

Interpretazione e concetto nell'ermeneutica interculturale¹

L'avvento della globalizzazione, che si è verificato nell'ultimo quarto di secolo, ha inciso profondamente sull'esperienza degli esseri umani, contribuendo a modificarne l'assetto complessivo. Ciò significa che è mutato, in modo significativo anche se non radicale, l'orizzonte entro cui si esercita oggi il pensiero filosofico. Tra i fenomeni più rilevanti del mondo globale si colloca certamente la nuova esperienza del pluralismo culturale: i rapporti tra le culture e le religioni segnano da sempre lo sviluppo delle società umane, ma essi hanno assunto oggi un'intensità che non ha precedenti nella storia.

La questione dei rapporti interculturali riguarda quindi direttamente il pensiero filosofico di oggi: da un lato è una parte integrante dell'orizzonte generale in cui esso si muove, dall'altro è un tema rilevante di ricerca. Come orizzonte riguarda ogni aspetto del pensiero filosofico, che deve esserne consapevole anche se non lo affronta tematicamente; come tema specifico esige che la filosofia riprenda e approfondisca alla luce del nuovo contesto alcuni temi che appartengono da sempre alla sua storia. A un livello più generale direi che la condizione attuale rilancia con una nuova intensità la questione classica del rapporto tra l'uno e i molti, dal momento che la molteplicità di cui si fa esperienza appare più ampia e differenziata che in passato, e non mediabile dall'appartenenza a una stessa tradizione. Su un piano più specifico occorre certamente riprendere la questione del rapporto con l'alterità, collocando il medesimo e l'altro entro questo orizzonte plurale e non dimenticando la differenza tra l'altro e l'estraneo, su cui insiste una parte significativa del pensiero contemporaneo².

Fin dal tempo dei Greci l'Occidente ha cercato di rispondere alla sfida del pluralismo muovendosi lungo due linee diverse, che possiamo tipizzare richiamandoci alle figure emblematiche di Senofane ed Erodoto. Contrapponendosi criticamente alla concezione antropomorfa delle divinità trasmessa da Omero ed Esiodo, Senofane osserva come ogni popolo si costruisca gli dei a propria immagine, e a questa caotica pluralità di figure mitologiche contrappone l'unità del divino. Erodoto invece dalla constatazione del pluralismo trae motivo per procedere a una ricognizione ampia e accurata dei costumi e delle religioni degli altri popoli.

Se lasciamo da parte le difficili questioni legate alla ricostruzione precisa del pensiero di Senofane, possiamo dire che il suo atteggiamento indica la risposta della ragione, che rileva criticamente le contraddizioni presenti nell'esperienza, ne prende le distanze e imbecca la via del concetto, che si muove sul terreno del pensiero universale. Erodoto invece prende la strada della narrazione: l'esposizione della sua ricerca (ιστορίας ἀπόδειξις) mette le esperienze le une accanto alle altre, così che, almeno in linea di principio, non c'è bisogno di classificarle od ordinarle secondo il concetto. Tuttavia l'ampiezza e la ricchezza della sua ricerca muove dalla convinzione, che certo egli riesce a trasmettere, che quelle esperienze siano degne di interesse e di conoscenza proprio per la varietà dei loro caratteri singolari. In termini molto generali possiamo dire che qui si apre la strada verso l'interpretazione del diverso nella sua singolarità.

La via del concetto tende a circoscrivere, dunque a delimitare e a rendere accessibile in modo costante, un certo fenomeno o un aspetto dell'esperienza. Il concetto aspira a una validità

¹ Questo lavoro è stato realizzato grazie a un periodo di studio presso l'Università di Malaga; ringrazio questa Università e in particolare il suo Vicerrectorado de investigación per avere generosamente permesso questo soggiorno di ricerca.

² Ricordo, come emblematica per questo orientamento, l'opera di Bernhard Waldenfels, di cui mi limito a segnalare il volume *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006, trad. it. *Fenomenologia dell'estraneo*, a cura di F. G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008, che espone in forma sintetica i risultati di un vasto lavoro, presentato in una serie di volumi a partire dagli anni ottanta. Una valida sintesi si ha anche in B. Waldenfels, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2011.

universale, quindi si muove in una dimensione formale, tende ad avere un assetto unitario e conferisce questa unità al fenomeno. Dato che si colloca sul piano formale, esso implica una certa distanza dalla concretezza del fenomeno, e questo gli permette di oggettivarlo, disponendolo su un piano in cui esso può essere collegato e insieme distinto dagli altri fenomeni, sicché può essere oggetto di una classificazione. In questo modo il concetto intende dire l'essenziale del fenomeno. Il carattere costante di cui si è detto non implica che il concetto sia immutabile: esso può essere criticato, modificato, falsificato o abbandonato, però muovendosi sempre sullo stesso terreno formale. Il concetto quindi permette un confronto intersoggettivo di carattere argomentativo.

La presa del concetto sull'esperienza riesce in modo particolarmente felice là dove esso può far leva sui caratteri ripetitivi di essa, come avviene nella procedura dell'esperimento scientifico: così il concetto ha una guida per rivolgersi agli aspetti essenziali del fenomeno, lasciando da parte le piccole variazioni come inessenziali. Dove però il fenomeno che si vuole portare a concetto ha un carattere più variegato e multiforme, dunque una maggiore ricchezza, l'elaborazione del concetto risulta più complessa, occorre operare una scelta degli elementi che si ritengono più importanti, e dunque il risultato è molto più discutibile. Così il concetto di cultura, o di religione, raccoglie sotto di sé una sterminata massa di dati d'esperienza e deve affrontare il difficile compito di raccogliarli in unità. Lo stesso vale, in misura appena minore, per i concetti delle singole religioni e culture. La scelta degli elementi da privilegiare è affidata necessariamente all'opera di chi elabora il concetto, e così si fa avanti il sospetto che l'autore sia condizionato dalla sua posizione e dalla sua prospettiva.

La discussione che si è svolta intorno alla tesi del pluralismo religioso avanzata da John Hick mette bene in luce questa difficoltà e le sue conseguenze. Hick muoveva dalla sua esperienza di dialogo interreligioso, che gli aveva permesso di riconoscere la ricchezza e la validità delle diverse tradizioni. Così ha elaborato una teoria in cui le grandi religioni vengono poste sullo stesso piano, hanno eguale valore salvifico ed eguale dignità, perché vengono descritte come le diverse vie lungo le quali gli esseri umani elaborano la loro risposta all'incontro con la Realtà Ultima: questa può presentarsi sotto la forma di Assoluto personale o impersonale, ma resta comunque una dimensione noumenica non disponibile per l'uomo³. A questa tesi si è obiettato anzitutto che il pluralismo, muovendo dalla buona intenzione di riconoscere il pari valore delle altre vie, le concepisce come altrettante varianti di un'unica essenza del religioso e impone così ad esse un modello unitario e omogeneizzante, concepito secondo i moduli di pensiero tipici dell'Occidente; inoltre la proposta di relativizzare fin dall'inizio la figura di Gesù Cristo è stata considerata come una mossa che, anziché favorire il dialogo, lo svuota di significato, perché esso non può avvenire se uno dei partner abbandona preliminarmente la propria posizione.

La discussione che si è svolta intorno alle tesi del pluralismo ha mostrato le difficoltà e i rischi che si incontrano se si affida il dialogo con le culture alla via del concetto. Il concetto si concepisce come universale ed esige dall'individuo che esso si elevi al di sopra della sua dimensione particolare. Anche se questo riesce, resta il fatto che il concetto si elabora all'interno di una certa cultura, con la sua tradizione e con la sua forma linguistica: applicarlo direttamente alle altre culture può rivelarsi come un gesto unilaterale. Nel caso specifico si è rimproverato alla proposta dei pluralisti di presentarsi come una concezione totalizzante, che implica la pretesa di avere una visione panoramica sul complesso dell'esperienza e di poterla quindi considerare in modo oggettivo.

I teologi e i filosofi che si sono misurati criticamente con questa posizione hanno mostrato che non possiamo avere accesso a una visione panoramica della realtà, perché noi siamo sempre collocati in una certa posizione; da qui segue che non è garantito che ci sia un unico centro dell'esperienza religiosa⁴ e che non è possibile darne una descrizione oggettiva. È vero invece che,

³ J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989.

⁴ Così in particolare J. B. Cobb jr, *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress Press, Philadelphia 1982; Idem, *Oltre il pluralismo*, in *La teologia pluralista delle religioni: un mito?*, a cura di G. D'Costa (ediz. originale 1990), trad. it. di G. Pulit, Cittadella, Assisi 1994, pp. 177-198.

mentre siamo situati all'interno dell'esperienza, possiamo aprirci al rapporto con gli altri e alla dimensione dell'universalità; e questa apertura all'universalità trova uno stimolo nel fatto che almeno alcune delle grandi tradizioni religiose avanzano una pretesa di validità universale. Non abbiamo accesso a una visione panoramica e oggettiva, ma siamo coinvolti in una relazione multipla entro una dimensione di universalità che non si può oggettivare.

L'esito di questo percorso converge evidentemente con la prospettiva generale della filosofia ermeneutica e mette in luce il grande contributo che essa può offrire al dialogo tra le culture. L'ermeneutica infatti si è sviluppata come una teoria che è consapevole del proprio carattere situato e prospettico, e non per questo abbandona la questione della verità a una soluzione piattamente relativistica. Al tempo stesso bisogna osservare che essa è nata e si è sviluppata all'interno del pensiero occidentale: nel momento in cui si misura con la questione del confronto tra le culture essa è chiamata a ripensare quei suoi aspetti che sono più legati al contesto occidentale e a percorrere il cammino di un confronto radicale con la dimensione dell'universalità.

Di fronte alla via del concetto sta dunque la via dell'interpretazione. Essa ha un carattere situato e prospettico, ed è consapevole di questo carattere. L'idea che dato questo suo carattere prospettico essa non possa misurarsi con la questione della verità deriva da una concezione grettamente oggettivistica della conoscenza, che dimostra in modo più evidente la sua arretratezza proprio nel contesto attuale del pluralismo culturale. L'intenzione primaria dell'interpretazione non è quella di delimitare il suo oggetto: nell'interpretazione io incontro l'altro in una dimensione di relazione, cerco di metterne in rilievo gli aspetti, in rapporto a me, in rapporto ad esso (ricostruendone la struttura o la storia) o in rapporto al resto dell'esperienza. Perciò l'interpretazione non tende necessariamente a un esito unitario: può cercarlo, come può avvenire nel caso della lettura di un'opera d'arte, ma non è obbligata a farlo. Quanto alla questione della distanza, si può riprendere la celebre diagnosi di Gadamer, secondo cui l'interpretazione ha bisogno di una situazione intermedia tra la familiarità e la distanza, perché la troppa distanza induce all'oggettivazione, mentre l'eccesso di familiarità riduce fino ad annullarla la distinzione tra l'interprete e il suo tema.

Si può dunque dire che l'interpretazione non ha un carattere chiuso, cosa che invece si può attribuire, in certi casi, al concetto; essa non ha neanche necessariamente un centro. Si può invece pensarla secondo l'immagine di una linea, o di una serie di linee, che partono da me, vanno verso l'oggetto interpretato e proseguono in una direzione aperta. Questa apertura secondo me significa che, attraverso l'interpretazione, io cerco di trovare il modo per vedere se il tema interpretato (una figura artistica, o religiosa) mi dischiuda qualcosa dell'esperienza o del suo senso, e dunque mi conduca a una comprensione più ricca, più intensa o più profonda dell'esperienza. Se l'interpretazione giunge a tanto, questo riferimento al terzo che è l'esperienza comune a tutti è anche il criterio eminente della validità dell'interpretazione: il confronto tra le interpretazioni non avviene su base logica, ma ha un suo carattere intersoggettivo e argomentativo, proprio grazie a questo aspetto.

L'interpretazione dunque parla del concreto, si rivolge al concreto anche nei suoi caratteri singolari; tuttavia, in quanto interpretazione filosofica, si muove anch'essa sul terreno del pensiero universale: parla del concreto attraverso elementi universali, e cerca di universalizzare il concreto, di mostrarne il significato in un modo che sia accessibile a tutti. L'esito del confronto tra concetto e interpretazione che abbiamo condotto fin qui sembra dunque suggerire una vicinanza tra i due termini, che muovono però in direzioni opposte: il concetto si colloca in una dimensione formale e si rivolge di lì verso il concreto, l'interpretazione muove dalla concretezza e mira a universalizzarla.

Questa diagnosi però potrebbe apparire troppo semplice e lineare, e richiede una verifica più articolata. Lungo una prima direzione di critica, si potrebbe pensare a una opposizione più radicale tra il concetto e l'interpretazione. Luigi Pareyson, nel momento in cui inaugurava l'ultima fase del suo pensiero, che intendeva la filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa, si è interrogato sul modo in cui il linguaggio può esprimere la trascendenza, e ha sviluppato una comparazione tra il linguaggio concettuale e quello simbolico, che si risolve tutta a favore di quest'ultimo. Il linguaggio

del concetto mira all'esplicitazione completa, tende a oggettivare il suo contenuto consumando ogni inesauribilità, e risulta quindi «unidimensionale, privo di spessore, appiattito su se stesso»⁵. Al concetto si contrappone innanzitutto il simbolo, che è un'interpretazione originaria della verità: il linguaggio simbolico riconosce fin dall'inizio la sua insufficienza rispetto al compito di esprimere la trascendenza; perciò ricorre a espressioni concrete, tratte dall'esperienza sensibile, che già da sole dicono la propria inadeguatezza rispetto alla trascendenza e ne indicano così l'ulteriorità. Rispetto al simbolo la filosofia può percorrere solo la via dell'interpretazione, che rispetta la pregnanza del simbolo e lungi dal ridurla con una trascrizione razionalistica la traspone in un linguaggio universale che mostra il significato del simbolo mantenendo il suo rimando all'ulteriorità.

L'ermeneutica di Pareyson, che già nella fase di *Verità e interpretazione* aveva contrapposto la chiusura del soggetto all'apertura della persona⁶, ha le sue radici nell'esistenzialismo e nella sua critica conseguente della metafisica tradizionale e della filosofia hegeliana. Se si prendono le distanze, come a me pare opportuno, da questa radice esistenzialistica, si può mantenere e mettere a frutto la sua teoria dell'interpretazione senza per questo condividere la radicalità della sua critica al concetto.

La via per un approfondimento della natura del concetto passa secondo me attraverso una riconsiderazione della questione dell'universale. Il carattere universale del concetto è legato, come ho accennato, alla sua dimensione formale. Quest'ultima ha la sua radice nella presa di distanza dalla sfera della vita e dei suoi impulsi immediati che caratterizza l'uomo nei confronti degli animali. Si tratta del fenomeno che l'antropologia filosofica, da Scheler a Gehlen, ha descritto come «apertura al mondo»: esso opera una frattura nei confronti della realtà concreta e apre una dimensione formale, che rappresenta l'unico terreno possibile su cui può svolgersi il pensiero universale. Il pensiero logico e matematico si muove su questo terreno e lo mantiene nella sua purezza; in tutti gli altri casi la dimensione formale si connette all'esperienza concreta e permette al concetto di darle una struttura che aspira a una validità universale.

In questa prospettiva l'universale formale ha dunque una struttura relazionale; esso nasce con una presa di distanza originaria dall'esperienza concreta, ma non la annulla: la sospende nella sua immediatezza, nella sua pressione vitale, e così le permette di trasporsi su un nuovo piano in cui può coesistere e confrontarsi con altri aspetti dell'esperienza. Secondo questa proposta l'universale è pensato come una dimensione formale, che non richiede di ruotare attorno a un unico centro; è un «universale senza uno», che permette la relazione dei particolari senza costringerli a farsi omogenei. Così esso non ha né suggerisce una struttura gerarchica o uno statuto esclusivo⁷.

Se si accoglie questa concezione dell'universale, si apre la strada anche per una considerazione più articolata del concetto: esso non sarebbe necessariamente chiuso ma, almeno in certi casi, potrebbe attivare la sua dimensione formale non per ordinare il concreto in una struttura accentrata, bensì per mettere in risalto e rendere comunicabili i suoi caratteri. D'altra parte anche Pareyson, pur nel contesto della sua dura critica, aveva ammesso la possibilità di un impiego migliore e più aperto del concetto: questo può realizzarsi qualora il concetto «sia sottoposto a una sottile e perspicua radiografia che ne rimetta in funzione l'originaria natura simbolica e la latente vocazione di cifra»⁸.

Mettendo in questione la prima direzione di critica, che contrapponeva nettamente il concetto all'interpretazione, abbiamo di nuovo avvicinato i due termini. Se rammentiamo che l'interpretazione, in quanto filosofica, si muove sul terreno del pensiero universale e offre dunque anch'essa una relazione tra il concreto e l'universale, la differenza che stiamo esaminando sembra

⁵ L. Pareyson, *Filosofia ed esperienza religiosa* (1985), ora in *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, p. 108.

⁶ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, II ediz., Mursia, Milano 1972, p. 71.

⁷ Per una trattazione più ampia di questo tema rinvio a M. Pagano, *Differenze nell'universalità. Questioni filosofiche nell'orizzonte della globalizzazione*, in "Annuario Filosofico" 2006 (22), Mursia, Milano 2007, pp. 61-79.

⁸ L. Pareyson, *Filosofia ed esperienza religiosa*, ora in *Ontologia della libertà*, cit., p. 103.

sfumare fin quasi ad annullarsi. Dovremmo dunque ammettere che non è possibile stabilire una distinzione tra il concetto e l'interpretazione?

Una soluzione così radicale appare smentita dall'esperienza: ci sono conoscenze precise, con alto grado di formalità, che hanno un carattere oggettivo, possono essere falsificate solo con procedure argomentative rigorose, e svolgono una funzione essenziale nel modo in cui ci rapportiamo all'esperienza; e d'altra parte ci sono conoscenze indispensabili che hanno un carattere interpretativo, come risulta chiaro quando vogliamo cogliere il significato di un'opera d'arte, di un momento dell'esperienza religiosa, o più comunemente quando c'interrogiamo sul carattere e sulle intenzioni delle persone che ci sono vicine.

Bernhard Waldenfels ha insistito molto sulla differenza che dobbiamo rilevare se mettiamo a confronto due relazioni che uno sguardo superficiale potrebbe avvicinare: quella tra il medesimo e l'altro e quella tra il proprio e l'estraneo. Il rapporto del medesimo all'alterità trova il suo riferimento in un terzo, in un orizzonte che permette di collocare in modo ordinato al suo interno i due termini. Questo non avviene nel rapporto all'estraneo, che irrompe senza mediazione nel nostro contesto: tra noi e lui non c'è un orizzonte comune, ma solo una soglia, che ci unisce nel momento stesso in cui ci divide. Si crea così un rapporto asimmetrico, in cui l'atteggiamento adeguato è per Waldenfels quello della risposta, che non può fare appello a un senso già dato, ma deve avere un carattere creativo⁹: perciò, forzando un po' le intenzioni del fenomenologo, che non manifesta una grande simpatia per l'ermeneutica, direi che in questa risposta la dimensione interpretativa ha un peso decisamente prevalente rispetto a quella concettuale.

D'altra parte resta vero che ci sono differenze rilevanti all'interno della classe dei concetti e che alcuni di essi non hanno il grado di precisione e di rigore che si è soliti incontrare nell'ambito delle scienze della natura. Hans Blumenberg si è confrontato a più riprese con questo tema, e ha sottolineato le carenze del concetto e la sua connessione con la metafora¹⁰. All'interno degli studi sulle religioni si è sottolineato più volte il carattere funzionale e correggibile dei concetti, che mirano più a far emergere i fenomeni e a orientarsi nella loro complessità che a fissarli in una definizione precisa. Wilfred Cantwell Smith, grande studioso vicino alle tesi dei pluralisti, ha messo in luce la prospettiva eurocentrica che ha condizionato sia l'elaborazione del concetto di religione sia quella delle principali denominazioni assegnate alle tradizioni orientali. Egli ha espresso i risultati della sua indagine con un'immagine suggestiva: «Noi siamo grati ai nostri antenati che hanno costruito queste finestre, attraverso le quali noi vediamo. Senza di esse noi saremmo ancora rinchiusi all'interno dei confini della nostra esperienza immediata o di quella del nostro piccolo circolo – come lo sono stati, prima di loro, i loro antenati. Tuttavia non è empio da parte nostra chiederci, di quando in quando, se non potremmo vedere meglio allargando una finestra qui o là, o addirittura rimpiazzandola con delle nuove finestre di diversa forma»¹¹.

Michael von Brück, noto studioso contemporaneo delle religioni orientali, impiega un linguaggio simile per spiegare come si sviluppa la ricerca nel suo campo: già la struttura particolare della nostra lingua materna funziona come una finestra sulla realtà, i concetti poi sono «orizzonti di percezione» che non hanno un valore assoluto, ma ci servono per comprendere la situazione interculturale in cui ci troviamo; essi vengono paragonati anche a un occhiale, o a un «cono di luce», che ci permette di guardare la realtà¹².

⁹ B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, cit. Per questi temi v. in particolare i capp. 1, 3 e 6.

¹⁰ Il riferimento è non soltanto alla ben nota opera *Paradigmi per una metaforologia* (1960), ma anche al lavoro postumo *Theorie der Unbegrifflichkeit*, a cura di A. Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, trad. it. *Teoria dell'inconcettualità*, trad. it di S. Gulì, :duepunti, Palermo 2010.

¹¹ W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, ediz. orig. 1962, III ediz. SPCK, London 1978, p. 193.

¹² M. von Brück, *Der Beitrag der Religionswissenschaft zum Dialog der Weltreligionen*, in *Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozess der Globalisierung*, a cura di P. Koslowski, Fink, München 2002, pp. 163-201. I passi citati sono rispettivamente alle pp. 173, 189, 192 e 193. Sull'importanza di questo contributo v. G. Cunico, *Oltre Saturno. Dialoghi per il tempo plurale*, Diabasis, Reggio Emilia 2006, pp. 270-274; Idem, *Wege dorthin. Perspektiven des religiösen Gesprächs der Menschheit*, Roderer, Regensburg 2015, pp. 187-189.

Von Brück, che è una figura di primo piano del dialogo tra cristianesimo e buddhismo, offre una descrizione articolata del modo in cui si sviluppa il confronto tra le religioni. Anzitutto la religione non è un oggetto fisso, ma un percorso che si realizza nella storia. Se si applica a questo percorso il principio del pensiero dialogico di Buber, si deve riconoscere che non solo il singolo, ma anche la comunità religiosa si conosce veramente solo attraverso il confronto con l'altro: di qui segue che anche il dialogo è un evento che appartiene al farsi storico della religione. Il confronto che viene descritto ha un forte carattere intersoggettivo e interpretativo: l'interprete non è uno studioso isolato, ma si misura con una comunità di interpreti, che a sua volta entra in relazione con i rappresentanti dell'altra tradizione, e tutto questo rende possibile l'aspetto autocritico del processo ermeneutico. Quest'ultimo si colloca dunque in una situazione intermedia tra oggettività e soggettività: data la relativa distanza dell'oggetto, noi astraiano un concetto di esso, che funge da medio per la lettura e per il confronto delle interpretazioni. A questo proposito von Brück introduce la nozione di proiezione, che mi pare risulti fruttuosa per chiarire la struttura dell'evento dialogico. Le proiezioni sono schemi che io sviluppo a partire dalla mia prospettiva per attingere l'esperienza altrui; nel caso del dialogo con un altro vivente la maggiore distanza che deriva da una tradizione diversa è compensata dal fatto che le mie proiezioni si riflettono nelle sue, che lui formula su di me. In questo rispecchiarsi reciproco entrano in gioco di necessità, da ambo le parti, sia l'aspetto formale dello schema sia l'esperienza concreta; le esperienze diverse si confrontano attraverso gli schemi e così si comunicano. Da questa proposta possiamo dunque trarre il modello di un percorso ermeneutico in cui l'aspetto formale del concetto ha la funzione di aprire lo spazio dell'esperienza, mentre l'interpretazione nel suo carattere concreto si appoggia a questo contributo del concetto senza confondersi con esso.

Illustrando i risultati che il dialogo ha ottenuto finora, von Brück offre anche un'altra annotazione, che ci permette di precisare ulteriormente il nostro discorso: «Il tentativo di trovare che cosa religioni diverse intendano per “Dio”, e quale sarebbe nel buddhismo l'equivalente funzionale per questo concetto, non ha portato a un'intesa interculturale su una “sostanza” astratta “Dio”, ma ha portato conoscenze che per entrambi i partner del dialogo hanno approfondito la comprensione dei propri presupposti come anche di quelli del partner: si tratta di qualcosa che costituisce un valore ultimo, un assoluto a cui ci si affida incondizionatamente. Eppure questo “testo” nelle singole religioni viene concepito e messo in forma diversamente in “tessiture” di volta in volta differenti»¹³.

Questa osservazione è del tutto coerente con la forma del dialogo descritta dallo studioso tedesco, ma risulta anche in profonda sintonia con il ragionamento che ho svolto fin qui, e mi induce ad alcune osservazioni conclusive sul senso e sulla costituzione del dialogo tra le culture.

Nella letteratura teologica e filosofica sull'argomento vengono proposte sovente due considerazioni generali tra loro connesse. Si dice che il dialogo è in corso ma non ancora compiuto, e che esso tende a una meta in cui le diverse vedute si compongano in unità. A ciò si aggiunge che questa unità finale, che rappresenta la verità nella sua forma piena, non è mai presente né raggiungibile nell'esperienza concreta, ma funge come idea regolativa del percorso. Penso che ambedue le tesi vadano respinte.

L'idea che la verità abbia una presenza soltanto regolativa nell'esperienza è naturalmente di ispirazione kantiana ed è stata ripresa sul terreno epistemologico da Popper nella sua teoria del processo scientifico, caratterizzata dalla nota tesi della falsificabilità degli asserti. Contro questa linea kantiana vale la critica di Hegel: se la verità è una meta a cui si tende all'infinito, vuol dire che non la si raggiunge mai, dunque che non è mai presente nell'esperienza. Giustamente Pannenberg ha fatto valere questo argomento contro il modello popperiano nel suo libro sull'epistemologia¹⁴.

¹³ M. von Brück, *art. cit.*, p. 200. Utilizzo l'ottima traduzione di Gerardo Cunico, *Oltre Saturno*, cit., p. 272.

¹⁴ W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973; trad. it. di L. Antiseri e L. Pusci, *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1975. Il confronto con Popper è sviluppato in particolare nel cap. I del libro.

Questa idea abbastanza intellettualistica della verità come una meta che non si raggiunge mai e che tuttavia ha una presenza efficace nell'esperienza è strettamente connessa a una comprensione altrettanto astratta della verità come unità rigida e fissa. Nel modello di dialogo che abbiamo descritto con l'aiuto di un suo protagonista effettivo si tende certo a una sempre maggiore unificazione dei punti di vista: l'unità si può raggiungere ottenendo un accordo sul significato delle diverse posizioni e sul loro rapporto. Tuttavia la meta a cui si tende non è quella di un'intesa assoluta che annullerebbe le diverse prospettive, e così il nucleo reale dell'esperienza umana e la condizione stessa dell'ermeneutica. L'unità non è un punto fisso e rigido, e non è neppure l'unità dialettica di Hegel, che è molto più articolata, ma tende comunque a raccogliere le diverse prospettive entro un modello concentrico. L'unità è l'unità di una relazione, che è già presente nelle diverse fasi del dialogo, ma proprio perché è già presente e dinamica può arricchirsi via via. In questa prospettiva la verità non è una meta esterna che non si raggiunge mai, ma è presente e si fa nel corso del confronto intersoggettivo: non ha una presenza regolativa, ma costitutiva dell'esperienza.

Se si pensa così l'unità in termini relazionali, si può sostenere che la verità non si trova solo all'origine dell'esperienza o solo al termine del percorso, ma è presente nel suo svolgimento. Non è esaurita da una posizione, né dalla somma delle due e neppure da un loro accordo; e in generale non è posseduta in modo oggettivante. La molla del cammino è data dalla pluralità, dalla differenza dell'alterità, che è concretamente individuale e non è sostituibile indifferentemente con altre¹⁵. Dal punto di vista teoretico il nucleo del percorso consiste nel fatto che in esso si realizza sempre di nuovo la relazione tra la dimensione concreta dell'esperienza, che è sempre singolare, e la dimensione formale e universale, che consente la comunicazione e il confronto. A questo processo cooperano, nelle modalità loro proprie, sia il concetto che l'interpretazione.

¹⁵ Questo punto è messo giustamente in rilievo da Silvana Borutti nell'ambito di un contributo che discute sul terreno filosofico gli esiti dell'antropologia culturale e il dibattito, in essa ricorrente, tra oggettivismo e relativismo. Il relativismo è tale proprio perché considera le diverse posizioni come indifferenti, e dunque come irrilevanti. Se invece si pensa l'alterità come differenza asimmetrica si può offrire una soluzione all'alternativa secca tra oggettivismo e relativismo. L'autrice definisce la sua proposta come un relativismo ragionevole. La concezione della verità relazionale che propongo resta per me distinta da ogni forma di relativismo. V. S. Borutti, *Il relativismo culturale nell'antropologia*, in *Culture e religioni: la pluralità e i suoi problemi*, a cura di G. Cunico e D. Venturelli, il melangolo, Genova 2011, pp. 79-95, in particolare pp. 85-94.