

LUISS 

Research Center  
for European Analysis  
and Policy



EMUNA Brief 3/2025  
**FILOSOFIA E RELIGIONI**

Emuna Italia diffonde questo testo, la cui responsabilità intellettuale è unicamente dell'Autore

# Universale singolare-plurale. Per una filosofia del dialogo interreligioso

Roberto Celada Ballanti\*

Grande Moschea di Roma, Viale della Moschea, Roma - 17 marzo 2025

Una legge unica, sedicente generale, risulta dall'espansione forsennata di un elemento particolare che perde il ritegno – se mai ne abbia avuto – e dimentica la misura – se mai l'avesse appresa – con l'intenzione di far scomparire il resto.  
(M. Serres)

## 1. Da che tempo parliamo?

Ci siamo inoltrati ormai da diversi decenni in una fase nuova della modernità che viene rivoluzionando la nostra visione del mondo, le stesse identità dei soggetti singoli e collettivi. Immensi spostamenti di confine tra ricchezza e povertà, differenze tra inclusi ed esclusi, accresciute disuguaglianze, insieme ai rischi di recessione economica, alla pressione dei flussi migratori, alle devastanti emergenze umanitarie, sanitarie, ai mutamenti climatici, alle guerre, sempre più devastanti, vengono ridisegnando gli assetti planetari e aprendo scenari legati a trasformazioni profonde e per molti versi sgomentanti.

All'interno di questi immani processi, che segnano la fine della fase della globalizzazione, sembra che il tempo presente sia segnato da un *disordine globale* dove le differenze deflagrano senza che un *logos* possa più *colligere fragmenta* e dove collassa ogni rappresentazione unitaria del mondo. In questo quadro, sul piano religioso, per circoscrivere il mio discorso a questo, gli antichi arnesi categoriali delle

---

\* Roberto Celada Ballanti è professore ordinario di Filosofia della religione, di Filosofia del dialogo interreligioso e di Filosofia della storia presso il Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia (Dafist) dell'Università di Genova. Tra i suoi lavori ricordiamo: *Libertà e mistero dell'essere. Saggio su Gabriel Marcel*, Genova 1991; *Fede filosofica e libertà religiosa. Karl Jaspers nel pensiero religioso liberale*, Brescia 1998; *Esistenza e destinazione etica. Studi sul pensiero contemporaneo*, Alessandria 2001; *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G.W. Leibniz*, Napoli 2004; *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Brescia 2019<sup>2</sup>; *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, Firenze 2012; *Religione, Storia, Libertà. Studi di filosofia della religione*, Napoli 2014; *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Roma 2017; *Il muro del paradiso. Dialoghi sulla religione per il terzo millennio* (con M. Vannini), Firenze 2018<sup>2</sup>; *Filosofia del dialogo interreligioso*, Brescia 2022<sup>2</sup>; *Il dilemma di Eutifrone. L'uomo, Dio, la morale*, Brescia 2022; *Poetiche all'ombra del nichilismo. Montale, Mann, Borges*, Brescia 2023. È traduttore e curatore di opere di G.W. Leibniz, G. Marcel, K. Jaspers, K. Barth, B. Constant.

paci religiose promosse a seguito delle Guerre di religione (cfr. Christin, 1997), quali l'idea di tolleranza, di denominatore comune tra le fedi o *credo minimo*, di religione naturale—strumentario ereditato dalla modernità che è stata, per molti versi, una travagliata *maieutica del plurale*—, di fronte a tale disordine globale fanno naufragio senza che si affacci una nuova sintassi capace di governare la diversità e all'altezza di questo tempo in-audito, in cui sappiamo che nulla è generalizzabile e nel quale le faglie di incommensurabilità tra mondi si allargano.

In simile quadro, anche, le grandi stabilizzazioni sorte dal pensiero moderno (Natura/Cultura, Scienza, Tecnica, Ragione, Storia, Democrazia) (cfr. Remotti, 2008, pp. 9-67), vengono radicalmente problematizzate. Non esiste più un luogo “oggettivo” – una natura comune, una razionalità comune, una scienza comune, una democrazia comune – a cui appellarsi parlando a nome di tutti o rivendicando una verità universalmente esportabile. Non esistono strutture naturali e storiche, ma sappiamo che tutto è il prodotto di storie e culture particolari.

Nel tempo in cui gli aggiustamenti e i compromessi che seguono alle crisi, a cui il moderno ci aveva abituati, sono resi ardui dalla rovina di quei falsi universali e le catastrofi ingovernabili paiono minacciosamente approssimarsi, la pace tra culture e religioni va rinegoziata su un altro piano: quello di un *nuovo universale*. Quale ne sia la figura è massimamente “il da-pensare”. Il mondo si sta inoltrando in una terra incognita: entro la quale, forse, la pace va concepita a partire dal *polemos*, dalla contesa, dalla diversità, come insegna, alle origini della filosofia, Eraclito.

Tumultuoso, anarchico accalcarsi di mondi usciti dal loro isolamento-confinamento, nessuno dei quali vuole più essere tollerato, ma in cui ciascuno esige di essere riconosciuto *iuxta propria principia*. Effervescenza pluriversa, rizomatica, di universi di senso che faticano a tradursi e che sono sottoposti al costante rischio dell'indifferenza, in nome di antiche e nuove ortodossie relativistiche, o della volontà di potenza, nel segno di sempre nuovi conflitti. Tale è il tempo dal quale parliamo, dove l'aut-aut indicato domanda un *terzo incluso*, che sarà l'approdo di queste riflessioni: pensare e negoziare un *universale relazionale senza dominio né egemonia sull'altro*.

Questione geopolitica per eccellenza, in quest'ora situata sull'orlo della catastrofe. Se è possibile evitare o quanto meno ritardare, frenare, il *clash* tra mondi o universi – politici, religiosi, culturali – ognuno in lotta per affermare, come le monadi di Leibniz, la propria pulsione a esistere (cfr. Celada Ballanti [2020], 2022<sup>2</sup>, pp. 131 ss.), questa logica *liberatrice* o *catecontica* non potrà che assumere la figura di una nuova universalità non appropriativa, non coloniale, non divoratrice delle differenze, ma lacunare, kenotica, plurale, relazionale.

Compito immane, cui le pagine che seguono intendono offrire un apporto sul terreno del dialogo interreligioso, pensato come aspetto del problema geopolitico additato: dapprima riappropriandosi del senso originario e autentico del termine *dia-logos*, contro la sua declinazione apologetica che ha lungamente dominato la storia di quella peculiare forma dialogica, quindi cogliendo, di quel termine, una possibile destinazione religiosa.

## **2.     Discorde armonia, ossia articolare i distinti**

Pensare una nuova figura dell'universale è, in realtà, la vocazione propria di una filosofia del dialogo interreligioso. La crisi del nostro tempo, che è innanzitutto crisi del dialogo e della convivenza, è al

fondo, si diceva, crisi di un *logos* capace di legare nel rispetto delle distinzioni. Il compito di una filosofia del dialogo interreligioso è dunque quello di elaborare l'idea di un universale non totalizzante, non proiettivo, che sempre diventa dispositivo di esclusione, volontà di potenza, e di un dialogo che sappia mettere in gioco le potenzialità del prefisso di derivazione greca *dia-*.

Il dia-logo, in quanto interruzione del mono-logo in virtù dell'intervento dell'altro, è sempre un *logos* spezzato, implica scarto e attraversamento. Abita quella terra di mezzo compresa tra relativismo e fanatismo dove soggiorna la *discordia armonia* tra le fedi, che a tutte ricorda la comune distanza dal volto di Dio. Insieme alla riflessione sull'universale, sul *logos*, un discorso che si voglia *filosofico* sul dialogo interreligioso deve pertanto passare, anzi muovere, dallo scandaglio del *dia-*.

Lavorando sul tra, sul *dia-*, la filosofia del dialogo interreligioso si pone come *filosofia del limite*, come *ermeneutica del limite*. In questo frammezzo o *milieu* anti-metafisico, anti-essenzialistico, senza luogo di frontiera sfrangiato, mobile, privo di mappe plausibili, dove i diversi si lambiscono, si toccano, essa rinviene la sua vera *Heimat*. Una filosofia del dialogo interreligioso corrisponde, in ciò, a un'operazione di *deterritorializzazione atopica*, di sottrazione del terreno, quello, ad esempio, circoscritto ai dibattiti ecclesiali, per schiuderne la *res* alla forma di sapere che, sradicandosi da ogni territorio, cammina, «povera e nuda», tra i territori: la *filosofia*, appunto.

Qui, *tra i luoghi*, in simile zona non protetta da alcun sapere e potere, zona che anzi esibisce e confessa il suo rapporto col non-sapere, mormora la *domanda religiosa* che sta al fondo di tutte le fedi, si ode il sospiro di quel *religioso* che sta prima e dopo le religioni (cfr. Gauchet [1985], 1992, pp. 293-304; Ferry – Gauchet [2004], 2005; Caracciolo [1971], 1999<sup>2</sup>; [1965] 2000<sup>2</sup>), si ascolta la voce di una Trascendenza che può parlare a ogni uomo che viene in questo mondo. Viene al pensiero, dunque, il senso di un'eco persistente tra le fedi, nell'oscillare della varietà delle lingue religiose, che non potrà che recare in sé, come stigma più profondo, il *non-sapere* e la *manca*za. Non sarà dunque senza significato, nel segno della riabilitazione del senso autentico del *dialogo*, contro il suo svuotarsi che si registra sin dalle origini patristico-apologetiche della logica interreligiosa, sostare ancora sul *dia-* di *dia-logos*, accanto al quale transitiamo di solito frettolosamente e distrattamente.

### 3. «Dia-». Topos atopos

Il *dia-* costituisce, dunque, come si accennava, un *metaxy* di natura *ermetica*, poiché propizia scambi, transiti, innesti, flussi di comunicazione; *ermeneutica*, poiché favorisce l'interpretazione e la traduzione; *demonica* poiché, in luogo di immobilizzare i distinti alla ricerca di un *minimum* condiviso, di un denominatore comune, di un bolso tollerare, li mette in moto agonisticamente, importa ed esporta le differenze, le contamina, le sovverte, le traduce e le tradisce, le reinventa, le pensa come mutua risorsa e reciproca possibilità di inclusione, secondo una logica *non speculare*, che sull'altro proietta se stessa, ma *plurale*.

Soglia o *limen* che congiunge e divide, annoda e scioglie, unisce e separa, erma che guarda insieme all'interno e all'esterno—antipode del muro-*limes* che oppone—, luogo poroso di transito, *Unheimliches*, *topos atopos*: tale è la natura liminale, ancipite, perturbante, di quel *dia-*, autentica zona sismica che inquieta, trafigge, fessura, dissemina di interstizi il *logos*, rappresentandone la crisi nella sua figura monocentrica, teogonica e dogmatica, nel senso di quella teogonia del *logos* e di quel dogmatismo dell'intelletto la cui critica trova in Kant il suo classico.

Ciò significa che il *dia-logos* non incontra la sua immagine più propria nel *symbolon*, come lo descrive il commediografo Aristofane nel *Simposio* platonico. La mancanza non presenta la natura della «sogliola» tagliata in due in cerca della riunificazione con la sua metà (*Symp.* 191 d). Né il dialogo ha l'indole della *tessera hospitalitatis*, il cui frammento spezzato esige di essere ricongiunto alla parte assente per il comune riconoscimento. La difettività che segna il *dia-* è piuttosto quella dell'*eros* socratico, strutturalmente dimidiata, per sua natura non destinata alla compiutezza. Si tratta dell'incompletezza di quell'essere-*di-mezzo* che è il *daimon*, il quale incessantemente traghetta e traduce mai colmando il suo andirivieni con una perfezione definitivamente attinta. Nell'*eros* socratico la pienezza nasce sempre dalla perdita e se ne alimenta senza posa.

Cifra del dialogo non è il *simbolico* ma il *demonico*: che non fa cenno a un'armonia senza increspature, a una saldatura senza crepe, a un'unità senza differenze, come sarebbe se l'erotica che qualifica il *dia-logos* fosse quella del *symbolon*, dei contrassegni destinati a riunirsi senza incrinature, ma a un'armonia di *distinti* che si legano polemizzando e custodendo una quota di distanza, di impossibile a condividersi, in una co-appartenenza che è indivisibile differenza tra i collocatori.

L'attraversamento di Poros non è senza memoria di Penia, secondo la genealogia doppia di Eros. Il dio Poros attraversa, sa come e dove attraversare, cerca e trova la via, fino alla successiva *a-poria*. Sua natura è *dia-porein*. Tale è il dialogo: svolgimento-percorrimto-attraversamento che sfida l'insorgenza dell'aporia, di ciò che sbarra il cammino, e che evoca, più che il riunirsi di parti, l'inesausta rotazione attorno a un insaturabile, a un incolmabile assente. Moto che, mentre è generativo di sé oltre sé, non è mai compiuto. Tanto più generativo quanto più custodisce la propria incompiutezza, la propria vocazione allo scarto, al transito e al rinvio.

#### 4. «Logos». Universale lacunare, kenotico e plurale

Come deve legare, il *logos*, perché il suo connettere non sia omologare, costringere, uniformare? Potrà passare indenne, il *logos* e il suo universale, da quel *dia-* che lo segue come brusio che mormora ai suoi limiti o come trafittura che perfora ogni totalità chiusa?

Annodato a quel *dia-* definito da un *nero*, forato dalla mancanza che l'altro o l'altrove aprono nella differenza, a quell'universale nel *logos* contenuto è lecito chiedere prima di tutto che *de-saturi* anziché saturare (cfr. Jullien [2008], 2010, pp. 65 ss.), schiuda vuoti e scarti anziché colmare, si lasci investire, bucare, inseminare, da quel *nero*, da quel *negativo*. Ne discende un universale non monistico ma *plurale*, non panoramico, totalizzante, ma *lacunare*, *prospettivistico*, non proiettivo ma *ricettivo delle differenze*. Un universale che, congedata la natura cosale di scatola o di tassonomico contenitore in cui ordinare le distinzioni, di forma compiuta in attesa di contenuti, sale dal basso, emerge dai *distinti*, si assoggetta al «regime del multiplo e della differenza» (Marramao [2003], 2010<sup>2</sup>, p. 255), come fosse in essi già virtualmente presente, in un movimento, proprio perché nascente dal basso, *kenotico* anziché *panoramico*, *ospitante-raccogliente* anziché *prensile e appropriativo*. Non si dà universale se non nell'opacità contingente del singolare.

Ne discende, ulteriormente, un universale intagliato, ritagliato, contratto nei particolari, mobile, infinitamente differenziato, non già dato ma ogni volta da farsi. Universale che, lungi dall'essere un monolito granitico, un blocco senza fessure, si disintegra, si dissemina, deflagra nelle differenze, fa capolino nelle intercapedini, nidifica nelle pieghe, nelle strozzature, negli anfratti, per allargarsi di qui

in un *moto universalizzante*. Intagliato nelle ombre, ombreggiato dal nero, come luce che filtri da una finestra di Caravaggio o Vermeer, interrato nelle oscurità ctonie che ci avvolgono, l'universale è dunque, in tale direzione, *infinitamente universalizzabile* (cfr. Fabris, 1998, pp. 122-141; 2017, pp. 15-30), perché, se vive nelle faglie delle differenze, se non rappresenta che il loro precipitato, mai ipostatizzabile, altro non è che l'emergenza nel cuore del singolare di una periferia infinita, di una *agora* incircoscivibile che si fa spazio nei distinti.

Come «das Umgreifende» di Karl Jaspers, esso è sempre «für uns *ungeschlossen*» (Jaspers [1938], 1974, p. 13): è il «non-chiuso», ossia l'aperto che ci trascina, trascina il nostro mondo verso l'ulteriore. E come l'infinito di Baudelaire, che si coglie con più intensità nella fenditura tra due rocce o attraverso uno spiraglio piuttosto che con sguardo panoramico, dall'alto di un monte (cfr. Baudelaire, 1988, p. 234), analogamente l'universale si offre meglio nella strettoia, nella feritoia, nell'insenatura del particolare, smarcato e obliquo rispetto a ogni totalità dispiegata. Obliquo invece che panoptico, irregolare e plastico invece che segnato dalla adamantina solidità della logica, sempre ulcerato dalla mancanza, sempre esposto al punto di catastrofe dove la totalità si infrange e si affaccia, sul suo naufragio, l'idea di *prospettiva* o, cusanianamente, di *congettura*. *L'universale è la teologia negativa del singolare*. Appare e scompare in quest'ultimo interdicendo, nel suo pulsare intermittente, nella sua eccedenza, ogni assolutizzazione nell'unico, rendendo la parte *parte*, e non *tutto*, anzi, *negazione del tutto*, così disseminandosi nel plurale dei possibili. Ecco perché l'universale, mentre è *singolare*, è anche irriducibilmente *plurale*.

Ma non siamo qui, altresì, in prossimità dello *xynon* di Eraclito, del *comune* che accorda i molti nell'uno, che connette gli opposti, luogo di un'armonia invisibile – armonia dell'arco e della lira – manifesta solo nel differire, nell'inesausta ulteriorità del trapassare da un termine all'altro? In prossimità, dunque, di quella *legge comune* che, occultandosi nel differire, è ignorata dagli uomini fermi a un «*idios logos*», a un discorso privato, frammentato e singolarizzato, e incapaci di intenderla? Come scrive Massimo Cacciari:

Che cosa è propriamente il Comune, *tò Xynón*, se non il differire? in che cosa ogni ente è comune se non nel suo differire? [...] I *due*, gli assolutamente distinti, si connettono perché *mancano* l'uno della verità dell'altro, e riconoscono in questa mancanza (e dunque nella verità di cui mancano) proprio ciò che li costituisce. La loro connessione perciò *esiste*, in quanto sempre-assente. Essi sono distinti perché non potrebbero apparire senza l'altro, che è tale davvero soltanto quando fugge-abbandona. E in tale relazione e per tale arrischio è possibile pensarne la connessione – che non sarà mai struttura data, sistema determinato, e che tuttavia sempre esisterà proprio nella forma della distinzione, ovvero nella sua assenza (Cacciari [1994], 2003<sup>4</sup>, pp. 148 e 149).

Che la trama, l'armonia, il *logos*, non appaia-scompaia se non nell'accadere dei distinti che ospita, non abbia nome né luogo se non nel loro confliggere-armonizzarsi, è pensiero prossimo all'idea, qui sostenuta, di un universale non pensato come recipiente omologante in cui annegano le differenze, ma in esse scavato. Cavità ospitante, raccogliente, adunante, senza egemonia. Simile universale, incavato nella *kenosis* invece che proiettato sull'altro, offrentesi *via negationis* invece che come sovranità, come si diceva, è l'opposto del modello panoramico, che è sempre dispositivo di appropriazione, di esclusione. Lo si potrebbe anche indicare come uno *spazio di incondizionatezza senza egemonia né sovranità*, o un'*idea regolativa o trascendentale* che sussume in sé i distinti mettendo all'opera quel negativo nel suo costante sottrarsi e schiudere vuoti.

Con Sartre verrebbe da osservare: passiamo la vita a turare buchi, non accorgendoci che l'unità possibile tra distinti è l'opposto del riempire. Sta, cioè, nel riattivare l'assenza, il vuoto, il residuo, il resto,

il nero (cfr. Sartre [1943], 1984, pp. 735-736). Ciò che lega, il *logos*, è qui, come si accennava, l'*analogon* di una *teologia negativa*, abita l'ombra del negativo e del discontinuo, che è insieme incolmabile mancanza ed eccesso, forza inesplosa, quota di inespresso che inquieta e usura ogni totalità, autoritaria e repressiva.

Proiettare sé sull'altro, concepire l'altro come specchio di sé, ha natura inevitabilmente egemonico-volontaristica, e selettiva, rivolta a eliminare i corpi estranei, gli scarti, ossia tale da produrre esclusioni: tanto più selettiva quanto più la pretesa è totalizzante. Proiettare un punto di vista particolare sul tutto genera una *falsa totalità* fatta di colonialismo camuffato, di volontà di potenza, che nel migliore dei casi produce quel galateo caritativo costituito dalla *tolleranza*, nel peggiore *violenza* (cfr. Pasqualotto, 2008, pp. 18 ss.). La bocca voracemente spalancata di Kurtz in *Cuore di tenebra* di Joseph Conrad, «come se avesse voluto inghiottire tutta l'aria, tutta la terra, tutti gli uomini che aveva dinanzi» (Conrad [1899], 2016, p. 94), è cifra letteraria dell'anima insaziabile dell'universale occidentale, del suo cuore di tenebra, appunto, e dell'esigenza di *decolonizzarlo*.

L'universale proiettivo-panoramico-speculare fallisce proprio dove pretende di tutto schiudere alla visibilità, di purgarsi di ogni oscurità: dove l'intero venga squadernato in piena trasparenza, panopticamente assoggettato al controllo visivo, subordinato a un impero del vetro, o dello schermo, dove l'ombra sia abolita, lì, per eterogenesi dei fini, proliferano emarginazione, disuguaglianza, scarti, e l'incognita dell'invisibile dilata il suo ambiguo potere. Nulla di più mutilo della pretesa totalizzante. Nulla di più divisivo di un universalismo senza frontiere, fallace risposta agli etnocentrismi. Nulla di più tenebroso – lo sappiamo da Horkheimer e Adorno (cfr. Horkheimer – Adorno [1947], 1980) – di un regime di perfetta visibilità, oggi potenziato dalla rete dei dispositivi tecnologici, a dar corpo alle distopie a cui la letteratura del Novecento ci ha abituato.

Al posto dell'impero della luce, totalitariamente accecante, sole dove non c'è mai nulla di nuovo, l'universale singolare-plurale oppone la luce percolante, filtrante, intermittente, obliqua, erratica ed eretica, pluriprospectica, che si fa strada nel *nero* che l'accerchia, l'avvolge, trattenendolo in sé, come a custodirlo e a farne memoria. Luce che, nel suo lampeggiare senza saturare, genera ponti di comunicazione e vie di dialogo. Genera quel chiaroscuro, quell'opacità irriducibile in cui ciascuno, senza rinunciare a sé, riconosce l'altro nella sua diversità. «Il nuovo – scrive Serres – sopraggiunge se il sole ha ritengo» (Serres [1991], 1992, p. 176).

## 5. La botola e l'Ingovernabile plurale

Scava solo in orizzontale il *dia*-? Propizia ponti, accende ermeticamente solo transiti multipli, scambi, relazioni che connettono le differenze? Oppure può anche aprire una botola che porti a un *fondo infondato* che accomuna tutti senza costringere nessuno, legando le differenze senza omologarle? Può, dunque, avere un valore *religioso*? Le linee delle relazioni terrene, dei «tu» terreni, per dirla con Martin Buber, nel loro diramarsi, intrecciarsi, si prolungano in un «Tu» eterno (cfr. Buber [1923], 1993, p. 111), in un risalimento-inabissamento alle Madri, goethianamente, per ritrovare nelle scaturigini l'ombra della Scaturigine?

Eccoci all'ultimo passo del breve percorso di pensiero proposto in queste pagine. È all'interno di una concreta esperienza religiosa che occorre innescare un simile processo ermeneutico: arduo,

arrischiante processo di traduzione, affidato alla cosa più fragile, la *libertà*, ma che può condurre, come finemente dice Paul Ricœur in dialogo con Hans Küng, a lambire la sfera segreta di quel

non detto che non viene detto in nessuna religione, una specie di fondo mistico del fondamentale che non esiste mai completamente nella lingua in maniera precisa (Küng – Ricœur [1998], 2015, p. 38).

Nessuna dichiarazione comune – prosegue il filosofo francese discostandosi, almeno in ciò, dalle tesi del teologo ecumenico tedesco – può essere il punto di arrivo. Sarà piuttosto rappresentato, quel punto, da «un silenzio comune su ciò che non può essere detto» (Küng – Ricœur [1998], 2015, p. 38). Solo guardando a ciò che lega senza logica di dominio, solo evocando quel *fondo impossedibile, inappropriabile*, che la religione

non può controllare, non può formulare in maniera dogmatica, e che, in un certo modo, la governa da lontano, da un punto oscuro, dalla luce di un punto oscuro (Küng – Ricœur [1998], 2015, p. 40),

solo così è possibile non solo superare una logica di violenza, ma anche rinvenire, nell'*Ingovernabile plurale* che nessuno possiede e tutti aggioga, l'unità nella differenza: *luogo dell'Altro* mai del tutto illuminabile, resistenza inesaurita a ogni discorso afferrante, prensile, filosofico o teologico, spazio dell'impossibile compiutezza rivelativa, fonte di un'ermeneutica plurale.

Non sarà più allora una preghiera che domanda, ma una preghiera di riconoscenza, dal punto di vista cristiano, di meditazione per gli ebrei nelle stanze dedicate allo studio, per i buddisti sarà una preghiera per l'illuminazione, sul modello del primo illuminato, Buddha (Küng – Ricœur [1998], 2015, p. 40).

In questo interno processo ermeneutico, ogni religione è chiamata, andando al fondo di sé senza rinunciare a sé, a cercare il proprio punto di accesso, la propria botola a quella zona profonda, *in sé intraducibile ma sorgente di ogni traducibilità religiosa*. Se dottrine, dogmi, culti, simboli, dividono le religioni fino all'incommensurabile, all'incondivisibile, allora soltanto il *non-detto* o il *silenzio*, come afferma Ricœur, può legare. Quel non-detto che è come il lembo silente in cui ciascuna esperienza religiosa sfiora, accarezza le altre nell'atto di ritrarsi, in un *ritrarsi che include senza invadere*, che è autentica prossimità, così da scoprirsi, in quello spazio inattingibile dal linguaggio, intersecata con tutte. Quasi quel non-detto modulasse un *cantus firmus* sotteso a tutte le fedi ma udibile solo nella lingua della propria. L'impensato assume la luce dell'apparire in quanto intagliato nei frangenti della storia, ritagliato nella storicità di un linguaggio religioso chiamato a farsi, come una monade di Leibniz, specchio di tutti gli altri.

C'è il caso che a percorrere questo *sentiero d'ombra*, questo *sapere notturno* che ha congedato la luce implacabile e invadente dei saperi diurni, questa *via eccentrica* che sprofonda in un plurale ineffabile la cui legge è la cusaniata *coincidentia oppositorum* (il massimo pensabile dell'inclusione, e per Cusano questa legge è Dio), ci si ritrovi *uni*, oltre l'enorme accumulo di "cose" religiose: ci si incontra in quello *spazio di sperdutezza* non fissato in alcun linguaggio, accessibile da una molteplicità di vie, in quel «fondamentale» che «entra in circolo a partire da quel punto dove nessuno domina» (Küng – Ricœur [1998], 2015, p. 42).

Solo esponendosi a questa zona di frontiera sul limite del dire, e sperdendosi in essa, c'è possibile ospitalità del Dio dell'altro. Prima che nell'interlocuzione dialogica, il tu è accolto nel silenzio di questo spaesamento. *L'ospitalità è una sperdutezza condivisa*. Può ospitare solo chi sperimenta la propria destinazione esodale come *ethos*, come soggiorno. È la sperdutezza del viandante che diventa riconoscimento, domanda comune, mistero condiviso. È la grazia di provenire da un luogo, da

un'oscura contingenza, e di attraversarlo, di sconfinare, perché per perdersi bisogna essere da qualche parte, avere un insediamento, una memoria, e muoversi verso l'altrove.

*Dialogo interreligioso*, alla fine, dove sia *filosoficamente* pensato, significa un simile *sconfinamento* o *attraversamento conservante* delle fedi – *Aufhebung* o *katarghesis*<sup>1</sup> che toglie includendo ed elevando, che disattiva risignificando – per lambire quel «fondamentale» che l'indigenza e la cenere del nostro linguaggio mai colmano. E dove non siamo più né qui né altrove, ma ci ritroviamo da diverse provenienze in quella *terra di mezzo* – il *dia-*, ovvero lo spazio *né mio né tuo* ma di un *terzo incluso* – che, dissolvendo la muraglia identitaria dell'amico e del nemico, ci accoglie come uni e distinti.

---

<sup>1</sup> Non più che un cenno posso fare a questo tema cruciale, da svilupparsi altrove, concernente la logica o il dispositivo che governa *ab origine* il dialogo interreligioso, rinviando sul *katarghein*, termine paolino che Lutero traduce con *aufheben*, parola destinale della filosofia occidentale, alle suggestioni che provengono da G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 91 ss.

## Bibliografia

- Agamben G. (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Baudelaire C. (1988), Lettera a Armand Fraisse del 18 febbraio 1860, in Id., *La conquista della solitudine. Lettere 1832-1866*, trad. it. Rosellina Archinto, Milano, p. 234.
- Buber M. (1923), *Io e tu*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993.
- Cacciari M. (1994), *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 2003<sup>4</sup>.
- Caracciolo A. (1971), *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, il melangolo, Genova 1999<sup>2</sup>.
- Caracciolo A. (1965), *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, il melangolo, Genova 2000<sup>2</sup>.
- Celada Ballanti R. (2020), *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia 2022<sup>2</sup>.
- Christin O. (1997), *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Seuil, Paris.
- Conrad J. (1899), *Cuore di tenebra*, trad. it. Einaudi, Torino 2016.
- Fabris A. (1998), *Il pluralismo religioso: un punto di vista filosofico*, in A. Fabris e M. Gronchi (a cura di), *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), pp. 122-141.
- Fabris A. (2017), *Universalità e universalizzabilità. Religione ed etica, comunità e comunicazione*, in G. Cunico e E. Colagrossi (a cura di), *Etica interculturale e interreligiosa*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 15-30.
- Ferry L. – Gauchet M. (2004), *Il religioso dopo la religione*, trad. it. Ipermedium Libri, S. Maria C.V. (CE) 2005.
- Gauchet M. (1985), *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, trad. it. Einaudi, Torino 1992.
- Horkheimer M. – Adorno T.W. (1947), *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. Einaudi, Torino 1980.
- Jaspers K. (1938), *Existenzphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1974.
- Jullien F. (2008), *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2010.
- Küng H. – Ricœur P. (1998), *Il lato oscuro della fede. Religioni, violenza e pace*, trad. it. Medusa, Milano 2015.
- Latouche S. (1989), *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Latouche S. (2000), *La fine del sogno occidentale. Saggio sull'americanizzazione del mondo*, trad. it. Elèuthera, Milano 2010<sup>2</sup>.

Marramao G. (2003), *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010<sup>2</sup>.

Pasqualotto G. (2008), *Intercultura e globalizzazione*, in Pasqualotto G. (a cura di) *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano-Udine.

Remotti F. (2008), *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Roma-Bari.

Sartre J.-P. (1943), *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1984.

Serres M. (1991), *Il mantello di Arlecchino. Il «terzo istruito»: l'educazione dell'era futura*, trad. it. Marsilio, Venezia 1992.