

Pluralismo e universalismo

Leonardo Samonà

Pluralismo e universalismo si contendono oggi la descrizione adeguata dello stesso fenomeno, cioè della forma di vita in grado di fornire un fondamento affidabile a una comunità “globale”: le loro prospettive diverse producono, così intrecciandosi, una contesa che resta per molti aspetti oscura. Il pluralismo delinea il tratto unificante di una possibile società planetaria come lo sfondo indifferente di una molteplicità di prospettive irriducibili, che negano all’unità ogni altra esistenza che non sia la mera “disciplina” della convivenza. L’universalismo ricava invece dal tratto unificante valori realmente accomunanti, che impongono l’uscita dalla particolarità dei “mondi” di ciascuno o di ciascun gruppo, sostituendosi almeno in parte ad essi come il mondo *vero*. Le due prospettive, pur addensando nel loro incrocio non pochi elementi di conflitto, rivolgono il loro sguardo al medesimo orizzonte, cioè al carattere neutrale dell’unità come via d’uscita dalle particolarità e dalle differenze verso una società plurale. Si ritiene ormai che i valori di quest’ultima provengano dalla condivisione, quanto più possibile libera, di regole formali di convivenza, consolidate poi in un patrimonio culturale che forma, con pratiche argomentative “laiche”, la sfera per così dire costituzionale di una società democratica internazionale. Sulla strada di questa convergenza di pluralismo e universalismo la “differenza” religiosa si presenta come il più spinoso dei problemi: essa si caratterizza, infatti, per la sua speciale resistenza alla neutralizzazione dell’unità. Lo stesso dialogo interreligioso non può fare a meno di riferirsi a un contenuto speciale dell’unità, e anzi continua a cercare in una qualche traccia del volto divino, l’unico valido fondamento della pluralità delle forme di vita, mentre non si rassegna al primato del plurale quale mero dato di fatto.

Sorge da qui una tendenza, per molti versi plausibile, a identificare nella differenza religiosa il più ostinato punto di resistenza a una comunità “globale”, la fonte ultima e irriducibile di divisione, proprio nella misura in cui, per altro verso, l’appartenenza religiosa è stata in passato, come nessun altro principio, capace di raccogliere in unità gli esseri umani e di conferire loro un’identità sociale. Il conflitto tra comunità globale e appartenenza religiosa mostra il limite del carattere comunitario di ogni religione, di fronte alla forzata convivenza di identità profondamente diverse nell’età globale, cioè in un’epoca che ha travolto i confini geografici delle specifiche identità etniche e delle società particolari. L’effetto di questo fenomeno è, per un verso, l’affermarsi di una tolleranza così ampia e solida da costituire, già semplicemente per questi suoi caratteri, una sfida inedita all’universalità religiosa. Ma per altro verso, appare chiaro come mai prima che la tolleranza è dotata di un potere devastante nei confronti di ogni figura dell’identità che non si subordini alla forma neutrale del legame universale, attestata nel libero scambio di merci, culture, convinzioni, idee. Nella nuova forma di convivenza, la multiculturalità si afferma come un dato di fatto più originario di ogni specifica identità politica e culturale. E, su questa base, la pluralità diviene il punto fermo dal quale ridefinire lo spazio residuale e finalmente irriducibile, in quanto *puramente* formale, dell’unità. Se poi un’*anima* è reclamata, come da più parti avviene, per una tale unità “globale”, essa in realtà consiste soltanto in un rafforzamento incessante del pluralismo attraverso tutti quei principi etici che possono scaturire dalla riduzione dell’unità a una natura meramente formale. È prospettato dunque, tra l’altro, un progressivo esodo dalla singola appartenenza religiosa, se non addirittura un destino di esaurimento di ogni legame “religioso” all’unità, nella misura in cui la neutralità sembra diventare l’unica forma di unità compatibile con la

valorizzazione sempre in crescita della pluralità.

Se il requisito minimo della neutralità rimane la misura irrinunciabile dell'unità, oltre la quale l'identità comincia a essere guardata quanto meno con sospetto, non è difficile capire come i monoteismi, in particolare, possano essere contestati in linea di principio, in quanto determinano la differenza religiosa in maniera così "assoluta" da apparire del tutto incompatibili, appena si scavi un po' sotto la superficie, con il pluralismo. La loro *ostinazione* nell'unicità della "vera" religione sembra poter fornire un'indiscutibile legittimità alla diffidenza verso la differenza religiosa: almeno in questa forma, essa potrebbe essere l'ostacolo insormontabile, in certo senso il nemico esemplare contro cui urta la tolleranza anche più generosa. Alla fine, la resistenza al ritorno di verità uniche non solo rende scontata, ma fa apparire perfino giusta una residuale intolleranza al fondo di qualsiasi convivenza umana.

Si dovrà dunque cedere a questo cortocircuito, che si rassegna alla sostituzione di una "differenza" con un'altra, e che in ultima analisi avalla quella funzione *politica* della religione che si condannava come minaccia per una società libera? Si dirà: ma il valore non negoziabile di una società democratica, la sua "differenza", deve rimanere soltanto il pluralismo delle convinzioni; e l'esclusione, che essa è legittimata a produrre ancora, riguarda ormai soltanto gli atteggiamenti che minacciano il pluralismo. Questo argomento ha indubbiamente una sua validità nella misura in cui tende a ridurre il più possibile gli spazi dell'intolleranza. E tuttavia si tratta di un argomento che sanziona comunque un diritto all'intolleranza. Ora, rassegnarsi a questo diritto sembra entro certi limiti inevitabile quando si parla di un'istituzione politica. Ma cosa ne consegue, quando ci ritroviamo a doverlo assumere come principio universale della comunità? Intanto un alone di pessimismo "metafisico" viene a circondare l'inevitabile constatazione che l'unificazione, per così dire, "laica" delle diverse civiltà in un'unica comunità universale – peraltro giustamente considerata un grande guadagno della modernità occidentale, connesso strettamente, nella sua faticosa maturazione, con una visione il più possibile neutrale dei principi della convivenza – non basta certo a garantire la fine di divisioni e conflitti. Non solo, ma affiora un dato ancora più sorprendente, particolarmente evidente nell'ambito della discussione sui diritti umani: e cioè che la stessa critica all'"appartenenza" religiosa, al di fuori del mondo occidentale, spesso appare quale espressione di *una* religione e della sua volontà espansionistica. E così, per un verso, la questione dell'accoglienza della pluralità viene costretta nuovamente a fare i conti con la dimensione religiosa, alla quale forse era stata strappata troppo frettolosamente; e per altro verso, tale questione si svela suscitata in profondità e incessantemente riaperta dalla stessa professione religiosa della speranza in una riconciliazione universale.

Ma possiamo guardare all'intolleranza entro una prospettiva che spera di superarla del tutto e, proprio per questo, è stata storicamente in grado di eroderne effettivamente lo spazio, o ci dobbiamo rassegnare all'inesorabile rovesciamento nascosto al fondo di questa prospettiva, cioè all'intolleranza come fondamento in ultima istanza insuperabile dell'accesso umano all'unità? E, partendo da tale questione, dobbiamo continuare a ritenere che, ogni volta che compare il riferimento all'unità, all'universalità e alla verità, si manifesti una sfera costrittiva, refrattaria a libertà, pluralità, possibilità di dissenso? Rispetto a tali questioni il dialogo interreligioso, e più in generale la sfera religiosa, ci provocano con il loro speciale cammino, certamente tormentato e conflittuale nel suo orientamento, ma animato dall'istanza interna di un superamento radicale di ogni divisione e separazione. Questo cammino getta una luce sul lavoro critico che scava, da sempre, all'interno di tutte le tradizioni religiose proprio iniziando dal loro stesso riferimento a un'apertura universale, eccedente ogni appartenenza.

Così, quando i limiti della tolleranza emergono nella definizione di comunità in senso religioso, essi urtano subito contro l'attesa di una conciliazione illimitata che sembra peraltro provenire dal cuore della religione stessa. La speranza di conciliazione sorregge intimamente l'esperienza, di volta in volta più o meno decisa, e tuttavia tipicamente religiosa, di un'intima trasformazione del rapporto di dipendenza da ciò che viene prima, sta a fondamento e vincola con necessità l'esistenza dell'uomo: la religione potrebbe essere definita, genericamente, come quella esperienza umana nella quale un tale rapporto è visto come termine di una libera, liberante adesione. Si tratta, dunque, innanzitutto di un'esperienza che comporta un ribaltamento: è dal legame religioso che scaturisce la pretesa di una radicale liberazione dell'altro; è il legame religioso che confida nel sostegno veramente radicale, se mai può venire, al pluralismo. L'attesa di conciliazione fa emergere d'altra parte nell'esperienza umana un contrasto drammatico tra apertura e chiusura, tra uscita dall'unità e ritorno ad essa, e illumina questi contrasti come tipici di una storia delle religioni. Tuttavia, proprio perché nello spazio religioso la loro conflittualità si manifesta con insostituibile chiarezza, universalismo e pluralismo giocano in esso quanto meno un passaggio decisivo della loro convivenza problematica: il primo provocato a *ritrattare* incessantemente la propria tendenza a riportare la diversità verso un'unità che cancella la sussistenza autonoma del molteplice; il secondo, risospinto continuamente verso l'unità, dalla quale tende ad allontanarsi come dalla mera negazione della libertà individuale e della natura plurale della vita.

Proprio perché avanzano una pretesa di verità, più forte di qualunque altro atteggiamento umano, le religioni restano forse ancora le ultime destinatarie delle attese di un rovesciamento di prospettiva effettivamente radicale, che veda al *primo* posto l'*accoglimento* di molteplicità e alterità. Comprendiamo meglio allora, perché sul tema pluralismo/universalismo la prima sfida, la più profonda, interessi le religioni stesse. Sono infatti proprio le attese religiose di una conciliazione senza esclusione, che fanno crescere al centro di ogni appartenenza religiosa una presenza fondante, in certo modo inappropriabile da parte di chi crede, e anzi principio di un distacco da sé, perfino di un'esperienza di espropriazione. La vocazione *religiosa* all'universale produce in questa direzione il superamento di divisione e di conflitto. L'universale religioso è origine di comunità, in quanto offre un fondamento di apertura e di conciliazione intersoggettiva in antitesi con la babele degli interessi egoistici, delle opinioni, dei linguaggi e in ultima analisi anche delle tradizioni diverse. Proprio facendo riferimento a questo scuotimento radicale delle particolarità, Küng ha potuto scrivere che la pace religiosa è, oggi, condizione necessaria per un ethos mondiale e dunque per una pace mondiale. Ma a causa di questo scuotimento, l'universale religioso è anche fonte di crisi: spingendo oltre l'insufficienza di ogni identità particolare, esso crea, infatti, una dialettica interna alle stesse forme di unificazione. La tendenza all'universalità, e a maggior ragione la tendenza all'unicità, producono innanzitutto un territorio di differenze e separazioni, tanto più stridenti in quanto proprio la coscienza religiosa si rivolge a un Dio che parla a tutti gli uomini, conferendo loro così, una pari dignità di fronte a lui. In questo modo, il dialogo interreligioso si avventura inevitabilmente in ambiti particolarmente esposti a crisi di convivenza, nonché a crisi di forme condivise di pensiero e della stessa nozione di universale. Proprio la vocazione religiosa all'universale, quale unica meta per uscire dai conflitti, si traduce facilmente in una storia di esclusioni che accompagnano ininterrottamente le spinte all'integrazione: quella che per certi aspetti appare una dimensione universale della vita umana, si è concretizzata spesso nella storia come un'unione *contro* qualcuno, secondo una definizione del sacro che proviene da Girard. Di fronte al conflitto, il Dio che sembrava vicino, nella sua funzione comunitaria risoltrice di conflitti, si allontana invece dietro l'incomponibilità di prospettive divergenti. Spesso proprio l'allontanamento di Dio, da parte di una coscienza sobriamente "laica", appare l'unica soluzione all'esplosione dei conflitti. L'appello a un'universalità razionale, sganciata dai limiti soggettivi della doxa e della

rappresentazione singola o comunitaria di ciò che vale, si erge contro le diversità e i particolarismi culturali e religiosi. Ma possiamo davvero fermarci a questa soluzione? In realtà, lo abbiamo visto, l'appello alla razionalità non resiste a lungo nella sua garanzia di tolleranza, se non viene trasformato in un percorso di radicale abbraccio delle differenze come unica strada di accesso a un'autentica unificazione.

Questa forma di unificazione chiama di nuovo in causa la religione. Il dialogo interreligioso, in particolare, diviene esercizio determinante di una via plurale all'unità, poiché fa leva sull'orientamento propriamente religioso verso l'altro, e su un punto di convergenza cercato appunto nella dimensione *religiosa* delle diverse culture, altrimenti fatalmente condannata come impedimento al loro sviluppo e come fonte di fanatismo e superstizione. Certo, anche il dialogo interreligioso avanza, a sua volta, una pretesa indubbiamente rischiosa e discutibile: la pretesa di un'origine divina della comunità universale, la pretesa di una misura che, proprio nel momento in cui si presenta con la figura radicale dell'accoglienza dell'altro, del diverso, persino del nemico, si offre a suo modo come unica e ultima. Sui problemi di *questa* pretesa universale della "differenza" religiosa s'intende ora portare l'attenzione. Il dialogo interreligioso può produrre modelli concettuali di sorprendente efficacia per sviluppare questa problematica nel tratto più essenziale e spesso trascurato: quello di una possibile articolazione costruttiva del rapporto tra unità e pluralità. La difesa del pluralismo ne potrebbe uscire trasformata alla luce della ricerca di un'idea comunitaria di unità e di universalità, centrata sulla libertà di ciascuno e insieme sulla coscienza dei limiti della *posizione* dell'uno da parte di ciascuno.

Nello spirito di questo Convegno, che invita nel programma, a prendere spunto dalle radici culturali del luogo di volta in volta scelto per l'attività itinerante del *Cortile dei Gentili*, abbiamo cercato di comprendere innanzitutto, facendoci aiutare dalla sapienza storica di Henri Bresc, la formula speciale che ha regalato un lungo periodo di significativa tolleranza religiosa alla Sicilia, terra spesso nota piuttosto per il Dio sequestrato, privatizzato, fatto proprio, senza remore, da un "cristianesimo" mafioso per legittimare l'esclusivismo più cruento. Certo, la tolleranza dei Normanni e degli Svevi, prolungatasi poi sotto il Vice regno fino alla forzata ricezione, nel 1493, del decreto di espulsione degli ebrei, è un modello fondato su due principi: la benevolenza del Re cristiano, che schiude entro la cornice della superiorità di una religione l'accoglimento della libertà delle altre confessioni religiose; l'indipendenza del potere temporale da quello religioso, come condizione di un'apertura garantita dall'autonomia della politica e contrastata invece dalla concezione del primato della religione proveniente da Roma. Se oggi si possono leggere diversamente le radici "politiche" dell'apertura a una certa forma di pluralismo religioso, avvenuta nella Sicilia del Medioevo, scorgendovi elementi intrinseci alla "libertà cristiana", mentre se ne identifica d'altra parte il limite proprio nella rivendicazione politica di un "primato" cristiano, ciò non si può certamente fare senza prima ammettere il dato storico palese, e cioè che la libertà di fede è passata attraverso l'emancipazione politica dall'appartenenza religiosa.

Tuttavia questo riconoscimento non può nemmeno impedire l'approfondimento odierno di quelle radici nello spazio religioso, dove oggi più che mai giocano una partita decisiva. I tratti specifici, ma anche le risorse preziose, che la "differenza" religiosa conferisce all'istanza di universalità, emergono in modo rilevante sulla strada dell'universalismo etico, che si presenta oggi come una forma di unificazione "critica", fondata dunque sul riconoscimento dell'*altro*, sul libero consenso che media l'unità con la diversità, sull'apertura intersoggettiva dell'universale, non diversamente da quanto avviene nel dibattito religioso. Non dovrà anche una tale etica, per non cadere nel limite ultimo, e come tale davvero mortale, dell'esclusivismo, mettere in discussione il carattere dell'apriori etico? Non dovrà accettare di

indebolirlo nella forma di uno scopo dell'agire comunicativo, fondato dunque in modo unilaterale e arrischiato su *fede* e *speranza* nei confronti di valori di fatto non pienamente presenti, anzi nei confronti di *valori* che non *dominano* e non potranno mai semplicemente *dominare*? Ma se fa questo passo, l'etica assume il volto di un investimento "controfattuale" sul futuro, e ridà la parola all'atteggiamento religioso che insiste sull'apertura radicale all'altro, sfidando ogni *altra* forma di *unificazione*.

L'universale garantisce apertura solo nella misura in cui è capace di mettersi in una qualche relazione positiva perfino con ciò che è in antitesi con esso. Ma come si può cogliere questa dimensione dell'universale, se non si fa riferimento a quella che François Bousquet ci presenta in questa sede come una "verità sinfonica", radicata in una logica "vivente", sensibile al manifestarsi concreto dell'universale nelle singole individualità e prospettive? Il dialogo interreligioso parte da un'anticipazione di principio della convergenza del plurale nell'unità, fidando su quelle che Bousquet chiama le differenze non separatrici: le religioni professano una tale anticipazione nella forma di una speranza salda. Concepito come ciò verso il quale si converge, l'universale, lungi dall'entrare in antagonismo con il plurale, sembra piuttosto far crescere il "bene" della differenza e della pluralità; confida nella pluralità senza abbandonare un orizzonte unitario e unificante; mantiene viva la testimonianza di una realtà riconciliata, tenendo aperto lo spazio prezioso e inerme della fede in essa.

L'apertura relazionale ridà insomma la parola alla "differenza" religiosa, e lo fa però in una luce "critica" particolare: mentre denuncia il carattere contraddittorio di ogni esclusione nello spazio del religioso, l'accoglienza *religiosa* dell'altro si propone paradossalmente come un criterio non più decostruibile di unità, in grado di prospettare un universale il cui modo d'essere è strutturalmente aperto. Nelle risorse relazionali delle religioni non si affaccia tanto l'esperienza definitiva di un limite insuperabile anche per l'universalità, quanto una forma di pluralismo che deve ormai riconoscersi come risorsa interna alla stessa apertura del "religioso", che implica l'altro dentro ogni singolo orizzonte di fede. A quali condizioni quest'implicazione diviene reale apertura? Solo con una *fede* che rinunci all'appartenenza e perfino a se stessa? Con il ritrovamento di una dimensione interiore, psichica, comune a *tutte* le fedi, o di un'essenza della religione al di là di tutte le fedi? O si dovranno, al contrario, cercare nel singolo credo religioso le ragioni per un'apertura interreligiosa? Queste sono le molte domande che offro alla discussione in occasione dell'incontro odierno.