

Universalità e globalizzazione*

Universality and situation

Universalidade e situação

Fecha de entrega: 5 de febrero de 2015

Fecha de evaluación: 5 de octubre de 2015

Fecha de aprobación: 15 de enero de 2016

*Adriano Fabris***

Abstract

The paper will discuss some consequences of contemporary process of globalization starting from a philosophical discussion of the relationship between “universality” and “particularity”. In the paper will be exposed and criticized some ideas of “universality” developed in the history of philosophy between Plato and Kant. A new idea of “universality” as “universalizability” will be developed from an ethical point of view (rooted in the christian tradition) and the practice of language and

* El presente artículo hace parte de las investigaciones que el autor realiza en torno a la temática de filosofía de la religión. Ha publicado recientemente los libros: *Filosofia delle religioni* (Carocci, Roma, 2012), *Etica delle nuove tecnologie* (La Scuola, Brescia, 2012) y *Etica della comunicazione* (Carocci, Roma, 2014). DOI: <http://dx.doi.org/10.15332/s0120-8462.2016.0114.01>

** Adriano Fabris es profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Pisa (Italia), donde enseña también Filosofía de la Religión y Ética de la Comunicación. Es director del Centro Interdisciplinario de Investigación y de Servicios sobre la Comunicación. Colabora también con la Facultad de Teología de Lugano (Suiza), donde dirige el Instituto de Religión y Filosofía. Es el editor de la Revista Teoría. Correo electrónico: fabris@fls.unipi.it

of communication will be identified as a concrete frame for managing the problems involved by contemporary globalization.

Palabras clave: globalization, universality, ethics, communication.

Resumen

El artículo discutirá algunas consecuencias del proceso contemporáneo de globalización partiendo de una discusión filosófica de la relación entre la “universalidad” y “singularidad”. En el trabajo se expondrán y criticarán algunas ideas de “universalidad” desarrolladas en la historia de la filosofía entre Platón y Kant. Una nueva idea de “universalidad” como “universabilidad” se desarrollará desde el punto de vista ético (enraizada en la tradición cristiana) y la práctica del lenguaje y de la comunicación se identificará como un marco concreto para la gestión de los problemas que plantea la globalización contemporánea.

Keywords: globalización, universalidad, ética, comunicación.

Resumo

O artigo irá discutir algumas consequências do processo contemporâneo de globalização a partir de uma discussão filosófica da relação entre a “universalidade” e a “singularidade”. No trabalho vão-se expor e vão ser criticadas algumas ideias de “universalidade” desenvolvidas na história da filosofia entre Platão e Kant. Uma nova ideia de “universalidade” como “universabilidade” se desenvolverá a partir do ponto de vista ético (enraizada na tradição cristã) e a prática da linguagem e da comunicação será identificada como um quadro específico para a gestão dos problemas que planteia a globalização contemporânea.

Palavras-chave: globalização, universalidade, ética, comunicação.

1. Pensare la globalizzazione

Molte, com’è noto, sono le teorie finora elaborate per chiarire un fenomeno complesso e equivoco come quello che viene ormai chiamato, comunemente, “globalizzazione”. Si tratta di letture che non si limitano a considerare la globalizzazione come quel processo esclusivamente economico che attiva mercati unificati su scala mondiale e che già in questa forma provoca effetti evidenti: ad esempio, un’interdipendenza economica tra i diversi paesi del mondo e una delocalizzazione delle attività produttive, con il conseguente spostamento del baricentro della produzione e l’aumento della disoccupazione nei paesi con più alto costo del lavoro. Ben altri, infatti, e più complessi sono i caratteri e i campi di applicazione che sono propri di tale fenomeno. Essi riguardano gli aspetti politici, culturali, religiosi della convivenza umana.

Oggi vengono compiute molte letture della globalizzazione che tengono conto anche di questi aspetti. Si tratta di letture che mostrano le condizioni e gli effetti, in positivo e in negativo, dei suoi processi. In positivo: la possibilità che gli esseri umani vengano considerati, nelle varie parti del mondo, secondo gli stessi standard: i quali richiedono per esempio il rispetto dei diritti di ogni essere umano in quanto tale, la salvaguardia della sua libertà personale, la garanzia per ciascuno delle opportunità che devono essere offerte a tutti. Si è parlato a questo proposito di «globalizzazione dei diritti». In negativo, invece: il fatto che i processi di globalizzazione abbiano conseguenze di omologazione e di appiattimento nei confronti di quelle specificità che contraddistinguono una determinata cultura; il fatto, poi, che molto spesso gli elementi ritenuti comuni in un mondo globalizzato sono elementi imposti da una parte —più forte economicamente e comunicativamente— alle altre. Ecco perché, di fronte a tali conseguenze negative della globalizzazione, la reazione in molti casi è il rifiuto: un rifiuto che è difesa della propria cultura, minacciata nella sua identità; che cerca rifugio in una dimensione chiusa, solo apparentemente protetta dagli influssi esterni; che sogna il ritorno a utopici “fondamenti” —da qui l’emergere dei vari “fondamentalismi” (Riesebrodt, 2001)— del vivere e del pensare propri di una certa tradizione.

Non si tratta però, semplicemente, né di condannare la globalizzazione, né di approvarla. I suoi processi sono ormai un dato di fatto, e sarebbe impossibile andare contro di essi, anche facendo uso della strategia del terrore. Il terrorismo, anzi, si rivela oggi qualcosa di utopico (Duque, 2004). Bisogna invece pensare la globalizzazione nei suoi

meccanismi di base, e in ciò che provoca quegli aspetti, sia positivi che negativi, a cui facevo riferimento. Bisogna pensare la globalizzazione fino in fondo: per capire anzitutto ciò che in essa vi è di sbagliato, proprio dal punto di vista concettuale, e per disporci poi a cambiare mentalità.

A questo scopo intendo per prima cosa mettere in evidenza una tensione di fondo che emerge in tutti i processi della globalizzazione, e che richiede di essere approfondita e governata. Mi riferisco a una questione che proprio l'indagine filosofica, grazie all'uso di determinate categorie concettuali, è in grado di affrontare. Si tratta del modo in cui dev'essere compresa e vissuta la categoria dell'"universale". Si tratta, più specificamente, del problema di come conciliare il modo in cui qualcosa si presenta e s'impone come universale —per esempio nelle forme proprie degli attuali processi di globalizzazione— con le esigenze particolari, che di volta in volta emergono nei diversi contesti del mondo rivendicando i propri diritti. Si tratta in sintesi di far sì che il particolare non risulti né assorbito dall'universale né contrapposto a esso e, in parallelo, di fare in modo di non dissolvere l'universale nella molteplicità delle varie prospettive particolari, fra loro anche divergenti e suscettibili di entrare in conflitto.

Il problema è, in altre parole, quello d'individuare un effettivo punto di equilibrio, una relazione corretta, fra universalità e particolarità: perché solo così possono essere evitate sia l'assunzione di tesi unilaterali, sia le conseguenze violente che tale assunzione sovente comporta. Ma per far ciò bisogna anzitutto pensare in maniera adeguata il concetto di "universale". In maniera adeguata: anche contro il modo in cui lo ha inteso buona parte della storia della filosofia. Solo così l'idea di un "universale riconciliato" potrà essere lo sfondo al cui interno affrontare e gestire i fenomeni della globalizzazione.

2. L'universale tra etica e teoria

Come possiamo concepire l'universalità in maniera adeguata? La mia tesi è che il termine "universale" non indica qualcosa di statico, di separato, di eternamente fissato —come accade, lo vedremo, nella tradizione che parte da Platone— ma esprime la dimensione dinamica, relazionale, di ciò che è comune a entità diverse. In altre parole il termine "universale" si ricollega al modo di pensare e di praticare le relazioni che gli esseri umani possono compiere, e di pensarle e di praticarle in quanto relazioni buone. La sua dimensione è anzitutto quella dell'etica, e non quella della teoria.

Ciò richiede che sia ben chiaro, fin dall'inizio, in che modo una relazione può essere qualificata come relazione etica, come relazione "buona", affinché la comunanza che l'universale esprime possa realizzarsi secondo il criterio, appunto, di questa relazione. Tale criterio, come ho avuto modo di enunciare e di giustificare altrove (Fabris, 2010) è quello per cui una relazione è buona nella misura in cui è capace di promuovere sempre nuove relazioni: di espandersi, appunto, universalmente. È proprio a partire da questa relazione feconda, capace di «di farsi tutto in tutti», da questa relazione etica, che può essere pensato e messo in opera qualcosa di universalmente condiviso.

Non è tuttavia questa concezione dell'universale che è stata privilegiata nella storia del pensiero: Si veda, per una ricostruzione storica del problema (Bonino, 2008). Al contrario, per garantire un'adeguata comunanza, un'effettiva relazione fra ciò che risulta reciprocamente diverso, è stata seguita un'altra strada: la dinamica di espansione delle relazioni è stata interpretata fin da subito, fin da Platone, con riferimento a qualcosa di fisso e di stabile. La filosofia è divenuta pertanto, unilateralmente, teoria: un discorso che —proprio per la sua struttura argomentativa e per il suo riferimento a qualcosa di immutabile e "vero", che dev'essere anzitutto contemplato— è in grado di essere condiviso ed è capace di coinvolgere; un discorso che è in grado di costringere all'assenso sulla base dei particolari meccanismi che oggettivamente lo costituiscono.

Invece, in controtendenza rispetto a questa linea di pensiero, oggi è quanto mai opportuno recuperare l'universalità del discorso filosofico nel suo significato più pieno, nella dinamicità che di esso è propria, nel suo potere di coinvolgimento etico. È urgente, anzi, cambiare prospettiva. Oggi infatti, nell'epoca in cui certi temi del pensiero moderno sono portati alle estreme conseguenze, viviamo in un contesto nel quale, anche in filosofia, ci si limita sovente a presentare riflessioni che hanno come unica fonte di legittimità l'individuo che le esprime: un individuo fissato preliminarmente e isolato rispetto alle relazioni che lo costituiscono. Egli, per far accogliere ad altri le sue opinioni, non può tuttavia riferirsi alla semplice struttura del discorso con il quale le sviluppa, perché questo sarebbe un discorso che si affianca a infiniti altri, indifferentemente, e sugli altri vorrebbe imporsi. Non può dunque ritenere che già, immediatamente, il proprio discorso particolare sia qualcosa dotato di una validità universale, perché esprimerebbe la teoria vera: come appunto credeva il Socrate platonico.

Questo comporterebbe infatti conseguenze insostenibili, su di un piano sia teorico che pratico. Possiamo infatti dire che il progetto della teoria, il progetto di un coinvolgimento universale realizzato solo mediante l'uso della ragione e senza tener conto delle relazioni etiche messe in opera dall'agire della stessa ragione, risulta ormai fallito. Ne abbiamo numerosi esempi: (Jullien, 2008; Monceri, 2007). Esso è fallito perché ha portato, in ultima analisi, o al terrore dell'ideologia (conseguenza di un'imposizione forzata della teoria sulla realtà) o all'ideologia del terrore (provocata dalla consapevole assunzione dell'impotenza della teoria a imporsi, che spinge alla teorizzazione di un inevitabile uso della forza). In entrambi i casi l'individuo, per far prevalere la ragione, si trova a utilizzare, paradossalmente, mezzi estranei all'ambito della ragione: come la persuasione o la violenza. Insomma: la pura teoria, senza l'etica, sembra esser costretta a rinunciare a se stessa per potersi realizzare.

Pensiamo di nuovo all'impostazione platonica e al suo esito. La strategia di Platone è stata quella di caricare il discorso filosofico del compito non solo di comunicare ad altri i propri contenuti, ma altresì di rendere questi contenuti qualcosa di valido per tutti, e dunque qualcosa che tutti potevano —o addirittura dovevano— accettare. Una simile operazione è stata svolta, però, facendo in modo che la legittimità di questo discorso, conseguente alla sua struttura argomentativa, venisse a dipendere da un'altra legittimità ancora: quella di concetti generali, in certo modo sussistenti, che fornivano sostegno al discorso condiviso, nella misura in cui, proprio in se stessi, si presentavano come validi universalmente. E il rapporto che il filosofo era in grado d'instaurare con questo livello eterno, fisso e universale veniva pensato da Platone in analogia con l'atto del vedere. In questa prospettiva, che riproduce la mossa iniziale all'origine della geometria euclidea, i concetti generali risultano immediatamente visibili allo sguardo dell'intelligenza: sono evidenti, sono idee. E dunque, dal momento che si basa su di un esercizio di visione intellettuale, la filosofia si concepisce appunto, letteralmente, come teoria.

Non è difficile capire come il problema di far condividere da altri, e potenzialmente da tutti, il discorso che di fatto è condotto da uno solo viene risolto in questo caso con il riferimento a una duplice oggettività: quella che è propria della struttura del discorso che viene compiuto, il quale deve seguire determinate regole per poter essere universalmente valido, e quella che contraddistingue il livello ulteriore di ciò che risulta in sé universale e che fa da garanzia ultima all'universalità del discorso filosofico. La seconda via —l'approccio “ontologico”, se vogliamo fare uso di questo

termine— è quella soprattutto privilegiata da Platone e da tutti coloro che, ad esempio all'interno della tradizione occidentale, intendono salvaguardare la validità di una teoria, nel mondo dell'esperienza quotidiana, agganciandola a un mondo ideale. La prima —quella primariamente “logica”— è invece quella che, specialmente da Aristotele in poi, attribuisce all'analisi del linguaggio il compito di definire le regole strutturali che fanno dell'argomentare un discorso condiviso.

Inoltre, nella prospettiva del duplice livello di oggettivazione che qui incontriamo, si comprende il tentativo d'identificare l'universalità con qualcosa di fisso e di stabilito una volta per tutte, e la conseguente tentazione di abdicare alla responsabilità che contraddistingue ogni agire eticamente inteso. Anzi: si può addirittura fare a meno dell'etica, visto che è possibile trovare sostegno per le proprie convinzioni e il proprio agire nel riferimento a qualcosa di stabile e di definito, ben al di là dell'esperienza mutevole che l'essere umano fa del mondo, degli altri, di sé. Si capisce poi perché oggettive, fisse e definite —quando si rinuncia all'oggettività metafisica del mondo ideale, e tuttavia si vuol continuare a dare una risposta filosofica a quest'istanza di oggettività— diventano le strutture stesse del logos: siano esse le leggi del discorso correttamente argomentato nella sua pura forma, vale a dire le regole della logica formale, siano invece i modi in cui la soggettività in generale risulta costituita, come accade nella logica trascendentale di Kant. In entrambi i casi, basta guardare per essere persuasi, e per identificare il terreno comune.

In una parola: il problema della condivisione universale è risolto ponendo l'universale stesso all'inizio, non già alla fine dello sviluppo dell'argomentazione razionale. La ragione, in questo caso, serve solo a confermare ciò che sappiamo già, ciò che può essere visto dalla teoria. Dunque la teoria non ha bisogno dell'etica. Ma in realtà solo pochi, non tutti, hanno accesso al vero. La verità non è universalmente condivisa. Ecco perché Socrate è condannato a morte.

In altre parole, il possesso dell'universalità non è universale, ma particolare. E così i pochi che hanno accesso all'universale, o ritengono di averlo, devono far diventare universale la loro concezione particolare: la loro particolare concezione dell'universalità; il loro particolare approccio a essa. Questo è il loro problema. La storia della filosofia da Platone a Hegel non è altro, a ben vedere, che una serie di tentativi per risolverlo.

3. Tra Platone e Aristotele

Che cosa è avvenuto, appunto, con la mossa teorica di Platone? È avvenuto non solo che è stato posto l'accento sul carattere universale delle parole: cosa che è implicita nell'uso della lingua. Ma è stato altresì *teorizzato* il potere universale e universalizzante delle parole stesse. Esso però è stato teorizzato *in un'unica, determinata direzione*. Non solo è stato messo in luce il *potere coinvolgente* dell'universale. Piuttosto, al fine di affermare un tale potere, si è finito per *fissare*, per *ipostatizzare* l'universale stesso.

In altri termini, si è ritenuto che un accordo fra gli esseri razionali potesse essere stabilito a partire dal loro comune riferimento a qualcosa di oggettivo, di preventivamente fissato (perché già da sempre fissato, eternamente), e perciò capace di essere punto di riferimento valido e stabile per un discorso che potesse davvero essere condiviso. La comunanza, ripeto, veniva a configurarsi come qualcosa di già sempre dato. Il problema sembrava essere risolto in questo modo: le regole *del* mondo ideale erano diventate le regole *del rapporto* con il mondo ideale, proprie di ciascun discorso.

Con Aristotele, come ho già accennato, questo aspetto ha trovato un'ulteriore articolazione e sviluppo. Le regole in questione sono state configurate non solo come regole che sono proprie della realtà, secondo l'idea di una «logica della cosa stessa» di derivazione eraclitea, ma anzitutto come regole del discorso, capaci di rispecchiare le strutture del reale nella modalità della corrispondenza veritativa tra due ambiti (le parole e le cose) preventivamente fissati. Per pensare e agire bene, allora, basta semplicemente «seguire la regola». E il problema dell'errore finisce per essere legato alla non corretta applicazione dell'universale nei contesti concreti: alla questione del passaggio dall'universale al particolare.

Nella sostanza, però, anche con l'impostazione aristotelica non cambia molto riguardo al potere di coinvolgere effettivamente tutti i soggetti razionali in virtù del riferimento a un universale così concepito. Dunque, anzitutto, non coinvolge l'idea che si autoimpone nella sua evidenza, come accade nella prospettiva platonica. Infatti un tale coinvolgimento dipende pur sempre dal riconoscimento e dall'accettazione di tale principio da parte di chi è in grado di riferirsi a esso. E neppure coinvolge la regola del discorso universale elaborata da Aristotele, anche se proprio nell'esercizio di questo discorso da parte del singolo individuo essa di volta in volta si legittima performativamente (come accade in Aristotele per la dimostrazione per via di confutazione del principio di non contraddizione). Infatti sono troppo limitate le condizioni

—scelta del discorso apofantico; concezione della verità come corrispondenza— che consentono a questo discorso di avanzare la pretesa di funzionare in ogni caso. E il risultato di tutto ciò è il mero imporsi del principio, nel suo carattere insensato: un universale di parte che, per essere universale per tutti, può solamente esibirsi nella sua universalità. Con la speranza che ci sia qualcuno disposto ad accoglierlo.

4. Un'altra storia, un altro modo di pensare l'universale

Se questa è la situazione, come pensare altrimenti la questione dell'universale? Proviamo a richiamarci a un'altra storia, a un altro filone ben presente nella cultura occidentale, a un modo diverso in cui, nel corso di questa storia, altri autori affrontano il problema. L'universale, in questo caso, non risulta qualcosa di eternamente dato. Esso funziona, certamente, come punto di riferimento. Ma non in modo tale da annullare la dinamica di relazione che lo caratterizza. Anzi: da tale dinamica esso risulta propriamente animato.

D'altronde anche in Platone, a ben vedere, non si ha solamente una concezione dell'universale puramente statica. Le idee sono infatti contraddistinte da un processo di manifestazione (*parousia*), che rende possibile la partecipazione a esse (*methexis*), per imitazione (*mimesis*), da parte delle realtà sensibili. Ma resta tuttavia, nella prospettiva platonica, la contrapposizione tra il livello assoluto, eterno, dell'universale stesso, e il piano relativo, contingente, delle cose particolari che su di esso si modellano. Di conseguenza ciò che non trova aggancio stabile in qualcosa di assoluto rimane condannato a essere risucchiato nella contingenza.

Invece con Aristotele, da una prospettiva diversa da quella che abbiamo appena considerato, il nesso tra particolare e universale è pensato nei modi di un legame pienamente compiuto, concreto, di materia e forma. L'universale è tale unicamente perché si particolarizza. Solo in maniera astratta, solo in determinate sue configurazioni, come oggetto d'indagine da parte di specifiche discipline, esso può venir oggettivato come universale. È così data una particolare soluzione al problema dello statuto filosofico dell'universale, offrendo un'alternativa all'ipostatizzazione platonica e dando l'avvio a quel dibattito fra concezione realistica e concezione nominalistica del problema che si svilupperà nel mondo tardo-antico e per tutto il medioevo.

Ma è con la riflessione del primo cristianesimo che si verifica, su questo tema, un autentico mutamento di paradigma: viene infatti introdotta la concezione dell'assoluto che si concretizza dinamicamente, del *Logos* che si fa carne. Il *Logos* non è, di fatto, in relazione con il concreto, né a partire da esso può venire astratto. Il *Logos* diviene concreto. Nel suo farsi uomo, Cristo è uomo e Dio. È sé e altro. È sé come altro, e viceversa.

Cambia pertanto il modo d'intendere il rapporto fra universale e particolare. Grazie all'incarnazione si trasforma il significato e l'equilibrio di quel rapporto, che in Platone sussisteva, di manifestazione, partecipazione e imitazione fra universale e particolare. Nell'incarnazione, infatti, non è in gioco solo un processo di disvelamento, che sarebbe proprio della verità e che farebbe sì che essa si potesse imporre in tutta la sua evidenza; né il legame tra mondo ideale e mondo reale sarebbe puramente di comunanza o d'imitazione, o anche di fattuale compresenza. Emerge piuttosto la convinzione —difficile da pensare con riferimento alle categorie non solo platoniche, ma anche aristoteliche— che l'assoluto investe il relativo, lo vivifica, e rende perciò possibile la stessa mutazione di quest'ultimo in qualcosa che risulta a sua volta assoluto, pur senza perdere i caratteri della particolarità e della storicità.

Tutto questo è possibile grazie a un diverso modo d'intendere la relazione e il suo specifico agire. La relazione è assunta qui come dinamica già sempre in atto: non è chiamata a unire elementi previamente separati. Essa piuttosto collega ciò che pure, proprio in questo legame, resta distinto. L'elaborazione della dottrina trinitaria da parte di S. Agostino, come ad esempio mostra uil libro VI del *De Trinitate*, muove com'è noto da quest'assunto e lo sviluppa approfonditamente (Augustín, 1956). In questo nuovo contesto non è il relativo che cerca salvezza con riferimento a un assoluto, lontano e separato da esso, ma è l'assoluto che si fa in relazione, e che anzi è tale, pur restando assoluto, e proprio per questo salva; non è l'astratto che si manifesta allo sguardo contemplativo del concreto in tutta la sua lontananza ed estraneità, ma esso, piuttosto, nel concreto s'incarna, in esso agisce, pur non eliminandone la concretezza.

Tutto ciò, ripeto, consente di pensare l'universale in maniera diversa. Esso si trasforma in qualcosa di dinamico, nella misura in cui —sulla scia dell'idea d'incarnazione— esso è quello che è solo in quanto vive nel particolare. Non si trova in esso fattualmente, come in Aristotele, ma dinamicamente. Non è una necessità, ma una possibilità: possibilità, di nuovo, che salva.

La comunanza è possibile dunque in virtù della comune partecipazione a ciò da cui ogni essere è investito. Ma essa è anche un compito da realizzare, visto che il *Logos* è e rimane trascendente. La tensione fra il «già» e il «non ancora» del Regno di Dio è lo sfondo dinamico in cui va compresa la relazione cristiana. E ciò consente di ripensare la stessa universalità, dalla parte dell'uomo, come un compito da realizzare, per venire incontro alla seconda venuta del Salvatore. In ciò trova la sua giustificazione il carattere missionario del cristianesimo e la sua interpretazione universalistica come «cattolicesimo» in senso originario: reale e utopico, garantito e a rischio, donato e da conquistare.

Restano certamente presenti e attive, nella storia del pensiero, le altre modalità d'intendere il rapporto tra universale e particolare, così come rimane la tendenza a fissare il primo termine —l'universale— come qualcosa di oggettivo e di trascendente: non solo in ambito strettamente filosofico, ma nel contesto stesso del pensiero cristiano. E tuttavia questa differente concezione permette di pensare anche il nostro problema in maniera diversa. L'universale è concepito come relazione. Questa relazione è dinamica. In essa l'universale si realizza nel particolare e il particolare si trasforma a seguito di questo rapporto, sviluppandosi nel contesto di relazioni in cui è inserito. Più ancora, quello che si verifica qui è un legame di reciproca interazione, grazie al quale l'uno (l'universale) non può ormai essere più pensato senza l'altro (il particolare): anche se la distanza tra l'uno e l'altro —fra “trascendenza” e “immanenza”— resta incolmabile.

5. La trasformazione dell'universalità in Kant

A partire dall'età moderna, però, questa relazione si spezza. Il particolare rivendica la propria autonomia, tende a diventare assoluto. L'individuo diventa il centro, il punto di riferimento a partire da cui ogni relazione viene stabilita. L'universale viene fondato sul particolare.

È Kant il filosofo che trae fino in fondo le conseguenze di quest'impresazione. Kant riprende il problema di Platone, dando però ad esso una soluzione radicalmente diversa. L'esigenza di Platone, ripeto, era di definire un livello concettuale, condiviso, che potesse consentire una concordanza fra i differenti modi particolari di pensare e di agire. Tale esigenza veniva risolta attraverso l'aggancio a un universale posto come assoluto: non dipendente, quindi, dalle concrete prospettive che si potevano

avere su di esso. Kant, invece, identifica la possibilità di una relazione nelle strutture stesse della soggettività. In tal modo è la soggettività a diventare il luogo nel quale si realizza e si giustifica l'universale.

Appunto così, invece che relazionale, il soggetto si fa assoluto. E, invece che porsi di fronte al trascendente, esso diviene —almeno per quanto riguarda la *Critica della ragion pura*— autonomamente trascendentale (Kant, 2009). Cambia dunque il tipo dei rapporti nei quali esso è coinvolto; cambia la gerarchia e la forma che queste relazioni assumono. Cristo —l'universale nel particolare— si scopre senza Dio: scopre di non avere più un Padre (Jean, 2005).

In ambito teorico, nella prospettiva kantiana, diventa allora prioritario il rapporto con i fenomeni, nei confronti dei quali le forme pure a priori della sensibilità, le categorie e i principî concorrono insieme a fornire la condizione di possibilità di una loro trattazione. In ambito morale, invece, il rapporto con Dio è recuperato a partire da un bisogno di orientamento e di senso che proviene dall'esercizio di una volontà subordinata alla legge. Si tratta, nell'uno e nell'altro caso, di un rovesciamento nell'ordine dei rapporti, di una vera e propria rivoluzione: sia rispetto all'impostazione platonica, sia nei confronti di quanto, di questa impostazione, era penetrato nel pensiero cristiano. Infatti la validità universale di ciò che viene concretamente pensato, e degli stessi principî che giustificano una particolare azione in quanto azione morale, non dipende più, ora, dal rapporto che essi intrattengono con un livello separato e indipendente di universalità, ma deriva da specifiche condizioni che rientrano nella struttura stessa di quel pensiero e di quell'azione.

Insomma: universali, in Kant, divengono le forme della razionalità. Esse lo sono, riprendendo la prospettiva platonica, in quanto costituiscono il punto di riferimento di ogni conoscenza universalmente valida. Ma, a differenza che in Platone, le strutture dell'intelletto e della volontà possono assolvere a questo compito configurandosi come punto di riferimento all'interno del soggetto conoscente. Insieme poi lo possono essere perché tale punto di riferimento esse lo sono solo in quanto risultano animate da uno specifico movimento, da un concreto farsi nei fenomeni. Ma il movimento che qui si verifica è comunque qualcosa di interno alle strutture stesse della soggettività. Ecco dunque in che modo si realizza in Kant il rapporto dinamico di universale e particolare.

Rispetto a ciò, gli approfondimenti successivi ai quali la riflessione filosofica ha sottoposto l'impostazione kantiana non mutano, nella sostanza, il quadro di riferimento

finora delineato. Si può certamente rilevare l'astrattezza e fissità della struttura trascendentale, ancora presente nel dettato kantiano, e richiedere che essa assuma una configurazione ancora più concreta e dinamica, per quanto riguarda l'uso delle forme che la costituiscono. E allora si può cercar d'inserire in seno a questa stessa soggettività la prospettiva concreta della storia: com'è accaduto, pur in forme diverse, nell'ambito del neo-kantismo e del neo-idealismo fra Ottocento e Novecento. Salvo poi recuperare attraverso l'individuazione di leggi storiche universali —elaborando cioè una vera e propria filosofia della storia— quel criterio assoluto di riferimento che la soggettività astratta era stata chiamata a garantire.

È questo, infatti, il problema che ancora una volta si presenta, e che si ripropone in questo caso riguardo al concetto di “universale”. Tale concetto indica un fenomeno di cui, nella breve storia del problema che ho tratteggiato, sempre più decisamente emerge l'aspetto dinamico del suo farsi come tale. Dove però questo «farsi» è farsi coinvolgente, è agire in relazione, ed è tale da riportare a sé, trasformandolo in legge, ciò che appare in prima battuta occasionale e contingente. Se ciò non accade, non è possibile uscire dalle difficoltà che abbiamo esaminato: l'ipostatizzazione dell'universale in Platone, la sua soggettivizzazione in Kant, la perdita del suo carattere relazionale in entrambi. E così —se ancora ci riferiamo, implicitamente o esplicitamente, a tali concezioni— è impossibile affrontare in maniera corretta anche i problemi della globalizzazione.

6. Universalità, globalizzazione, comunicazione

Riprendiamo dunque il nostro discorso su questo tema. Per affrontare le emergenze della globalizzazione è necessario pensare il rapporto fra universale e particolare in maniera diversa da come esso è stato inteso nella storia del pensiero. Bisogna intendere questo termine come espressione di una comunanza non già statica, bensì capace di espandersi, e tale da riproporre la dinamica di quella relazione che si riconferma come tale promovendo appunto altre relazioni. Non si tratta semplicemente di applicare categorie universali ad ambiti particolari, né di sussumere il particolare a condizioni valide universalmente. Non è in gioco un semplice ragionamento teorico, ma una relazione *etica*. Bisogna a questo scopo, come dicevo, considerare l'universale nella sua genesi e nel suo sviluppo: in quel movimento in virtù del quale la comunanza viene a crearsi e a riconfermarsi. Bisogna insomma cogliere l'universale come l'attuazione dinamica di una relazione buona.

In che modo può compiersi concretamente questa relazione? In che modo ciò può accadere oggi, nel nostro mondo globalizzato? E in che modo può realizzarsi in maniera coinvolgente?

L'ambito del linguaggio è quello riferendosi al quale è possibile affrontare in maniera adeguata le questioni che sono finora emerse. Non si tratta, però, di riferirsi al linguaggio in generale, bensì di considerarlo nelle sue espressioni concrete, cioè come un autentico *comunicare*. Ed è appunto in tal modo che può emergere quello sfondo etico a cui i processi comunicativi comunque rinviano e che è in grado di tenere uniti la necessità del riferimento a una dimensione universale e i diritti delle differenti particolarità. È possibile farlo partendo da un'idea di comunicazione ben diversa da quella —concepita come un processo di trasmissioni di dati o informazioni da un emittente a un destinatario— che risulta oggi maggiormente diffusa. Al contrario, comunicare significa aprire uno spazio comune al cui interno tutti i potenziali interlocutori hanno diritto di parola e sono responsabili dello sviluppo effettivo di una concreta relazione (Fabris, 2014).

È appunto quest'idea, con i risvolti etici che la contraddistinguono, che può indicare la via da percorrere per gestire un corretto rapporto tra universalità e particolarismi nel contesto della globalizzazione. Lo può fare, ad esempio, tenendo conto che proprio nell'attività comunicativa, propriamente intesa, emerge un uso del linguaggio nel quale le differenze fra gli interlocutori sono salvaguardate, senza trasformarsi in contrapposizioni, ma anzi rendendo possibile, proprio a partire dal mantenimento di tali diversità, l'esperienza di un vero legame. Lo può fare non solo considerando seriamente e con rispetto le varie istanze provenienti dai molteplici contesti locali —quelli che offrono resistenza a una globalizzazione omologante e che possono reagire anche violentemente ai suoi eccessi—, ma, anche e soprattutto, reimpostando in maniera adeguata il rapporto tra universale e particolare.

È infatti solo *una particolare idea* dell'universale quella che intende questa nozione come qualcosa di sempre già presente sulla scena mondiale in una qualche forma oggettivata e astratta, a prescindere dalle concrete applicazioni in cui l'universale viene di volta in volta contestualizzato. Essa è frutto di un percorso ben determinato all'interno della storia della filosofia, che ho in parte ricostruito. Si tratta, a ben vedere, di un'idea da cui discende l'ulteriore convinzione che ogni altra posizione è destinata o ad essere riassorbita all'interno di quella dimensione globale che l'universalità esprime, oppure, in quanto mancante di vera e propria consistenza, a venire prima o dopo

distrutta. Si comprende, a partire da qui, come possono nascere le tesi, insostenibili su di un piano etico, di Samuel Huntington (Huntington, 1996).

Invece, proprio il riferimento all'idea di comunicazione come creazione e mantenimento di uno spazio comune che l'universale —quale viene espresso e realizzato dal linguaggio come medio di una sempre più ampia condivisione fra gli uomini— è ciò che, per un verso, risulta applicato, contestualizzato, “incarnato” (per dir così), nei vari ambiti particolari e, per altro verso, viene a essere il frutto di un incontro autentico fra gli esseri umani, capace di creare per ciascuno orizzonti nuovi. Più che a un'universalità statica —espressione di un orgoglio e di un'arroganza di cui spesso l'Occidente ha dato prova— possiamo allora pensare, in questi casi, a un processo, mai scontato, di progressiva *universalizzabilità*, di effettiva condivisione di uno spazio comune che si può realizzare movendo dai differenti ambiti particolari, già sempre in relazione fra loro; già sempre coinvolti nella possibilità di realizzare, anche mediante il comunicare, un universale condiviso.

In tal modo, attraverso quel processo che la pratica comunicativa concretamente esemplifica, è possibile mediare tra esigenze altrimenti inconciliabili. Si possono evitare, insieme, l'esito, solo apparentemente definitivo, dell'imposizione omogeneizzante di un pensiero monologico e quello dello scontro, senza esclusione di colpi, fra posizioni bensì relative, ma che dal canto loro si pretendono assolute. Per questa via, inoltre, è possibile sfuggire alla tentazione del puro e semplice contrapporsi alla “logica” della globalizzazione: un atteggiamento che, come abbiamo visto, finisce per utilizzare gli stessi strumenti all'opera nella globalizzazione stessa e per riaffermarne, dunque, l'incondizionato potere.

Ciò che emerge, in definitiva, è una prospettiva nella quale le potenzialità che sono proprie degli esseri umani, comunicative ed etiche, sono messe alla prova ed esaltate. Si tratta di una prospettiva che c'induce a compiere scelte specifiche e ci pone di fronte alle nostre responsabilità. Proprio nell'assunzione consapevole di tali possibilità, rispetto alle quali viene a realizzarsi il nostro stesso essere liberi, è contenuta la risposta a quella sfida che, nell'epoca in cui viviamo, ci viene proposta dalle varie forme della globalizzazione con cui abbiamo a che fare.

Referencias

- Augustín, S. (1956). *Obras, tomo V, Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: L. Arias, Biblioteca de autores cristianos.
- Bonino, G. (2008). *Universali/particolari*. Bologna: il Mulino.
- Duque, F. (2004). *Terror tras la postmodernidad*. Madrid: Abada.
- Fabris, A. (2010). *TeorEtica. Filosofia della relazione*. Morcelliana: Brescia.
- Fabris, A. (2014). *Etica della comunicazione*. Roma: Carocci.
- Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Jean, P. (2005). *Alba del nihilismo*. Madrid: A. Fabris y J. Pérez de Tudela, Istmo.
- Jullien, F. (2008). *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris: Fayard.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Monceri, F. (2007). *Pensiero e presente. Sei concetti della filosofia*. Pisa: Edizioni ETS.
- Riesebrodt, M. (2001). *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen»*. Beck: München.