

## Miguel Ángel Quintana Paz

### L'universalismo di alcuni filosofi morali contemporanei (e le curiose idee dei drusi sui cinesi)

**I**n recenti, e piuttosto singolari, dibattiti occidentali nell'ambito della filosofia morale e politica, e in particolare nelle discussioni su universalismo, contestualismo, relativismo, comunità etico-politiche e multiculturalismo, c'è ancora un fatto di quelli che possono riempire «l'animo di ammirazione sempre nuova e crescente». Lo chiameremo, facendo uso della nota espressione del drammaturgo classico Tirso de Molina, lo strano fenomeno dei «convitati di pietra». Non v'è dubbio che tali questioni configurino un insieme di disquisizioni tipiche della produzione intellettuale odierna di questo nostro contesto occidentale e tardocapitalista<sup>1</sup>. Potremmo essere facilmente d'accordo con questa affermazione sia nel caso in cui osassimo con

<sup>1</sup> Uso il termine «tardocapitalista» pur sapendo che già nella sua stessa morfologia implica una certa acquiescenza con la teoria sombartiana (e, in ultima istanza, marxista) secondo la quale il capitalismo sarebbe un sistema economico che attraversa differenti tappe («primitiva», «apogeo», e la suddetta «tarda») e quindi con l'idea che oggi, essendo l'oggi collocato nell'ultima di queste tappe, si dovrebbe accettare una qualche presunzione millenarista di una sua prossima abolizione o metamorfosi in un altro tipo di formazione economico-sociale. Tuttavia, intendendo utilizzare questo vocabolo senza abbracciare necessariamente tali presupposti, mi rifaccio all'uso debole che ne fanno pensatori come J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1975 o S. Žižek, «*The Matrix, Or, The Two Faces of Perversion*», in W. Irwin, a cura di, *The Matrix and Philosophy: Welcome to the Desert of the Real*, PerfectBound, New York 2003, autori entrambi poco inclini a una filosofia della storia forte che annunci l'imminente apocalisse di un nuovo sistema posteriore a quello capitalista. Preferisco ricorrere a questo tecnicismo per qualificare la nostra cronotopia, anche se magari in modo ironico, perché lo considero più soddisfacente di altri che sono stati proposti e impiegati: come, per esempio, quello di «società postindustriale» di D. Bell (*The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, New York 1973), giacché può sembrare che questo termine, anche se non era

Iris Young parlare di un «cambiamento di paradigma» kuhniano nella filosofia politica di fine secolo – cambiamento con il quale si sarebbe passati, secondo questa pensatrice, dall'immergersi nei dilemmi della distribuzione dei beni fra gli umani, all'approssimarsi alle vicende dei riconoscimenti reciproci fra tali umani e le loro comunità<sup>2</sup> – sia nel caso in cui, più modestamente, ci limitassimo a diagnosticare che un certo rizoma deleuziano di problemi di questo tipo, raggruppati da una specie di innegabile somiglianza di famiglia wittgensteiniana, si sia con sempre maggiore successo imposto all'attenzione dei nostri intellettuali<sup>3</sup>. In ogni caso, che si tratti di un nuovo paradigma o solo di un rizoma di interessi contemporanei, ciò che salta subito all'occhio è la raffica di pronunciamenti sul rapporto fra la concezione del mondo occidentale e le concezioni del mondo non occidentali senza che, tranne rare volte, partecipi a quelle discussioni uno dei termini della relazione sulla quale si sta teorizzando: precisamente la metà (anche se, demograficamente, molto più della metà<sup>4</sup>) rappresentata dalle culture non eurocentriche; le sette o otto civiltà che Samuel Huntington distingue accanto a quella occidentale nel mondo del post-guerra fredda<sup>5</sup>, quelli che abbiamo chiamato «convitati di pietra» di questa filosofia politica.

esattamente così nelle intenzioni originali dell'autore, faccia riferimento all'annullamento della rilevanza del settore industriale a causa della crescente importanza del settore dei servizi in Occidente, quando ciò che in realtà è successo è piuttosto l'emergere di settori industriali inediti (come quelli di nuove tecnologie o l'«industria dell'ozio»), che ha ridotto il peso delle «vecchie» industrie. Non ritengo neppure accettabile il termine, oggi quasi unanimemente accettato, «globalizzazione» per riferirci alla nostra situazione: anche solo perché ha un'aria di ossimoro ineluttabile, in quanto aspira a designare l'intercomunicazione fra tutte le culture terrestri mediante un non necessario barbarismo (*globalization*), il che è precisamente, da un punto di vista sociolinguistico, il miglior esempio di imposizione, piuttosto che di intercomunicazione, fra comunità culturali e linguistiche. Ricordo brevemente che la traduzione corretta dell'aggettivo inglese *global* è in italiano «mondiale», per cui il sostantivo coerente che dovremmo incorporare come neologismo sarebbe «mondializzazione», così come hanno saputo vedere i francesi (*mondialisation*), sulla scia dei testi pionieristici di P. Moreau Defarges, *La mondialisation: vers la fin des frontières?*, Ifri, Paris 1993; F. Chesnais, *La mondialisation du capital*, Syros, Paris 1994. Questa scelta cosciente del termine nella lingua trasalpina non è forse estranea al fatto che, come mostrano con argomenti L. Box, *Globalization versus Mondialisation: Private Gain, Public Good and Common Understanding*, [www.oneworld.org/europe/en/index.html](http://www.oneworld.org/europe/en/index.html), ed E. Máspero, *Globalización, mundialización y la patria grande latinoamericana*, [www.atal.org/integracion4.htm](http://www.atal.org/integracion4.htm), tale vocabolo arrivi ad assumere nella comunità francofona una valenza critica e alternativa al modello nordamericanizzante della *globalization*, che è spesso assente fra coloro che hanno adottato acriticamente l'anglismo.

<sup>2</sup> I.M. Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.

<sup>3</sup> N. Fraser e A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London 2001.

<sup>4</sup> Edward Said ha richiamato in ripetute occasioni l'attenzione sul pericolo che già col distinguere binariamente fra l'occidentale e il non occidentale, essendo com'è quest'ultimo così eterogeneo sia dentro di sé che di fronte all'occidentale, si stia fomentando la differenziazione soggettivistica fra «il familiare (Europa, Occidente, "noi")» e l'«estraneo» (il resto, «loro»), fornendo concettualmente le armi a qualunque genere di etnocentrismo (E. Said, *Orientalismo: l'immagine europea dell'oriente*, Feltrinelli, Milano 2002<sup>2</sup>).

<sup>5</sup> S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000.

Né nella querelle tedesca fra *Moralität* e *Sittlichkeit* a partire dagli anni Sessanta <sup>6</sup>, né in quella anglosassone fra liberalismo e comunitarismo dagli anni Ottanta in poi <sup>7</sup> sono intervenuti in modo significativo rappresentanti della maggioranza degli agenti non occidentali <sup>8</sup> ai quali, secondo i termini conati giustamente in tali dialoghi, si sarebbe dovuta concedere la capacità di collaborare alla «costruzione di un discorso senza restrizioni né distorsioni» <sup>9</sup>, o alla configurazione di una «politica del riconoscimento» <sup>10</sup> o, almeno, alla rivendicazione dei beni immanenti dalla loro particolare caverna di valori – quella da cui, a differenza di quella platonica, secondo Michael Walzer non avrebbe senso allontanarsi <sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Si veda l'efficace ricostruzione di questa controversia in M. Giusti, *Lassen sich Moralität und Sittlichkeit miteinander vermitteln?*, «Philosophische Rundschau», 38, 1991, pp. 14-47. Per un'analisi aggiornata di questi termini si veda A. Herrera, *La ética en la espiral de la modernidad*, VTP, Gijón 2000, a cui mi sono permesso di fare alcune osservazioni in M.Á. Quintana Paz, *Entre la razón contaminada y (el dogma de) la immaculada razón*, «Leviatán», 83, 2001, pp. 121-127.

<sup>7</sup> Si veda una trattazione recente dei risultati di questa polemica in V. Camps, *Per una filosofia modesta*, Guerini e Associati, Napoli 2000. Anche chi scrive è intervenuto su questa polemica in M.Á. Quintana Paz e J. Vergés Gifra, *Diálogo sobre tres modelos de definición de la barbarie y lo civilizado en la filosofía política actual*, «Estudios Filosóficos», 147, 2002, pp. 195-221.

<sup>8</sup> Bisogna riconoscere che almeno uno dei più ragguardevoli capofila del dialogo simmetrico come fondamento dell'etica universalista nel XX secolo, Karl-Otto Apel, ha elaborato una parte sostanziosa della sua proposta in dialogo reale con una civiltà non nettamente occidentale, com'è quella latinoamericana (E. Dussel, a cura di, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI, México 1994): anche se sono patenti le sue limitazioni per averlo fatto proprio con quella cultura che è la meno estranea allo spirito europeizzante; ed esclusivamente con essa, senza prestare maggiore attenzione al resto delle formazioni culturali presenti – cinese, musulmana, ortodosso-orientale, indù, subsahariana, giapponese, sudasiatica... (S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà*, cit.).

<sup>9</sup> J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna, il Mulino, 1986.

<sup>10</sup> C. Taylor, *Multiculturalismo: le politiche del riconoscimento*, in Ch. Taylor e J. Habermas, *Multiculturalismo: lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2003<sup>5</sup>. Che, per esempio, la concezione del mondo dell'Islam disponga da secoli di una giurisprudenza e di meccanismi di gestione di questo riconoscimento delle minoranze non musulmane (*dimmaq*), e che meriterebbe per questo di aver partecipato con voce propria a questo dibattito etico-politico sulle politiche di riconoscimento, è elegantemente dimostrato, tanto sotto il profilo documentale quanto sotto quello argomentativo, da A.A. An-Na'im, *Religious Minorities Under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism*, «Human Rights Quarterly», 9, 1987; M.F. Osman, *The Children of Adam: An Islamic Perspective in Pluralism*, CMCU Georgetown University, Washington D.C. 1996. Questo contraddice il pregiudizio cristiano occidentale secondo il quale la tolleranza è privilegio paradigmatico del giudeocristianesimo ellenizzato (pregiudizio che blocca addirittura autori così presuntamente eterodossi come il Voltaire del *Dictionnaire philosophique* [1764], *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, Torino, Einaudi 1994, voce: «Tolleranza»; o J. Derrida, «Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione», in J. Derrida e G. Vattimo, a cura di, *Annuario filosofico europeo. La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 3-73).

<sup>11</sup> M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 17. Bisogna riconoscere che almeno uno dei più ragguardevoli capofila contemporanei dei valori materiali come fondamento dell'etica universalista, Martha Nussbaum, ha elaborato una parte sostanziosa della sua proposta in dialogo reale con civiltà non nettamente occidentali, come quella indiana (M.C. Nussbaum e A.K. Sen, «Internal Criticism and Indian Relativist Traditions», in M. Krausz, a cura di, *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame UP, No-

Sono questi dei curiosi esempi di conversazioni in cui si riflette su come dare la parola a qualcuno al quale, *de facto*, non la si sta dando in quella stessa conversazione. Il problema, così enunciato, potrebbe sembrare un mero dettaglio di etichetta e buone maniere intellettuali, o, al massimo, un'ombra che si staglia sull'adeguamento della metodologia di una ricerca all'oggetto di tale ricerca. Il proposito di questo scritto è, però, quello di suggerire che esiste un terzo inconveniente il cui emergere non è svincolato da questo difetto della filosofia pratica occidentale. Partiremo da questo terzo inconveniente per criticare alcune delle posizioni che si difendono in queste discussioni: concretamente, alcune delle posizioni più universaliste. Per tradurre in immagini il problema ci soffermeremo un attimo sulla curiosa concezione del mondo che professa la setta dei drusi, quel gruppo di musulmani della Siria e del Libano che è separato dal resto dei credenti islamici in virtù dei suoi dogmi, certamente peculiari. Ciò non significa affatto che pretendiamo di aver instaurato un dialogo con la cultura drusa nel nostro testo, troppo breve per tentare nulla del genere. Lo strano fenomeno dei convitati di pietra ha bisogno, per dissolversi, di tempi, luoghi e, soprattutto, di un gruppo di «altri» con i quali creare tavoli di discussione filosofica veramente interculturali. Tiriamo in ballo le pretese dei drusi soltanto perché possono visualizzare bene un tipo di critica possibile nei confronti dei filosofi universalisti. Questa critica si sarebbe potuta muovere agli universalisti anche se non fossero incorsi nelle pratiche del «convitato di pietra», ma il fatto che ciò sia successo darà più forza enfatica<sup>12</sup>, come si vedrà, all'obiezione che cercheremo adesso di chiarire.

### Drusi, cinesi e alcuni anonimi

Fra le diverse correnti che pullulano all'interno dell'islam, forse per noi, i cristiani secolarizzati degli inizi del XXI secolo, possono specialmente attirare l'attenzione i sufì, per il loro misticismo così familiare a quello dei nostri mistici del passa-

tre Dame 1989, pp. 299-325) o quella subsahariana (N. Nzegwu, «Recovering Igbo Women's Traditions for Development: The Case of Ikpore Onitsha», in M.C. Nussbaum e J. Glover, a cura di, *Women, Culture and Development*, Oxford UP, Oxford 1995, pp. 444-465), però anch'ella, come nel caso di Apel ricordato sopra, non è andata oltre questi tentativi parziali.

<sup>12</sup> Utilizzo il sintagma «ragione enfatica» come fa C. Pereda, *Vértigos argumentales*, Anthropos, Barcellona 1994, in opposizione alla «ragione austera» cartesiana: per Descartes (e Cicerone, *De inventionè*, I, XLVIII, § 90) proporre più di un argomento a favore di una tesi andava a discapito del valore della tesi, perché, se un argomento è veramente buono, basterebbe da solo per dimostrare la tesi, mentre se si dà più di un argomento, significa apertamente che nessuno di loro basta per trasmettere certezza, e la somma di vari argomenti insufficienti, di varie incertezze, non incrementa la sicurezza, ma tutto il contrario. Tuttavia, una volta abbandonata quest'immagine cartesiana dell'argomentazione e la certezza assoluta (come fecero eminentemente C. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, Einaudi, Torino 1966), l'abbondanza di argomentazioni ragionevoli a favore di una certa tesi, sì, può contribuire a renderla più plausibile: tale è l'idea della «ragione enfatica».

to<sup>13</sup>; o forse lo scismà sciita, per il suo protestante rifiuto di alcune tradizioni umane (la *sunna*) in questioni religiose. Un infausto ricordo possono rappresentare per noi gli *hashshashin* ismaeliti, quelli che etimologicamente diedero il loro nome in tante lingue europee, per antonomasia, agli «assassini», anche se in arabo il loro nome significa poi semplicemente «consumatori di hashish». Ma forse la più esotica di tutte le credenze musulmane deve continuare ad essere per noi (come per il resto degli islamici, che a stento li considerano fratelli nella fede) quella dei drusi. Questa setta, nata intorno all'XI secolo dalla predicazione, fra altri, di Muhammad ibn Ismail al-Darazi (dal quale riceverono anche l'eponimo con cui li conosciamo), è un curioso miscuglio di elementi gnostici e musulmani: per i drusi, Allah si incarnò nella persona del califfo egiziano Abu Ali al-Mansur al-Hakim bi-Amr Allah (985-1021), un governante, per altri aspetti, abbastanza sanguinario, ma che a quanto pare il suo suddito Darazi apprezzava oltremodo. La morte dello squilibrato califfo al-Hakim, in seguito a un complotto di corte, fu, secondo la sua fede, una momentanea fuga (*ghaybah*) dal mondo di questo dio incarnato, che in un futuro non eccessivamente lontano dovrà ritornare. Come condividono con il docetismo cristiano l'idea che Gesù sia un essere distinto dal Cristo, e che solo il primo fu crocifisso mentre l'altro ascendeva glorioso al cielo, allo stesso modo i drusi concordano con alcune religioni orientali nella speranza della reincarnazione.

L'aspetto che adesso ci interessa di più riguarda, però, la loro pittoresca escatologia<sup>14</sup>. Per i drusi, il giorno del giudizio arriverà quando i cristiani, alleati con il re dell'Abissinia, decideranno di intraprendere una battaglia finale contro i musulmani ortodossi, non drusi. Con questo proposito marceranno contro la Kaaba, alla Mecca, e lì si impegneranno in uno scontro apocalittico contro i seguaci di Mao-

<sup>13</sup> Questa familiarità giunge fino alla parentela genetica secondo gli studi di M. Asín Palacios, *Huellas del Islam: Sto. Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz*, Espasa Calpe, Madrid 1941; L. López-Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Hiperión, Madrid 1990.

<sup>14</sup> Ci basiamo per descriverla sulla voce di J.P. Arendzen, «Druzes», in Ch.G. Herbermann *et. al.*, a cura di, *The Catholic Encyclopedia*, 15 voll., Robert Appleton Company, New York 1909, vol. 5, pp. 166-167. Visto il carattere segreto di molte delle credenze druse, che fa sì che la maggioranza (i «non iniziati», o *juhbal*) dei loro stessi credenti non conoscano la totalità della loro esoterica teologia, bisogna, in ogni caso, prendere con certa precauzione l'assoluta affidabilità di questa versione. In realtà, il racconto che facciamo sui cinesi appariva fino al 1910 nell'*Enciclopedia Britannica* alla voce «Druzes», ma fu eliminato nell'edizione del 1911 (dobbiamo questo dato al grande scrittore argentino J.L. Borges, *Acerca de mis cuentos*, «Aberrante», 2, agosto 2000, [www.aqp.com.pe/aberrante/Dos/2Entrev1.htm](http://www.aqp.com.pe/aberrante/Dos/2Entrev1.htm)). O perché la fede dei drusi ebbe questa evoluzione, o perché in realtà non professarono mai tale credenza (e fu tutto un malinteso degli eruditi occidentali, che solo dalla metà del XIX secolo ebbero accesso al canone scritturale druso), in ogni caso, anche se oggi non si professasse fra i drusi la credenza che stiamo per caratterizzare (si veda R. Patai, «Druze», in M. Eliade, a cura di, *The Encyclopedia of Religion*, 14 voll., Simon & Schuster Macmillan, New York 1993, vol. 6, pp. 503-506), questa può continuare a servire come paradigma idealizzato, come «tipo ideale» weberiano, di un certo atteggiamento nei confronti di altre culture, e come tale ci prepariamo a trattarlo in questo scritto.

metto. Nessuno dei due fronti ne uscirà però vincitore. Chi trionferà in questa deflagrazione finale sarà un terzo partito, quello dei drusi, che conteranno per questo sull'inestimabile aiuto di due milioni e mezzo di cinesi. I drusi sono infatti tenacemente convinti che l'intera Cina sia popolata da cinesi che, in realtà, sono anche seguaci della confessione drusa. I cinesi, che lo sappiano o meno, sono drusi, così drusi come Muhammad ibn Ismail al-Darazi o come qualunque loro proselito sulle montagne di Jabal al-Duruz, là nella Siria attuale. Questa è la peculiare idea dei drusi sui cinesi. Per questo, nel giorno del giudizio finale, i drusi cinesi sconfiggeranno i combattenti cristiani e musulmani, li ridurranno in schiavitù, e comincerà l'età dorata del regno eterno dei drusi (e dei cinesi).

Può darsi che quest'idea dei drusi riguardo agli abitanti della Cina possa sembrarci stravagante. Com'è possibile che qualcuno abbia un altro per condiscipolo in una fede, mentre quell'altro si rifiuta esplicitamente di vedersi incluso in tale credo, o non sospetta neppure dell'esistenza di tali credenze? Se un druso incontrasse un cinese in qualche variopinto aeroporto internazionale, o in qualche variegata riunione mondiale pluri-etnica, che gli direbbe? Potrebbe cercare di parlare con lui delle loro credenze comuni, di al-Hakim o della trasmigrazione delle anime: vedendo però il cinese negare di credere in queste cose, come potrebbe reagire davanti a un simile rifiuto? Si starebbe il cinese comportando come un ipocrita? Ma, se fosse veramente un buon cinese druso, non starebbe rinnegando in modo così palese e gratuito la sua fede. Ecco che il druso si troverebbe allora in preda a un dilemma davvero spinoso, che formulerebbe forse così dentro di sé: com'è possibile che questo cinese sia in realtà un druso ma sembri non saperlo? Si può essere druso senza essere consapevole di ciò che si è? O, se sa di essere druso, perché si dà da fare per negarlo a me, che sono suo compagno nella fede, da cui nulla può temere? (Naturalmente, incontrando un cinese che non corrisponde a quello che la sua religione dice dei cinesi, anche il druso potrebbe ripudiare la sua stessa concezione del mondo drusa e giudicarla confutata. È però poco probabile, come vedremo, che qualcuno si decida a spogliarsi di tutta la sua mentalità culturale – o filosofica – solo perché qualche individuo non coincide con ciò che ci saremmo aspettati da lui).

La questione appare però meno stravagante se confrontiamo queste curiose idee dei drusi sui cinesi con altre concezioni simili più vicine a noi. In fin dei conti, quando i drusi credono che tutti i cinesi, lo sappiano o meno, sono in fondo drusi, stanno facendo qualcosa di simile a quello che in Europa fu reso popolare alcuni lustri fa da teologi cattolici e protestanti che pensarono che ogni essere umano di buona volontà fosse, lo sapesse o no, cristiano. Karl Rahner<sup>15</sup> fu colui che divulgò maggiormente questa idea, dando nome a questi cristiani ignari del loro cristianesimo:

<sup>15</sup> K. Rahner, «Die anonymen Christen», *Schriften zur Theologie*, vol. 6, Benziger, Einsiedeln 1965, pp. 545-554.

li soprannominò «cristiani anonimi»<sup>16</sup>. Così, i cristiani anonimi (come i cinesi, che sarebbero, in questa linea, «drusi anonimi») condividono con i cristiani (o drusi) riconosciuti le loro credenze, solo che, curiosamente, lo ignorano: solo i cristiani o drusi autentici sono capaci di rendersi conto di ciò, grazie a una strana capacità di sapere, con più certezza di loro, che cos'è ciò che in realtà gli altri credono in modo latente.

Strategie simili non sono state esclusive dei seguaci dell'una o dell'altra religione, e possiamo trovarle con la medesima verve in mezzo all'ateismo. Tanto Ludwig Feuerbach<sup>17</sup> quanto più tardi Friedrich Nietzsche ed Ernst Bloch<sup>18</sup> ritennero che la loro dottrina dell'inesistenza di Dio non fosse altro che la conseguenza diretta dell'ateismo che, secondo loro, sarebbe già occulto implicitamente nello stesso cristianesimo (bastava portare fino alle estreme conseguenze i suoi più intimi postulati): i cristiani si trasformavano così, nelle loro filosofie, in qualcosa di equiparabile ad «atei anonimi»; e, di nuovo, lo facevano che lo sapessero o meno. Sia i drusi sia Rahner, Feuerbach o Nietzsche non gradiscono contare esclusivamente sul consenso di coloro che danno loro ragione e postulano che perfino quelli che si rifiutano di essere d'accordo con loro, in realtà, lo siano, soltanto anonimamente o inconsciamente<sup>19</sup>.

Non so se i drusi continuano ad usare questo stratagemma che, grazie a loro, abbiamo etichettato come quello dei «cinesi drusi». Sappiamo, invece, che almeno nella Chiesa cattolica, questa tecnica di inclusione nel cristianesimo di individui ignari di tale appartenenza è stata progressivamente abbandonata<sup>20</sup>; e sappiamo anche che oggi le cose sono cambiate riguardo all'ateismo, ed è più usuale che molti ateisti siano etichettati come «teisti anonimi»<sup>21</sup> – data la loro insistenza a porre di nuovo, e a risolvere in

<sup>16</sup> L'idea era già stata preceduta dalle speculazioni di J. Daniélou, *Rahab, figure de l'Eglise*, «Irénikon», 22, 1949, pp. 26-45, e fu portata avanti nelle riflessioni sulla «fede implicita» di E. Schillebeeckx, *Il mondo e la chiesa*, Ed. Paoline, Roma 1969; e nei pensieri sulla «Chiesa latente» di P. Tillich, *Sulla linea di confine: schizzo autobiografico*, Queriniana, Brescia 1969. Alcuni documenti del Concilio Vaticano II concordano in misura notevole con questa tendenza (*Ad gentes divinitus*, 9, 19; *Optatam totius*, 16; *Lumen gentium*, 16).

<sup>17</sup> L. Feuerbach, «Nachgelassene aphorismen», in *Sämtliche Werke*, vol. 10, Friedrich Jodl, Stuttgart 1911, p. 345.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, in *Sämtliche Werke*, 15 voll., a cura di G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1967-1977, vol. 5/2, pp. 1-335; trad. it. *La gaja scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll., Adelphi, Milano 1964-1982, vol. 5/2, pp. 11-276, § 357; E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1983<sup>2</sup>.

<sup>19</sup> Questo è ciò che hanno chiamato «annessionismo ideologico» autori come P. Keiler, «Aneignung» in H.-J. Sandkühler, a cura di, *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, vol. 1, Meiner, Hamburg 1990, pp. 118-128; R. Palao Ortega, *Anexionismo ideológico*, «Memoria», 144, 2001, [www.memoria.com.mx/144/Paramo](http://www.memoria.com.mx/144/Paramo).

<sup>20</sup> Con argomenti come quelli di H. Küng, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1976. Pochi anni fa, la «Dichiarazione *Dominus Iesus*» della Congregazione per la dottrina della Fede (2000), diretta dal cardinal Joseph Ratzinger, sembrava spingersi abbastanza lontano lungo questa stessa linea di allontanamento da Rahner, Schillebeeckx e Tillich.

<sup>21</sup> J. Dewey, «A Common Faith», *The Later Works, The Later Works (1925-1953)*, 16 voll., a cura di J.A.

maniera immanentista, la questione del divino nell'Europa secolarizzata e «indifferen-tista» – che i monoteisti siano considerati come atei, anonimi o no. Tuttavia, la tattica dei «cinesi drusi» persiste in una nicchia occidentale teoricamente appartata da queste religiosità. Ci riferiamo alla filosofia pratica di taglio universalista degli ultimi decenni.

### La similitudine di alcuni universalisti con i drusi: Apel, Habermas, Nussbaum

In effetti, non è difficile riconoscere l'eco del fenomeno dei «drusi cinesi» nelle argomentazioni di autori universalisti recenti. Uno dei casi più palpabili è quello dell'etica del dialogo di Karl-Otto Apel. Partendo da una linea di ricerca che era già stata intrapresa vari anni prima dall'italiano Guido Calogero<sup>22</sup>, anche se Apel stesso non ha mai dato alcun riconoscimento a Calogero, questo autore pretende di svelare nel principio di un dialogo correttamente inteso il fondamento di qualunque tipo di massima morale: giacché nella definizione stessa di dialogo si può trovare, a priori, la necessità di un rispetto della vita di colui con il quale si dialoga, del suo diritto di intervenire linguisticamente senza pressioni nel dibattito, della sua autonomia a scegliere liberamente da dove vuole iniziare l'argomentazione, e così via. In questo modo, qualunque essere umano, in quanto appartenente a una comunità linguistica o «comunità di dialogo», deve obbligatoriamente essere riconosciuto come soggetto dei diritti che qualifichiamo come morali; diritti che non sono altro che quelli che in qualche modo (a priori) sono già impliciti nella considerazione di questo soggetto come capace di partecipare ai dialoghi di tale comunità. Tutte le norme morali sono solo conseguenze di questo tener conto di tale fattore, vale a dire, della

considerazione trascendentale del «fatto della ragione», che possiamo presupporre «già da sempre» come un «perfetto aprioristico» nell'appartenenza alla comunità linguistica. Possiamo ricostruire questo a priori, ma non ignorarlo<sup>23</sup>.

In tal modo, secondo Apel, se qualsiasi essere umano che abbia abitato sulla Terra da circa settantamila anni, si fosse fermato a riflettere seriamente su ciò che significa parlare, prestare attenzione alle parole dell'altro e, insomma, comunicare, avrebbe dovuto trarne la conclusione che la sottomissione di un altro parlante, qualunque sia la forma, è qualcosa che ripugna completamente alla razionalità. Il fatto che alcuni di noi parlino con altri presuppone il famoso «a priori della comunica-

Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale (Ill) 1974-1989, vol. 9, p. 36; trad. it. *Una fede comune*, a cura di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1987; L. Álvarez, *Per un'ateismo come Dio comanda*, «Arte ed estetica», 2, 1996.

<sup>22</sup> G. Calogero, *Logo e dialogo: saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*, Comunità, Milano 1950.

<sup>23</sup> K.-O. Apel, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», *Transformation der Philosophie*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, vol. 2, p. 423.

zione illimitata»: che non si devono sfruttare coloro con i quali possiamo o potremmo intavolare una conversazione, perché va contro ogni possibilità di conversazione «vera» il fatto che uno dei partecipanti abbia arbitrariamente meno diritti dell'altro; e che è così in quanto il dialogo postula un'eguaglianza originaria, in base alla quale solo ciò che in esso sia capace di trionfare basandosi sulle sue buone ragioni, mediante uno scambio dialettico, simmetrico e illimitato, sarà autenticamente valido dal punto di vista della ragione, e nient'altro.

Questo *a priori* della comunicazione, infatti, ha impregnato normativamente qualunque dialogo dal momento in cui gli *homines sapientes* iniziarono a proferire e capire rumori grammaticalmente strutturati; purtroppo, abbiamo dovuto aspettare fino a Karl-Otto Apel (o, forse, solo fino a Guido Calogero, alcuni lustri prima) perché tale *a priori* implicito diventasse per noi esplicito e del tutto chiaro<sup>24</sup>. Si direbbe che qui ci troviamo già di fronte al fenomeno dei «cinesi drusi»: come ci sono stati centinaia di milioni di cinesi, sempre ignari del fatto che, in modo latente, erano drusi di grande peso, così anche miliardi di umani di tutto il pianeta hanno utilizzato, in modo latente, l'*a priori* della comunicazione, che esige, lo sapessero o no, che riconoscessero il resto degli animali parlanti come uguali nei diritti. Chiunque di noi, nel momento in cui parla o scrive, sta ammettendo implicitamente l'*a priori* della comunicazione scoperto da Apel, anche se parlassimo o scrivessimo per contraddire Apel. Siamo «apeliani anonimi», e la teoria filosofica di Apel pretende solo che ci convertiamo «semplicemente in apeliani» («apeliani *tout court*»). Fra queste due opzioni non c'è però una terza via.

Naturalmente, è lecito sentirsi scettico di fronte a queste pretese apeliane (tecnicamente chiamate da lui «pretese di validità universale»). Ed è altrettanto lecito sentirsi incline a rinfacciare ad Apel di essere così sicuro di ciò che noialtri riconosciamo in fondo per il semplice fatto di parlare o di ascoltare. Ma Apel dedurrà che il riconoscimento dell'*a priori* della comunicazione è, come il suo nome indica,

<sup>24</sup> Per Apel la scoperta di questo *a priori* si verifica grazie a un metodo «trascendental-ermeneutico», non del tutto estraneo a quello che utilizza l'argomento wittgensteiniano del linguaggio privato (K.-O. Apel, «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens», in *Transformation der Philosophie*, cit., vol. 1, pp. 335-377; si veda anche G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 42). Però, anche se è dubbio che Wittgenstein difendesse il suo argomento come trascendentale (D. Bloor, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Routledge, London 1997, pp. 52-57; R.J. Fogelin, *Wittgenstein*, Routledge, London 1976, pp. 153-171), e, per questo, alla portata di chiunque rifletta sulle condizioni di possibilità dei dialoghi umani, Apel rivendica ferventemente questo carattere kantianizzante di trascendentalismo per distinguersi dai filosofi pragmatisti ed ermeneutici (K.-O. Apel e J. Recás Bayón, *Entrevista con Karl-Otto Apel*, [www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id\\_articulo=207](http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=207)), con un atteggiamento che culmina nell'etichettare il suo stesso programma di ricerca come «pragmatica trascendentale» (qualcosa che a molti wittgensteiniani può suonare come una *contradictio in adjecto*). Sono, per tutto ciò, pienamente applicabili ad Apel le perplessità che fra poco avanzaeremo riguardo a un principio trascendental-aprioristico di qualunque comunicazione, che soggiace come condizione di possibilità anche alle emissioni comunicative che pretendono di essere anti-apeliane.

aprioristico, trascendentale, e che, pertanto, non c'è motivo perché niente di quanto diciamo a posteriori debba influire né entrare in collisione con quell'apriorismo inaggrabile: e così il nostro rifiuto, a posteriori, di riconoscerci come apeliiani non deve necessariamente servire a far cambiare ad Apel le sue opinioni su di noi o sulla nostra appartenenza trascendentale al gruppo degli osservanti dell'a priori della comunicazione. (Così come un cinese che rinnegasse ripetutamente di essere druso non deve necessariamente far cambiare ai drusi le loro secolari credenze sul fatto che il cinese, in realtà, anche se gli costa ammetterlo, è un osservante della religione di Muhammad ibn Ismail al-Darazi.) Anche se giurassimo ad Apel che, quando parliamo, non per questo stiamo riconoscendo a colui con il quale comunichiamo tutta la lista di diritti che Apel vuole si rispettino, egli potrà sempre ribattere che, anche se in pratica violiamo o volessimo violare tale lista di norme etiche, la dovremmo in fondo osservare, visto che è implicito<sup>25</sup> nell'essere un parlante il fatto di trovarsi da essa coinvolti: e, se non rendiamo esplicita l'osservanza di tale norma, è solo perché ci piace incorrere in un'irrazionale «contraddizione performativa», consistente nel fatto che diciamo di non ammettere dei principi morali che, per il semplice fatto di parlare, stiamo «già da sempre»<sup>26</sup> ammettendo (trascendentalmente). Dovremmo, secondo Apel, rivedere la coerenza fra ciò che diciamo e il significato di prendere parte al dialogo nel quale esprimiamo quei contenuti: se così facessimo, smetteremmo di cadere in grossolane contraddizioni, quali smentire che esista un a priori nella nostra comunicazione quando senza dubbio deve esistere (o smentire che siamo apeliiani quando, senz'ombra di dubbio, lo siamo). Anzi, dovremo stare attenti: a furia di contraddirci in questo modo, potremmo arrivare ad «annichilire la nostra stessa personalità, mediante un processo patologico che ci condurrebbe fino al suicidio, o fino alla pazzia»<sup>27</sup>.

Naturalmente, questa conclusione, anche se estrema, è pur sempre coerente: se tutti siamo apeliiani, ma ci rifiutiamo continuamente di riconoscerci come tali, la co-

<sup>25</sup> K.-O. Apel, «Das Apriori», cit., pp. 424.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 421 e 423.

<sup>27</sup> K.-O. Apel, «Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics», in T.F. Geraets, a cura di, *Rationality to-day / La rationalité aujourd'hui*, Editions de l'Université d'Ottawa-The University of Ottawa Press, Ottawa 1979, p. 334. In realtà, la tesi di Apel è più forte: non solo chi si contraddice performativamente in modo esplicito, ma anche una società basata su tali contraddizioni (per essere strutturalmente sfruttatrice di una parte della comunità di parlanti) corre questo rischio di scompiglio a causa del suo cinismo (*ibid.*; si veda anche la discussione con Kai Nielsen: K.-O. Apel, «Discussion», in T.F. Geraets, a cura di, *Rationality to-day*, cit., pp. 340-343). È classica la ricostruzione alternativa di questo cinismo costitutivo di una società fatta di soggettivismi di cui nessuno «nemmeno per sogno, si inchinerebbe davanti a una ragione comunicativa, che anzi ognuno vuole sottomettere ai propri fini particolari, simulando una parvenza di comunicazione» di P. Sloterdijk (*Kritik der zynischen Vernunft*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, vol. 2, p. 947). Un'altra analisi dell'argomento è quella che fa A. Holiday, *Moral Powers: Normative Necessity in Language and History*, Routledge, London 1988, partendo da presupposti pragmatici (fondamentalmente wittgensteiniani), ma non trascendentali come in Apel.

sa assume caratteristiche simili a quelle del nevrotico che respinge ripetutamente la propria realtà<sup>28</sup>. Sarà meglio accettare questa e conservare il senno: perciò, ammettiamolo, siamo apeliiani *malgré nous*. A volte metteremo in pratica l'etica del discorso, a volte no: ma sarà sempre questa la «condizione normativa di possibilità della nostra esistenza come esseri umani»<sup>29</sup>. (Allo stesso modo il cinese metterà a volte in pratica i rituali drusi e molte altre volte no, ma saranno sempre questi la condizione di possibilità della sua esistenza come cinese.

Arrivati a questo punto si è già dimostrato, spero, che in realtà nessun argomento definitivo può essere opposto ad Apel e agli apeliiani «consapevoli», giacché nel semplice fatto di argomentare, anche a loro sfavore, costoro vedranno il nostro accordo con la loro tesi (in quanto non è possibile argomentare senza riconoscere implicito l'a priori della comunicazione), e di conseguenza giungeranno alla conclusione che, in realtà, siamo apeliiani anonimi. Ma spero che risulti anche provato che quest'indistruttibilità argomentativa dell'etica del discorso non è uno dei suoi valori più affascinanti da un punto di vista razionale: anche i drusi condividono l'idea che le loro opinioni riguardo ai cinesi siano irrefutabili, e questo non rende tali opinioni particolarmente seducenti.

La filosofia pratica universalista di Jürgen Habermas è elaborata, in gran parte, in termini di netta somiglianza con quella di Karl-Otto Apel. Soffermiamoci, perciò, su ciò che la distingue più marcatamente: dove Apel non ha difficoltà ad affermare un a priori della comunicazione illimitata che si scopre attraverso mezzi trascendentali (riflettendo sulle condizioni di possibilità di qualunque dialogo: tale è il fine dichiarato della sua «pragmatica trascendentale»), Habermas è un po' restio a soccombere a questo kantismo rinnovato, e prova a fare, come degno erede della Scuola di Francoforte, una piroetta di taglio più hegeliano. Per lui, la necessità di una comunicazione libera da oppressione, come unico fondamento formale possibile delle norme pratiche, non si trova in un a priori trascendentalmente discernibile dal filosofo pragmatico trascendentale che Apel vuole essere, attraverso il suo metodo aprioristico. Al contrario, quella necessità risulta secondo Habermas manifesta con una semplice analisi empirico-scientifica delle pratiche comunicative. Dove Apel utilizza un argomento trascendentale (tendente a dimostrare che la definizione di

<sup>28</sup> Secondo la psicanalisi, al contrario, il luogo dove si può scoprire una vera repressione sarebbe il soggetto castrato che Apel rivendica: un soggetto che limita il suo godimento per amore del consenso intersoggettivo considerato nella filosofia apeliiana come condizione normativa insormontabile (J.A. Palao Errando, *El psicoanálisis y la teoría consensual de la verdad: programa para un encuentro imposible*, [www.antroposmoderno.com/textos/elpsicoa.shtml](http://www.antroposmoderno.com/textos/elpsicoa.shtml)). Il disturbo mentale, in questa cornice psicanalitica, sarebbe allora la paranoia di chi tenta di scoprire «l'esistenza di un Grande Altro: [...] quello che si desidera è trovare un agente che organizzi le nostre caotiche vite sociali» (S. Žižek, *You May!*, «London Review of Books», 18 marzo 1999); in altre parole, il termine Grande Altro sarebbe preferibilmente applicabile ad Apel e ai suoi «fondamenti insuperabili», che fungono da agenti strutturanti della complessità sociale della fine del XX secolo.

<sup>29</sup> K.-O. Apel, «Types of Rationality Today», cit., p. 334.

dialogo presuppone ineludibilmente e concettualmente la normatività del modello della comunità illimitata della comunicazione), Habermas opterà in cambio per un argomento il più vicino possibile alla scienza empirica: di qui la sua predilezione per la linguistica di Noam Chomsky e la «nozione Mit» di competenza comunicativa<sup>30</sup>, per le ricerche psicologiche sull'apprendimento di Jean Piaget<sup>31</sup>, o per gli studi di Lawrence Kohlberg sull'apprendimento morale<sup>32</sup> e Klaus Eder sulla teoria dell'evoluzione sociale<sup>33</sup>. Questi studi scientifici, uniti a quelli dello stesso Habermas<sup>34</sup> e della sua équipe (Rainer Döbert, Gertrud Nunner-Winkler, Helmut Dubiel, Ulrich Rödel, Ernst Tugendhat, lo stesso Klaus Eder) del 1971-1981 nel Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt, avrebbero delineato le caratteristiche di base dell'«azione comunicativa» (cioè che rappresentava il «dialogo» per Apel), con il fine di scoprirvi, in modo immanente, che tale azione presuppone necessariamente che al resto dei dialoganti venga attribuito il genere di diritti morali che aveva già previsto Apel:

Il concetto di azione comunicativa sviluppa l'intenzione in base alla quale nel linguaggio è immanente il telos dell'accordo. Questo è un concetto normativo, che va al di là della comprensione di un'espressione grammaticale. Un parlante si capisce con un altro riguardo a una cosa. [...] L'accordo riguardo a qualcosa si misura dal riconoscimento intersoggettivo della validità di un'emissione che in principio è suscettibile di critica<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Roma-Bari 1978. Predilezione che persiste almeno nella sua prima tappa, prima di soccombere (come è già percepibile in J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989; trad. it. *Il pensiero postmetafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991), al fascino della linguistica meno generativista e più pragmatica (vedi H.P. Grice, *Logica e conversazione*, il Mulino, Bologna 1993, cap. 14: «Significato»); non poteva andare diversamente, giacché la nozione habermasiana di «azione comunicativa» sembra poco compatibile con l'idea chomskiana che la comunicazione non sia altro che una funzione secondaria del linguaggio, e che per questo non comporti necessariamente un grado speciale di cooperazione pragmatica fra parlanti (in linea con D. Sperber e D. Wilson, *Relevance. Communication and Cognition*, Harvard UP, Cambridge 1986).

<sup>31</sup> J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano 1979.

<sup>32</sup> J. Habermas, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 2004<sup>4</sup>; J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996.

<sup>33</sup> J. Habermas, *Per la ricostruzione*, cit., pp. 232-233; J. Habermas, *Conoscenza e interesse: con il poscritto 1973*, Laterza, Roma-Bari 1990.

<sup>34</sup> Il quale, però, non è che fornisca troppi dati empirici, come gli hanno sempre rimproverato gli scienziati sociali – A. Dal Lago, «Lo spettro della comunicazione», in *Oltre il metodo. Interpretazione e scienze sociali*, Unicopli, Milano 1989, pp. 117-135; E.P. Haba, *Variantes del pensamiento escapistas de una moderna «Santa Familia»: sobre Rawls, Habermas, etcétera. (Acerca de la concepción «misionera» para las ciencias sociales)*, «Sistema», 137, 1997, pp. 109-125 – o i neopragmatisti come R.M. Rorty, «Universality and Truth», in R. Brandom, a cura di, *Rorty and his critics*, Blackwell, London 2000, pp. 1-30.

<sup>35</sup> J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, cit., pp. 75-76.

In questo modo, Habermas conquista un fondamento dal quale esigere, con Apel, che qualunque intervento in un dialogo (ogni azione comunicativa) debba avere certi requisiti, e lo fa senza bisogno di un trascendentale apeliiano<sup>36</sup>. Non si tratta infatti di un'esigenza derivante da una condizione di possibilità concettuale, bensì di un'esigenza immanente al funzionamento concreto del linguaggio empirico così come lo conosciamo noi umani, la quale fa sì che, quando dialoghiamo, automaticamente, abbiamo dinanzi a noi come norma il fine di tentare di giungere a un accordo attraverso un discorso simmetrico, senza coercizione, eccetera. La normatività di quest'esigenza è scientifica – empiricamente estraibile dalle pratiche che tutti i giorni realizziamo, poiché senza di essa tali pratiche non potrebbero funzionare (non potremmo capirci tramite il linguaggio), e queste stesse pratiche non si sarebbero mai instaurate fra certi mammiferi terrestri evoluti. Come risultato dell'evoluzione, sia filogeneticamente, sia ontogeneticamente, è necessario, per comunicare gli uni con gli altri, orientare i nostri discorsi a un accordo con pretese universali di validità intersoggettiva «riguardo a qualcosa»<sup>37</sup>. Potremmo, beninteso, incorrere spesso in pratiche discorsive che tradiscono queste aspirazioni: ciò non sarà però possibile se non tradendo, «deformando» quel midollo del linguaggio per soddisfa-

<sup>36</sup> Habermas utilizza l'aggettivo «quasi-trascendentale» (J. Habermas, «Wahrheitstheorien», *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, p. 180 nota 45) per alludere a questa normatività insita nelle pratiche comunicative: normatività scientificamente individuabile *a posteriori*, ma necessaria per la possibilità stessa di tali pratiche.

<sup>37</sup> È importante sottolineare (come fa T. McCarthy, «Rationality and Discourse», cit., pp. 444-447) che non si tratta del fatto che solo *alcune* pratiche linguistiche – concretamente, le discussioni argomentate – comportino questa pretesa di validità, mentre il resto degli usi del linguaggio può allegramente prescindere da tali ambizioni. Se fosse così, infatti se le pretese di validità intersoggettiva fossero limitate al contesto di certi modi di comunicazione (i modi «razionali» o «argomentativi» o «scientifici»), ci sarebbe sempre la possibilità di esimersi da tale normatività, arguendo che in realtà si desidera usare il linguaggio «in un altro modo»: e, per tanto, ci sarebbe un residuo volontarista nella decisione di imbarcarsi o no in pratiche comunicative che possedessero tali presupposti razionali (così sostiene, di fatto, la critica che J. Habermas, *La crisi della razionalità*, cit., nota 160, rivolge ad Apel: cfr. K.-O. Apel, «Das Apriori», cit., pp. 412-413). Per Habermas, la razionalità non dipende dalla decisione volontarista di entrare in pratiche discorsive governate da certe pretese di universalità intersoggettiva, bensì queste pretese sono già implicite in *qualunque* pratica comunicativa, cosa che egli riesce a mostrare «appellandosi alla logica dello sviluppo che soggiace all'acquisizione di competenza comunicativa [in generale]» (T. McCarthy, «Rationality and Discourse», cit., p. 445). Charles Taylor e Agnes Heller insistono, però, nel sostenere che, lo voglia o no, Habermas non può prescindere da tale decisionismo (Ch. Taylor, «Die Motive einer Verfahrensethik», in W. Kuhlmann, a cura di, *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, pp. 101-135; Ch. Taylor, «Sprache und Gesellschaft», in A. Honneth e H. Joas, a cura di, *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, pp. 35-52; A. Heller, «Habermas and Marxism», in D. Held e J.B. Thompson, a cura di, *Habermas: Critical Debates*, MIT Press, Cambridge 1982, pp. 21-41). Un buon esempio di questo decisionismo potrebbe vedersi in questa frase di J. Habermas, «Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits», in *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, p. 144: «La domanda "Perché essere morale in generale?" non può avere risposta».

re fini a esso estranei (come la manipolazione strumentale dell'altro, o la messa in atto di azioni strategiche, drammaturgiche eccetera) visto che il presupposto (immanente) della possibilità di qualsiasi dialogo è che si sta cercando un accordo che possieda validità universale intersoggettiva, il che avviene solo se l'accordo viene raggiunto mediante un procedimento argomentativo.

(Empiricamente, un linguaggio che fosse utilizzato solo per manipolare finirebbe per non assolvere la sua funzione manipolativa: infatti, consapevoli tutti i suoi agenti di questa perversione, smetterebbero di utilizzarlo. Il linguaggio reclama come presupposto fattuale – non solo trascendentale – della sua esistenza che ci sia in esso una certa aspirazione all'accordo libero da qualunque oppressione<sup>38</sup>.)

Ecco che, per vie diverse, approdiamo di nuovo, come nel caso di Apel, a vederci obbligati ad ammettere, seguendo Habermas e i suoi studi di psicosociologia, che per il parlante che desidera raggiungere un accordo (ossia, il parlante *tout court*<sup>39</sup>) è inevitabile assumere l'impegno di concedere simmetriche capacità di argomentazione a tutti gli esseri umani, e di tollerare semplicemente in modo razionale quelle norme che possono essere accettate unanimemente da tutti loro. Però, a chi ammettesse questo e, ciò nonostante, perseverasse nel suo uso del linguaggio con altri fini, che cosa succederebbe? Così come nel caso di Apel, ci scontreremmo di nuovo con qualcuno che, da una parte, in quanto parlante di una lingua, deve impegnarsi per principio nel far dipendere la ragionevolezza delle sue idee dal consenso universalizzabile, libero e sincero degli altri; ma che, dall'altra, starebbe contraddicendo se stesso usando il linguaggio con fini che egli crede più astuti o razionali per il suo interesse individuale, non universalizzabile. Frutto di una simile contraddizione è, di nuovo, com'era per Apel, la minaccia della demenza:

Quell'argomento [di un cinico che riconoscesse intellettualmente i presupposti della comunicazione, ma non volesse rispettarli nella pratica di vita] si mostra in un qualche modo plausibile a un livello riflessivo dell'argomentazione [...] [ma, nel momento in cui agisce] uno deve, o agire comunicativamente – e allora, implicitamente, tiene presenti tutti quei presupposti [...] – oppure deve abbandonare quell'azione vitale [...] [giacché, altrimenti] mostrerebbe sintomi patologici<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Quest'argomentazione non smette di ricordare quella che Kant rese popolare nella prima sezione della *Fondazione della Metafisica dei Costumi* sul perché la menzogna, anche per fini lodevoli, contraddice l'imperativo categorico: la sua universalizzazione farebbe sì che, tagliando l'erba sotto i suoi piedi, non servisse neppure per compiere il suo proprio fine, quello di trasmettere fandonie, consapevoli tutti del fatto che tutti mentono sempre.

<sup>39</sup> Qui viene richiamata piuttosto l'argomentazione di Aristotele (*Metafisica*, Γ, 4, 18-28).

<sup>40</sup> J. Habermas, «Discussion», in T.F. Geraets, a cura di, *Rationality to-day*, cit., p. 346. In passi come questo Habermas rende speciale omaggio a quei critici, come Gianni Vattimo, che scoprono in lui un certo naturalismo antropologico, «teorizzando che l'uomo è "per natura" un io intersoggettivo, comunicante» (G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, p. 146).

Torniamo, in tal modo, al parallelismo tra drusi e cinesi. Anche chi argomenta senza voler accettare in alcun modo tutti i compromessi etici che per Habermas comporta l'argomentare, li accetta in fondo *velis nolis*. Il cinese, lo voglia o no, è druso. E, se continua a negare di esserlo, mostra, senza dubbio, evidenti «sintomi patologici», come li definisce Habermas.

Ancora una volta abbiamo a che fare con una filosofia universalista ben trincerata nei suoi argomenti. Per Habermas qualunque enunciato, se vuole essere significativo, deve essere basato sulla pretesa di risultare convincente in una comunicazione libera da pressioni, simmetrica, inclusiva eccetera, in modo tale che perfino l'enunciato che affermi esplicitamente di non basarsi su questo lo sta necessariamente facendo giacché, se così non fosse, sarebbe privo di senso. Chi è antihabermasiano, in fondo, non è altro che un habermasiano anonimo, sotto pena, altrimenti, di rimanere fuori da qualunque «azione comunicativa» dotata di significato (ovvero non dire nulla). Se gli habermasiani prendono in considerazione i loro oppositori, è perché ritengono il loro discorso comprensibile e, pertanto, già in accordo in modo latente con la teoria habermasiana. L'unica cosa che per un habermasiano, allora, è in gioco nelle discussioni sulla filosofia morale e politica, è vedere se è possibile rendere evidente agli occhi degli altri che in fondo tanto egli come i suoi presunti oppositori sono già habermasiani – alcuni dichiaratamente, altri anonimamente. Non c'è in gioco nient'altro: meno che mai la correttezza o non correttezza della filosofia habermasiana. Come per un druso è poco probabile che un cinese che fosse così bugiardo da negare di essere ciò che senza dubbio è (cioè druso) riesca a convincerlo che tutta la concezione del mondo drusa è errata, così anche un pensatore non habermasiano ha poche possibilità di convincere un habermasiano, giacché questi non lo vede neppure come contrario ai suoi postulati, ma solo come un nevrotico che persevera nella falsa coscienza di ciò che in realtà è o fa.

Il dubbio, di nuovo, è se ci piaccia somigliare tanto quanto fa Habermas ai drusi adamantini nelle loro certezze.

Martha Nussbaum differisce radicalmente in tutta la sua strategia argomentativa dai meccanismi trascendentali o quasi-trascendentali di Apel e Habermas, ma concorda nettamente con loro in due aspetti: si tratta di una filosofia universalista, e il genere di universalismo che propugna presenta una sospetta somiglianza<sup>41</sup> con la concezione del mondo classicamente occidentale.

<sup>41</sup> Alcuni sosterebbero che non è solo una somiglianza, ma una semplice identità. Ancor più se ricordiamo (con M. Walzer, *Geografia della morale: democrazia, tradizioni e universalismo*, Dedalo, Bari 1999, cap. I) che perfino le proposte più minimaliste di qualunque universalista occidentale racchiudono in sé, occulto, un inevitabile potenziale massimalista: e ciò accade poiché, anche attuando delle riforme occidentalizzanti limitate, si finisce per logorare gran parte dei valori delle società che subiscono questi innesti, valori che in un primo momento non si vollero (esplicitamente) cambiare per quelli occidentali (è ciò che Albrecht Wellmer chiamerebbe il «carattere trasgressivo» dei dispositivi occidentali come la democrazia: A. Wellmer, «Bedin-

Ella stessa afferma senza mezzi termini il primo aspetto<sup>42</sup>. Il secondo, anche se Nussbaum si oppone coraggiosamente all'accusa<sup>43</sup>, risulta più evidente nella sua filosofia della qualità di vita<sup>44</sup> piuttosto che nella pragmatica trascendentale apeliana o nella teoria dell'azione comunicativa habermasiana. Giacché, mentre queste altre impostazioni morali si accontentavano della stipulazione formale di certi principi astratti<sup>45</sup> («esponi le tue convinzioni alla critica di tutti»<sup>46</sup>, «non impedire la partecipazione di nessuno a un dialogo»<sup>47</sup> eccetera), Nussbaum compila una lunga lista di valori concreti – che vanno dall'«avere un tetto adeguato» a «contare su di uno sviluppo emotivo che non si veda ostacolato né dalla paura né dall'ansia», passando attraverso cose come «l'istruzione in lettere, scienze e matematica elementare» o «ridere e giocare»<sup>48</sup>. Questa concretizzazione la rende obbligatoriamente, come succede con qualunque assiologia materiale, più vulnerabile alla critica di aver inserito nei suoi desideri di universalizzazione cose che non tutti vorremmo universalizzare<sup>49</sup>.

ungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen "Liberalen" und "Kommunitaristen", *Endspiele: Die unveröhnliche Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993).

<sup>42</sup> «Capisco che la mia proposta è decisamente universalista ed "essenzialista"» (M.C. Nussbaum, «La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades. En defensa de los valores universales», in M. Giusti, a cura di, *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2000, p. 41; si veda anche M.C. Nussbaum, «In Defense of Universal Values», in P. Kampits e A. Weiberg, a cura di, *Angewandte Ethik: Akten des 21. Internationalen Wittgenstein-Symposiums 1998*, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, Wien 1999, pp. 373-394).

<sup>43</sup> «[La mia proposta] non trascura affatto le differenze culturali e individuali» (M.C. Nussbaum, «La ética del desarrollo», cit., p. 41).

<sup>44</sup> M.C. Nussbaum e A.K. Sen, a cura di, *The Quality of Life*, Clarendon, Oxford 1993.

<sup>45</sup> E quando smettono di essere astratti, come succede nella «parte B» dell'etica di Apel, incorrono in una crassa etica della responsabilità weberiana (K.-O. Apel, «Fallibilismus, Konsentstheorie der Wahrheit und Letzbegründung», in *Forum für Philosophie Bad Homburg*, a cura di, *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, pp. 116-211), che porta a chiedersi se valga la pena essere trascendentalisti per finire lodando la *Realpolitik* – dice bene di questa pecca della filosofia apeliana A. Herrera, *La ética*, cit., pp. 131-132.

<sup>46</sup> Che questo tipo di imperativo sarebbe per noi disponibile anche come massima normativa senza l'urgenza di principi trascendentali o quasi-trascendentali che ne costituiscono le basi è qualcosa che ha mostrato elegantemente A. Valdecantos, *Virtudes y golondrinas. (¿Están en buena compañía los universalistas éticos cuando se dejan tentar por el bolismo?)*, «Laguna», numero speciale, 1999, pp. 159-170; e che confermerebbe L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, a cura di G.H. von Wright, Blackwell, Oxford 1980, § 411.

<sup>47</sup> Che questo tipo di imperativo sarebbe per noi disponibile anche come massima normativa senza l'urgenza di principi trascendentali o quasi-trascendentali che ne costituiscono le basi è qualcosa che mostrò brillantemente G. Calogero, «Verité et liberté», in *Actes du Xème Congrès International de Philosophie, Amsterdam 1948*, North Holland Publishing Cy, Amsterdam 1949, pp. 96-98, e che confermerebbero F. Van Eemeren e R. Grootendorst, *La nouvelle Dialectique*, Kimé, Paris 1996; oppure L. Olbrechts-Tyteca, «Rencontre avec la rhétorique», in *La théorie de l'argumentation. Perspectives et application*, Editions Nauwelaerts, Louvain 1963, p. 12.

<sup>48</sup> M.C. Nussbaum, «La ética del desarrollo», cit., pp. 46-47.

<sup>49</sup> A titolo di esempio, l'ultimo dei valori che abbiamo estratto dalla proposta nussbaumiana non risulterebbe particolarmente allettante da universalizzare, per fondati motivi, per il monaco Jorge de Burgos in *Il nome della rosa* di Umberto Eco; e quello che abbiamo passato in rassegna in penultimo luogo non sarebbe del

L'ispirazione iniziale che porta Nussbaum a simili concretizzazioni non è, tuttavia, digiuna di plausibilità. Assieme all'economista indiano Amartya Sen<sup>50</sup>, gli scritti di Nussbaum sottolineano qualcosa di così convincente come il fatto che le impostazioni tradizionali di misurazione del benessere di una popolazione si sono venute fissando in maniera troppo esclusiva su fattori quantificabili come il pil o il reddito familiare medio. Questa parzialità, spiegabile per il fatto che questi fattori numerici sono più facili da applicare metodologicamente in una scienza, come l'economia, che invidia quelle esatte<sup>51</sup>, fa sì che si perdano di vista alcune sfumature – che risultano sempre importantissime in questioni di bene e di felicità<sup>52</sup> – al momento di misurare la qualità della vita reale degli esseri umani, che non sempre è direttamente proporzionale alla ricchezza quantitativa. Le persone che vivono in un regime opulento, ma dispotico, probabilmente conducono una vita meno desiderabile di quella di altri che vivono in una società più libera, anche se con un reddito pro capite leggermente inferiore. Di fronte al capriccio tecnocratico di considerare le cifre statistiche come fedele indizio dell'essenza della realtà sociale, Sen e Nussbaum si sforzano di mostrare la grande diversità di elementi che vanno considerati al momento di valutare se una comunità gode di vita migliore rispetto ad un'altra.

Questo genere di approccio, specialmente quello di Sen, non è rimasto senza seguito: e oggi è ormai consueto che agli indici macroeconomici si affianchi la valutazione, più o meno sommaria, di un altro tipo di variabili che integrano quella che è una vita buona: speranza di vita, educazione, uguaglianza, eccetera. Ovviamente, questi nuovi coefficienti richiedono una definizione e una contabilità molto più controversa di quella, per esempio, del pil, per il quale basta aggregare in una somma tutta la produzione economica annuale di una nazione. Di tali difficoltà si è occupato soprattutto Sen<sup>53</sup>.

Martha Nussbaum, tuttavia, è voluta andare oltre. Non soddisfatta delle correzioni di Sen, Nussbaum ha voluto ricercare nella natura delle donne e degli uomini quelle capacità «che devono sussistere perché la vita sia pienamente umana, e degna di un essere umano»<sup>54</sup>. Secondo lei, tutti nasciamo con certe potenzialità «il cui

tutto conforme alle belle considerazioni espresse nella parte iniziale del *Faust* goethiano: «Ahimé!, ho studiato a fondo e con ardente zelo filosofia e giurisprudenza e medicina e, purtroppo, anche teologia. Eccomi qua, povero pazzo, e ne so quanto prima! Vengo chiamato Maestro, anzi dottore e già da dieci anni meno, per il naso, in su ed in giù, in qua ed in là, i miei scolari. E scopro che non possiamo sapere nulla! Ciò mi brucia quasi il cuore». Parte prima, scena prima, in *Faust e Urfaust*, a cura di G.V. Amoretti, Feltrinelli, Milano 1965, p. 21.

<sup>50</sup> A.K. Sen, *Risorse, valori sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

<sup>51</sup> A.K. Sen, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford, 1987.

<sup>52</sup> M.C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 1996.

<sup>53</sup> A.K. Sen, *On Economic Inequality*, Clarendon, Oxford 1973; A.K. Sen, *Choice, Welfare, and Measurement*, MIT Press, Cambridge 1982.

<sup>54</sup> M.C. Nussbaum, «La etica del desarrollo», cit., p. 46.

stesso essere [si] riferisce anticipatamente al loro funzionamento»<sup>55</sup>; e in queste risiede, se così lo vogliamo, il diritto di tutti noi a poterle sviluppare<sup>56</sup>. È qualcosa di simile a quanto succede con una partitura musicale, che in qualche modo reclama già nel suo stesso essere che la si esegua<sup>57</sup>. Ci basterà, in effetti, penetrare nell'«essenza»<sup>58</sup> delle partiture musicali, dei semi degli alberi, o degli esseri umani, per scoprire ciò che «metafisicamente»<sup>59</sup> sono chiamati a essere.

In verità, dato questo intenso revival essenzialista e metafisico che Nussbaum si vanta di capeggiare, è logico che quando ella menziona il dialogo interculturale come via di scoperta<sup>60</sup> della lista esatta di capacità alle quali gli esseri umani sono predestinati, tale dialogo acquisti un ruolo sostanzialmente più debole di quello che assumeva nel nucleo delle filosofie di Apel e Habermas. Mentre costoro aderirebbero volentieri alla tesi «pragmatistica» secondo la quale non esiste altra autorità (epistemica o mora-

<sup>55</sup> Ivi, p. 47.

<sup>56</sup> La lista concreta di quelle capacità è un susseguirsi di vaghezze che comprendono espressioni (ivi, pp. 46-47) come «capacità di amare, dispiacersi, avere delle aspirazioni, gratitudine e ira giustificata», «capacità di farsi un concetto di ciò che è buono e di impegnarsi in una riflessione critica sulla propria vita», «capacità di vivere con gli altri e rispetto a loro [e] avere le basi sociali di autorispetto e non umiliazione», «capacità di vivere con segni di interesse e di relazione nei confronti degli animali, delle piante e del mondo della natura», «capacità di ridere, giocare e usufruire di attività ricreative», «capacità di usare i sensi, di immaginare, pensare e ragionare» e «controllo sul proprio ambiente politico [e] materiale».

<sup>57</sup> L'esempio è della stessa Nussbaum (ivi, p. 47). E in esso irrompe in maniera più abbagliante uno dei problemi cardinali della sua filosofia: in che misura si può dire che una partitura «abbia diritto» o «pretenda» di essere interpretata? Sembra che queste espressioni riguardino piuttosto la volontà del suo compositore, non l'essenza dell'oggetto denominato «partitura». In realtà ci sono state partiture create *ex professo* per non essere mai eseguite: sono per questo partiture con un'essenza autocontraddittoria? *La Celestina* di Fernando de Rojas (tragicommedia del secolo d'oro spagnolo scritta in un genere teatrale ma sapendo che non sarebbe mai potuta essere interpretata come tale, data la sua eccessiva lunghezza – e la limitata memoria degli attori), è per questo un'essenza condannata a rimanere per sempre «improduttiva, tronca» (*ibid.*)? O piuttosto gli unici che rivendicano dei diritti e reclamano un «dover essere» sono gli esseri umani? Insomma: il problema che sorge qui, come in qualunque altro neoaristotelismo, è quello della nota legge di Hume, vale a dire che dalla descrizione dell'«essere» o essenza (di una partitura, o di una persona) si arrivi necessariamente alla conclusione che c'è un «dover essere» od obbligazione verso di questa (l'obbligazione di eseguire la partitura, o di insegnare matematica a quella persona). «Se, per esempio, in un libro del mondo leggessimo la descrizione di un omicidio con tutti i suoi particolari fisici e psicologici, la semplice descrizione di questi fatti non conterrebbe niente di ciò che potremmo chiamare una proposizione *etica*» (L. Wittgenstein, «Una lezione sull'etica», in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la religione*, Adelphi, Milano 1995<sup>3</sup>, p. 8). Per quello che segue, in ogni caso, faremo a meno di approfondire questo problema del pensiero pratico nussbaumiano (problema esteso ad ogni etica metafisica da G. Vattimo, *Etica della provenienza*, «MicroMega», Almanacco di Filosofia, 1997, pp. 73-80) e ci limiteremo programmaticamente a criticare il «fenomeno dei cinesi drusi» (si veda M.Á. Quintana Paz, *¿Qué idea de «nación» cabe defender desde el pensamiento hermenéutico?*, «Laguna», 8, gennaio 2001, pp. 150-151).

<sup>58</sup> Si veda la nota 43 per confermare che a Nussbaum non dispiace autoqualificarsi, in questa linea, come «essenzialista».

<sup>59</sup> M.C. Nussbaum, «La ética del desarrollo», cit., pp. 47-48.

<sup>60</sup> Ivi, p. 46.

le) all'infuori di quella presente nelle nostre pratiche comunicative <sup>61</sup>, Nussbaum retrodata volontariamente se stessa a un'epoca anteriore a questo genere di pensiero postmetafisico <sup>62</sup>, anteriore anche alla critica heideggeriana dell'assisiologia umanista <sup>63</sup>, e anteriore perfino alla denuncia fatta da David Hume con la sua nota «legge di Hume» <sup>64</sup>. Per Nussbaum le cose, così come sono, esercitano un'autorità morale legittima su noi agenti umani, e tutto ciò che possono fare le nostre pratiche comunicative è sottomettersi a quell'autorità esterna o disobbedirle in modo palese. Il dialogo non è altro che una delle possibili vie di rivelazione di quali sono le potenze o capacità rannicchiate dentro le cose, alle quali è nostro destino morale doverci adeguare. Ma potrebbero esistere anche altre vie, non dialogiche, che portino fino alle stesse conclusioni: niente nella filosofia nussbaumiana esclude di per sé che metodi come potrebbero forse essere la lettura individuale attenta di Aristotele, o un'illuminazione divina, ci rivelino allo stesso modo o più efficacemente di prolungati e spinosi dibattiti multiculturali il segreto dell'essenza dell'essere umano. Se queste altre scorciatoie si presentassero più spesso, il fatto di dialogare potrebbe risultare davvero antiquato per lo schema filosofico di Nussbaum – mentre, al contrario, per Apel o Habermas, o per lo stesso Wittgenstein <sup>65</sup>, ogni illuminazione soggettiva non sanzionabile intersoggettivamente è, già solo per questo, simile a una «ruota che gira a vuoto» <sup>66</sup>, inutile in questioni di normatività epistemica o morale. Il *locus* epistemico del dialogo come semplice via, facoltativa, verso l'essenza, indipendente da noi, delle cose (l'essenza dell'essere umano, o delle partiture) fa sì che tutti coloro che sono chiamati da Nussbaum a conversare interculturalmente soffrano di una certa gratuità consustanziale: è certo che possiamo provare a illuminare l'essenza umana dialogando, ma in principio potremmo anche, con lo stesso diritto, provare a farlo invocando i numi o dissezionando corpi in laboratorio. Perciò, quando a Nussbaum si segnala che forse il dialogo è un'istanza che meriterebbe, nelle faccende umane, una maggior rilevanza, ella è disposta ad ammettere che lo si potrebbe aggiungere alla sua lunga lista di capacità essenziali umane, insieme all'amore, il gioco o il riso, ma non considera che questo dialogare meriti una posizione normativa ineludibile al momento di decidere se e come vogliamo amare, giocare o ridere <sup>67</sup>.

<sup>61</sup> J. Habermas, *Rortys pragmatische Wende*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 44, 1996, pp. 715-741; J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, p. 297.

<sup>62</sup> J. Habermas, *Il pensiero postmetafisico*, cit.

<sup>63</sup> M. Heidegger, «Lettera sull'«umanismo»», *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 267-315.

<sup>64</sup> Si veda nota 58 e S. Cremaschi, *L'etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Carocci, Roma 2005, pp. 64-69.

<sup>65</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967.

<sup>66</sup> F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1967, p. 47 e 65. Si veda anche l'interessante commento che ne fa D. Marconi, «Wittgenstein e le ruote che girano a vuoto», in G. Vattimo e P.A. Rovatti, a cura di, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 164-180.

<sup>67</sup> Comunicazione privata durante il VII Congresso nazionale di filosofia del Perú, presso l'Università cattolica pontificia del Perú (Lima), dal 3 al 7 agosto 1998.

Nussbaum ci fornisce, in questo modo, un esemplare del fenomeno dei cinesi drusi più depurato di quello, un po' ridondante, di Habermas o Apel. Nella prospettiva di costoro, un individuo si vede come habermasiano o apeliiano anonimo nel medesimo istante in cui cerca di proferire, con senso, qualsiasi enunciato, perfino un enunciato che dica «Apel e Habermas non hanno ragione». Ma, nel caso di Nussbaum, non è neppure necessario che partecipiamo come agenti a nessuna azione comunicativa. Per il semplice fatto di essere, siamo già potenzialmente tutto quello che Nussbaum vuole che siamo in potenza. Per evitare questo destino non ci servirebbe affatto neppure, come bramava Rubén Darío nel suo noto poema<sup>68</sup>, essere alberi o pietre insensibili: anche gli alberi o le pietre, come le partiture, per il fatto di essere quello che sono, sono già chiamati a sviluppare le proprie potenzialità (quella dell'albero, crescere retto; quella della pietra, forse muoversi verso il suo amato elemento Terra, come pretendeva la Fisica aristotelica anteriore a Galileo e Newton?). Per il semplice fatto di essere umani, siamo già irrimediabilmente coinvolti dalla lista di capacità che Nussbaum considera innate e inseparabili dalla nostra natura: voler immaginare, provare delle emozioni, richiedere di stabilire dei contatti con altre specie, preoccuparsi di controllare il nostro contesto politico e materiale, eccetera. Non possiamo far nulla per evitarlo. Siamo già così, siamo già destinati a che la nostra immutabile essenza esiga di poter sviluppare tutto questo<sup>69</sup>. Come i cinesi, che per il solo fatto di essere cinesi devono essere anche drusi, noi, per il fatto di essere persone, dobbiamo ammettere che possediamo dentro di noi, latentemente, tutte quelle capacità che aspirano a svilupparsi per raggiungere la loro maturità. Potremmo, certamente, rinunciare a loro volontariamente<sup>70</sup>, ma faremmo la figura «degli attori che non riescono mai ad entrare in scena, o di una persona che dorme durante tutta la sua vita»<sup>71</sup>. Forse di un cinese che vive tutta la vita senza rendersi conto di essere druso. Deplorevole ignoranza di noi stessi, alla quale Nussbaum vuol porre rimedio insegnandoci chi siamo e che cosa siamo destinati a fare.

Dopo aver soppesato le esortazioni di Apel e di Habermas, abbiamo ammesso che le loro idee erano agguerrite sotto il profilo argomentativo, anche se questo non le dota di uno speciale fascino. Nel caso di Nussbaum, che predica quello che siamo per essenza, possiamo a stento parlare di argomenti: possono sedurci le sue opinioni

<sup>68</sup> «Dichoso el árbol que es apenas sensitivo, / y más la piedra dura, porque ésa ya no siente, / pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo, / ni mayor pesadumbre que la vida consciente [Beato l'albero che è solo sensibile / e più la pietra dura che non sente neppure, / perché il più gran dolore è quello d'esser vivi / né c'è pena più grande della vita cosciente]» (R. Darío, «Lo fatal», *Cantos de vida y esperanza; Los cisnes y otros poemas*, Madrid 1905).

<sup>69</sup> Tale essenza nussbaumiana assume in questo modo tratti affini a quelli del super-ego lacaniano, il cui precetto unico, ma più tirannico di quello di qualunque norma simbolica, è «Tu puoi! Godi!» (S. Žižek, *You May!*, cit.).

<sup>70</sup> M.C. Nussbaum, «La ética del desarrollo», cit., p. 48.

<sup>71</sup> Ivi, p. 47.

Nussbaum ci fornisce, in questo modo, un esemplare del fenomeno dei cinesi drusi più depurato di quello, un po' ridondante, di Habermas o Apel. Nella prospettiva di costoro, un individuo si vede come habermasiano o apeliano anonimo nel medesimo istante in cui cerca di proferire, con senso, qualsiasi enunciato, perfino un enunciato che dica «Apel e Habermas non hanno ragione». Ma, nel caso di Nussbaum, non è neppure necessario che partecipiamo come agenti a nessuna azione comunicativa. Per il semplice fatto di essere, siamo già potenzialmente tutto quello che Nussbaum vuole che siamo in potenza. Per evitare questo destino non ci servirebbe affatto neppure, come bramava Rubén Darío nel suo noto poema<sup>68</sup>, essere alberi o pietre insensibili: anche gli alberi o le pietre, come le partiture, per il fatto di essere quello che sono, sono già chiamati a sviluppare le proprie potenzialità (quella dell'albero, crescere retto; quella della pietra, forse muoversi verso il suo amato elemento Terra, come pretendeva la Fisica aristotelica anteriore a Galileo e Newton?). Per il semplice fatto di essere umani, siamo già irrimediabilmente coinvolti dalla lista di capacità che Nussbaum considera innate e inseparabili dalla nostra natura: voler immaginare, provare delle emozioni, richiedere di stabilire dei contatti con altre specie, preoccuparsi di controllare il nostro contesto politico e materiale, eccetera. Non possiamo far nulla per evitarlo. Siamo già così, siamo già destinati a che la nostra immutabile essenza esiga di poter sviluppare tutto questo<sup>69</sup>. Come i cinesi, che per il solo fatto di essere cinesi devono essere anche drusi, noi, per il fatto di essere persone, dobbiamo ammettere che possediamo dentro di noi, latentemente, tutte quelle capacità che aspirano a svilupparsi per raggiungere la loro maturità. Potremmo, certamente, rinunciare a loro volontariamente<sup>70</sup>, ma faremmo la figura «degli attori che non riescono mai ad entrare in scena, o di una persona che dorme durante tutta la sua vita»<sup>71</sup>. Forse di un cinese che vive tutta la vita senza rendersi conto di essere druso. Deplorable ignoranza di noi stessi, alla quale Nussbaum vuol porre rimedio insegnandoci chi siamo e che cosa siamo destinati a fare.

Dopo aver soppesato le esortazioni di Apel e di Habermas, abbiamo ammesso che le loro idee erano agguerrite sotto il profilo argomentativo, anche se questo non le dota di uno speciale fascino. Nel caso di Nussbaum, che predica quello che siamo per essenza, possiamo a stento parlare di argomenti: possono sedurci le sue opinioni

<sup>68</sup> «Dichoso el árbol que es apenas sensitivo, / y más la piedra dura, porque ésa ya no siente, / pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo, / ni mayor pesadumbre que la vida consciente [Beato l'albero che è solo sensibile / e più la pietra dura che non sente neppure, / perché il più gran dolore è quello d'esser vivi / né c'è pena più grande della vita cosciente]» (R. Darío, «Lo fatal», *Cantos de vida y esperanza; Los cisnes y otros poemas*, Madrid 1905).

<sup>69</sup> Tale essenza nussbaumiana assume in questo modo tratti affini a quelli del super-ego lacaniano, il cui precetto unico, ma più tirannico di quello di qualunque norma simbolica, è «Tu puoi! Godi!» (S. Žižek, *You May!*, cit.).

<sup>70</sup> M.C. Nussbaum, «La ética del desarrollo», cit., p. 48.

<sup>71</sup> Ivi, p. 47.

su chi siamo e dove andiamo, ma se le chiedessimo, partendo dalla muguerziana perplessità<sup>72</sup>, perché siamo questo e non piuttosto un'altra cosa, o ribattessimo che forse siamo solo le identità che noi stessi ci costruiamo di volta in volta «fluttuantemente», come «cyborg»<sup>73</sup>, Nussbaum, e la tradizione di antropologia essenzialista in cui ella milita<sup>74</sup>, semplicemente non ci saprebbero rispondere (come non hanno saputo farlo fin da quando, a fine secolo XVIII, la sfera delle cose umane in Occidente si convertì concettualmente nel recinto della libertà, del soggetto, in antitesi con l'am-

<sup>72</sup> J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, FCE, México 1990. Per conoscere meglio il senso della «perplessità» secondo il filosofo spagnolo Javier Muguerza, si veda C. Profetto, *Javier Muguerza tra etica e perplessità*, «Iride», 18, 2 (2005).

<sup>73</sup> D. Haraway, «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980's», in L. Nicholson, a cura di, *Feminism/Postmodernism*, Routledge, New York 1990. Incappiamo qui nel vizio – condannato da A. Valdecantos, «El sujeto construido», in M. Cruz, a cura di, *Tiempo de subjetividad*, Paidós, Barcelona 1996, pp. 199-220 – di dare per scontato, senza argomentarlo, che il soggetto sia un'entità costruita e priva di una «essenza» data descrivibile? È possibile. Ma oggi come oggi consideriamo più plausibile che il peso della prova, arrivati a questo punto della storia della filosofia, spetti a chi vuole riscattare la vecchia idea di un'antropologia essenzialista: «È più o meno come aspettarsi "logicamente" (cioè, secondo il senso comune) che qualcuno che ha letto Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein ecc. non "possa più" accettare certe idee, credenze, o assumere certi atteggiamenti pratici o teorici. "Dopo Marx, dopo Nietzsche, dopo... – diremmo – come puoi ancora credere che...?"» (G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 131). L'etica delle capacità di Nussbaum non risponde a questa sfida di ringiovanire un'ontologia del soggetto convincente per i nostri giorni, e per questo è opportuna la nostra nostalgia di argomenti capaci di restaurare il plausibilmente abolito essenzialismo metafisico. L'unica cosa offertaci da Nussbaum che possa assomigliare a un argomento è la sua critica *ad feminam* contro i difensori, come Judith Butler, di ontologie non essenzialiste del soggetto, opposte al suo caro essenzialismo: giacché filosofe così, secondo Nussbaum, sono «come il Flautista di Hamelin che porta via i bambini. [...] Se tanta povera gente come quella [seguaci di Butler o di altri pensatori antiessenzialisti] abbandona la politica, allora avremo tanta meno gente per lottare contro il male» (M.C. Nussbaum e R.S. Boynton, *Who Needs Philosophy?*, «New York Times», 21 novembre 1999; si veda anche l'incendiario allegato in cui la Nussbaum di nuovo non esita ad affermare, con sinistra vena quasi inquisitoria, che Butler «collabora con il male»: M.C. Nussbaum, *The Professor of Parody*, «The New Republic», 22 febbraio 1999).

<sup>74</sup> Un altro esempio attuale di questo «neoessenzialismo» assiologico si scorge nel «principio materiale» dell'etica della liberazione di E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid 1998, pp. 91-165. Neppure in tal contesto, l'autore affronta, se non in poche righe di sfuggita, il problema della legge di Hume (ivi, p. 108 e 151, nota 109) (che forse si pretende di risolvere con una velata allusione al fatto che quello che si cerca è una «fondazione», piuttosto che una «deduzione» [?]); o forse si pensa che basti collocare sotto l'invocazione del dio egizio Horus – ivi, p. 639 – i contenuti materiali dell'etica perché questi superino gli ostacoli della suddetta legge). È interessante il fatto che anche Dussel ricorra, in ultima istanza, alla mossa di accusare tutti coloro che non condividono le sue idee di essere complici di tutto lo sfruttamento mondiale, come è solita fare la stessa Nussbaum. Abbiamo ampliato questa critica in M.Á. Quintana Paz, *El esquivo anhelo de evitar toda opresión*, «Utopía y praxis latinoamericana», 12, marzo 2001, pp. 83-89 (in Internet: *Las contradicciones de la Ética de la Liberación, de Enrique Dussel, en torno a la cuestión de la violencia*, [www.librolibre.org.ni/DocPo./educ/varia/eticilib.html](http://www.librolibre.org.ni/DocPo./educ/varia/eticilib.html)); si veda anche M.Á. Quintana Paz, *Kommentaren zu Enrique Dussels «Die Frage der Gewalt»*, «Rastros», 2005, [www.uned.es/dpto\\_fil/revista/polemos/articulos/Gewalt%20in%20Dussel%20Quintana\[1\].doc](http://www.uned.es/dpto_fil/revista/polemos/articulos/Gewalt%20in%20Dussel%20Quintana[1].doc).

bito delle essenze degli oggetti<sup>75</sup>). Secondo lei non è necessario argomentare se esiste e com'è l'essenza umana<sup>76</sup>: basta guardare e vedere che esiste e che non può che essere essenzialmente (in modo irreversibile) così come ella l'ha descritta. Riguardo a realtà così patenti e perentorie non ci sarebbe ragione di convincere gli altri<sup>77</sup>: è sufficiente fare in modo (o desiderare) che gli altri incappino finalmente in cose così solide. Neppure un druso riuscirebbe a spiegare a un cinese perché egli, un cinese che crede di aver scelto liberamente il taoismo o il confucianesimo, in fondo non possa scegliere, visto che essenzialmente è già un cinese druso fin dalla nascita. Il druso non saprebbe far questo; però, in realtà, non dovrebbe neppure importargli. Sarebbe eccessivo tentare di convincere chi ha certe caratteristiche del fatto che le possiede. Né il cinese diventerà più o meno druso secondo il druso della Siria per il fatto di ascol-

<sup>75</sup> Si veda una raccomandabile analisi storico-concettuale della scissione dell'immaginario europeo in queste due sfere irconciliabili, e delle forze che a esso condussero, in B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris 1991.

<sup>76</sup> Ricorrendo alle «essenze» o all'«essere» per giustificare le proprie idee si corre sempre il rischio di far apparire come superflua l'argomentazione: «La presenza perentoria dell'essere – come fondamento ultimo di fronte a cui si può solo tacere e, forse, provare ammirazione – [...] se si dà nell'evidenza incontrovertibile che non lascia più adito a ulteriori domande, è come un'autorità che tacita e si impone senza “fornire spiegazioni”» (G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 40).

<sup>77</sup> Nussbaum sembrerebbe qui fedele discepolo del suo maestro Aristotele: «Non è necessario, del resto, esaminare ogni tesi, né ogni problema: bisogna farlo solo se la difficoltà si presenta per gente che cerca l'argomentazione, e non quando è una punizione quello a cui aspirano, o quando basterebbe che aprissero gli occhi. Quelli che, per esempio, si chiedono se è necessario onorare gli dei, o se bisogna o no amare i genitori, non hanno bisogno se non di un buon correttivo, e quelli che si chiedono se la neve è bianca o no, non devono fare altro che guardarla» (*Topici*, I, 11, 105a). Spicca qui la differenza fra l'essenzialismo di Aristotele-Nussbaum e il pragmatismo dialogico di Calogero-Apel-Habermas. Per i primi basterebbe spesso che gli altri «aprissero gli occhi» – purché non vivano una situazione come quella del film omonimo di Alejandro Amenábar (1997) – e così, finalmente, sarebbero d'accordo con le nostre opinioni, senza che ci fosse bisogno di giustificarle linguisticamente. Per i secondi è un dovere razionale l'essere capaci di rendere conto, e dare ragione giustificata, delle proprie tesi con argomenti che non si limitino a un «guarda bene!». Uno sviluppo tecnico già classico delle idee di questa seconda impostazione è quello di R.B. Brandom, *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard UP, Cambridge 1994, che era stato preceduto dal recupero socratico del «gioco di dare e chiedere ragioni» proprio di W. Sellars, «Languages, Rules, and Behavior», in S. Hook, a cura di, *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, The Dial Press, New York 1949, pp. 289-315, e dagli argomenti giustificazionisti di R.M. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2004. Anche la filosofia ermeneutica ha sottolineato sempre che la verità «deve acquistare credito discorsivamente e intersoggettivamente» (J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit?*, Hain, Meisenheim 1982, p. 195), «solo persuadendo gli altri» (H.-G. Gadamer e C. Grossner, «Gespräch mit H.-G. Gadamer», in C. Grossner, *Verfall der Philosophie: Politik deutschen Philosophen*, Wegner, Reinbeck 1971, p. 220). Un argomento allo stesso tempo stringato e potente a loro favore è quello che, ispirandosi a Peirce, offre K.-O. Apel: anche se ammettessimo con l'«essenzialismo» di Aristotele-Nussbaum che qualcosa di esterno agli enunciati determina indefettibilmente la loro verità, l'esistenza di quella determinazione dovrebbe esprimersi e giustificarsi a sua volta con enunciati (come: «Quest'istanza determina la verità e la menzogna, perché...»), al che non prescinderemmo dall'obbligo di partecipare a dialoghi in cui questi si preferissero (K.-O. Apel: «Einleitung», in C.S. Peirce, *Schriften*, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968; si veda anche J. Habermas, «Wahrheitstheorien», cit., p. 133).

tare o no quest'ultimo, né noi coincideremo più o meno con l'essenza nussbaumiana che portiamo sulle spalle anonimamente per il fatto di dare retta o no a Martha Nussbaum (la quale, in un'egregia ostentazione di autoconoscenza che ci converrebbe imitare, ha saputo renderla esplicita a sé stessa). Come nussbaumiani, non c'è motivo perché cose accessorie come la persuasione argomentativa degli abitanti casuali della Terra preoccupino la nostra essenza (e, alla fine, Nussbaum).

### **Servirà a qualcosa che il convitato di pietra cominci a parlare?**

Nei paragrafi precedenti abbiamo visto che gente così variopinta come i credenti drusi, Rahner, Tillich, Schillebeeckx, Nietzsche, Feuerbach, Apel, Habermas o Nussbaum attribuiscono ad altri esseri umani – che possono essere i cinesi, o i non cristiani di buona volontà, o i cristiani, nel caso dei primi sei, mentre nel caso degli ultimi tre l'attribuzione si estende, con un po' più di megalomania «ficcanaso»<sup>78</sup>, a tutta l'umanità – credenze o desideri che questi altri esseri umani negano di avere; e che per evitare questo piccolo paradosso ricorrono all'idea che in realtà quei desideri o credenze sono posseduti in modo «anonimo», «latente», «aprioristico» o «potenziale» dalle persone alle quali sono unilateralmente attribuiti. Abbiamo visto inoltre che questo espediente, senza dubbio bizzarro e quasi rocambolesco, di postulare di sapere quello che altri pensano o vogliono meglio di quanto quegli altri stessi lo sappiano, è tuttavia molto efficace al momento di immunizzarsi contro la critica: poiché le credenze degli altri sono visibili solo a chi le vede come «latenti», ciò che in realtà succede a chiunque non sia propenso a riconoscere la loro esistenza è trovarsi incapace di penetrare in quella recondita sfera delle credenze e dei desideri «occulti» (sfera che, secondo i sostenitori dell'esistenza di credenze «anonime», senza dubbio esiste, e che solo loro e chi dia loro ragione sono in grado di vedere). Abbiamo visto come per Nussbaum, Habermas e Apel, perfino quelli che si oppongono alle loro teorie universaliste sono «già da sempre» – come direbbe Apel<sup>79</sup> – d'accordo con loro, a un livello «implicito», «aprioristico», «potenziale», eccetera.

Nonostante questa impermeabilità di drusi e filosofi universalisti di fronte a chi argomenta contro di loro, vi è un possibile spiraglio di penetrazione per incrinare le loro solide idee; via questa che, anche se non assicura che concettualmente si forniscano ragioni logiche inconfutabili a chi si trovi affetto da eccessiva inclinazione verso l'argomento dei «drusi cinesi anonimi», permetterebbe invece qualche speranza sulla possibilità che quei personaggi modificchino le loro ferree credenze sul resto degli esseri umani (sia solo sui cinesi, come nel caso dei drusi, sia sui cinesi e gli altri tre quarti della popolazione mondiale, come nel caso di Habermas, Nussbaum e

<sup>78</sup> F. Capella, *Los metomentodo*, «Libertad Digital», 27 luglio 2001, [revista.libertaddigital.com/articulo.php/27](http://revista.libertaddigital.com/articulo.php/27).

<sup>79</sup> K.-O. Apel, «Das Apriori», cit., p. 421 e p. 423.

Apel). Quella via, che abbiamo già suggerito nelle pagine precedenti, è così semplice come quella di mettere un druso, carico delle sue idee sui cinesi, di fronte all'incontro reale con cinesi «veri». È ragionevole pensare che per un druso, che non abbia mai visto faccia a faccia un cinese, e che non abbia mai tentato di dialogare con lui sulle loro credenze «comuni», sia facile continuare a mantenere il preconetto che il cinese possieda tutte le credenze condivise che caratterizzano la comunità drusa. È anche ragionevole pensare che un druso che si incontrasse con un cinese e constatasse che questo si rifiuta di accettare la fede drusa, ne deduca che sicuramente quel cinese concreto è un ipocrita o, al massimo, un curioso caso di persona che non conosce sé stessa al punto da non sapere di essere ciò che, senza dubbio per il druso, è (un condiscipolo druso). Se immaginiamo però che il druso incontri non solo uno, ma più e più cinesi, o che addirittura vada a vivere in Cina o a Taiwan, impari la loro lingua, studi la loro storia e la loro cultura, e stabilisca vincoli affettivi con uomini e donne cinesi, è già meno sicuro supporre che, nonostante tutto, il druso continui a pensare che i cinesi sono stati «già da sempre» (con espressione apelliana) credenti consapevoli o inconsapevoli (*malgré eux*) della fede drusa<sup>80</sup>. Ciò non significa aver trovato una prova logica inconfutabile di ciò (la sua immunizzazione, come abbiamo visto, è concettualmente infallibile: se un cinese è così ignorante da non sapere che cosa egli stesso è, come potrebbe convincere chi non solo sa di essere druso, ma che a sua volta conosce meglio di quanto sia capace il cinese il fatto che il cinese sia druso?). Però, affrontando quotidianamente lo scambio di esperienze e pensieri con cinesi di ogni genere, forse sorgerebbe qualche dubbio riguardo alla congruenza delle proprie credenze su di loro<sup>81</sup>. Convivendo quotidianamente con

<sup>80</sup> Questo caso, che presentiamo qui come esperimento mentale ipotetico, trova, però, resistenze da parte delle comunità fattuali di ascendenza religiosa drusa (come, del resto, succede per la maggior parte delle comunità religiose, il cui scopo, a volte perfino confesso, è quello di «proteggere» i propri proseliti da un contatto eccessivo e insano con la Babele di concezioni del mondo e credenze del resto del mondo, «degli altri», «dei pagani», «degli eretici»). Tuttavia, nel caso preciso dei drusi, questa precauzione di fronte a «quelli al di fuori» dalla comunità non dovrebbe esistere, a rigor di logica, se questi «al di fuori della comunità» sono giustamente i cinesi, giacché non si suppone *a priori* che i cinesi non sono «al di fuori», ma dentro la comunità drusa? Non sono già drusi che nel giorno della fine del mondo verranno in aiuto dei drusi siriano-libanesi? Questa sarebbe una sfida concettuale interessante per la teologia drusa: perché evitare ai suoi seguaci la prevedibilmente sconcertante mescolanza con i cinesi, se questi in realtà sono drusi come gli altri? Forse un meccanismo per superare questo dilemma sarebbe quello di specificare che, nel caso dei drusi anonimi (come risultano essere i cinesi) sono da applicare le stesse prevenzioni che nel caso dei non drusi, visto che un druso anonimo, nella sua ignoranza di sé stesso, può significare tanta perturbazione per la fermezza della fede di un druso convenzionale come potrebbe esserlo un non druso, a fini pratici. Tuttavia, schivata questa Scilla, bisognerebbe prestare attenzione alla Cariddi di identificare troppo i cinesi o drusi anonimi con i non drusi, non sia mai che si finisse per giungere alla conclusione che i cinesi o drusi anonimi in fondo sono come i non drusi, che è quanto dal principio si cercava di evitare.

<sup>81</sup> C'è qualcosa di wittgensteiniano (L. Wittgenstein, *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1988<sup>3</sup>) in tutto questo: ciò che staremmo facendo è trasformare, a scopo di terapia intellettuale, il modo di vita dell'individuo afflitto dalla dipendenza dall'espedito argomenta-

una concezione del mondo cinese totalmente estranea e autonoma rispetto a quella drusa, conoscendo una storia e una lingua costruite totalmente al margine di quelle dei drusi, condividendo la vita con persone che non danno segni di soffrire di una acuta incoscienza di «quello che in fondo credono», ma che a volte sembrano così lucide e autoriflessive come qualsiasi altra persona che il druso abbia mai incontrato, è plausibile supporre che il druso avrebbe molte probabilità di abbandonare la sua concezione del mondo almeno in un punto: quello che stabilisce che, per forza, tutti i cinesi sono, sono stati e saranno drusi fino al giorno della conflagrazione finale vicino alla Kaaba. Questo metodo del contatto con i cinesi non è affatto un sistema infallibile per cambiare le idee druse su di loro (non sappiamo mai quanto tenace possa essere qualcuno nel conservare la sua prospettiva metafisica davanti agli avvenimenti del mondo dei fatti<sup>82</sup>); ma, anche se la sua efficacia logica non fosse assicurata, ha comunque senso aspettarsi che la sua efficacia *de facto* sia frequente in molte occasioni.

In realtà, e passiamo adesso dal terreno degli esperimenti mentali alla storia più recente, è possibile sostenere che l'abbandono della tesi rahneriana dei «cristiani anonimi» (così simile, come abbiamo visto, a quella dei «drusi cinesi») da parte di quasi tutti i circoli teologici dove una volta era così influente è, precisamente, in stretta relazione con il contatto pragmatico sempre maggiore della teologia cattolica

tivo dei «cinesi drusi», piuttosto che applicargli argomenti definitivi che potessero farlo guarire da tali dipendenze. Si veda anche R. Soriano, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, Almuzara, Córdoba 2004, pp. 145-150; J. Cowan, M.-B. Dembour e R.A. Wilson, a cura di, *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, Cambridge UP, Cambridge 2002.

<sup>82</sup> Richard Mervyn Hare propone mezzo secolo fa la sua teoria del «*blik* metafisico» (R.M. Hare, «Theology and Falsification. The University Discussion», in A. Flew e A. MacIntyre, a cura di, *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, London 1955, cap. 6, I, B; trad. it. «Teologia e Falsificazione», in A. Flew e A. MacIntyre, a cura di, *Nuovi saggi di teologia filosofica*, EDB, Bologna 1971), e precisamente a proposito di una polemica dal sapore religioso, quella generata da Anthony Flew e la sua famosa «sfida» alla teologia filosofica (A. Flew, «Theology and Falsification. The University Discussion», in A. Flew e A. MacIntyre, a cura di, *New Essays*, cit., cap. 6, I, A). Per Hare, un *blik* (parola da lui inventata, ma di tale successo che si propone già la sua inclusione nell'*Oxford English Dictionary*) o concezione del mondo metafisica (comprese quelle religiose) consta di enunciati che non possono mai essere confutati direttamente da fatti empirici, giacché è precisamente funzione del *blik* o concezione del mondo determinare come si dovranno interpretare i suddetti fatti. È questo, pertanto, un fenomeno simile a quello che già prima abbiamo denominato come «immunizzazione» di fronte ai fatti empirici di alcune teorie filosofiche. Il *blik* assomiglierebbe in questo, secondo Hare (e senza fini peggiorativi), alle esperienze di un paranoico, che possono essere sempre interpretate da lui in modo tale che concordino con la sua paranoia (si veda anche, in questo senso, H.W. Johnstone, *Philosophy and «Argumentum ad Hominem»*, «Journal of Philosophy», 49, 1952, pp. 489-498). A un livello argomentativo e discorsivo, quindi, i fatti possono fare poco per trasformare la concezione del mondo di qualcuno. Ma ad altri livelli (come quello pragmatico) l'abbondanza di fatti scomodi per il nostro *blik* metafisico può condurci a decidere di modificarli o, più o meno eufemisticamente, «adattarli». Per questo il nostro esperimento mentale colloca il druso nella prassi di un confronto continuo con i cinesi «in carne e ossa», come direbbe Miguel de Unamuno, il che potrebbe forse propiziare pragmaticamente (piuttosto che «logicamente») l'alterazione delle sue credenze su di loro.

e protestante con le inquietudini di altri movimenti religiosi. Nel momento in cui le chiese cristiane del mondo postcoloniale stabilirono un dialogo effettivo con altre confessioni (musulmane, buddiste, induiste, eccetera) è logico che per i credenti di queste altre religioni risultasse scomodo vedersi trattare come se «già da sempre» fossero cristiani, senza che fosse stato a loro chiesto prima se desideravano tale attributo o no. Qualcosa di simile poteva rendere specialmente spinoso il dialogo ecumenico, così di moda negli ultimi tempi. Cosicché finalmente si decise di abbandonare progressivamente questa pretesa di sapere meglio di loro che cos'è quello che gli altri credono<sup>83</sup>. Osserviamo, di nuovo, che non è un argomento logico quello che annulla l'esistenza di ciò che Schillebeeckx chiamerebbe «fede implicita», ma una convenienza pragmatica (come potrebbe esserlo per il druso che visse in Cina cambiare le sue idee sui cinesi) quella che trascina certi ideologi a smettere di attribuire agli altri le proprie credenze.

Eccoci, così, davanti alla logica tentazione di accarezzare l'idea che a quanto pare si deduce da questi fenomeni: che per far uscire gli universalisti Habermas, Apel e Nussbaum dalle loro blindate convinzioni su ciò che l'universo umano implicitamente pensa o desidera ardentemente, il metodo migliore non è quello di offrir loro degli argomenti che aspirino a contestarli concettualmente, e nemmeno quello di protestare per il loro spreco di attribuzioni cognitive e desiderative nei confronti del resto degli umani di ogni epoca e luogo. Davanti a qualsiasi possessore di un *blik* metafisico, tale cammino ha poche speranze di produrre frutti. Ciò nonostante, un'altra via si apre per raggiungere quello stesso scopo di far desistere certi filosofi universalisti dal loro impegno nel dettare quello che gli altri, in realtà, pensano o vogliono. La via è, semplicemente, quella di provocare sempre più incontri reali, pratici, fra coloro che sono concettualmente chiusi nel loro giudizio aprioristico sugli altri, e questi altri. Si tratta di una via analoga a quella di portare il druso in Cina, o a quella di continuare a produrre incontri ecumenici fra teologi rahneriani e discepoli di altre religioni. Detto altrimenti, la soluzione per il problema delle deplorable credenze come quella dei «drusi cinesi anonimi» tra filosofi universalisti attuali è

<sup>83</sup> Il teologo Luis González-Carvajal descrive così questa evoluzione nella Chiesa cattolica: «È certo che i difensori del cristianesimo anonimo non pretendono di utilizzare tale espressione quando stanno parlando con un incredulo, ma solo nel linguaggio intracristiano; però non è meno certo che in nessun luogo si incontrerà un ateo, musulmano o induista serio che non consideri un'insolenza vedersi convertito in cristiano "malgré lui", senza il suo consenso. [...] Che cosa penseremmo noi se un buddista ci considerasse benevolmente come "buddisti anonimi"? [...] Anche quando fosse certo che tutti possiamo avere convinzioni inconsapevoli diverse da quelle che coscientemente professiamo, dobbiamo rispettare quello che ciascuno dice di essere, sotto pena di essere tutti utilizzati da qualsiasi credo o come adepti incoscienti» (L. González-Carvajal, «¿Quién es un cristiano?», *El Reino de Dios y nuestra historia*, Sal Terrae, Santander 1986, pp. 135-142). Autori come Manuel Fraijó abbracciano questa stessa idea: «Credo che solo partendo da presupposti molto intrateologici sia possibile aderire alla tesi di K. Rahner sui cristiani anonimi» (M. Fraijó Nieto, «Realidad de Dios y drama del hombre», in AA.VV., *Problemas de Dios hoy*, vol. 2, SM, Madrid 1985).

forse semplicemente quella di arrestare l'altrettanto esteso fenomeno dei «convitati di pietra», cui abbiamo fatto cenno all'inizio. Ecco qui la connessione fra entrambi i fenomeni che menzionavamo prima. Se i dibattiti attuali sulle comunità etico-politiche, sull'universalismo e sul contestualismo hanno risentito della mancanza di partecipazione della maggior parte delle civiltà terrestri, come si affermava nel preambolo, è plausibile supporre che tutto ciò abbia favorito il fatto che in quei dibattiti si trovino a loro agio teorie (come quelle di Apel, Habermas e Nussbaum) che esibiscono impudicamente la loro indifferenza di fronte a quello che pensano le altre civiltà (e individui), mentre si ergono a istanze autentiche che decidono come è stata tale cosa «già da sempre». Ma, se invece di separare da altre concezioni del mondo quei dibattiti su altre concezioni del mondo (nel modo in cui una comunità di fedeli drusi si isolerebbe dai conturbanti eretici), il discorso della filosofia pratica occidentale si aprisse allo scambio dialogico con altre culture, rompendo l'incantesimo del «convitato di pietra», forse le cose suonerebbero in modo diverso. Forse certi filosofi universalisti si troverebbero inclini a cambiare le loro idee, vedendosi circondati da gente con aspetto lucido e nitidezza intellettuale impeccabile che assicura saggiamente di non essersi mai sognata di sostenere, né consciamente né inconsciamente, quello che Habermas, Nussbaum e Apel pretendono che sia stato da sempre sostenuto in modo latente da tutti.

Ciò potrebbe verificarsi; però, insistiamo, nulla assicura, né concettualmente né fattualmente, che debba succedere così per forza, e che l'eliminare il difetto dei «convitati di pietra» risolva anche l'altro problema, quello dei «drusi cinesi». In ogni caso, l'opzione a favore di più dialoghi interculturali reali non sarebbe vana: se non entrambi, avrebbe almeno risolto il primo dei suddetti problemi, e così i dibattiti di filosofia pratica smetterebbero di emanare il loro intenso odore di chiuso fra le pareti d'Occidente. Non bisogna però essere ingenui: se gli universalisti vogliono ostinarsi nelle loro attribuzioni unilaterali nei confronti degli altri esseri umani, sicuramente nemmeno i contatti frequenti con questi esseri umani riuscirebbero a fargli cambiare idea.

Già George Orwell<sup>84</sup> studiò attentamente questo tipo di comportamento umano: quando ci incontriamo con persone dalle quali ci distinguiamo in questioni di principio, possiamo sempre aggrapparci alla semplice risorsa di decretare che, se loro osano distinguersi tanto da noi, può essere solo perché ci troviamo davanti a «pazzi o eretici»<sup>85</sup>. Vale a dire che ci troviamo davanti a soggetti che o non hanno la

<sup>84</sup> G. Orwell, *Nel ventre della balena e altri saggi*, Bompiani, Milano 2002.

<sup>85</sup> Dello stesso parere è L. Wittgenstein, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1999: «Dove veramente si scontrano fra loro due principi, che risultano mutuamente irconciliabili, lì ciascuno considererà l'altro come un eretico o un pazzo». Si veda anche R. Bambrough, «Fools and Heretics», in A.P. Griffiths, a cura di, *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge UP, Cambridge 1990, pp. 239-250. Il vincolo fra gli eretici e i pazzi appare anche nel *Faust* goethiano, quando il cancelliere proclama: «La resistenza nasce nella mente plebea di

capacità intellettuale sufficiente per capire i nostri intelligentissimi principi (si ricordino gli epiteti di «psicopatici» che Apel e Habermas prodigano per coloro che perseverano nell'andare di proposito contro i loro principi); oppure sono soggetti che hanno sì la capacità mentale per vedere che i suddetti principi sono certi, però decidono di opporsi a loro perché sono esseri malvagi che competono contro il Bene incarnato da quei principi (si ricordi che il principale rimprovero che Nussbaum dirige ai suoi oppositori è, semplicemente, che questi «collaborano con il Male»). Dato che questi filosofi universalisti considerano le proprie idee «così naturali e logiche, solo gli sciocchi o i nemici ostinati potrebbero avere qualche dubbio al rispetto»<sup>86</sup>. Etichettando come «pazzi o eretici»<sup>87</sup> il resto dell'umanità, universalisti come quelli citati potrebbero salvare sé stessi e le loro certezze dallo scontro costante che si produrrebbe con le convinzioni di altri popoli nell'eventualità che il dialogo interculturale arrivasse a convertirsi in una realtà dei nostri ambiti etico-politici. Allo stesso modo, i drusi potrebbero continuare eternamente con le loro credenze sui cinesi se considerano automaticamente ogni cinese che rifiuta la religione drusa o come un pazzo che non conosce sé stesso, oppure come un malvagio eretico che, con propositi sinistri, rinnega quella che è stata da sempre la sua propria fede. Chiusi fra le montagne di Jabal ad Duruz, là nel Vicino Oriente, è possibile che per i drusi non risulti troppo complicato continuare endogamicamente imperterriti nelle loro rischiose attribuzioni di credenze, senza sembrare per questo eccessivamente ridicoli. Il dubbio che ci resta è se i pensatori universalisti assumeranno anche nel dialogo multiculturale futuro questo atteggiamento (che nel loro caso, sicuramente, non sarà così immune dal ridicolo, data la pubblicità di tale dibattito), o sceglieranno piuttosto di smettere di attribuire agli altri credenze e aspirazioni che gli altri, semplicemente, non vogliono (non vogliamo) avere<sup>88</sup>.

spiriti sviati. Sono gli eretici, sono gli stregoni! Essi rovinano lo Stato e il paese. Ed ora tu vorresti, con una beffa sfacciata, introdurlti di nascosto in queste alte sfere? Voi vi date troppa premura di questo cuore corrotto: essi sono stretti parenti del matto» (II, atto 1, 2), *Faust*, cit., p. 255. Per quello che segue, risulta conveniente ricordare che tanto l'inglese *fool* come il tedesco *Narr* possono essere tradotti sia con «pazzo» che con «sciocco»: in entrambi i casi, però, si conserva il senso peggiorativo di incapace patologicamente di capire quello che è patente ed evidente.

<sup>86</sup> L. Manojlovic, *Dve Brankove jereticke price*, «Politika», 13 novembre 1994, p. 152.

<sup>87</sup> Naturalmente, «eretico» è un termine che serve per questo scopo sempre che venga considerato, come nella citazione di Goethe della nota 87, con un'accezione dispregiativa. Nel momento in cui «eretico» iniziò inaspettatamente ad andare di moda come termine con connotazioni elogiative per certo decadentismo (G.K. Chesterton, «Introductory Remarks on the Importance of Orthodoxy», *Heretics*, John Lane, New York 1905), tale vocabolo smise di servire per denigrare coloro che differiscono da noi radicalmente, passando a svolgere la sua funzione altri epiteti come «malvagio», «nemico dell'Umanità», «oppressore» e la restante serie di aggettivi simili.

<sup>88</sup> Il presente lavoro è stato realizzato grazie al finanziamento di una borsa di studio post-dottorale del governo basco (Eusko Jaurlaritz). Debbo ringraziare i colleghi Sergio Cremaschi e Emanuele Valenti per il loro imprescindibile, acuto e generoso aiuto. Grazie anche a Joan Ordi e Quintín Racionero.