

A confronto col pluralismo nell'epoca della riduzione

di Maurizio Pagano*

1. Il Discorso di Ratisbona contro il riduzionismo

La prima cosa che mi ha colpito, e che vorrei mettere in rilievo anzitutto, è questa: il *Discorso di Ratisbona* è un grande testo contro la riduzione. Il fenomeno a cui l'autore si riferisce consiste essenzialmente in una riduzione della ragione, ma nelle sue conseguenze esso comporta anche una riduzione più generale dell'essere umano. Penso che il papa abbia colto effettivamente un fenomeno che caratterizza in modo decisivo il nostro tempo. Per parte mia vorrei riferirmi ad esso considerandolo come una riduzione dell'esperienza e del nostro modo di coglierla, e vorrei riflettere su questa tendenza da un punto di vista antropologico, considerandola come un fenomeno che interessa le trasformazioni della cultura, della mentalità diffusa e quindi anche della società. L'intento è quello di cercare di capire come mai questa tendenza ha tanto successo, e cosa succede nella mente dell'uomo, l'uomo colto e l'uomo comune, quando essa prende piede e si afferma nel suo modo di pensare e di agire.

Parlando di questo fenomeno intendo riferirmi a una tendenza generale che, pur nella varietà delle sue forme, mira comunque alla riduzione e all'abbassamento, ossia cerca di ricondurre a una sfera più bassa e vicina all'esperienza comune principi teorici e concezioni pratiche che in precedenza erano state poste molto, e forse troppo, in alto. Certamente questa tendenza caratterizza in modo diffuso il nostro tempo, e sfocia per lo più, come osserva il papa, nel relativismo teorico e pratico; tuttavia, almeno sul piano della cultura, il fenomeno si diffonde già nell'Ottocento, e ha le sue radici prossime nell'Illuminismo e quelle più remote nel percorso di secolarizzazione che segna la Modernità almeno dalla fine della guerra dei Trent'anni, ossia dall'assetto nato dalla pace di Westfalia. D'altra parte esso trova il suo potente punto d'appoggio, e la sua giustificazione, nei successi della scienza e nella conferma che ne offre la tecnica. Questa tendenza si esprime chiaramente nella critica della metafisica e nella critica della religione, che si dispiegano nell'età del Positivismo: e mi sembra che la legge dei tre stadi di Auguste Comte, col suo passaggio dalla teologia alla metafisica e infine alla scienza, offra una registrazione fedele e anche ingenua di questo movimento. In certa misura anche il Darwinismo, con la sua scoperta dell'origine animale della specie umana, converge nei suoi effetti con questa tendenza all'abbassamento; e in questa luce si può leggere anche la sintonia del Darwinismo sociale con gli sviluppi di una teoria economica sempre più decisamente fondata sulla centralità dell'individuo egoista e sulla lotta per la vita. La tendenza alla riduzione trova la sua sanzione e il suo suggello nell'opera dei "maestri del sospetto", Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud, che così sono stati definiti da Paul Ricoeur. Il pensiero del sospetto mira alla demistificazione e alla scoperta delle vere, concrete e "troppo umane" ragioni che spiegano complesse e sofisticate espressioni di civiltà. Allargando il discorso si può dire che il precursore dei maestri del sospetto è stato Ludwig Feuerbach. Con la sua critica della religione egli ha fornito un modello del pensiero della riduzione: per comprendere la sua essenza, l'infinito che è in lui, l'uomo ha dovuto in un primo tempo proiettare questo contenuto infinito al di là di sé, in un essere trascendente; ma una considerazione più adeguata dimostra che quel contenuto è in lui, sta sul terreno dell'immanenza, e può essere individuato con un percorso che ha appunto il carattere della riduzione.

Se le cose stanno così, bisogna fare ancora un passo indietro, e risalire a Georg Wilhelm Friedrich Hegel: nel suo pensiero giovanile, negli appunti non pubblicati che l'editore Nohl avrebbe raccolto sotto il titolo *La positività della religione cristiana*, egli aveva parlato della necessità di rivendicare alla terra i tesori dispersi nei cieli, anticipando così il pensiero di Feuerbach e del giovane Marx. Giunto a una fase più matura, in una straordinaria pagina della *Fenomenologia dello spirito*, egli ha descritto la lotta dell'Illuminismo

contro la fede: nella sua battaglia l'Illuminismo incontra delle difficoltà, ma alla fine ha buon gioco a mostrare il carattere estraniato della fede e a sconfiggerla. Per questo la critica ha trovato in questo testo un'anticipazione della teoria marxiana dell'alienazione (*Entäußerung*), e in qualche caso vi ha indicato anche un precorrimiento della critica dell'ideologia. Così ha fatto in particolare Kurt Lenk, un esponente della seconda generazione della Scuola di Francoforte: «Nella teoria hegeliana dell'alienazione sono già prefigurati tutti i momenti decisivi della dottrina marxiana dell'ideologia».¹ In effetti è vero che l'estraneazione (*Entfremdung*) sociale e religiosa viene per la prima volta teorizzata in queste pagine. Inoltre è vero che Hegel, precorrendo anche la critica del giovane Marx a Feuerbach, non si limita a riconoscere il carattere alienato della fede, ma mostra anche come esso si radichi nell'estraneazione della società e della cultura. La considerazione di Hegel, però, è molto più complessa e profonda di quanto avviene in Feuerbach e nei maestri del sospetto: per lui il carattere estraniato compete solo a una determinata espressione dell'esperienza religiosa, quella che egli qualifica come "fede" e descrive come un fenomeno del mondo moderno, collocandolo in particolare nella società francese dell'*Ancien Régime*. Accanto alla fede, e alla coscienza infelice medievale, Hegel tematizza altre manifestazioni del religioso e riconosce da ultimo il carattere di verità dell'esperienza religiosa autentica. L'alternativa tra critica radicale e indifferenziata e apologetica egualmente indifferenziata è completamente superata da questa più attenta considerazione hegeliana della complessità del fenomeno. Vi è però anche un altro aspetto, che si rivela alla fine ancora più importante: mentre apre la strada alla critica della religione e in generale al pensiero demistificante, Hegel mostra anche le debolezze di questo atteggiamento. La critica dell'Illuminismo viene esposta nei suoi motivi di forza, ma anche svelata nelle sue forzature e nei suoi eccessi: essa mette in luce con sagacia i difetti della fede ma, nell'affrontare il nesso finito-infinito che è al centro dell'esperienza religiosa, lacera la complessità del rapporto tra fede e ragione; riconducendo ogni manifestazione religiosa a una spiegazione finita, essa attua una riduzione lineare che appiattisce ogni ricchezza dell'esperienza riportandola al suo livello più basso. Con questo Hegel ci offre non solo un esempio acuto e prezioso di critica *ante litteram* del pensiero del sospetto, ma anche un modello di critica del pensiero della riduzione: come dirò più avanti, il gesto della riduzione in alcuni casi è proficuo e legittimo, se avvicina i principi all'esperienza, ma risulta negativo e addirittura catastrofico quando giunge all'estremo e riduce i principi al grado zero, annullando la distanza, che sempre la teoria deve mantenere rispetto alla concretezza contingente dell'esperienza. Nel nostro caso, l'esito della riduzione illuministica è niente meno che il terrore giacobino, che si nutre di un pensiero tutto d'un pezzo, ormai privo di articolazioni e senso della distanza, che porta tragicamente a vedere nel semplice sospetto un nemico da annientare per la salvezza della rivoluzione.

Fin qui ci siamo mossi sul piano della teoria, e abbiamo parlato della riduzione e della demistificazione dei principi teorici. Il fenomeno che stiamo osservando, però, riguarda in modo altrettanto essenziale l'esperienza pratica, insieme alle concezioni che ne emergono o che la orientano. L'affermazione della centralità assoluta dell'economia rientra in pieno in questo fenomeno. Lo stesso vale per l'affermazione sempre più dispiegata della tecnica: ispirandoci alla suggestiva lettura del filosofo giapponese Keiji Nishitani, possiamo osservare che essa, mentre libera progressivamente l'uomo dal dominio della natura, mentre lo rende dominatore dell'ambiente in cui vive, lo consegna al tempo stesso all'immediatezza dei suoi impulsi, al dominio del suo arbitrio.² Quest'ultima osservazione ci conduce sul terreno dell'esperienza morale e delle concezioni che la guidano: se nella nostra epoca si registra senza dubbio una crisi della morale, questa ha a che fare certamente con il logorarsi del valore prescrittivo delle norme; e dietro a questo logorio si percepisce chiaramente la spinta all'affermazione decisa del principio del piacere immediato come

¹ K. Lenk, *Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik*, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1972, trad. it. di F. Bassani *Marx e la sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna, 1975, p. 141.

² K. Nishitani, *La religione e il nulla*, ediz. orig. 1961, trad. it. di C. Saviani, Città Nuova, Roma, 2004.

guida e pilastro del comportamento dei singoli. Le due tendenze, teorica e pratica, si rafforzano a vicenda: la spinta a rompere il guscio delle norme pratiche ricevute per educazione o per tradizione è ovviamente incoraggiata dal maturare di una concezione del mondo che vede nei principi, teorici o pratici che siano, qualcosa di relativo, o di inutile, o addirittura di ingannevole. Con il passaggio al terreno della pratica, il movimento di riduzione si avvicina all'esperienza concreta delle singole persone, e a prima vista sembra portare loro una serie di benefici: io non mi faccio più ingannare, ho scoperto che i principi generali, che volevano prescrivere le norme della mia condotta, non sono validi in sé, ma hanno le loro radici nell'interesse di chi li ha formulati, e dunque risalgono a spinte "troppo umane", non diverse da quelle che trovo in me; posso dunque abbandonare la domanda sul senso generale della realtà ed attenermi alla mia esperienza concreta e al mio interesse, in fin dei conti al mio piacere; tutto questo mi dà una inedita soddisfazione, un senso di "benessere", come diceva Hegel parlando della demitizzazione della religione greca attuata nella commedia antica, perché il senso di tutto si trova talmente vicino a me da essere iscritto nei miei bisogni e nel mio piacere immediato. Insomma, almeno in apparenza, il guadagno è triplice: scopro e dissolvo un inganno, congelo la domanda sul senso e sono soddisfatto, perché legittimato ad attenermi pienamente alla mia realtà. La tendenza alla riduzione e all'abbassamento ha una portata epocale, e sembra caratterizzare in lungo e in largo l'esperienza attuale dell'Occidente. Al tempo stesso però bisogna osservare che, se consideriamo la cosa in termini neutri e più generali, tale fenomeno rientra in un movimento più ampio, che non è affatto confinato alle epoche più recenti, e che in un certo senso ha accompagnato tutto il cammino della nostra civiltà. Per combattere il relativismo dei suoi tempi Platone ha posto i principi ideali nella sfera dell'iperuranio; ma poi lui stesso, giunto a una meditazione più matura, ha preferito riportarli alla dimensione più accessibile dei generi sommi. Con un gesto analogo e più radicale Aristotele ha ritenuto di poter conservare l'eredità positiva del suo maestro avvicinando ancora più decisamente l'universalità della forma alla realtà concreta, così che essa, salvo il caso di Dio, s'incontra sempre solo nel sinolo con la materia.

Queste ultime osservazioni dimostrano che il movimento di abbassamento di per sé non è affatto qualcosa di negativo o di biasimevole; in prima istanza, anzi, esso è un atteggiamento produttivo e arricchente, giacché mira ad avvicinare la teoria alla realtà, a renderla più consapevole della complessità del reale. Negativo esso diventa, a me pare, quando punta direttamente verso il più basso, imbocca un percorso puramente lineare e così, dimentico di quella complessità che voleva evocare, riduce ogni principio od ogni norma al grado zero. In questo caso esso provoca spesso un movimento di rimbalzo: alla decostruzione fa seguito un movimento di ricostruzione, o almeno un tentativo o un'aspirazione in questo senso. Nel suo lato decostruttivo il movimento di riduzione è anche, o soprattutto, teso all'abbassamento o alla cancellazione delle regole, dell'universale: nell'universale delle regole o delle idee gli uomini, da Platone in poi, si sono compresi e si sono accordati; la riduzione dell'universale è solidale con l'affermazione di una visione del mondo in cui gli individui vanno ciascuno per la propria strada e svalutano l'importanza dell'accordo e della cooperazione con gli altri.

2. Il pensiero moderno. Una questione interpretativa

Dicevo all'inizio che la riflessione del papa si concentra sulla riduzione della ragione, vista come fenomeno che segna fortemente il nostro tempo, e deriva dall'autolimitazione della ragione ai dati dell'evidenza empirica, con la conseguente rinuncia alle grandi domande sul senso complessivo dell'esperienza. In connessione con questo Joseph Ratzinger ha sottolineato l'importanza dell'incontro tra la fede cristiana e la ragione greca, e ha criticato i progetti di deellenizzazione che si sono sviluppati in epoca moderna, dalla Riforma alla teologia liberale di Adolf von Harnack e fino al dibattito attuale sul pluralismo

religioso. Questo ha indotto alcuni lettori a ritenere che il papa volesse assegnare un primato assoluto al *logos* greco, da cui seguirebbe una condanna senza appello per tutta la ragione moderna e la tesi che la teologia cristiana dovrebbe fare riferimento unicamente al modello della filosofia classica. Effettivamente un certo andamento del *Discorso* può suggerire questa impressione, ma le cose non stanno così. Anzitutto Ratzinger nelle sue opere ha sempre sostenuto l'importanza del cammino storico in ogni aspetto dell'esperienza umana, a cominciare da quella religiosa, e sarebbe incoerente da parte sua non rivolgere la stessa attenzione al percorso della ragione successivo all'età classica. Inoltre il contributo della ragione greca non viene accolto in blocco e senza esame critico; piuttosto il consenso si rivolge ai suoi esiti migliori, e si precisa con l'indicazione del suo contributo più importante: la ragione greca ha fornito ai Padri e ai concili dei primi secoli gli strumenti intellettuali per intendere e definire il realismo della fede biblica, la portata ontologica delle sue affermazioni, prima fra tutte quella sull'unità di Gesù col Padre, sancita appunto con la dottrina dello *homousios*; solo per questa via è stato possibile affermare che la dottrina secondo cui Cristo è della stessa natura del Padre non è una semplice metafora, ma una verità centrale del cristianesimo.³

Per quanto riguarda il rapporto dell'autore con gli sviluppi moderni della ragione, bisogna riconoscere che il suo orientamento è sotto diversi aspetti piuttosto duro, e in alcuni punti andrebbe a mio avviso ripensato: la critica che rivolge a Immanuel Kant quanto alla separazione della fede dal sapere e il ricorrente accoppiamento della dialettica di Hegel con quella di Marx non mi trovano d'accordo. Tuttavia è molto importante che egli sottolinei espressamente che nella filosofia moderna, e in particolare nel Novecento, s'incontrano molti autori in cui è chiara e ben riconoscibile l'apertura al problema della verità: vengono citati a questo proposito i grandi autori della fenomenologia, i personalisti e alcuni esponenti del pensiero ebraico.⁴ Per me questo è uno spunto importante, perché ho sempre pensato che la questione dell'interpretazione della filosofia moderna sia un nodo molto rilevante per il pensiero teorico di oggi, che si collega ovviamente a quella dell'interpretazione complessiva del percorso della Modernità, e dunque alla riflessione sul senso stesso della nostra storia. Certamente nell'ambito del pensiero laico è abbastanza corrente una lettura della storia del pensiero, e più in generale della cultura moderna, come un percorso che gradualmente si libera della metafisica, si sviluppa nell'affermazione della libertà del singolo e degli organismi politici, e in qualche modo culmina nell'affermazione della tolleranza e della democrazia, più o meno accompagnata da un orientamento relativistico. In questo senso tutta la Modernità sarebbe un percorso di riduzione, un cammino verso il basso e verso l'affermazione esclusiva del finito: e bisogna riconoscere che l'attuale stato del mondo, segnato dalla globalizzazione, dal predominio dell'economia, in particolare del capitalismo finanziario, dalle enormi diseguaglianze a cui sembra che non si prospetti una via d'uscita e di riscatto, porta alla diffusione di una mentalità per un verso egoistica e per l'altro poco aperta a forme di speranza. Tuttavia credo che questa lettura, almeno per quanto riguarda il percorso della filosofia moderna, vada messa radicalmente in questione. L'idea della filosofia moderna come un percorso verso l'immanenza è stata formulata in modo organico da Giovanni Gentile. In epoca più recente Augusto Del Noce e il mio maestro Luigi Pareyson hanno proposto due letture alternative: da una parte riconoscono che il percorso prevalente tende verso l'immanenza, dall'altra mettono in luce la presenza di una linea minoritaria ma per loro più valida. In Del Noce tale linea scioglie l'ambiguità del pensiero di Cartesio, teso tra l'affermazione del *cogito* e quella dell'infinito, e muovendo da Blaise Pascal e Nicolas Malebranche passa attraverso Giambattista Vico e culmina con Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti. Per Del Noce questa seconda via, più che innovare, ripresenta e sviluppa, sul terreno del moderno, il lascito intramontabile del pensiero cristiano tradizionale. A differenza di Del Noce, che vuole in fondo recuperare la filosofia tradizionale, Pareyson si colloca decisamente sul terreno del moderno, che è quello di una filosofia della libertà, e alla

³ J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena, 2005, pp. 96-98.109.

⁴ *Ivi*, p. 202 s., nota 58.

linea dell'immanenza contrappone una serie più ricca (per quanto sempre minoritaria) di pensatori, che va da Pascal e Vico a Johann Gottlieb Fichte e Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Soren Kierkegaard e Fyodor Dostoevskij. Ciò che è comune ai due autori è la convinzione che la linea predominante del pensiero moderno sia sostanzialmente quella descritta da Gentile, e cioè un percorso verso l'immanenza che ha in Hegel il suo punto cruciale: dopo di lui resta solo il passo verso l'immanenza totale di Gentile, per Del Noce, o quello verso l'ateismo di Marx, per ambedue i pensatori.

Questa interpretazione si basa dunque sull'idea che Hegel sia colui che compie e ratifica il percorso verso l'immanenza e la secolarizzazione. Si tratta però di un'interpretazione approssimativa e discutibile del suo pensiero. Al centro della visione hegeliana della Modernità sta il tema della frattura tra l'autonomia del soggetto moderno e l'infinito che ci è consegnato dalla tradizione religiosa. Tutto il suo pensiero è ispirato dall'intento di offrire una conciliazione di questo conflitto tra il principio del finito e quello dell'infinito; secondo me bisogna ammettere che il suo tentativo di conciliazione non è riuscito, ma resta il fatto che il suo pensiero non va letto come un'affermazione unilaterale dell'immanenza, ma piuttosto come un punto di emergenza di quel conflitto. Se si accetta almeno ipoteticamente questa lettura si può rivolgere uno sguardo diverso alla vicenda del pensiero moderno. A mio modo di vedere essa è segnata proprio dal conflitto e dall'intreccio tra le ragioni del pensiero dell'infinito e quelle dell'affermazione del finito. Da una parte vi è la linea che muove dai neoplatonici fiorentini e attraverso Niccolò Cusano, Giordano Bruno e l'età barocca giunge fino al Romanticismo; dall'altra sta il pensiero dei limiti, che muove da René Descartes e attraverso John Locke e il Deismo giunge fino all'Illuminismo. Hegel non è il termine di questa seconda linea, come lo vedono Del Noce e Pareyson, ma piuttosto un momento emergente di questa lotta, che riprende dopo la crisi del suo sistema e segna il corso del pensiero fino all'orizzonte contemporaneo.⁵

3. Il Cristianesimo e il pluralismo religioso e culturale

Queste considerazioni ci possono forse offrire qualche spunto per orientarci nel momento in cui affrontiamo la questione del pluralismo religioso e culturale del nostro tempo. Ratzinger ha dedicato una grande attenzione a questo fenomeno, come testimonia tra l'altro il suo libro sopra citato. Egli dichiara con grande chiarezza che abbiamo bisogno di un dialogo adeguato tra le religioni; tuttavia nei suoi scritti emerge soprattutto la preoccupazione che l'esperienza del pluralismo contribuisca a rafforzare la tendenza al relativismo e allo scetticismo che già per altri motivi è oggi molto diffusa. Questo è senza dubbio vero per quanto riguarda, sotto molti aspetti, la mentalità diffusa; e del resto le reazioni di tipo fondamentalistico, volte a difendere più che altro per motivi politici la propria cultura, non offrono nessun motivo di speranza, dato che costituiscono solo l'altra faccia del relativismo. Tuttavia a me pare che, almeno per quel che riguarda la discussione filosofica e teologica, l'esperienza del pluralismo sia un'occasione fondamentale per riproporre in termini nuovi e adeguati al nostro tempo la questione della verità. Giustamente Ratzinger attribuisce grande importanza al pensiero di John Hick e alla discussione che si è svolta a partire dalla sua presa di posizione. La prospettiva di Hick prende le mosse da un confronto critico con le posizioni dell'inclusivismo: infatti se si ammette, come fanno gli inclusivisti, che anche altre vie contengono reali elementi di salvezza, sembra coerente riconoscere ad esse lo stesso valore e la stessa dignità che si attribuisce al Cristianesimo. Perciò secondo Hick i cristiani devono avere il coraggio di compiere, oggi, una nuova rivoluzione copernicana: il mondo occidentale, con la sua mentalità e le sue tradizioni, non può più pensarsi

⁵ Per l'interpretazione di Hegel rinvio al mio libro: *Hegel: la religione e l'ermeneutica del concetto*, E.S.I., Napoli, 1992. Sul conflitto tra fede e Illuminismo: cf. M. Pagano, «Alle radici della Modernità: la lotta dell'Illuminismo contro la fede», in: *Hegel e il nichilismo* (a cura di F. Michelini e R. Morani), Angeli, Milano, 2003, pp. 57-84.

come il centro dell'universo; parallelamente, sul piano religioso, occorre abbandonare la vecchia prospettiva cristocentrica, e collocare decisamente Dio al centro dell'universo religioso. Meglio ancora, poiché vi sono tradizioni importanti che si rapportano non a un Dio personale ma a un Assoluto impersonale, occorre dire che al centro dell'esperienza religiosa sta la "Realtà Ultima". Questa può venire concepita tanto come personale quanto come impersonale, ma tale distinzione appartiene già al piano dell'esperienza dell'uomo. La Realtà Ultima in sé è inconoscibile: il senso ultimo del mondo resta per noi un enigma. Ciò che noi esperiamo sono le diverse vie percorse dalle religioni, che cercano di articolare in modi diversi la risposta dell'uomo all'incontro con l'unica realtà divina. In questo modo secondo Hick il Cristianesimo non perde affatto il suo significato, ma si colloca su questo terreno dell'esperienza religiosa universale, su un piano di pari dignità con le altre tradizioni. Questa trasformazione implica anche una comprensione nuova e più ampia della nozione di salvezza: questa non va più intesa nel tradizionale senso cristiano di reintegrazione divina dell'uomo caduto, ma come il passaggio, che si verifica in ogni religione, da una forma di esistenza che pone l'io al centro ad una che pone al centro la Realtà Ultima.

Quando, alla fine degli anni Ottanta, ho pensato che era urgente proporre la discussione sul pluralismo anche nell'ambiente italiano, che sembrava almeno in ambito filosofico ancora indifferente al problema, mi sono proposto di organizzare un convegno sul rapporto tra il Cristianesimo e le religioni. In quella occasione Wolfhart Pannenberg mi ha detto che dovevo assolutamente invitare John Hick: così ho fatto, e ho avuto modo di incontrarlo a Torino, e poi a Birmingham, dove era rientrato dopo gli anni d'insegnamento in America. Alle mie domande, che cercavano pur con discrezione di far emergere le sue convinzioni personali, ha risposto confermando in tutta sincerità la sua fede cristiana, e del resto svolgeva l'ufficio di pastore in una piccola chiesa riformata. Devo ammettere che non sono riuscito a capire come queste sue convinzioni personali riuscissero a coesistere con la sua teoria pluralista, e anche gli altri partecipanti al convegno, a partire da Pannenberg, sono rimasti molto critici sulla sua prospettiva.⁶ Oggi mi pare che le sue tesi abbiano qualche elemento di vicinanza con la teoria che Jan Assmann, specialmente nei suoi ultimi libri, è venuto elaborando. Anche Assmann rivendica la sua collocazione nel Cristianesimo, ma d'altra parte propone la teoria di una *religio duplex*, che distingue due piani dell'esperienza religiosa: a un livello superficiale ci sono le religioni concretamente praticate, con le loro differenze, legate ai simboli elaborati nelle diverse culture; a un livello profondo vi è l'unico Dio, che è diverso non solo dagli dèi, ma anche da qualunque rappresentazione concreta di una religione specifica. Questa assoluta differenza divina, che ci è comunque stata insegnata dal monoteismo mosaico, apre a una forma di "sapienza" che sola può garantire la vera tolleranza.⁷

La proposta di Hick ha suscitato un vivace dibattito, e ha ricevuto critiche assai dure, non soltanto da posizioni conservatrici, ma anche da teologi che condividono il suo atteggiamento di apertura, ma intendono elaborare una soluzione più articolata ai problemi posti dal dibattito interreligioso. Il primo rimprovero rivolto ai pluralisti è che essi, volendo affermare il pari valore e l'eguale dignità delle altre vie, le concepiscono come altrettante varianti di un'unica essenza del religioso: così, proprio mentre cercano di promuovere il pluralismo, essi costruiscono un modello unitario e omogeneizzante dell'esperienza religiosa, concepito secondo i moduli di pensiero tipici dell'Occidente; in questo modo essi finiscono per imporre, contro le loro intenzioni, una prospettiva eurocentrica. La seconda critica rivolta a Hick riguarda invece la proposta di relativizzare la figura di Gesù Cristo: se infatti uno dei partner abbandona fin dall'inizio la

⁶ Il convegno di cui parlo, dedicato al tema *Cristianesimo e religioni. Filosofia e teologia di fronte alla sfida del pluralismo*, si è svolto a Torino il 18-19 ottobre 1991. Gli atti sono pubblicati nella rivista *Filosofia e Teologia* 1992 (VI), 1.

⁷ Conviene ricordare che Ratzinger ha proposto una discussione critica del pensiero di Assmann nel suo libro citato alla nota 3: *ivi*, pp. 223-244. In tempi più recenti, Assmann ha operato una certa revisione del suo pensiero, cercando di tenere conto delle diverse critiche ricevute.

propria posizione, questa mossa anziché favorire il dialogo lo rende impossibile, perché significa che non si attribuisce veramente valore alla propria concreta esperienza religiosa, e in fondo neanche a quella degli altri. 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 Raimon Panikkar e di filosofi come Ricoeur, e ha portato alla maturazione di alcuni punti, che secondo me possono offrire un contributo prezioso anche alla discussione filosofica sul pluralismo. Le proposte più interessanti mi sembrano quelle che respingono la teoria dei due livelli che adesso è teorizzata da Assmann e che è implicita anche in Hick, ma cercano di rispondere in modo diverso al problema che la ispira: certamente ognuno di noi ha un'esperienza concreta e una convinzione personale, ereditata in genere dalla propria tradizione, e al tempo stesso sa di far parte di un dibattito universale, in cui rientrano posizioni e tradizioni diverse dalle sue, e sa anche che questa realtà del pluralismo fa parte ormai della sua esperienza. Tuttavia questi due livelli, singolare e universale, convivono nella stessa persona: la soluzione che li tiene distinti sembra troppo facile, e insieme insoddisfacente, perché non si capisce come possano poi stare insieme nell'esperienza dello stesso soggetto. Si tratta quindi di mantenere nella stessa prospettiva la concretezza della propria esperienza e l'apertura all'universale.

A partire di qui si è affermata la convinzione che 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. 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 affrontavano questo nodo si sono avvicinati a tale impostazione. Si può dire che la filosofia ermeneutica si è affermata come un orientamento più adeguato di altri ad affrontare la questione del pluralismo: essa infatti sembra in grado di superare l'alternativa secca tra una posizione assolutista, per cui è valida soltanto la mia verità, e una piattamente relativistica, per cui tutte le posizioni hanno eguale valore, sono in fondo delle opinioni legate al loro contesto culturale, e non vi è nessun criterio per farle entrare in un serio confronto. 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 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.

Questo mi pare il punto in cui il dibattito che si è sviluppato dal confronto col pluralismo può condurre a una forte ripresa del tema della verità. In tutte le sue più importanti formulazioni novecentesche, da Gadamer a Ricoeur e a Pareyson, l'ermeneutica si è sempre confrontata col tema della verità. Nella sua prospettiva la verità ultima, quella che concerne il senso complessivo dell'esperienza, non può essere oggetto di una considerazione oggettiva, perché questa verità non ci sta di fronte, ma ci include in sé, nel suo orizzonte; perciò la verità è affidata all'interpretazione. Quest'ultima però non è arbitraria e non sfugge al confronto, perché si misura con le altre interpretazioni in base alla capacità che ha di chiarire l'esperienza che è comune a tutti. Inoltre essa non fugge, ma anzi esige questo confronto, perché come le altre è una

prospettiva personale sull'unica verità.⁸ Nella situazione attuale, segnata dal pluralismo, il confronto tra le interpretazioni comporta una maggiore distanza; per questo esso richiede, a mio parere, di coniugare il carattere concreto dell'interpretazione con la dimensione formale del concetto, e di introdurre così nell'ermeneutica ulteriori elementi di universalità.

*Maurizio Pagano è professore ordinario di Filosofia Teoretica nell'Università del Piemonte Orientale (Vercelli), è direttore del Centro Studi Filosofico-religiosi "Luigi Pareyson" di Torino e del Laboratorio di Studi Hegeliani di Vercelli. Ha pubblicato il volume *Hegel. La religione e l'ermeneutica del concetto*, Napoli 1992 e diversi saggi sulla questione del pluralismo culturale e religioso. Inoltre ha curato il volume: *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Milano – Udine 2011.

⁸ Un'esposizione più ampia intorno al carattere universale dell'ermeneutica si trova nel saggio di Claudio Ciancio, «Povertà del relativismo e universalità della ragione ermeneutica», in: *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche* (a cura di L. Savarino), Claudiana, Torino, 2008, pp. 171-183. Il saggio peraltro non si occupa del pluralismo, e tratta l'argomento in una prospettiva più generale e più vicina della mia alla posizione di Pareyson.