

Marco Damonte

L'importanza epistemica della tradizione

Starting from the consideration that in the West philosophical notion of tradition is linked the contribution of Christianity, the aim of my paper is to scrutinize this notion from the point of view of the analytic philosophy of religion. Newman's classic paradigm on this subject has been drawn from Wittgensteinian Thomists, in particular from McCabe, Kenny and Haldane who underline the epistemological and the anthropological aspects of his reflection. In this fashion a comparison with wittgensteinian suggestions is necessary to evaluate the historical and the social claim of every belief.

1. Nella tradizione filosofica occidentale, la nozione di tradizione è legata alla sua accezione religiosa e, in particolare, cristiana¹. Ritengo pertanto opportuno analizzare questa nozione sotto il profilo della filosofia della religione, scegliendo un ambito particolare, quello dell'epistemologia delle credenze religiose e una corrente precisa, quella analitica. Mostrerò infine come la conclusione secondo cui tradizione e innovazione sono in una stretta relazione, non tanto perché si può definire l'una solo alla luce dell'altra, ma piuttosto perché la tradizione costituisce una condizione epistemica affinché ogni innovazione possa darsi, può essere resa fruibile nel dibattito filosofico contemporaneo.

2. Quando la nozione di tradizione è utilizzata per giustificare un comportamento o per sottolineare un'appartenenza identitaria, essa si configura come qualcosa di costante e invariabile. McCabe, però, suggerisce di considerarla in un contesto formativo ed educativo, dove la tradizione non può essere concepita come un qualcosa a cui appellarsi, bensì un qualcosa da vivere². La tradizione non è un sapere, meno che mai un mero ripetere, bensì un saper fare: implica l'acquisizione di una

1 Cfr. G. Santinello, E. Guccione, voce *Tradizionalismo* e A.M. Moschetti, G. Colombo, voce *Tradizione*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2010, vol. 17, pp. 11709-11713 e Adams N., *Confessing the Faith: Reasoning in Tradition*, in S. Hauerwas, S. Wells (eds.), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Blackwell, Oxford 2006, pp. 209-221.

2 Cfr. H. McCabe, *The Role of Tradition*, in Id., *God Still Matters*, Continuum, London 2003, pp. 199-211.

virtù, come precisa MacIntyre³. Un *classico*, in qualunque disciplina, è colui che ha studiato, che ha imitato i grandi del passato per comprenderli e che, a sua volta, è diventato maestro. In questa accezione la tradizione fornisce i significati delle esperienze nate dall'interazione intenzionale con il mondo reale e concreto; un'interazione non meramente causale, ma mediata dal complesso della facoltà e delle disposizioni proprie dell'essere umano. Così compresa, la tradizione è qualcosa di vivo e vitale che implica il disaccordo, proprio come (wittgenstenianamente) la certezza implica lo scetticismo⁴. Alla luce di una serie di esempi tratti dalla teologia morale, si può affermare che la tradizione è la capacità (1) di rispondere alle nuove domande che man mano sorgono dalle precedenti, sempre provvisorie, soluzioni e (2) di far fronte ai nuovi contesti che le vicende storiche propongono, quasi a sfidare incessantemente l'umanità.

3. Passando all'ambito della teologia dogmatica, è Kenny a distinguere tra l'immutabilità delle dottrine e l'immutabilità della fede⁵. La prima implica la fissità della teoria filosofica entro cui i dogmi vengono compresi, spesso mantenuta con cecità teoretica. La seconda comporta, invece, di preservare il deposito di una fede che è stata donata (rivelata) ai fedeli di una religione. L'immutabilità del dogma, insomma, non è questione nominalistica di termini, bensì riguarda i significati. Dopo aver discusso, insieme alla Anscombe, la posizione di Vincenzo di Lérins e la critica di Pio X al modernismo, Kenny conclude icasticamente che negare la storicità dei dogmi non comporta l'essere eretici, quanto l'essere ignoranti di storia. Presentati i casi di Clemente di Alessandria, di Giovanni Crisostomo e di Tommaso rispettivamente per quanto concerne le loro titubanze e il loro cambio di prospettiva nel *fissare* le dottrine dell'eucarestia, della predestinazione e dell'Immacolata concezione e constatato che i dogmi sono spesso proclamati per prendere posizione a fronte di un'eresia, Kenny non esita a definire ogni formulazione dogmatica una innovazione volta a salvaguardare una tradizione previa.

4. Haldane prende le mosse da una distinzione più politica, quella tra progressisti e tradizionalisti. Tanto di fronte ai primi, i quali usano il discutibile mito del progresso mutuato dalle scienze sociali, quanto di fronte ai secondi, secondo cui le verità sono riconducibili ad asserti metafisici che finiscono per imporsi e sopprimere la ricerca della verità, è lecito chiedersi se esiste un criterio per stabilire la validità di una innovazione. La questione è centrale per il cristianesimo, in quanto la dinamica tra tradizione e progresso è già presente nell'articolazione della Bibbia in due testamenti e manifestata con l'incarnazione del Verbo che compie in modo inaspettato (e, per molti, incomprensibile) ciò che da sempre si attendeva. Haldane si concentra sul cattolicesimo e declina il suo pensiero attraverso una incursione

3 Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, London 1981, p. 206.

4 M. Damonte, *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità*, MEF, Firenze 2009, pp. 114-6.

5 A. Kenny, *The Development of Ecclesiastical Doctrine*, in Id., *Reason and Religion. Essays in Philosophical Theology*, Basil Blackwell, Oxford 1987, pp. 21-34.

nella teologia fondamentale⁶. Il cattolicesimo è sì una teoria, in quanto presenta un modo di vedere il mondo e in quanto è costituito da una struttura ben determinata di credenze e pratiche, ma una teoria da concepire quale organismo vivente. È perciò necessario chiedersi quali siano gli elementi essenziali del cattolicesimo che permettono di comprendere sotto questo nome tanto le prime comunità apostoliche, quanto i fedeli di oggi. Tutto dipende dall'accettazione di dogmi formulati? O piuttosto dalla loro relazione con la pratica di vita, cioè dalla concreta interazione con la realtà storica in cui i cattolici sono chiamati a vivere? Haldane osserva che un cattolico non si può definire tale da solo, ma esclusivamente in riferimento a una comunità che fornisce i criteri di tale appartenenza. In ciò consiste il ruolo del magistero e il lavoro della teologia, che hanno il compito principale di consegnare la fede alle generazioni future, non di conservarla. Questo lavoro teologico è indispensabile a ragione della natura della fede, un mistero insondabile da approfondire costantemente, ma anche considerate le nefaste conseguenze della sua carenza, che generano conservatorismo e fanatismo. La teologia dogmatica si presenta dunque come garante della fede, perché assicura il nesso tra la prassi e i principi della rivelazione e perché genera quel dinamismo fecondo che anima la vita della Chiesa. Haldane discute poi il ruolo dell'autorità e il dogma dell'infallibilità del Papa. Le opposizioni a quest'ultimo riguardano la sua coerenza e la difficoltà di comprenderlo in un'epoca di individualismo soggettivista come quella in cui vivono le persone del XXI secolo. In entrambi i casi, però, si presuppone che l'infallibilità sia una proprietà della persona che pronuncia una proposizione, mentre l'infallibilità è la proprietà di un contenuto proposizionale. Tale dogma può essere facilmente ridicolizzato, riducendolo a un atto quasi magico, come finisce per affermare Küng. Haldane ricorre esplicitamente all'epistemologia di Wittgenstein e alla sua teoria dei giochi linguistici e, in particolare, alla sua concezione della teologia come grammatica⁷. Il filosofo austriaco, in *Della certezza* distingue l'indubitabilità dall'infallibilità. Questa seconda non è esente dal dubbio, bensì è la condizione stessa del dubitare. Come la certezza epistemologica non elimina lo sforzo conoscitivo e la conseguente, eventuale, adesione alla verità creduta con evidenza, così i dogmi non hanno in sé un valore cognitivo proprio, bensì rendono il sapere religioso possibile. Detto altrimenti: essi hanno un valore performativo e non descrittivo. I dogmi non sono conoscenza, ma possibilità di conoscenza. Nel proclamare infallibilmente un dogma, il Papa non ha un accesso privilegiato alle credenze che esprime e che diventerebbero per questa ragione immuni da errore, come vorrebbero l'antropologia cartesiana e mooreana. Piuttosto, con l'autorità che gli compete, con il corretto esercizio di essa stabilito a livello istituzionale e

6 J. Haldane, *Critical Orthodoxy* e Id., *Infallibility, Authority and Faith*, entrambi in Id., *Faithful Reason. Essays Catholic and philosophical*, Routledge, London 2004, rispettivamente pp. 45-58 e 59-74.

7 M. Damonte, *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Carocci, Roma 2011, pp. 141-3.

con l'autorevolezza che gli è riconosciuta⁸, il Vescovo di Roma detta, per così dire le *regole del gioco*.

5. Gli aspetti intersoggettivi e linguistici presupposti dalle posizioni sopra esaminate permettono di concepire la tradizione come il criterio stesso che rende l'innovazione possibile⁹. Tali aspetti dipendono, in ultima analisi, da una teoria della conoscenza non dualista, cioè non erede di quella cartesiana e da una antropologia integrale, non soggettivista, né volta a ridurre tutte la facoltà umane alla ragione, ai sensi o ad altro. A questo scopo riporto una citazione di Newman, dalla quale si evince come una dottrina tradizionale non possa considerarsi tale se non è parte di un processo di innovazione. Utilizzando la metafora del corso d'acqua, così si esprime:

si è detto più volte che un ruscello è più limpido presso la sorgente. Quale che sia l'uso che si possa fare in modo proprio di tale immagine, è certo che non la si può applicare alla storia di una concezione filosofica o di una credenza. Queste sono, infatti, più uniformi, più limpide e più forti di mano in mano che il loro letto diviene più profondo, più largo, di portata più possente. L'idea viene a emergere necessariamente da uno stato di cose già esistente e per un certo tempo reca con sé il gusto del suolo donde è sgorgata. Quello che in essa è vivo ed essenziale ha bisogno di liberarsi da quanto le è estraneo e temporaneo. Essa si sforza di raggiungere la sua libertà e i suoi atti in tal senso divengono poi nel corso del tempo sempre più vigorosi e più promettenti¹⁰.

Lascio al lettore il compito di giudicare quanto questo riferimento sia debitore alla concezione epistemologica di Newman¹¹, preferendo citare la generalizzazione che ne fa Wittgenstein all'interno della sua riflessione sulla certezza:

94. Ma la mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distingo tra vero e falso. [...]

97. La mitologia può di nuovo tramutarsi in corrente, l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi. Ma io faccio una distinzione tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume, e lo spostamento di quest'ultimo; anche se, tra le due cose, una distinzione netta non c'è. [...]

99. Sì, la riva di quel fiume consiste in parte di roccia dura, che non sottostà a nessun cambiamento, o sottostà soltanto a cambiamenti impercettibili, e in parte di sabbia, che ora qui, ora là, l'acqua dilava e accumula¹².

8 Cfr. W.J. Abraham, *Church*, in C. Taliaferro, C. Meister (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*, pp. 170-182.

9 Cfr. G.A. Lindbeck, *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*, Claudiana, Torino 2004 (ed. or. *The nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster John Knox Press, Louisville 1984).

10 J.H. Newman, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, il Mulino, Bologna 1967, p. 46.

11 Cfr. Id., *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book – Morcelliana, Milano-Brescia 1980.

12 L. Wittgenstein, *Della Certezza*, Einaudi, Torino 1999, p. 19. Nella seconda nota di questo testo Wittgenstein cita espressamente Newman, il che, considerando la sobrietà delle citazioni wittgensteiniane, meriterebbe un approfondimento.

Se davvero la tradizione è la condizione epistemica di ogni innovazione, allora questi due termini vanno intesi in quella che Guardini chiamerebbe opposizione polare: essi non sono antitetici, bensì sono due rovesci della stessa medaglia e creano la tensione propria dell'avventura umana. Ciò ha importanti ripercussioni sul futuro del pensiero occidentale e addirittura offre una prospettiva su come affrontare l'attuale crisi. Già Heidegger suggeriva:

per cambiare modo di pensare è necessario l'aiuto della tradizione europea e della sua riappropriazione. Il pensiero viene modificato solo da quel pensiero che ha la stessa provenienza e la stessa destinazione¹³.

La contrapposizione ideologica tra il presunto oscurantismo della tradizione e il progresso innovativo di chi confida nella ragione, cade di fronte all'osservazione di MacIntyre per cui la concezione della ragione e i criteri di giudizio da essa proposti sono essi stessi il risultato di una precisa tradizione: *reason is no longer able to moderate tradition, because in the last resort it is dependent upon it*¹⁴.

La tradizione, però, non deve essere subita con piglio fatalista, né passivamente accettata, piuttosto assunta responsabilmente e fatta propria mediante le categorie della memoria e della testimonianza. Tale memoria deve inoltre essere capace di riconoscere i propri errori ed avere la forza di chiedere perdono¹⁵; solo così potrà essere autentica tradizione e diventare il cardine dell'educazione¹⁶.

Marco Damonte
Università degli Studi di Genova
marco.damonte@unige.it

Damonte Marco (Varazze, 1978), dopo il Bacellierato in Teologia, ha conseguito il Dottorato in Filosofia presso l'Università di Genova, dove attualmente collabora alla cattedra di Storia della Filosofia come Cultore della materia. Oltre a numerosi articoli su riviste nazionali e internazionali, ha pubblicato i saggi *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità* (MEF 2009) e *Una nuova teologia naturale* (Carocci 2011).

13 M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma 1987, p. 149. Cfr. V. Possenti, *Nichilismo e metafisica*, Armando, Roma 2004 (2), p. 339.

14 Cfr. M. Basil, *Tradition*, in P.L. Quinn, C. Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford pp. 591-599.

15 Cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Roma 2000 e G. Heinzmann, *On the Interrelation between Forgiveness, Rationality and Faith*, in D. Lukasiewicz, R. Pouivet (eds.), *The Right to Believe. Perspectives in Religious Epistemology*, Ontos Verlag, Frankfurt 2012, pp. 213-223.

16 Cfr. D. Carr, J. Haldane (eds.), *Spirituality, Philosophy and Education*, Routledge Falmer, London 2003 e J. Haldane, *Religion in Education. In Defence of a Tradition*, in Id., *Faithful Reason*, cit., pp. 199-210.