
**IN MEMORIA DI
GIANGIORGIO PASQUALOTTO**

doi: 10.54103/mde.i13.1.31575

GIANGIORGIO PASQUALOTTO E IL PARADIGMA DELLE TRE VARIABILI INTERDIPENDENTI

Simone Furlani

1. Approcci e paradigmi della filosofia interculturale: tre esempi

Se si guarda agli sviluppi della filosofia interculturale degli ultimi decenni, si può osservare, parallelamente al moltiplicarsi degli studi dedicati a tradizioni diverse da quelle occidentali, anche una sensibile ricerca volta a definire le logiche del confronto tra culture differenti, affinché tale confronto non subisca, più o meno inconsciamente, pregiudizi che ne limitano la scientificità. È una dinamica naturale: dopo l'esercizio, in concreto, di approcci interculturali a partire da momenti e luoghi specifici, si indagano i criteri che devono valere ogni volta che si applica una visione interculturale, a prescindere dalle tradizioni considerate, dai momenti storici presi in esame, dalla specificità di determinate relazioni interculturali. Dalla ricerca specifica e concreta, si tenta di risalire al metodo o al paradigma. In questa direzione, insomma, si è passati da studi molto caratterizzati dal punto di vista interculturale alla loro discussione su un piano più genuinamente teoretico.

Il pensiero di Heinz Kimmerle rappresenta un esempio emblematico di questo esito delle ricerche interculturali. Interprete di Hegel, studioso dell'ermeneutica di Schleiermacher delle forme anti-dialettiche del pensiero contemporaneo, negli anni Ottanta Kimmerle avvia un articolato programma di ricerca di filosofia interculturale, tra l'altro rivolgendosi non alle filosofie orientali, ma alle culture dell'Africa¹. Quindi, nel 2000, pubblica un'ampia introduzione alle "filosofie della differenza", ricostruendo lo sfondo teoretico del suo lavoro, ma anche i presupposti, all'interno del pensiero contemporaneo, di un approccio filosofico che si scopre costitutivamente interculturale². Il pensiero post-dialettico di Adorno, quello di Foucault prima e di Deleuze poi, la filosofia della differenza di Derrida tratterebbero un orizzonte teorico fin da principio intercul-

¹ Cfr. H. Kimmerle, *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie*, Qumran – Campus Verlag, Frankfurt a.M. 1991 e Id., *Die Dimension des Interkulturellen*, Brill Rodopi, Leiden 1994.

² Cfr. H. Kimmerle, *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.



turale. Semplificando un po': il pensiero della differenza contemporaneo sarebbe necessariamente pensiero della differenza interculturale.

Un altro esempio molto indicativo di come il concreto esercizio dell'interculturalità conduca poi a individuare un vero e proprio paradigma è rappresentato dalla riflessione di Roland Barthes. Tra le righe di analisi che spesso, a torto, appaiono disimpegnate – quasi dei rendiconti di viaggi, piuttosto che saggi filosofici – Barthes teorizza uno “sguardo di sbieco”³ come punto di vista adeguato allo sviluppo di una filosofia interculturale libera da dogmatismi e da reciproci pregiudizi. Lo sbieco è quella postura filosofica che si emancipa dalla contrapposizione e che decostruisce le antitesi tra Occidente e Oriente, Sé e Altro, ecc. Il filosofo interculturale è chiamato a disporsi a margine o a lato di una relazione frontale con l'altro, per smentire e superare le concezioni stereotipate, ‘folkloristiche’ o ideologiche dell'altro da sé. Il lavoro di decostruzione svolto da Barthes, in particolare sulla cultura giapponese⁴, libera il Giappone da una visione ‘esotica’ che lo colloca pressoché agli antipodi dall'Occidente razionalista, illuminista, ecc. Si tratta di una decostruzione ancor più efficace (e anche più facile, va detto) nel caso della Cina maoista, la cui ideologia (o mito) si rivela, agli occhi di Barthes, rigidamente pianificata e, dunque, esteriore. Tuttavia, la caratteristica essenziale dello sguardo di sbieco di Barthes è la complementarità o la reciprocità della decostruzione che esso consente. Liberarsi dalla frontalità della relazione con l'altro significa anche liberarsi da una riflessione su sé stessi (sulla propria tradizione, la propria cultura, ecc.) altrettanto costruita ed esteriore. Significa, in altri termini, mettere in dubbio anche l'immagine, ugualmente stereotipata, di sé stessi, ovvero, nel caso specifico, l'immagine di un Occidente razionalista, illuminista, scienziato, di contro a un Oriente ancora legato a forme di sapienza di matrice religiosa e pre-filosofica⁵. Nel caso di Barthes, in particolare, il suo lavoro sul piano interculturale lo conduce a una profonda critica e revisione dello strutturalismo, di cui si era nutrito e che aveva contribuito a sviluppare e a consolidare⁶.

Ancora, un terzo esempio. Il tentativo di precisare il proprio approccio avviando una riflessione caratterizzata in senso metodologico è passata anche attraverso la ridiscussione di nozioni fondamentali della filosofia interculturale. Pensiamo a Wolfgang Iser e alla sua nozione di “transculturalità”, programmaticamente contrap-

³ Cfr. R. Barthes, *I carnet del viaggio in Cina*, tr. it. di G. Lagomarsino, a cura di A. Herschberg Pierrot, O barra O edizioni, Milano 2015, in part. pp. 196-197 e 206.

⁴ Cfr. R. Barthes, *L'impero dei segni*, tr. it. a cura di M. Vallora, Einaudi, Torino 1984.

⁵ È molto indicativo che, nel corso del suo viaggio in Cina, al termine del quale consegnerà a *Le Monde* l'articolo concordato, dal titolo “Allora, la Cina?” (cfr. R. Barthes, *Alors, la Chine?*, 24 maggio 1974, tr. it. in Id., *Della Cina ed altro*, a cura di G. Recchia, Shakespeare & Company, Milano 1981), Barthes si chiede se tale esperienza in verità non lo induca a doversi chiedere “Allora, la Francia?”; cfr. R. Barthes, *I carnet del viaggio in Cina*, cit., p. 32.

⁶ Cfr. R. Barthes, *L'impero dei segni*, cit., in part. pp. 5-7. Per un ulteriore approfondimento dello “sguardo di sbieco”, anche in rapporto a pensatori come François Jullien e allo stesso Pasqualotto, mi permetto di rinviare all'introduzione di S. Furlani – M. Lorber, *L'impossibile riproduzione del divenire: per una storia e un'estetica dell'Ukiyo-e*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2024, pp. 9-42.

posta ai concetti di ‘multiculturalismo’ e ‘interculturalità’⁷. La prospettiva di Welsch riprende e decostruisce un approccio alle culture di matrice settecentesca che le considerava come termini definiti, positivi e unitari. Quanto chiamiamo cultura e la sua azione sugli individui erano sempre compresi a partire da una determinata dialettica tra popolo, società e individuo, una dialettica che, solidamente fondata sul primo termine, si richiudeva su sé stessa: la società rifletteva i tratti culturali del popolo influenzando e determinando la vita dell’individuo. Termini definiti e una dialettica che ripiega su sé stessa, tanto che Welsch parla di “modello a sfera” o “delle sfere (*Kugelmodell*)”⁸ nell’intendere le culture e il loro relazionarsi. È a questo che si oppone la sua nozione di ‘transculturalità’. Anche ammettendo un’unitarietà di fondo del patrimonio intellettuale di un popolo, il passaggio dialettico attraverso la società differenzia e apre, diversifica anziché restituire in modo esatto e fedele: apre e fa spazio a culture diverse (da qui il concetto di ‘transculturale’) e inserisce il soggetto all’interno di intrecci e interazioni. La dimensione culturale e, soprattutto, le dinamiche di partecipazione degli individui a questa dimensione sono improntate alla differenza, alla diversità e al pluralismo, ovvero a una relazione tra sapere e vita, tra pensare ed essere, inoggettivabile, aperto, dinamico, che impone alla filosofia di ammettere una pluralità di giochi linguistici all’interno di “forme di vita” in continuo divenire (Wittgenstein) e al soggetto di riconoscersi non come identità, ma come “moltitudine” (Nietzsche)⁹.

2. Una logica della differenza

Questi esempi di interrogazione sui presupposti di fondo e sulle logiche di fondo dei rapporti tra culture diverse mostrano una tendenza che, crediamo, sia in via di consolidamento all’interno della filosofia interculturale. Si tratta di una sorta di presa di consapevolezza che le culture/civiltà non esistono come termini separati e che, di conseguenza, l’approccio che le indaga non può procedere presupponendo contrapposizioni e oscillando tra i termini che le compongono. In altri termini – quelli del titolo di un volume di François Jullien – si tratta di andare al di là, se non “contro”, la “comparazione”¹⁰ oppure – con i termini di un decisivo saggio di Pasqualotto – dalla “prospettiva” della filosofia “comparata” all’orizzonte della filosofia “interculturale”¹¹. Infatti, l’approccio comparativo (la filosofia comparata o comparativa) avvicina e confronta, riscontra elementi in comune e differenze,

⁷ Cfr. W. Welsch, *Transkulturalität: Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen*, in “Information Philosophie”, 1992/2, p. 10, ma poi e soprattutto Id., *Transkulturalität. Realität – Geschichte – Aufgabe*, nap – new academic press, Wien 2017.

⁸ Ivi, pp. 10 ss.

⁹ Cfr. ad esempio W. Welsch, *Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today*, in M. Featherstone – S. Lash (edd.), SAGE Publications, Thousand Oaks 1999, pp. 194 ss.

¹⁰ Cfr. F. Jullien, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”. Un altro accesso all’alterità*, a cura di M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine 2014.

¹¹ Cfr. G. Pasqualotto, *Dalla prospettiva della filosofia comparata all’orizzonte della filosofia interculturale*, in “Simplegadi”, 26/2005, pp. 3-27.

mette in luce convergenze e discontinuità, ma presuppone l'autonomia e la separatezza delle culture indagate. In funzione di tale reciproca indipendenza, il confronto svolto rimane altrettanto esteriore. Peraltro, nel caso di una mera comparazione, è inevitabile, ci pare, che sui punti in comune riscontrati alla fine prevalgono gli elementi di irriducibilità: essendo culture diverse, i tratti simili o uguali finiscono sempre per essere subordinati alle disuguaglianze che, a questo punto, appaiono decisive e condizionano l'intensità delle interazioni interculturali. Di più, un'ulteriore aggravante: presupponendo la reciproca autonomia di due culture, aumenta nettamente il rischio che il punto di vista a partire dal quale si svolge il confronto riconosca superiore la cultura alla quale appartiene, rischio che spesso si regge, più o meno inconsciamente, su una comprensione dell'altra cultura che è frutto della proiezione su di essa delle proprie categorie e dei propri concetti¹².

Per comprendere i limiti di una filosofia comparativa è molto utile discutere i concetti di 'confronto' e di 'dialogo'. Sono concetti (e pratiche) che percepiamo immediatamente come positivi, anche e soprattutto in ambito interculturale. Il confronto e il dialogo sono luoghi di apertura: smuovono dal pregiudizio e dal dogmatismo, prevedono disponibilità e volontà di comprendere l'altro, allontanano dallo scontro. Sul piano filosofico, tuttavia, presuppongono, come accennato, la separatezza delle due posizioni confrontate o delle due voci in dialogo. L'interazione che sottende al confronto e al dialogo è sempre e necessariamente parziale, condizionata dalla convinzione, più o meno conscia e consaputa, dell'irriducibilità dell'una all'altra cultura. Il confronto e il dialogo assumono, confermano, obliterano l'alterità tra le culture in gioco, nonostante le aperture cui danno luogo. La logica che li struttura è una logica per "riflessione", direbbe Hegel, cioè una pratica di pensiero che oscilla, riflette appunto, all'interno di opposizioni delle quali resta prigioniera.

È bene chiarire che la filosofia comparativa ha prodotto risultati molto significativi ed è stata ed è di notevole importanza per ampliare gli spazi di ricerca interculturale. Anzi, ne è una parte pressoché irrinunciabile. Molti luoghi dei lavori di Pasqualotto si strutturano innanzitutto nei termini e nei modi del confronto¹³. Tuttavia, la comparazione non è il fine ultimo della filosofia interculturale e costituisce una tappa preliminare a una discussione e a un pensiero ulteriori. Come detto, portare alla luce elementi in comune, raccogliere corrispondenze, sottolineare similarità o comunanze presentano come controeffetto il rafforzarsi degli scarti, delle discrepanze, delle resistenze, ovvero, e quindi, il rafforzarsi dell'idea delle culture come sfere indipendenti, racchiuse su e in sé stesse.

¹² Su questo è impossibile non rinviare a E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, tr. it. di S. Galli, Feltrinelli, Milano 2002²; uno dei saggi più discussi e criticati ma, in ogni caso, irrinunciabili all'interno del dibattito relativo all'intercultura.

¹³ Cfr., ad esempio e in particolare, G. Pasqualotto, *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Pratiche Editrice, Parma 1989, poi Luni, Torino 2015, nel quale si avvicinano Eraclito o Spinoza al taoismo, Nietzsche o Heidegger alla filosofia zen, ecc.

È fondamentale svincolare il punto di vista della filosofia interculturale dalla logica delle opposizioni e declinarlo secondo una logica della differenza, laddove, naturalmente, 'differenza' non significa affatto 'opposizione'. Seguendo molti criteri costitutivi del cosiddetto "pensiero della differenza" (una prospettiva tratteggiata da autori come Foucault, Deleuze, Derrida, ecc.) e facendo valere la radice nietzschiana di tale approccio, è decisivo liberarsi da un'idea di differenza implicitamente asservita alla nozione di identità perché derivata da quest'ultima. In altri termini: è necessario intendere la differenza al di fuori della tradizionale contrapposizione tra identità e differenza, contrapposizione che addomestica la nozione di differenza trasformandola in momento negativo di una dialettica fondata sull'identità, un momento negativo in verità sempre pre-determinato, pre-meditato e pre-orientato. Soltanto così è possibile cogliere la natura transculturale delle culture, direbbe Welsch, comprendere che esse sono essenzialmente e costantemente in "trasformazione"¹⁴ e non irretire la filosofia interculturale riconducendola agli schemi rigidi (ed esteriori) della filosofia comparativa.

3. Tre variabili interdipendenti

La consapevolezza di tale esigenza da parte di Giangiorgio Pasqualotto è altissima e viene esplicitata nella formulazione del "paradigma delle tre variabili interdipendenti"¹⁵, che rappresenta l'esito della ricerca, da parte di Pasqualotto, di chiarire le logiche, le dinamiche di fondo, della filosofia interculturale. Naturalmente – è bene chiarirlo subito – le tre variabili di cui parla Pasqualotto sono le due culture prese in considerazione e lo sguardo a partire dal quale si articola tale avvicinamento:

Per evitare le conseguenze contraddittorie a cui conducono sia le prospettive multiculturali, sia le utopie universaliste, è necessario precisare la natura e la funzione della specifica forma di rapporto che si viene ad attivare nell'orizzonte della filosofia interculturale. La modalità di tale rapporto può essere definita "a tre variabili interdipendenti": due sono costituite da pensieri o ambiti di pensieri tra loro diversi, e la terza è costituita da un soggetto (individuale o culturale) che li pone a confronto".¹⁶

Prendiamo in considerazione le prime due variabili. Come già accennato, le culture non sono entità o formazioni stabili, definite una volta per tutte, identità permanenti a fronte dello scorrere del tempo. Le culture sono entità storiche. Sono in continuo divenire e in continua trasformazione. Definendole "variabili", Pasqualotto ne sottolinea innanzitutto la storicità. "Variabile" qui va inteso non nel senso di un termine vuoto che può assumere differenti grandezze o caratteri, ma nel senso di un'entità in mutamento, in divenire, determinata storicamente e, pertanto, che

¹⁴ Cfr. F. Jullien, *Contro la comparazione. Lo "scarto" e il "tra". Un altro accesso all'alterità*, cit., p. 39.

¹⁵ Cfr. G. Pasqualotto, *Dalla prospettiva della filosofia comparata all'orizzonte della filosofia interculturale*, in "Simplegadi" 26/2005, p. 15.

¹⁶ *Ibidem*.

si è formata nel tempo e passibile di ulteriori ridefinizioni. Anche laddove ci si richiami a presunte radici di una determinata cultura (un'epoca, un evento storico, una figura o un fondatore, ecc.), tali radici sono sempre storiche: i principi, i valori, i presupposti di una cultura sono sempre dapprima l'esito di uno sviluppo storico.

In secondo luogo, concepire una cultura come "variabile" vuol dire che il suo mutare passa sempre attraverso una differenziazione, ovvero attraverso la creazione di un'alterità (di una differenza) al proprio interno oppure aprendosi all'apporto proveniente da altre culture. Ogni cultura è una "formazione differenziale", scrive Pasqualotto, ovvero si definisce in funzione di un 'altro' da sé¹⁷. Guardando alla storia, non si trovano esempi di culture formatesi senza interagire con altre culture. Formandosi, una cultura assorbe, integra e rideclina caratteri provenienti da altri ambiti culturali. La dimensione relazionale è decisiva per la formazione e, dunque, per la comprensione di una cultura, ed è per questo che Pasqualotto afferma che "ogni cultura si produce e si costituisce solo in quanto *interculturale*"¹⁸. Ogni cultura è l'esito di intrecci tra culture diverse ed è un fattore di nuove, potenziali interazioni con altri ambiti culturali.

Intendere le culture come "variabili", potremmo dire, impone di concepire le culture come funzioni reciproche, come intrinsecamente formate dall'apporto, dall'assorbimento e dalla valorizzazione dell'alterità. Per questo, in terzo luogo, il significato decisivo del concetto di "variabile" e delle culture intese come "variabili" è quello richiamato dalla specificazione "interdipendenti". Infatti, una volta intesa ogni cultura come formazione differenziale, come costitutivamente aperta all'altro, due culture si scoprono, o dovrebbero scoprirsi, l'una l'alterità dell'altra, si vedono o si dovrebbero vedere coinvolte a vicenda l'una nella vita dell'altra. Il punto di partenza dei rapporti interculturali è il reciproco riconoscimento di sé come alterità dell'altro, aspetto che – questo punto va sottolineato di nuovo – non irrigidisce le due culture in una contrapposizione ma, svincolandole dalla loro pretesa autosufficienza, le rivela inserite in un intreccio di relazioni che ne eccede la presunta universalità. Non solo, dunque, le culture sono in sé stesse "interculture" ma, poi, sono *funzioni reciproche* l'una dell'altra e, potenzialmente, di ogni altra cultura.

"Variabile", dunque, va intesa tenendo assieme tre significati. Innanzitutto, come termine in trasformazione, quindi come entità "differenziale" e, infine e pertanto, come costitutivamente connessa a un'altra o ad altre variabili, ovvero come "interdipendente". Queste componenti definiscono il significato anche della terza variabile, ovvero del punto di vista che avvicina le prime due e svolge il confronto. La terza variabile, che si affianca o si inserisce tra "pensieri o ambiti di pensieri tra loro diversi", è rappresentata dal "soggetto (individuale o culturale) che li pone

¹⁷ Ivi, p. 16.

¹⁸ Cfr. G. Pasqualotto, *Intercultura e globalizzazione*, in *Per una filosofia interculturale*, a cura dello stesso Pasqualotto, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 15.

a confronto”¹⁹. Infatti, in primo luogo il punto di vista dal quale si svolge l’analisi è anch’esso storicamente determinato, calato nel tempo. È anch’esso in divenire, esattamente come le culture che avvicina. Pasqualotto lo definisce addirittura “impuro”, cioè condizionato, non assoluto, finito, collocato nella storia. D’altra parte, anche lo sguardo del filosofo interculturale proviene da una cultura, si spinge ai margini di una prospettiva, si colloca in punti di osservazione che non pretendono di essere al di sopra o al di fuori del tempo. Si colloca ai limiti delle prospettive culturali, all’interno degli intrecci che le legano, non in un preteso spazio di neutralità che in realtà non esiste.

In secondo luogo, anche il soggetto della comparazione ha una natura relazionale. Come appena osservato, il soggetto di cui parla Pasqualotto si muove all’interno di una cultura e delle culture. È immanente alle relazioni interculturali che mette in luce. Non si tratta di un io che riflette su sé stesso e che si ritrova in perfetta identità con sé stesso, magari all’interno di uno spazio completamente a-priori. Il soggetto è calato in un tessuto di relazioni con oggetti, eventi, esperienze, tanto quanto con altri soggetti. Anche il soggetto è una “formazione differenziale”, potremmo dire con la nozione che Pasqualotto utilizza per definire le culture. Ad esempio, potremmo dire che, se ogni cultura è interculturale, altrettanto ogni soggetto è interpersonale, cioè si costituisce all’interno di un tessuto culturale, sociale, educativo, ecc. che lo struttura, un tessuto, appunto, interpersonale. Il soggetto viene qui svincolato da un’idea di io inteso come identità separata e astratta dal flusso di esperienze che ne costituisce la storia e i materiali, e che poi, dall’esterno, quello stesso io è chiamato a dipanare.

In terzo luogo, anche il soggetto della comparazione è una variabile “interdipendente”, cioè condiziona, ma è anche condizionato dalle altre due variabili, le due culture messe a confronto:

L’essenziale di questa modalità di rapporto è che *nessuna* delle tre variabili sussiste autonomamente, prima, dopo o a parte rispetto alle altre due. In particolare, è importante evidenziare che il soggetto risulta sempre e necessariamente *implicato* nella pratica della comparazione, al punto che tale pratica lo forma e lo trasforma: il suo sguardo è ‘impuro’ fin dall’inizio, perché fin dall’inizio viene condizionato e prodotto da una serie – virtualmente infinita – di osservazioni comparative²⁰.

Avendo a che fare con termini in continuo divenire, lo sguardo del soggetto che compara certamente diventa punto di riferimento, il punto di vista che alimenta, condiziona, determina la comparazione. Tuttavia, è un punto di riferimento anch’esso relativo, transitorio, in continuo divenire: pertanto, certamente l’io determina il confronto, ma anche il confronto alimenta, condiziona, determina l’io. L’attività del comparare “forma e trasforma”, abbiamo letto, l’io che la svolge. Lo

¹⁹ Cfr. *supra* nota nr. 16.

²⁰ G. Pasqualotto, *Dalla prospettiva della filosofia comparata all’orizzonte della filosofia interculturale*, cit., pp. 15-16.

costruisce o, forzando un po', potremmo dire che lo educa. In altri termini ancora. Da un lato, l'io è sicuramente presupposto della filosofia comparativa e interculturale. Senza un soggetto che confronta, infatti, non ci sarebbe comparazione: è necessario un punto di riferimento terzo per rilevare continuità e discontinuità tra due culture. Dall'altro lato, tuttavia, poiché tale soggetto è fin da principio e sempre in divenire, in ogni momento esso è allo stesso tempo esito (sempre relativo) dell'attività comparativa di cui, come detto, è anche presupposto. Pertanto, è presupposto (senza soggetto non si dà comparazione) e allo stesso tempo esito ("prodotto") del comparare.

4. Oltre la "prospettiva": l'"orizzonte" della filosofia

L'interdipendenza tra l'io e i termini (a loro volta tra di loro interdipendenti) che il suo sguardo avvicina, conduce a una circolarità che Pasqualotto spiega con le seguenti parole:

[...] il confronto, in realtà, non avviene tra i termini della comparazione, ma tra sé e i problemi filosofici *attraverso* la comparazione. Ora, ponendo attenzione analitica ai termini di tale affermazione ("sé" e "problemi filosofici") è facile osservare come ciascuno di essi sia risultato di attività comparativa: il concetto e l'esperienza dell'"io" si costruiscono mediante una serie di processi di comparazione che si dispiegano dal livello delle percezioni più elementari a quello delle astrazioni più complesse; d'altra parte, i problemi filosofici in cui l'io è implicato sono tali, ossia "problemi", solo in quanto scaturiscono da un movimento di pensiero che non si accontenta della realtà come insieme di semplici *dati*.

Questo passaggio è utile per comprendere il modo in cui Pasqualotto intende la filosofia. Il "problema" filosofico si struttura fin da principio *"attraverso"* la comparazione, attraverso l'apertura al negativo, alla differenza, all'altro. Il soggetto si interroga sul valore della "realtà" perché questa non è un "insieme di semplici *dati*", dati compiuti, positivi, in sé evidenti. Il concetto stesso di "problema" implica un'irriducibilità, un'eccedenza, un'alterità che muove all'apertura e al confronto, che spinge l'io ai limiti della sua esperienza, anche per quanto riguarda la propria natura, l'esperienza di sé. Il nesso tra filosofia e comparazione è non solo strettissimo, ma costitutivo. A partire da qui, la filosofia interculturale, "il confronto tra pensieri d'Oriente e d'Occidente", emerge come "un caso specifico dell'attività comparativa propria della filosofia"²¹.

L'interdipendenza tra lo sguardo della filosofia e i suoi oggetti (in questo caso le culture) è altrettanto naturale quando si consideri che la filosofia stessa si co-

²¹ Cfr. G. Pasqualotto, *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, cit., p. 26 e Id., *Tra Oriente e Occidente. Interviste sull'interculturalità ed il pensiero orientale*, a cura di D. De Pretto, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 23. Questo intreccio tra filosofia *tout court* e filosofia interculturale va più in profondità di quanto tentato da Heinz Kimmerle che, pur comprendendo la differenza come "differenza tra le culture (*Differenz der Kulturen*)", non si libera da alcuni schemi oppositivi e dialettici legati all'idea di dialogo tra posizioni determinate, strutturate, indipendenti l'una dall'altra; cfr. in part. H. Kimmerle, *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*, cit., pp. 207-209.

stituisce attorno e pensando quella differenza che rappresenta la struttura di ogni cultura in quanto intercultura. La filosofia non è altro che la presa di consapevolezza e l'esercizio, altrettanto consapevole, delle dinamiche mediante le quali si costituiscono le culture. La filosofia pensa quella differenza cui le culture hanno dato corpo sviluppandosi nella storia: pensa quell'infinito, quell'indeterminatezza, quel "vuoto" che le culture – tutte le culture – dovrebbero riconoscere come elemento fondamentale del proprio costituirsi e del proprio evolvere²².

Le difficoltà nel comprendere il paradigma proposto da Pasqualotto dipendono soprattutto dal modo in cui solitamente pensiamo alla filosofia, ovvero come a una riflessione astratta, formale, neutra, sovratemporale sulle condizioni di possibilità dell'esperienza, sui concetti e sulle categorie del pensiero, sulle dinamiche della nostra conoscenza e del nostro linguaggio. Oppure intendiamo la filosofia come riflessione che riconduce i molti all'Uno, che riconduce una molteplicità dispersa a un'unità che trasforma quel disordinato molteplice in un ordine razionale.

Pasqualotto guarda in una direzione sensibilmente diversa. Innanzitutto, la filosofia continua certamente a essere riflessione, ma a partire da un limite, da un "vuoto" o da un'irriducibilità che le vieta una 'purezza' logica assoluta. Nessun cogito, nessun io-penso, nessuna autocoscienza, ma un soggetto che, riflettendo su sé stesso, comprende l'impossibilità di una struttura oggettiva dell'io. In secondo luogo, intendere la filosofia come riconduzione del molteplice all'unità compromette fin da principio il concreto riconoscimento del molteplice. La sola idea della filosofia come risalita all'Uno predetermina e orienta il molteplice, finendo per restargli esteriore.

In Pasqualotto, questo modo di intendere la filosofia viene rovesciato. L'articolazione del molteplice, qualora esista, va dimostrata a partire dal molteplice stesso. Secondo Pasqualotto, le culture si formano e si distinguono determinando e oggettivando una rete di relazioni e aprendo una prospettiva all'interno di un "orizzonte infinito". Oggettivazione o, potremmo dire ancora, 'reificazione' di un infinito che rimane sullo sfondo come orizzonte interculturale. Per Pasqualotto, ogni cultura nasce dal passaggio dall'infinito al finito, dall'"orizzonte" alla "prospettiva", ma proprio per questo ogni cultura riflette in sé uno "sfondo originario"²³ o, appunto, un orizzonte più ampio che continua a eccedere ogni sua declinazione. Riducendo al finito e trasformando in prospettiva un orizzonte infinito, ogni cultura dovrebbe intendersi come relativa, parziale e, dunque, fin da principio complementare a un altro, a un'altra prospettiva. Il passaggio dall'infinito al finito, dall'orizzonte alla prospettiva, comporta un resto, il restare aperta di una possibilità che può essere declinata in modo diverso.

²² Sulla decisiva analisi del "vuoto" nelle tradizioni filosofiche orientali da parte di Pasqualotto, cfr., naturalmente, G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia 1992, ma anche Id., *Figure di pensiero. Opere e simboli nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia 2010², pp. 84 ss. e 157 ss. e Id., *Yohaku. Forme di ascesi nell'esperienza estetica orientale*, Esedra editrice, Padova 2001, pp. 19-26.

²³ Ivi, p. 26.

A ben vedere, il paradigma delle tre variabili interdipendenti implica che la filosofia metta in luce non il passaggio dalla molteplicità all'Uno, quanto piuttosto un processo dinamico del tutto interno al molteplice, a una molteplicità che, una volta chiarita a partire da sé stessa, diventa, potremmo dire, pluralità²⁴. Poiché, per definizione, una cultura determina e semplifica un orizzonte che la eccede, essa deve comprendere che il suo affermarsi lascia aperti spazi che le vietano di pretendersi universale, totale e totalizzante. Intese le culture come "formazioni differenziali" e "interdipendenti", il pluralismo, l'ammissione di diverse culture, è insito nell'affermarsi di ogni singola cultura. La pluralità è *condizione* della singolarità, la differenza è condizione dell'identità. Non è un caso, ci pare, che, anche nel dibattito pubblico, il pluralismo diventi un problema quando si confondono i rapporti tra condizione e condizionato.

5. Ancora sulla filosofia: pensiero critico ed estetica

Se ogni cultura è relativa, se ogni cultura si afferma riducendo uno spazio che resta disponibile ad altre configurazioni, ogni cultura è costitutivamente aperta al rapporto con le altre culture.

La differenza, il limite, lo scarto necessario alla filosofia per riflettere non sono mai luogo di apertura di una dialettica che innalza alla conoscenza dell'assoluto, alla totalità, all'Essere, all'Uno, all'idea, all'utopia, ecc. La filosofia si costituisce come riflessione a partire da differenze che non diventano mai opposizioni che avviano processi dialettici. E, in questo, Pasqualotto dimostra di mantenere salda sullo sfondo della sua ricerca la lezione di Nietzsche: "stabilire distanze, ma non creare antitesi"²⁵.

Queste dinamiche dell'intercultura vengono messe in luce dalla filosofia che, come detto, è lo sguardo mediante il quale una cultura comprende sé stessa. Sono dinamiche e approcci che, in modo diversi, vengono rintracciate da Pasqualotto non solo in Oriente, ma anche all'interno della storia della filosofia occidentale. Spesso questo aspetto della sua riflessione è stato trascurato: riconoscendogli il merito di aver introdotto nel dibattito filosofico le tradizioni del pensiero orientale, viene ignorato il radicamento del suo pensiero nella tradizione europea e, in generale, occidentale. Eppure, basterebbe ricostruire il suo percorso di ricerca, a

²⁴ In un contesto più legato a diverse forme artistiche orientali, Pasqualotto parla di un "*doppio processo*" o, in modo ancora più significativo, di un "*duplice processo dinamico*" per esprimere null'altro che l'interdipendenza tra relazioni (e fra tre termini variabili), che "spinge a verificare la possibilità che la moltitudine degli enti e degli eventi ha di congiungersi al loro sfondo originario, e, in senso inverso, spinge a rendersi consapevoli come tale sfondo originario si possa determinare e dispiegare in una moltitudine, virtualmente infinita, di enti e di eventi"; cfr. G. Pasqualotto, *Figure di pensiero. Opere e simboli nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia 2010 2, pp. 18-26, qui in part. p. 26.

²⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montanari, vol. IV, Tomo II, Adelphi, Milano 1979, p. 141.

partire dai suoi primi scritti²⁶. Assumendo questo profilo, si potrebbe vedere che il suo modo di intendere la filosofia interculturale è in linea – con tutte le premesse e le precisazioni che qui non abbiamo lo spazio di formulare in modo analitico – con quel “pensiero negativo” e quella critica all’ideologia indagati da Pasqualotto nei primi anni della sua attività. Che cos’è, d’altra parte, l’ideologia se non l’illegittimo strutturarsi e il presentarsi di una prospettiva relativa come universale, oggettiva, scientifica? La decostruzione svolta da Pasqualotto dei pregiudizi e delle forzature, anche inconsapevoli, che in ambito interculturale nascondono un rinnovato euro-centrismo o, comunque, il preteso universalismo di alcune posizioni, percorre un itinerario che prende avvio dalla dialettica negativa di matrice marxista (Benjamin, Adorno, ecc.)²⁷. Non è un caso che uno degli esiti della riflessione di Pasqualotto si configuri come critica radicale a una globalizzazione, fondata sull’economia liberista, che uniforma e appiattisce le differenze culturali²⁸.

Si tratta di un approccio e di una critica all’ideologia che trova nel pensiero di Nietzsche un punto di riferimento definitivo. Il concetto di “ermeneutica interminabile” ricavato dal pensiero di Nietzsche²⁹ diventa uno snodo cruciale all’interno dello sviluppo della riflessione di Pasqualotto, attorno al quale ruotano gli elementi che egli recupera dalle sue prime ricerche e l’apertura ai pensieri d’Oriente. In anni in cui anche in Italia l’ermeneutica heideggeriana o gadameriana occupava parti consistenti del dibattito filosofico, con “ermeneutica interminabile” Pasqualotto intende un esercizio di conoscenza e una pratica di pensiero fondati sull’immanenza nella realtà, nell’esperienza, nel ‘testo’ (si direbbe in ermeneutica) che il soggetto è chiamato a ‘interpretare’. Proprio perché immanente, tuttavia, il punto di vista della filosofia non può pretendersi distaccato, separato, esterno al reale, autonomo, al di fuori del ‘testo’. Il soggetto è parte del testo e non dispone della distanza sufficiente per leggere e interpretare il reale. Il suo punto di vista è sempre momentaneo, relativo: di fronte a una realtà “polimorfa”, il soggetto si affida a “ipotesi relative” che fungono da “strumenti d’orientamento” che, naturalmente, non ammettono “solo un’interpretazione ma infinite interpretazioni”³⁰. Pasqualotto riprende esplicitamente l’idea nietzschiana del mondo come di un “mondo di superfici e di segni”³¹: la realtà è “un testo infinito, una stratificazione infinita di significati e di intrecci di significati”, “perché anche chi interpreta, descrive, formula ipotesi, è una di queste pluralità incontenibili di significati e di intrecci di significati”³².

²⁶ È lo stesso Pasqualotto che ricostruisce il suo itinerario di ricerca in Id., *Dall’estetica tecnologica all’estetica interculturale*, in “Studi di estetica” 1-2/2014, pp. 241-267; cfr. anche Id., *Tra Oriente e Occidente. Interviste sull’interculturalità ed il pensiero orientale*, cit.

²⁷ Cfr., in particolare, G. Pasqualotto, *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte (Marcuse, Adorno, Horkheimer)*, Bertani, Verona 1974 e Id., *Storia e critica dell’ideologia*, CLEUP, Padova 1978.

²⁸ Cfr. G. Pasqualotto, *Intercultura e globalizzazione*, cit.

²⁹ Cfr. G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Milano 1998², pp. 9-51.

³⁰ Ivi, pp. 20-39.

³¹ Ivi, p. 37.

³² Ivi, p. 39.

Come si vede, da qui diventa immediato il passaggio alla circolarità tra il confronto svolto dal filosofo interculturale e il formarsi del filosofo mediante quel confronto. D'altra parte, già all'altezza dei *Saggi su Nietzsche* – e sulla scia dell'interesse di Nietzsche nei confronti dell'Oriente – Pasqualotto aveva aperto e avviato lo studio del pensiero orientale³³. La decostruzione del soggetto e il dileguare della realtà intesa come realtà sostanziale ritrovate in Nietzsche, gli consente di impostare e di esercitare la sua filosofia interculturale senza subire le costruzioni ereditate, in particolare, dalla filosofia e dall'ermeneutica tedesche. Non esiste una realtà che è testo, così come non esiste un soggetto che interpreta e che consente di “comprendere (*verstehen*)”³⁴. Di conseguenza la “fusione di orizzonti”³⁵ auspicata dall'ermeneutica è fuorviante, è un auspicio che orienta nella direzione contraria, in una direzione che assume come originari termini derivati: non esistono due orizzonti da “fondere”, impostazione che ricade nella logica dell'opposizione e che ne subisce le rigidità, ma un unico orizzonte infinito che ammette diverse prospettive al proprio interno e che, come visto, costringe ogni prospettiva a riconoscersi come una semplificazione, un'oggettivazione, una reificazione di quell'orizzonte. Non fusione di orizzonti, ma distinzione (e decostruzione) di diverse prospettive all'interno di un unico orizzonte infinito, di un unico sfondo originario: rispetto all'ermeneutica gadameriana, lo scarto è decisivo e irre recuperabile³⁶.

Pertanto, la filosofia diventa una pratica di pensiero costitutivamente aperta alla ridefinizione del rapporto tra sé e altro e, indissolubilmente, mediante questa stessa ridefinizione, del soggetto che la compie. La filosofia diventa “*áskesis*”, “*esercizio formativo*”³⁷, infinito perfezionamento di sé mediante una serie (l'abbiamo letto: “virtualmente infinita”) di “osservazioni comparative”. Infinita ma, a questo punto, non indeterminata: il paradigma delle tre variabili interdipendenti filtra, regola, decostruisce, richiama costantemente a una continuità della propria ricerca che rappresenta, nel mutare e nel trasformarsi dei termini (delle “variabili”), il punto massimo di un rigore che non diventa dogmatismo, di una coerenza scientifica che non è fine a sé stessa, di un'accuratezza epistemologica che riconosce il divenire come ultimo e ineludibile riferimento, tanto da consegnarsi ad esso. Il paradigma di Pasqualotto non è un paradigma nel senso di un metodo o di un insieme di procedure logiche definito prima di immergersi negli oggetti che indaga, nelle relazioni che chiarisce, nella vita che sperimenta. Il senso in cui Pasqualotto usa il concetto

³³ Sono molto indicativi i riferimenti, in nota, ad esempio a Lao-Tse e a Nagarjuna; cfr. *ivi*, p. 19.

³⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Id., Gesammelte Werke*, Band 1 (*Hermeneutik I*), Mohr Siebeck, Tübingen 1960/1990, pp. 270-305.

³⁵ *Ivi*, pp. 305-312.

³⁶ Sulla differenza tra l'ermeneutica filosofica di matrice tedesca e l'impostazione di Pasqualotto, cfr. M. Pagano, *Un contributo ermeneutico per la filosofia interculturale*, in “Lo sguardo. Rivista di filosofia”, 20/2016, pp. 187-198. Gli appunti critici rivolti a Pasqualotto gli imputano di rendere troppo dominanti la ricerca di un punto di vista anti-dogmatico e la difesa degli elementi di “apertura” tra le culture, elaborando così un paradigma che si smarrisce nel suo “carattere sospeso”; cfr. *ivi*, in part. 196-198.

³⁷ Cfr. G. Pasqualotto, *Yohaku. Forme di ascesi nell'esperienza estetica orientale*, cit., p. 54.

di 'paradigma' si avvicina piuttosto a quanto Foucault e Deleuze intendono con 'dispositivo'³⁸.

Un'ultima implicazione, cruciale relativamente allo statuto epistemologico della filosofia secondo Pasqualotto, riguarda l'estetica. Muovendosi nell'alveo di una profonda ridiscussione dell'estetica intesa come filosofia dell'arte, che ha caratterizzato il dibattito filosofico italiano nel secondo Dopoguerra e che prendeva le distanze dalla tradizione neoidealista avvalendosi di risorse recuperate dalla psicanalisi, dal pensiero post-marxista, dall'esistenzialismo, dalla fenomenologia, dallo strutturalismo, ecc., Pasqualotto ripensa l'estetica valorizzando due punti di riferimento. Il primo è l'attenzione alla "tecnica artistica", attenzione giocata non solo in chiave anti-metafisica e anti-idealista, ma anche nel senso di un'accorta ridefinizione del suo valore sistematico: il riferimento esplicito è al volume *Fenomenologia della tecnica artistica* di Dino Formaggio, relatore di laurea di Pasqualotto³⁹. L'indagine filosofica delle tecniche artistiche ridisegna immediatamente i margini dell'estetica come disciplina, svincolandola dal versante soggettivo al quale, più o meno immediatamente, veniva ancorata dall'estetica neo-idealista.

Il secondo punto di riferimento richiamato da Pasqualotto è relativo al volume *Eстетica. Uno sguardo attraverso* di Emilio Garroni e, più in generale, a una rilettura della terza *Critica* di Kant che conduce Garroni a circoscrivere un determinato concetto di estetica⁴⁰. Pasqualotto cita direttamente un passaggio che qui riportiamo ulteriormente riassunto: "ciò che chiamiamo estetica [...] è solo marginalmente una disciplina speciale [...] ed è invece uso critico del pensiero [...] quale comprensione dell'esperienza in genere dall'interno dell'esperienza", mentre un "uso metafisico del pensiero" darebbe corpo a un "sapere dell'esperienza dall'esterno"⁴¹. È quanto noi abbiamo inteso con il concetto di 'immanenza' ("internità" scrive Pasqualotto⁴²). Non solo l'estetica come scienza del sensibile, ma anche l'estetica come scienza del bello, collocano e ancorano la filosofia "all'interno" dell'esperienza, declinandone così le possibilità (concetti, schemi, linguaggio). Non un sapere introduttivo, preliminare all'accesso a dimensioni gnoseologiche superiori, quanto piuttosto una definizione dei limiti e dei margini di ogni esperienza in generale e in quanto tale. Superate le ambiguità delle accezioni kantiane di 'estetica', Pasqualotto riconosce e si muove all'interno di un ambito che non distingue più tra estetica come scienza del sensibile e del bello e filosofia, perché il bello non è che una forma del costru-

³⁸ Cfr., anche in relazione al significato che questo concetto assume in Foucault, G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007.

³⁹ Cfr. G. Pasqualotto, *Dino Formaggio e la Fenomenologia della Tecnica Artistica*, in "Materiali di Estetica" nr. 7.3/2020, pp. 35-42.

⁴⁰ Il volume di Garroni è stato riedito da Castelveccchi nel 2020 a cura di S. Velotti, ma si dovrebbero tenere presenti anche altri studi di Garroni sull'estetica kantiana e sullo statuto dell'estetica in generale. Non abbiamo qui lo spazio per mostrare la vicinanza tra lo "sguardo di sbieco" di Barthes, di cui abbiamo parlato in apertura, lo "sguardo-attraverso" di Garroni e lo "sguardo impuro" di Pasqualotto.

⁴¹ Cfr. G. Pasqualotto, *Dall'estetica tecnologica all'estetica interculturale*, cit., p. 260.

⁴² *Ibidem*.

irsi dell'esperienza dall'interno, tanto quanto, per così dire, il vero, intreccio che costituisce il presupposto di molte forme d'arte e di estetiche orientali: a partire da qui, l'arte diventa luogo di indagine privilegiato dalla filosofia interculturale⁴³. L'orizzonte infinito, ma sensibile, del divenire, dell'impermanenza, di un fluire della realtà che ci impone un punto di vista immanente, non solo viene messo in luce nell'esperienza estetica, ma qui colto come "intrascendibile"⁴⁴. Il "pensiero critico", di conseguenza, diventa presa di distanza dall'interno dell'esperienza: non esiste un 'al di sopra' o un 'al di fuori' dell'esperienza. Dopo che il riconoscimento di un orizzonte irriducibile al pensiero ha innalzato un argine contro ogni forma di dogmatismo, di ideologia e, sul piano interculturale, di pretesa superiorità della propria visione (eurocentrismo, orientalismo, ecc.), il pensiero si conferma "pensiero critico" riconoscendo a sé stesso, alla riflessione su di sé la medesima relatività. Il pensiero è critico certamente quando pratica il distacco dal fluire delle cose e riflette su sé stesso, ma senza dimenticare che esso stesso appartiene a tale fluire e, pertanto, quando non dimentica – scrive Pasqualotto riprendendo una metafora del buddhismo zen – "l'impossibilità che l'occhio veda sé stesso"^{45, 46}.

⁴³ Guardando al modo di intendere l'arte in ambito interculturale, la ricerca di Pasqualotto si ritrova su un terreno comune con la prospettiva di Wolfgang Iser (cfr. W. Iser, *We Have Always Been Transcultural. The Arts as an Example*, Brill, Leiden 2024), differenziandosi nettamente, tuttavia, rispetto al valore attribuito all'estetica, come stiamo vedendo.

⁴⁴ Cfr. G. Pasqualotto, *Dall'estetica tecnologica all'estetica interculturale*, cit., p. 260.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Non sono stato allievo diretto di Giangiorgio Pasqualotto e anche la mia frequenza del suo seminario non è stata sistematica: nell'arco di molti anni, credo di aver tenuto l'intervento di apertura due o tre volte soltanto. Ma probabilmente è per questa sostanziale libertà dai canali accademici che il nostro rapporto è stato costante nel tempo e intenso sul piano della discussione: ricordo lunghe conversazioni sull'estetica giapponese, sulle stampe *ukiyo-e*, ma anche su Hegel, Heidegger, e poi Nietzsche, e poi ancora l'arte, la politica. Rileggo le ultime mail scambiate: "Come va?"; "Io sto bene, ma le cose vanno male". In altre mail, dopo l'ulteriore aggravarsi della malattia, l'ironia di Pasqualotto diventa ancora più marcata, cioè ancora più raffinata e intelligente, ma su di me aveva un effetto sconcertante. Ad un certo punto, non sono più riuscito nemmeno a scrivergli, a chiedergli "come va?", e per sapere mi sono affidato ad amici in comune. Anche il suo modo di chiudere le mail e di salutare ("stammi bene") – senza ragione, me ne rendo conto, visto che da sempre salutava così – mi sembrava alludere a un addio, e mi suonava insopportabile.