazione della condi-

zione esistenziale si traduce in una insicurezza radicale che attenta alla stessa vita, si verifica inevitabilmente una conseguente frantumazione degli assetti e delle consuetudini morali. La vicenda e le questioni ad essa sottese richiamano alla mente Feuerbach, il quale intendeva sostenere che il progresso culturale e morale dell'umanità potesse intervenire solo laddove i problemi basilari e materiali legati alla sussistenza fossero già stati risolti. Sulla base di questo assunto e proprio in riferimento alla corporeità secondo Diana bisognerebbe prendere le mosse per l'elaborazione di una nuova etica interculturale. Dall'episodio emerge cioè che non è possibile «formulare un giudizio morale in base a categorie assolute»: occorre piuttosto «tener conto della condizione peculiare in cui le azioni [...] furono compiute» (p. 142). Ciò induce a ripensare sotto una nuova luce l'universalità etica, o forse, per utilizzare le parole di Pietro Piovani, a concepire l'agire etico quale luogo di *universalizzazione* individuale:

L'insistenza sul valore morale e intellettuale del soggetto, la rivendicazione della sua autonomia mettono in crisi l'antica obiettività di verità universalmente valide esigendo che la conoscenza tenga debitamente conto della compartecipazione del conoscente al collaudo della veridicità del conosciuto [...] Quello che manca, ormai, è l'universo conoscibile in sé [...] Più radicalmente, si può sostenere che ormai alla nozione di universo va sostituita quella di multiverso, come autentico 'pluralistic universe'. La nuova posizione del soggetto umano, soggettivizzando la conoscenza, soggettivizza l'universo quale oggetto di conoscenza. L'unità dell'universo cede alla molteplicità delle interpretazioni possibili: la sua unità si conserva soltanto come punto di riferimento delle innumerevoli prospettive<sup>1</sup>.

Non a caso Diana chiude il proprio contributo con un riferimento all'«etica della situazione» di Pietro Piovani:

L'etica della situazione sarebbe l'etica più astratta se [...] dimenticasse che ognuno sta a suo modo nella situazione in cui si trova e questo 'modo' è misura di 'moralità'<sup>2</sup>.

Nel contributo di Dario Giugliano, intitolato *L'estetico e l'universale cronotopico. Primi appunti per una teoria dell'arte come scienza della cultura* (pp. 145-158), l'universalismo tradizionale viene presentato come una visione trascendentale e panoramica della realtà che apre la strada all'astrattismo. Ciò risalirebbe alla nascita della visione scientifica occidentale intesa quale modalità conoscitiva che si rivolge al reale tramite uno sguardo distaccato e distante, cioè disinteressato. Sul banco degli imputati siede ancora, ci sembra, l'universalità di tipo puramente razionalistico. Per Giugliano superare quell'astrattismo si può

<sup>1</sup> P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Bari, 1965, pp. 83-84.

<sup>2</sup> ID., *Ragioni e limiti del situazionismo etico*, in ID., *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di Giuseppe Lissa, Napoli, 1989, p. 198.

a patto di rivolgere lo sguardo verso una differente espressione della universalità. A fornire il modello cui ispirarsi è l'estetica come scienza dell'arte. Questa disciplina condivide con le altre scienze l'aspirazione all'universalità ma, contemporaneamente, conserva un aspetto apparentemente contraddittorio: il solido ancoramento alla condizione spazio-temporale dell'oggetto di studio, che si rivela anche tramite la forte carica emozionale propria dell'intuizione artistica. In questo modo, l'opera d'arte consente di accedere ad un livello sovra-individuale senza perdere il contatto con la specificità del vissuto individuale sia in termini storico-concreti che emotivi. Aprirebbe dunque una via di accesso altra e più feconda all'universale.

Chiude il volume il saggio del curatore Armando Mascolo (*Lo sguardo ricambiato. Universalità concreta e alterità in Jean-Paul Sartre*, pp. 159-170), che, riflettendo sulla «fondazione della libertà autentica dell'individuo» in Sartre (p. 160), propone una serrata critica al «cosiddetto 'universalismo astratto'» (p. 159). Sembra conferire organicità alla raccolta di studi la forza con cui emerge ancora una volta la questione della rivendicazione della diversità, espressione che, come si diceva all'inizio, più di tutte evoca 'la nostalgia del frammento'. Mascolo sottolinea come per Sartre la costruzione di un nuovo 'universale concreto' debba necessariamente passare attraverso un processo di riconoscimento del sé e di rivendicazione della propria alterità. Tale processo trova una sua significativa esemplificazione nell'analisi sartreana della 'negritudine', come ben mette in luce Mascolo:

La negritudine [...] si definisce prima di tutto come un progetto intellettuale di rinascita e di riscatto, un processo di riappropriazione mitica del sé [...] poiché al pari di Orfeo anche il nero è costretto simbolicamente a discendere in se stesso [...] alla ricerca dell'identità perduta o rubata (p. 166).

Lungo questa direzione, acquisisce significato interculturale il riferimento ai temi sartreani dello 'sguardo' e della 'contestualità' nell'orizzonte teorico «di quello che è stato giustamente definito l'umanesimo solidale' di Sartre» (p. 161). A partire cioè dalla contingenza quale dato ineliminabile della singolarità è possibile configurare un nuovo 'universale singolare' coincidente con il medesimo processo di 'umanizzazione' e 'universalizzazione' del soggetto (cfr. p. 162 e pp. 168-169). Un universale che non è più in contraddizione con il singolare ma che si nutre di esso e si costruisce in virtù di esso; una universalità fenomenologica, plurale, relazionale, per così dire a più voci; una universalità, in altre parole, umanistica perché fondata sulla parità dell'io e dell'altro come 'co-costruttore di umanità'. Ci sembra di poter sostenere, con Mascolo, che il riconoscimento dell'altro possa considerarsi un problema legato al superamento delle 'filosofie dell'identità', responsabili dell'edificazione dell'universalismo astratto e totalizzante che ha trovato la propria peggiore espressione nell'esperienza del colonialismo e nella presunta superiorità umana e civile dell'Occi-

dente. Il nuovo spazio comune a partire dal quale progettare e costruire il nuovo universale concreto e singolare si caratterizza per la parità e soprattutto reciprocità degli sguardi. Infatti, solo la possibilità di essere visti, oltre che quella di vedere, permette un'autentica comprensione e valutazione di sé e dell'altro. In tal senso, interessante potrebbe rivelarsi anche la lezione di Emmanuel Lévinas:

nella relazione interpersonale non si tratta di pensare insieme me e l'altro, bensì di essere di fronte. La vera unione, o il vero insieme, non è un insieme di sintesi, ma un insieme di faccia a faccia<sup>3</sup>.

In conclusione, ci sembra di poter sostenere che il testo esaminato si muova su due direttrici fondamentali, l'una squisitamente teoretica, l'altra più espressamente di declinazione interculturale. Se spesso dal punto di vista teoretico è stato direttamente o indirettamente individuato nell'universalismo razionalistico un difetto irreversibile di forma e di sostanza, dall'altro si è anche talvolta cercato di rintracciare al suo interno nuovi margini di apertura che potrebbero prefigurare il dischiudersi di orizzonti meno astrattamente totalizzanti. Più spesso, però, gli autori del volume si sono concentrati sulla ricerca di nuove forme di universalità, volte al recupero soprattutto della dimensione sensibile, o emotiva, o storica, o ancora concreta, insomma più attenta alle peculiarità dell'individuale. Dal punto di vista interculturale, d'altro canto, per ripensare in modo proficuo l'universalità occorre promuovere un duplice processo: da una parte recuperare le identità negate e perdute favorendone un processo di autoriconoscimento, dall'altra smascherare quelle identità rette sulla violenza di una presunta superiorità culturale e ideologica.

Si profilerebbe, dunque, la possibilità di una vera e propria decostruzione teorica delle 'filosofie dell'identità' in vista della ricerca di una universalità concepibile quale 'altrove', il luogo 'terzo' in cui praticare un dialogo interculturale volto al superamento dell'estremismo identitario che si erge erroneamente ad universalismo. Solo da qui è possibile ripartire per progettare una nuova universalità vitale e solidale fondata sull'effettivo riconoscimento reciproco delle diversità, che non sia più solo razionalistica e legalistica ma anche 'immaginfica', empatica e dinamica, in altri termini storica, una universalità, insomma, finalmente umanizzata.

ELISABETTA RUTA

\*\*\*

<sup>3</sup> E. LÉVINAS, *Etica e infinito*, tr. it. Roma, 1984, p. 94.