

*Articoli/12*

## ***Un contributo ermeneutico per la filosofia interculturale***

Maurizio Pagano

---

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 24/07/2014. Accettato il 05/04/2015.

---

The aim of this essay is to reflect on the role and status that may philosophy take on in the new context of cultural and religious pluralism that characterizes the world today. The paper analyzes primarily the contemporary attempts to develop an intercultural philosophy; secondly it reflects on the contribution that hermeneutics can provide to deal with these problems. The thesis is that hermeneutics is a particularly suitable approach to face the issue of pluralism; hermeneutics is a discipline aware of its perspective nature, and at the same time keeps open the question of truth. However, hermeneutics, developed within the framework of Western thought, must be redesigned to become adequate to the new horizon of intercultural relations.

\*\*\*

### **1. La questione del pluralismo e il dibattito sulle religioni**

La ricerca che propongo intende riflettere intorno a due ordini di questioni, che riguardano il ruolo della filosofia nella nuova condizione di pluralismo culturale e religioso in cui ci troviamo oggi. La prima indagine ruota intorno alla domanda se può esistere una filosofia interculturale, e quale potrebbe essere, in caso positivo, il suo statuto. La seconda questione riguarda specificamente l'ermeneutica, e s'interroga sulla possibilità che essa rechi un contributo originale alla filosofia interculturale e sul modo in cui essa va concepita entro il nuovo orizzonte determinato dal pluralismo.

Il modo particolarmente intenso con cui sperimentiamo e viviamo oggi la questione del confronto tra le culture è certamente legato al fenomeno della globalizzazione; per questa via il tema del pluralismo culturale si collega alle questioni oggi cruciali che riguardano le condizioni di vita di tutti gli abitanti del pianeta, le disuguaglianze tra le nazioni e tra le diverse fasce della popolazione, i rapporti di potere e di sfruttamento, le crisi indotte e governate dai poteri economici, e in particolare finanziari, che hanno ormai un peso dominante, e prevalente rispetto alle possibilità d'intervento e di guida della politica.

Questa situazione particolarmente complessa, e spesso drammatica, non deve però far pensare che l'esperienza del pluralismo sia un carattere peculiare

della nostra epoca. In realtà la dimensione interculturale è presente da sempre nell'Occidente, e percorre la sua storia fin dalle sue fasi iniziali. Dal punto di vista della geografia fisica, l'Europa non è un continente a sé, è solo una piccola parte del continente eurasiatico; essa ottiene la sua identità attraverso una separazione dall'Asia, una frattura che si realizza attraverso una serie di conflitti. Il primo di essi è la guerra combattuta dai Greci contro l'asiatica Troia di Priamo, e narrata da Omero nell'*Iliade*, il testo che sarà la base della *paideia* greca. L'episodio culminante saranno le guerre persiane, combattute all'inizio del V secolo a. C. e narrate da Erodoto; attraverso l'esperienza della guerra vittoriosa contro il grande nemico asiatico la Grecia prenderà definitivamente coscienza della sua identità. A partire di lì tutto lo sviluppo della storia d'Europa, e in particolare il processo di formazione della sua identità, sarà segnato in modo determinante dalla relazione con l'Oriente.

A questa riflessione sui rapporti della Grecia con l'Oriente bisogna accostare un'altra considerazione, che ci porta proprio nel cuore della nostra cultura e della nostra identità: l'Occidente che noi conosciamo, e che si è sviluppato nel corso degli ultimi due millenni, è il risultato dell'incontro decisivo tra la cultura greca, la civiltà romana e la religione biblica, ebraica e soprattutto cristiana. La civiltà a cui apparteniamo, e in cui abbiamo le nostre radici, non soltanto è venuta maturando attraverso un confronto continuo con l'Oriente, ma è nel suo centro stesso il prodotto di un evento interculturale. Queste considerazioni, che abbiamo proposto in riferimento all'Occidente, valgono in realtà per tutte le culture: ognuna di esse da una parte si svolge attraverso le relazioni esterne con le altre, dall'altra è già plurale al suo interno, perché è il frutto della sintesi che ha compiuto ogni volta tra l'eredità della sua tradizione e i nuovi elementi che ha incontrato fuori di sé. Ogni cultura, dunque, è una sintesi in movimento di elementi interni ed esterni, ogni cultura è interculturale.

La rilevanza di questa dimensione interculturale è stata colta e tematizzata dall'Occidente soprattutto nei suoi momenti di crisi. Ciò è avvenuto già nell'epoca della prima maturazione del pensiero greco e del suo distacco dal mito: così Senofane, trovandosi di fronte alla molteplicità delle culture, rileva criticamente come ogni popolo si faccia gli dèi a propria immagine, e a questa caotica pluralità di figure mitologiche contrappone l'unità del divino. Poco più tardi Erodoto, prendendo atto della stessa situazione di pluralità, ne trae motivo per procedere a una ricognizione ampia e accurata dei costumi e delle religioni degli altri popoli, e inaugura così con le sue *Storie* una via diversa e in qualche misura alternativa a quella della filosofia: una via condotta sulla base della descrizione dei costumi e delle credenze diverse, che però egli conduce secondo le linee dell'*interpretatio graeca*, identificando direttamente gli dèi degli altri con quelli della sua religione: Osiride è Dioniso.

Se volgiamo lo sguardo all'età moderna dobbiamo constatare che, proprio nella fase in cui la civiltà dell'Occidente cristiano sta giungendo alla piena maturazione e alla sua prima affermazione a livello mondiale, interviene l'evento traumatico delle guerre di religione: anche se si svolgono all'interno

del mondo cristiano occidentale, tra protestanti e cattolici, esse fanno emergere drammaticamente gli elementi d'intolleranza e di conflitto, e mostrano così con chiarezza quale minaccia possa venire, all'ordinato sviluppo della civiltà, dalle differenze e dai conflitti tra le culture. A ciò si aggiunge il fatto che, attraverso l'incontro con il Nuovo Mondo e i rinnovati contatti con l'Estremo Oriente, l'Europa fa esperienza della relatività della propria tradizione. Il deismo rappresenta un primo importante tentativo di far fronte a questa sfida, ricercando nella religione naturale un elemento minimo, che sia comune a tutti e garantisca così la coesistenza e la comunicazione tra le culture e le religioni; percorrendo questa strada il deismo, come poi l'illuminismo, tende a svalutare il motivo dell'alterità, della ricchezza che viene dalla pluralità. Questo aspetto sarà invece esaltato dalla cultura romantica che, attraverso un nuovo e più puntuale confronto con l'Oriente, si sforzerà di delineare un quadro più complesso e articolato della cultura mondiale, e di rivolgere una considerazione adeguata ai caratteri originali delle diverse tradizioni.

Nell'ambito del pensiero contemporaneo la questione del pluralismo ha ottenuto un'attenzione crescente; lo stimolo in questa direzione è venuto anzitutto dal processo di decolonizzazione, e anche dalla situazione in cui si trovavano i paesi in cui la presenza di diverse culture era più intensa. Così la riflessione su questo tema si è sviluppata anzitutto negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, e si è estesa poi, con l'avanzare della globalizzazione, alle altre nazioni. A questo proposito bisogna constatare che l'attenzione per il nostro argomento è stata particolarmente viva, in un primo tempo, soprattutto nell'ambito degli studi teologici; la filosofia invece è stata all'inizio piuttosto riluttante ad affrontare a fondo il problema, e soprattutto a riconoscerlo come uno dei grandi temi della sua riflessione. La ragione di questa differenza è abbastanza ovvia: nel momento in cui le diverse tradizioni sono venute a più stretto contatto, il confronto tra le differenti prospettive si è subito presentato come una possibile obiezione alla pretesa di assolutezza del cristianesimo. Per completare questo quadro generale bisogna però tenere presente che il problema del pluralismo era stato affrontato, già all'inizio del Novecento, in Giappone: per opera di Nishida Kitaro e poi dei suoi discepoli e continuatori della scuola di Kyoto la ricerca sull'argomento si era sviluppata sul terreno di una filosofia che restava particolarmente attenta all'eredità delle religioni orientali (buddhismo zen e taoismo), ma si apriva a un confronto a tutto campo con la tradizione del pensiero occidentale.

Per quanto riguarda lo sviluppo della nostra questione nell'ambito della teologia, bisogna dire anzitutto che la vecchia posizione dell'esclusivismo (*extra ecclesiam nulla salus*) è stata presto soverchiata dalla prospettiva dell'inclusivismo, per cui la rivelazione cristiana offre la pienezza della verità, ma anche le altre tradizioni contengono elementi validi, che possono o debbono essere ricompresi nella più ampia prospettiva cristiana.

Il dibattito si è acceso già verso gli anni Settanta, quando si è fatta avanti la tesi più radicale dei pluralisti, come Wilfred Cantwell Smith e soprattutto John Hick. Se tutte le grandi tradizioni contengono elementi di verità, bisogna

essere onesti fino in fondo e riconoscere che tutte possono essere egualmente vie di salvezza; ciascuna incarna, in modo originale e su un piano di pari dignità, la comune essenza della religione. Di qui la proposta, da parte di Hick, di una nuova “rivoluzione copernicana”, per cui la teologia abbandona la visione cristocentrica e pone al centro Dio o, più ampiamente, la Realtà Ultima, che vien colta in modo diverso dalle varie tradizioni; e il corollario, che induce ad ammettere che Cristo non è l’unica via di salvezza, l’incarnazione piena di Dio, ma uno dei profeti.

Questa proposta ha suscitato un vivace dibattito, e molte critiche anche presso teologi che non hanno un atteggiamento conservatore, ma cercano di elaborare una soluzione più articolata e meno massiccia del problema. La prima e più fondamentale critica rivolta ai pluralisti è che essi, per affermare la pari dignità delle altre vie, le concepiscono come varianti di un’unica essenza del religioso; questa essenza comune, poi, viene pensata secondo un modello che è tipico dell’esperienza e del pensiero dell’Occidente. Il risultato è che, per riconoscere a tutti la pari dignità, si impone un modello unitario e omogeneizzante, che ribadisce il pregiudizio eurocentrico. A tutto questo si aggiunge il rilievo che non ha senso relativizzare a priori la figura di Gesù per favorire il dialogo: un vero confronto esige che i partner siano disposti a mettere seriamente in gioco la propria prospettiva, non che la abbandonino preliminarmente.

La discussione che si è sviluppata intorno alla sfida del pluralismo ha visto la partecipazione di teologi come Claude Geffré e Jacques Dupuis, John Cobb e David Tracy, di pensatori religiosi come Raimundo Panikkar e di filosofi come Paul Ricoeur, e ha portato alla maturazione di alcuni punti, che secondo me possono offrire un contributo prezioso anche alla discussione filosofica sul pluralismo. Anzitutto la questione della pluralità delle culture non può essere affrontata muovendo da un’ontologia dell’identico e da una concezione oggettivante del pensiero, per cui la nostra conoscenza può prescindere dal punto di vista determinato del soggetto e sporgersi a descrivere il mondo com’è. Il nostro pensiero è sempre situato e prospettico, non possiamo avere una visione panoramica della pluralità delle culture, ma possiamo sviluppare la nostra interpretazione, che muove dal nostro punto di vista e si apre al confronto con l’alterità<sup>1</sup>.

Alcuni dei contributi più significativi su questo tema sono venuti da teologi e filosofi che, come Geffré e Ricoeur, si muovevano già in una prospettiva ermeneutica; altri autori proprio mentre si dedicavano a questa ricerca si sono avvicinati a tale impostazione. Si può dire che la filosofia ermeneutica si è affermata come un orientamento particolarmente adeguato ad affrontare la questione del pluralismo. Al tempo stesso bisogna essere consapevoli che questa teoria è maturata in Occidente, e nella sua forma classica resta legata a questa sua provenienza. La teoria della fusione di orizzonti di Gadamer, che è il contributo

---

<sup>1</sup> Per un’illustrazione più analitica del recente dibattito interreligioso rinvio al mio saggio *Pluralità e universalità nel dibattito interreligioso*, in *Esperienza e libertà*, a cura di P. Coda e G. Lingua, Città Nuova 2000, pp. 63-86, che contiene anche più diffuse indicazioni bibliografiche.

più specifico fornito dall'ermeneutica intorno al problema dell'incontro di punti di vista diversi, suppone che i protagonisti della fusione appartengano già alla stessa tradizione unitaria. Ora è proprio questa condizione che viene a mancare nell'incontro tra le culture, che non appartengono alla stessa tradizione: nello scarto tra questa situazione di pluralismo e la fusione di orizzonti si apre il rinvio all'universale, all'universalmente umano, che non può avere contenuti tradizionali in comune; nello stesso momento si rende evidente la necessità di ripensare l'eredità occidentale dell'ermeneutica in una prospettiva interculturale.

## 2. Linee di una filosofia interculturale

Rispetto al percorso della teologia che abbiamo sommariamente rievocato il cammino della filosofia nella direzione della dimensione interculturale è stato assai più lento, e sulle prime quasi riluttante. Le ragioni di questo scarso coinvolgimento si possono far risalire, io credo, ad almeno due ordini di fattori. Da una parte diversi pensatori hanno continuato a muoversi entro il solco tracciato a suo tempo da Hegel, e rinnovato un secolo dopo da Heidegger, secondo cui la filosofia nasce in Grecia e resta una prerogativa dell'Occidente; dall'altra anche chi non intendeva seguire alla lettera quelle autorevoli indicazioni non ha ritenuto di poter trovare fuori della nostra tradizione di pensiero contributi degni di una attenta considerazione.

Certo vi sono state alcune significative eccezioni a questa tendenza, e tra esse si segnala anzitutto l'opera di Paul Masson Oursel, che già nel 1923 pubblicò una *Philosophie comparée* nutrita dalle sue competenze di filosofo e orientalista e ispirata ai criteri del positivismo. A questo lavoro precorritore hanno fatto seguito più tardi i contributi di alcuni altri studiosi, che sono però rimasti piuttosto isolati, e non hanno suscitato un vero e proprio impegno collettivo in questo senso.

La situazione è cambiata radicalmente all'inizio degli anni Novanta, quando diversi autori, che provenivano da esperienze diverse e s'ispiravano a motivazioni differenti, hanno cominciato a parlare di filosofia interculturale e a concentrare le loro ricerche su questo argomento. Tra questi pensatori vanno citati, oltre al già ricordato Raimundo Panikkar (1918-2010), almeno Heinz Kimmerle e Franz Martin Wimmer. La ricerca di Panikkar muoveva da una intensa esperienza religiosa, che si nutriva allo stesso tempo alle fonti del cristianesimo e dell'induismo. Kimmerle viene da una formazione insieme ermeneutica e dialettica, si è affermato come importante studioso di Hegel e in seguito, attraverso un confronto con il pensiero di Derrida sulla differenza, è approdato al tema della differenza tra le culture. Wimmer è un filosofo austriaco che, dopo una formazione ermeneutica, si è dedicato intensamente a un progetto di filosofia interculturale, per la quale ha proposto un modello "polilogico"; "Polylog" è anche il titolo di una rivista interculturale a cui egli collabora attivamente. Negli stessi anni in cui si sviluppavano queste ricerche Wolfgang Welsch, un filosofo tedesco che si era già affermato come teorico del postmoderno e dell'estetica, ha

delineato il programma di una “filosofia transculturale” che, nonostante qualche differenza nei dettagli, converge in sostanza con le intenzioni degli altri progetti sopra menzionati.

Nello stesso periodo in cui altrove, e specialmente nell’area di lingua tedesca, fiorivano le ricerche che abbiamo ricordato, anche in Italia ha cominciato a maturare un certo interesse per la dimensione interculturale. Un contributo di notevole livello è quello proposto da Giangiorgio Pasqualotto, professore dell’Università di Padova. Pasqualotto ha dedicato i suoi primi lavori ad alcuni aspetti del pensiero contemporaneo, con particolare riguardo ai temi della dialettica e del nichilismo. Il risultato teorico di queste ricerche gli è apparso nel complesso insoddisfacente, perché le risorse della filosofia occidentale non sembravano in grado di andare sostanzialmente al di là dell’esito, per Pasqualotto aporetico, del pensiero di Hegel o della condizione di “afasia” cui aveva condotto il lavoro decostruttivo di Nietzsche. Questa situazione di stallo l’ha spinto ad allargare lo sguardo al pensiero dell’Estremo Oriente, e in particolare a soffermarsi su quella dimensione del vuoto, intesa come “sfondo originario di ogni cosa ed evento”, che viene elaborata nella tradizione buddhista e nel taoismo<sup>2</sup>. Muovendo di qui egli si è dedicato in modo sempre più intenso a un lavoro di confronto tra i contributi della tradizione orientale e quelli della nostra filosofia intorno a problemi ogni volta determinati, e parallelamente è venuto elaborando una concezione della filosofia interculturale che cerca di definire lo statuto teorico di questa concreta pratica di ricerca.

Per introdurre la sua proposta, e insieme per delinearne i caratteri specifici, Pasqualotto ricorre a una sorta di fenomenologia degli atteggiamenti più diffusi che si possono riscontrare nei confronti della questione interculturale; nei suoi gradi più elevati questa opera di rilevamento diventa una classificazione dei modi che la cultura, anzitutto occidentale ma in qualche caso anche orientale, ha elaborato per affrontare in sede teorica il problema del pluralismo<sup>3</sup>.

A un primo grado caratterizzato dall’indifferenza verso ogni elemento estraneo alla propria cultura segue un livello in cui si manifesta qualche curiosità per elementi sparsi provenienti dall’esterno e poi un terzo passaggio, in cui si attua una comparazione con forme di pensiero diverse, che viene però guidata da un pregiudizio di base favorevole alla propria tradizione. I gradi successivi comprendono i vari modelli di comparazione sistematica che la storia della cultura ci ha consegnato; al quarto posto sta quella ricerca che vuole sinceramente scoprire quale sia la prospettiva migliore, ma conclude riservando di fatto il privilegio alla propria tradizione, oppure all’opposto esaltando una cultura estranea: il modello della prima soluzione si incontra nel pensiero hegeliano, quello della seconda è l’esotismo di Guénon. Sul quinto livello si colloca una prospettiva che intende evitare l’atteggiamento pregiudiziale della precedente, ma per far questo crede di poter realizzare una descrizione oggettiva delle diverse

---

<sup>2</sup>G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio 2003, p. 9 s.

<sup>3</sup>G. Pasqualotto, *Dalla prospettiva della filosofia comparata all’orizzonte della filosofia interculturale* (2005), ora in *Per una filosofia interculturale*, Milano 2008, p. 57.

teorie, presupponendo così di poter attingere la condizione neutrale e avalutativa di un osservatore ideale e disincarnato. Il modello di questa ricerca è la filosofia comparata di Masson Oursel.

Nel sesto gradino incontriamo un ventaglio di proposte decisamente più interessanti, che vogliono evitare sia il privilegiamento unilaterale di una posizione sia la pretesa neutralità di una descrizione oggettiva. A questo scopo esse cercano di giungere, attraverso la comparazione, a un risultato complessivo valido universalmente. Questo “universalismo transculturale” comprende alcune posizioni che di fatto privilegiano un unico principio, come la “filosofia perenne” di A. Huxley e la “religio perennis” di F. Schuon, ma include anche proposte più avvedute, come la “filosofia mondiale” di T. Izutsu e il “pluralismo delle vie” di Pier Cesare Bori. In queste ultime prospettive, e in particolare in quella di Bori, gli elementi positivi e accettabili prevalgono largamente su quelli negativi; tuttavia Pasqualotto ritiene comunque impraticabile ogni tentativo che cerchi di giungere a una sintesi dotata di validità universale. Per questo motivo egli colloca, sul settimo e ultimo gradino, la sua proposta di “comparazione interculturale”, che rinuncia a ogni illusione di ottenere risultati complessivi validi per tutti e proprio così mantiene sempre aperto l’orizzonte del confronto e promuove una forma di dialogo radicale, capace di trasformare indefinitamente i soggetti e le posizioni che in esso vengono coinvolte.

Direi che la proposta teorica di Pasqualotto matura ispirandosi a un duplice cammino di ricerca: da una parte v’è la pratica concreta del confronto, che egli sviluppa con grande competenza, tra i contributi specifici delle diverse tradizioni, dall’altra v’è un lavoro di ricognizione dei tentativi fatti finora per teorizzare lo statuto del confronto interculturale. Questo secondo percorso lo porta a focalizzare tutti i rischi e le insidie che minacciano la pratica dell’intercultura: la prima tentazione che si fa avanti è quella dell’assolutismo, che induce a considerare ingenuamente come indiscutibile la prospettiva della propria tradizione; altrettanto fuorviante è l’opposta via del relativismo, che per sfuggire a questo rischio considera le diverse culture come equivalenti, prive di verità e in sostanza irrilevanti. Una terza soluzione, che si vorrebbe più consapevole, propone di studiare le diverse filosofie secondo un criterio scientifico, ispirato a un ideale di neutralità oggettiva; essa però trascura il fatto che il soggetto dell’esame è sempre coinvolto nel processo di comparazione, e rivela così suo malgrado un tasso d’ingenuità paragonabile a quello delle soluzioni precedenti. La quarta e più complessa posizione cerca di superare tutti questi difetti mirando a un risultato universale che si dovrebbe ottenere proprio attraverso la comparazione; nonostante le sue buone intenzioni questa proposta finisce per scambiare il risultato che essa produce per un acquisto veramente universale, e fallisce così ancora una volta il bersaglio.

Grazie a queste analisi Pasqualotto acquisisce due convinzioni importanti, che fungono da premessa per lo sviluppo della sua ipotesi: anzitutto non è possibile ottenere uno sguardo neutrale e panoramico, che possa considerare le diverse proposte dal di fuori, perché il soggetto che conduce l’esame è sempre

parte dell'oggetto indagato; in secondo luogo, dato questo coinvolgimento inevitabile, qualunque proposta che pretenda di avere un valore universale risulta illegittima, perché confonde la propria visione limitata con l'orizzonte complessivo delle relazioni interculturali.

Pergungere a una soluzione, bisogna affrontare il nodo teorico fondamentale, che sta alla base di tutte le questioni relative al pluralismo culturale: si tratta della nozione di identità, che va indagata sia per quanto si riferisce al singolo soggetto, sia per ciò che attiene alle collettività più vaste, alle tradizioni e alle culture. Attraverso una ricerca comparata, che fa interagire gli apporti principali del pensiero occidentale, presenti soprattutto in Platone e in Hegel, e i contributi orientali, forniti specialmente dal taoismo e dal buddhismo, Pasqualotto elabora la sua soluzione: l'identità del soggetto ha sempre un carattere relazionale; essa si forma e si sviluppa necessariamente attraverso il rapporto con l'altro, e non può mai essere separata da questo rapporto. La stessa considerazione va applicata alle culture: ogni cultura ha uno statuto e un percorso relazionale, e di riflesso ha, anche al suo interno, un carattere plurale. Questa concezione implica anche che ogni identità, dei soggetti come delle culture, è sempre in divenire ed è esposta a un continuo processo di trasformazione.

Basandosi su queste considerazioni, Pasqualotto sostiene che la visione interculturale non va descritta come una "prospettiva", ma piuttosto come un «orizzonte»<sup>4</sup>, perché la nozione di prospettiva implica il riferimento a un punto di vista fisso e certo, che pretende di valere come criterio per tutti gli altri. Personalmente non vedo la necessità di questa contrapposizione tra le due nozioni, che derivano entrambe da metafore di carattere ottico, e si riferiscono ad aspetti diversi della medesima situazione: l'orizzonte va al di là del mio punto di vista, come di tutti gli altri, ma io posso rivolgermi all'orizzonte comune solo a partire dalla mia prospettiva. Da questa contrapposizione istituita dall'autore si deve però trarre un duplice ammonimento: da una parte la mia prospettiva non è comunque fissa, ma è essa stessa in movimento; inoltre bisogna porre attenzione a non confondere la propria prospettiva con lo spazio che è comune a tutte le altre. D'altra parte, soggiungerei, io non posso fare a meno di sviluppare una concezione dell'orizzonte comune, e posso farlo solo a partire dalla mia prospettiva: si tratta di una concezione certamente ipotetica e disposta a farsi correggere e approfondire dal dibattito con le altre, ma a mio avviso necessariamente implicata nella pratica del confronto interculturale.

In tutto il suo lavoro Pasqualotto appare particolarmente preoccupato dal pericolo che qualunque approccio alla questione del pluralismo, pur se mosso dalle migliori intenzioni e basato su una seria pratica del confronto, finisca per avanzare la pretesa di aver trovato una soluzione valida universalmente. Si tratta effettivamente di un rischio ben reale, che si è concretizzato infinite volte nella storia; sembra quasi che, proprio perché ci si è disposti ad ascoltare l'altro, per un processo quasi inconsapevole si pensi di essere saliti su un gradino più alto: superiore a quello dove ci trovavamo noi prima del confronto, ma

---

<sup>4</sup>Ivi, p. 40, 46, 57.



anche più elevato rispetto a tutte le posizioni che abbiamo incontrato nel corso del dibattito. Pasqualotto è ben consapevole che la pretesa di aver ottenuto un punto di vista universale può comportare dei rischi enormi sul terreno delle conseguenze pratiche, perché si espone al pericolo di fornire argomenti a chi può usare la tesi della superiorità culturale per instaurare un dominio che vada ben al di là dell'ambito della cultura. La proposta che egli delinea intende tagliare alla radice la possibilità di questi nefasti sviluppi, e insiste sul fatto che nella pratica interculturale non è possibile raggiungere risultati definitivi. La filosofia interculturale che egli teorizza deve dunque realizzarsi nella pratica di un dialogo radicale, che non mira a ottenere alcun risultato definitivo, ma si esercita attraverso un confronto in cui gli interlocutori sono disposti a mettere in discussione tutti i loro presupposti, secondo il modello offerto da Socrate e teorizzato in tempi recenti da Panikkar.

Per definire meglio le condizioni e le modalità secondo cui può svolgersi questo dialogo radicale Pasqualotto propone anche un modello della discussione interculturale, che egli descrive come uno schema "a tre variabili indipendenti": due sono costituite da pensieri o ambiti di pensieri tra loro diversi e la terza è rappresentata dal soggetto, individuale o collettivo, che conduce la comparazione. Il punto fondamentale consiste nel fatto che nessuna delle tre variabili sussiste autonomamente dalle altre, né prima, né durante o dopo il confronto; in particolare il soggetto non esiste fuori o indipendentemente dalla vicenda della comparazione<sup>5</sup>. Lo scopo a cui mira questo lavoro non consiste nel tentativo di elaborare una classificazione, che fissi le concordanze e le differenze tra le varie teorie; l'elemento decisivo sta nella scoperta e nell'approfondimento del "comune spazio problematico" da cui sgorgano le diverse soluzioni: questo spazio problematico si presenta come un orizzonte dinamico infinitamente aperto, che corrisponde a quella che l'autore definisce «la vocazione 'apolide', internazionale, anarchica del pensiero»<sup>6</sup>. Giunto a questo punto Pasqualotto avanza una tesi in qualche misura più radicale: questo modello di filosofia come comparazione non va inteso come una metafilosofia, ma coincide di fatto con la modalità fondamentale della filosofia stessa, che consiste sempre, nel suo nucleo, in un lavoro di comparazione; questa considerazione per Pasqualotto vale sia al livello logico che a quello storico: quanto al primo, ogni atto filosofico consiste nella comparazione di elementi diversi; quanto al secondo, ogni posizione filosofica, in Occidente come in Oriente, si è definita presentandosi come alternativa ad altre produzioni di pensiero<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 46 s. Altrove le tre variabili erano identificate nel soggetto che compara, negli oggetti comparati e nel "campo problematico" che si crea insieme e attraverso alle prime due variabili: G. Pasqualotto, *East & West*, cit., p. 11 e 46 ss.; risulta evidente che il processo descritto è nell'essenziale lo stesso.

<sup>6</sup> G. Pasqualotto, *East & West*, cit., p. 50 s. La nozione di comune spazio problematico è illustrata a p. 56 s.

<sup>7</sup> Ivi, p. 39, 48, 58 s.

### 3. L'ermeneutica alla prova dell'interculturalità

Con il suo lavoro, che è tuttora in corso, Pasqualotto ha posto chiaramente all'ordine del giorno la questione della filosofia interculturale, ne ha mostrato in modo convincente l'urgenza e ha delineato i tratti principali che secondo lui questa impresa di pensiero dovrebbe assumere. I punti forti che caratterizzano la sua proposta sono la teoria dell'identità relazionale, l'affermazione del carattere aperto e sempre coinvolto del soggetto e quella, corrispondente, del carattere aperto del pensiero, nonché la concezione dell'orizzonte infinitamente aperto e mai oggettivabile entro cui le diverse prospettive si collocano e nel cui spazio il loro confronto prende forma. Come si è osservato, un aspetto essenziale della sua riflessione è il sospetto, e il conseguente rifiuto, nei confronti di ogni conclusione che pretenda di avere validità universale. A me sembra che questa preoccupazione, che pure per molti versi è giustificata, tenda a sbilanciare la sua posizione a favore dell'aspetto dell'infinita apertura; questa tendenza a mio avviso dovrebbe essere bilanciata da una maggiore attenzione agli aspetti positivi del modo in cui si realizza il confronto.

Per quanto riguarda anzitutto il tema del soggetto, il modello a tre variabili indipendenti per un verso sottolinea giustamente il suo coinvolgimento nella ricerca, ma per l'altro sembra presentarlo come sospeso nello spazio tra le tradizioni, come se fosse esso stesso sempre "apolide". È vero che in certi punti della sua esposizione Pasqualotto sottolinea la necessità di mantenere un "baricentro", costituito dai pensieri che sono nati nel punto di partenza del viaggio interculturale<sup>8</sup>; tuttavia la traccia di questo carattere sospeso permane, soprattutto nella teoria che vuole descrivere le condizioni del lavoro interculturale. Certo bisogna riconoscere che nel mondo di oggi i migranti hanno spesso un'identità mista, o sospesa tra la cultura d'origine e quella di destinazione; inoltre si può anche ipotizzare che questo tipo di identità mista sia destinato a diventare sempre più diffuso nel mondo globalizzato. Tuttavia nell'esperienza prevalente che abbiamo, e nella situazione del filosofo che si espone al confronto tra le culture, la condizione più ricorrente è quella di un soggetto radicato in una certa tradizione. È giusto che questo soggetto sia disposto a mettere in gioco tutti i suoi presupposti e le sue convinzioni nel dialogo, ma non che abbandoni preliminarmente le sue radici. Il soggetto, e con esso il pensiero, è certo in divenire ed esposto, ma è anche e anzitutto situato e prospettico; e solo a partire da questa prospettiva può accedere all'orizzonte che lo comprende e che sta al di là della sua posizione. Il riconoscimento di questa condizione, unito all'apertura al tema della verità, è un carattere essenziale della filosofia ermeneutica, nella cui prospettiva io mi riconosco.

Per ciò che riguarda lo statuto e le modalità del dialogo, mi sembra che manchi una descrizione più ravvicinata di come avviene il confronto. Pasqualotto dice che nel lavoro interculturale il soggetto si espone a modificare le sue convinzioni. Dunque nell'incontro avviene un confronto di vedute, in

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 12.

base a cui io posso confermare, approfondire o mutare la mia posizione. Ora io posso cambiare le mie convinzioni perché vengo convinto o da un argomento migliore, o da un'interpretazione più ampia e profonda del contesto di esperienza a cui si riferisce il confronto. Questo è possibile solo se le due prospettive che si misurano fanno riferimento a un terzo elemento comune, che è appunto l'esperienza umana. Inoltre la dimensione concettuale della filosofia si richiama per costituzione alla sfera dell'universalità. Questa universalità non è un punto di vista, o un contenuto, ma è una dimensione; come tale non è mai staccata dalla dimensione della concretezza, a cui fa riferimento prevalentemente il lato dell'interpretazione. Nel percorso filosofico l'aspetto interpretativo e quello argomentativo s'intrecciano, e questo rende possibile il confronto; tale intreccio non può mai essere sciolto in una articolazione totale che possa diventare argomento di una descrizione oggettiva: il lato interpretativo segnala il coinvolgimento del soggetto, il lato argomentativo permette una certa distanza del soggetto dalla sua condizione concreta, una distanza che resta relativa, ma consente appunto di commisurare i diversi argomenti. Così questo intreccio da una parte permette il confronto, dall'altra comporta che esso non può mai giungere a una conclusione definitiva.

L'universalità di cui qui si tratta deve essere ben distinta dall'universale come contenuto, e anche come carattere che si potrebbe attribuire a una prospettiva, stabilendone la superiorità definitiva su tutte le altre. Non esiste un contenuto universale e non esiste una prospettiva universale, su questo l'accordo con Pasqualotto è completo. L'universale per un verso è lo spazio dell'esperienza umana, che corrisponde all'orizzonte infinito di cui parla Pasqualotto, per l'altro è la dimensione formale che permette la comunicazione. Questa dimensione formale non ha contenuti, salvo quelli delle scienze formali dotate di validità universale (matematica e logica), è un "universale senza uno", che non ammette gerarchie ma permette la comunicazione. Insomma, secondo me non solo l'identità, ma anche l'universale andrebbe concepito in termini relazionali<sup>9</sup>.

L'universale come orizzonte trascende la mia prospettiva, in quanto rimanda alla sfera universale dell'esperienza umana. Nell'elaborare la mia prospettiva è essenziale che io sappia che questa dimensione eccede la mia esperienza e la mia prospettiva; tuttavia questa dimensione di universalità, e io direi anche di verità, non è un concetto limite, dotato di valenza soltanto regolativa, ma è presente nella mia esperienza e può esserlo anche nell'elaborazione filosofica che ne faccio, quando questa riesce. Su questo punto mi pare di trovare una convergenza molto significativa in Pasqualotto quando egli, contrapponendo la sua concezione a quella del tradizionalismo, dice che essa non pone la verità in un inizio primordiale, rispetto a cui il tempo presente rappresenterebbe una degenerazione; al contrario, nella sua visione, l'originario è una dimensione che accoglie e accompagna sempre la ricerca della verità, ovvero è «un comune

---

<sup>9</sup> Ho cercato di argomentare più ampiamente questa concezione nel saggio *Differenze nell'universalità. Questioni filosofiche nell'orizzonte della globalizzazione*, in «Annuario Filosofico», XXII, 2006, Milano 2007, pp. 61-79.

orizzonte di luce che costantemente... include e illumina ogni tipo di figure, più o meno chiare e perfette, che costituiscono le tracce degli sforzi umani alla ricerca della verità»<sup>10</sup>.

Un percorso che faccia riferimento ai criteri che ho cercato di enucleare da una parte può contribuire al processo di rinnovamento che è richiesto all'ermeneutica nel nuovo contesto del pluralismo, dall'altra può offrire un contributo alla filosofia interculturale, la cui urgenza è stata così appassionatamente argomentata nell'opera di Pasqualotto.

Maurizio Pagano (Università del Piemonte orientale)

✉ [maurizio.pagano@lett.pmn.it](mailto:maurizio.pagano@lett.pmn.it)

---

<sup>10</sup> G. Pasqualotto, *East & West*, cit., p. 80.