

## Spunti per una bibliografia essenziale sul concetto di tradizione nel '900

di Luca Di Donato

Il tema della *tradizione* sembra non essere più di attualità in filosofia<sup>1</sup>.

Esso, sia nel passato come nel presente, è portato all'attenzione dei filosofi spesso dall'esterno. Nell'età rinascimentale esso doveva la sua emergenza da una parte al problema della *trasmissione* dei classici latini e greci, da un punto di vista quindi filologico e culturale *latu sensu*, dall'altra alle dispute teologiche sul rapporto fra tradizione ecclesiastica e Sacra Scrittura.

Ma l'inserzione del tema della tradizione nel contesto filosofico si situa nel periodo post-illuministico, sulla scia dei dibattiti teorici e politici successivi alla rivoluzione francese, con la corrente filosofica del tradizionalismo, che a sua volta ha riaperto il dibattito teologico con gli interventi del Magistero in materia, e quello culturale, legandosi alle tematiche del romanticismo. Queste sono vicende ben note della storia del pensiero occidentale, e chi volesse farsene un'idea non avrebbe che da consultare una qualsiasi storia della filosofia e leggere i testi principali degli autori coinvolti nel dibattito, De Maistre, De Bonald, Chateaubriand e Lamennais, assieme a Bonnetty e Bautain, e affiancarli alle filosofie della storia di matrice idealistico-romantica.

Arrivando al '900, secolo nel quale non si può affermare che il concetto di tradizione sia stato particolarmente rilevante, si possono segnalare alcune correnti di pensiero che hanno rinnovato una riflessione sul tema.

Innanzitutto, con un antecedente ottocentesco, il progresso delle scienze storico-filologiche e la conseguente attenzione rivolta dai filosofi all'epistemologia delle *Geistwissenschaften* hanno portato allo sviluppo della lettura filosofica delle opere dello spirito e della storia, alla considerazione filosofica cioè del comprendere e dell'interpretare: l'ermeneutica. Implicando la ragione storica il trasmettersi di un messaggio nel tempo, non sorprende di trovare nelle opere di Hans Georg Gadamer e di Paul Ricoeur capitoli esplicitamente dedicati alla tradizione. Gadamer, poi, riallaccia i fondamenti teoretici della sua visione delle condizioni di possibilità del

1 Per farsene un'idea si possono consultare enciclopedie e dizionari filosofici, e constatare la scarsità di indicazioni in merito. In Italia, per esempio, l'enciclopedia Garzanti e quella Bompiani hanno delle voci ben curate, ma senza riferimenti bibliografici la prima, e scarsissimi la seconda. L'*Oxford Companion to Philosophy* dedica alla voce "Tradition" poche righe, che tendono a equiparare la tradizione all'accettazione acritica di opinioni altrui, segnalando in bibliografia solo un testo di E. Burke, mentre il *Cambridge Dictionary of Philosophy* e la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* semplicemente non hanno questa voce.

comprendere alla ontologia ermeneutica espressa a partire da *Essere e tempo*<sup>2</sup> da Heidegger. Il fattore fondamentale è la teoria heideggeriana della *precomprensione* come condizione della comprensione (§ 32. Comprensione e interpretazione), e della comprensione come elemento della costituzione esistenziale dell'esserci, la quale rimanda alla costituzione originaria dell'esserci come essere-nel-mondo e come progetto. Essendo il comprendere una delle forme fondamentali dell'essere dell'uomo, e avvenendo essenzialmente nel mondo e nel tempo, questa struttura intrinseca dell'esserci muove necessariamente da un passato immanente all'atto stesso del comprendere, senza il quale esso non può avvenire: l'interpretazione avviene sempre da un già-compreso per cui si muove in un *circolo*, dove il passato non deforma la lettura del presente, ma la rende possibile e ne viene a sua volta illuminato. In *Verità e metodo*<sup>3</sup> (Parte seconda, Il problema della verità e le scienze dello spirito. II. Elementi di una teoria dell'esperienza ermeneutica), poi, Gadamer sviluppa la teoria del *circolo ermeneutico* e del *pre-giudizio* in senso positivo (cap. 1. La storicità della comprensione intesa come principio ermeneutico), che porta alla *Riabilitazione di autorità e tradizione* (§ b.) espressa in esplicita dialettica con la visione illuministica di una ragione che, al limite della teoria, esclude il contatto con l'altro: l'ermeneutica assume così, oltre alla sua portata tecnica di metodo di lettura delle opere dello spirito e a quella filosofica di modo di essere specifico dell'uomo, un più ampio significato storico-culturale all'interno di una rinnovata *querelle des anciens set des modernes*.

Troviamo in *Tempo e racconto*<sup>4</sup> di Ricoeur (Tomo III, Parte IV, cap. 7, § 2. *Esse-re-toccatodal-passato*) la distinzione fra la *tradizionalità*, le *tradizioni* e la *tradizione*. Il primo aspetto è quello formale del trasmettere in quanto tale, del quale il filosofo sviluppa una fenomenologia delle strutture a priori in cui si inserisce la dialettica fra passato interpretato e presente interpretante, che riallaccia la sua visione, più ancora che a Heidegger, alla fenomenologia della coscienza del tempo di Husserl. Nella anticipazione del futuro inerente all'apertura progettante di un orizzonte storico Ricoeur vede il valore della *trasmissione generatrice di senso*, dove il senso non ancora dato del futuro progettato viene ritrovato creativamente nella lettura di ciò che è tramandato. L'originalità della teoria ricoeuriana della *tradizionalità* è quindi quella di essere orientata non tanto al passato ma al futuro da inventare. Quanto al problema della *verità* del trasmesso (la *tradizione* al singolare, mentre le *tradizioni* costituiscono l'aspetto materiale, i contenuti tramandati), Ricoeur parla di una *presunzione di verità* che non esclude la critica e il metodo, perché la fiducia che riponiamo nel passato è un «primo movimento che precede ogni critica ... per la ragione che noi non siamo mai al principio del processo veritativo e *apparteniamo*, prima di ogni gesto critico, a un regno della verità presupposta».

2 Longanesi, Milano 2005 (*Sein und Zeit*, Halle, 1927).

3 Bompiani, Milano 2001 (*Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960).

4 Jaca Book, Milano 1999 – 2001 (*Temps et Récit*, Editions du Seuil, Paris 1983-1985).

La collocazione strategica del tema della tradizione all'interno della valutazione dell'età moderna spiega la presenza di questo tema in due pensatori profondamente impegnati in questo senso, Jacques Maritain e Augusto del Noce.

È difficile trovare nel filosofo francese una trattazione esplicita sulla tradizione, eppure questo tema pervade molte sue vedute di filosofia della storia, ma anche la sua gnoseologia, riguardo al problema della verità e del progresso del sapere.

Il volume *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*<sup>5</sup> vede le "ragioni seminali" della modernità nella duplice frattura con l'autorità e con il magistero umano lanciate nella storia dall'influenza soprattutto dei primi due personaggi. *Umanesimo integrale*<sup>6</sup>, poi, l'opera più famosa del filosofo, studia la dialettica interna della civiltà formata da questa frattura, proponendo l'ideale di una nuova cristianità che ricomponga i fili spezzati. In quest'opera Maritain introduce il concetto di *analogia* in filosofia della cultura, secondo cui «i principi non variano, né le supreme regole pratiche della vita umana: ma si applicano con modi essenzialmente diversi, che rispondono a uno stesso concetto solo secondo una similitudine di proporzioni»; questo concetto si oppone a una filosofia dell'*univocità*, che non lascia spazio alla fecondità dei cambiamenti culturali, e a quella dell'*equivocità*, secondo la quale in climi storici diversi non può permanere un sostrato di verità e principi pratici validi al di sopra del tempo.

Il contributo maggiore di Maritain a una teoria della tradizione, però, si situa al livello del problema della verità. Nel libro dal titolo provocatorio *Antimoderno*<sup>7</sup>, il saggio *La libertà intellettuale*, data la non-assolutezza dell'intelletto umano, afferma che la sua duplice dipendenza nel raggiungere la verità da una fede responsabile nei Misteri rivelati e dalla trasmissione umana del sapere (dal momento che l'acquisizione del sapere, che pure è opera attiva dello spirito di chi impara, è comunque un passaggio dal *poter sapere* al sapere *in atto*) non nega la natura dell'intelletto umano e quella autonomia, sia pure non assoluta, che gli è propria. Queste considerazioni sono ulteriormente approfondite nelle *Sette lezioni sull'essere*<sup>8</sup>, nelle quali si delinea anche il modo particolare di progresso che è possibile nel mantenimento di un medesimo patrimonio filosofico, che è quello dell'*approfondimento*, dell'entrare *vehementius et profundius* nel permanente; ciò non toglie che il modo di progredire delle scienze empiriche sia differente, il progresso per *sostituzione* del nuovo all'antico, che è quindi proprio solo di un ambito del sapere e non di tutta la cultura umana (cfr. anche *Distinguere per unire*<sup>9</sup>, cap. II e IV).

5 *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Plon, Paris 1925 (ed. it. Morcelliana, Brescia 1974).

6 *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Paris 1936 (ed. it. Borla, Torino 1980).

7 *Antimoderne*, Éditions de la Revue des Jeunes, Paris 1922 (ed. it. Logos, Roma 1979).

8 *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison speculative*, Téqui, Paris 1934 (ed. it. Massimo, Milano 1981).

9 *Distinguer pour unir: ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932 (ed. it. Morcelliana, Brescia 1974).

Nell'italiano Augusto del Noce il riferimento alla tradizione è ancora più forte, e per comprendere la sua posizione bisogna risalire a tra capisaldi: la non sovrapposibilità di libertà e rifiuto della tradizione, l'opposizione alla filosofia rivoluzionario-atteistica e in particolare al marxismo come problema dominante, e il fondamento metafisico dei valori. Ne *Il problema dell'ateismo*<sup>10</sup> si trovano lunghe considerazioni sulla filosofia della storia, dal momento che, secondo l'autore, l'ateismo è «dato primo dell'attualità storica», ed è il risultato della dinamica interna del razionalismo post-cartesiano, che ha prodotto le sue figure storiche a partire appunto dal rifiuto della Rivelazione e del soprannaturale, e quindi della tradizione cristiana. Da qui la lotta contro la filosofia rivoluzionaria, che non si esaurisce nel marxismo, ma della quale esso è l'esito finale, intesa però non come puro fenomeno sociale, ma come filosofia della vita volta a rovesciare progressivamente i valori legati a ciò che si è negato in origine, appunto il soprannaturale. Esso poi sfocia nella negazione totalitaria della libertà, pur essendo partito da una rivendicazione di libertà: non è quindi la libertà nemica della tradizione, né la tradizione nemica della libertà, ma lo è una assurda libertà assoluta che si risolve nella sua negazione. Nelle pagine del testo citato, specialmente nella lunga e importante *Introduzione*, il tema della tradizione emerge sporadicamente, ma esso naturalmente costituisce la *pars construens* della accesa e complessa polemica che in quelle pagine si svolge. Nei due testi successivi, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali*<sup>11</sup> e *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*<sup>12</sup>, oltre alle considerazioni storiche e storico-filosofiche già presenti nell'opera principale, emerge una prospettiva, coerente con l'impostazione teoretica di fondo dell'autore, che pone il recupero della tradizione al di là di una pura reazione ai danni della rivoluzione come sistema o come salvaguardia della civiltà: perché la tradizione abbia un senso è necessario un fondamento metafisico di tipo platonico che giustifichi la verità sovratemporale dei valori: la tradizione implica il «primato dell'essere, primato dell'immutabile, primato dell'intuizione intellettuale, affermazione del valore ontologico del principio di identità; e cioè l'idea della totale metastoricità della verità» (*Tramonto...*, p. 148), infatti «non "ha valore" soltanto ciò che è trasmesso ... poiché si trasmettono e si insegnano anche, per esempio, le pratiche delle messe nere e le arti più infami» (*Rivoluzione...*, p. 436).

Due altri pensatori in cui il tema della tradizione appare rilevante sono Alasdair MacIntyre, all'interno del dibattito fra *liberals* e *communitarians*, e Wolfgang Brezinka, pedagogista e filosofo dell'educazione, esponente della corrente della pedagogia dei valori.

Del filosofo scozzese è necessario ricordare il capitolo di *Dopo la virtù: saggio di teoria morale*<sup>13</sup> dedicato a *Le virtù, l'unità della vita umana e il concetto di tradizione*, e il volume *Enciclopedia, genealogia e tradizione: tre versioni rivali di ricerca*

10 Il Mulino, Bologna 1964.

11 Rusconi, Milano 1971.

12 Giuffrè, Milano 1993.

13 *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981 (ed. it. Armando, Roma 2007).

*morale*<sup>14</sup>. Nel primo testo l'autore inserisce la sua rivalutazione della tradizione all'interno del concetto di *soggettività narrativa*, propria di chi, singolo o comunità, svolge il proprio essere nella storia. Essa è «esattamente quell'identità presupposta dall'unità di personaggio che è richiesta dall'unità di narrazione» (p. 264), e deve la sua unità alla virtù che genera la vita buona, che sono i concetti chiave del libro. L'alternativa è quella che l'autore attribuisce a Sartre: la vita si compone di «azioni separate che non concludono a nulla e non hanno ordine» (p. 260), disgregando il soggetto. L'unità di narrazione, correlato dell'unità psicologica dell'io e dell'unità storico-culturale di un popolo, presuppone una continuità nella storia, una continuità dove i cambiamenti (le tradizioni "vive" sono assunte creativamente dai soggetti) non creano quelle fratture che comprometterebbero l'unità. Il soggetto vive la sua unità interiore nell'inserzione in una storia, e l'appartenenza a comunità (e quindi tradizioni) sempre più ampie non nega la sua consistenza, essendo appunto la soggettività dei singoli e delle comunità connotata dalla narratività storica, ma anzi la sostanza.

Considerazioni simili si trovano nel pensiero di Wolfgang Brezinka, il quale apre la sua recente opera *Educazione e pedagogia in tempi di cambiamento culturale*<sup>15</sup> con un capitolo dedicato a *Educazione e tradizione*. Lo studioso tedesco, unendo la ricerca empirica sul fenomeno educativo all'esplorazione filosofica dei suoi fondamenti, si pone su un piano prevalentemente pratico. Dal punto di vista della concreta attività di formazione dell'uomo, infatti, egli insiste nei suoi scritti sulla necessità di chiare *finalità educative* a cui condurre l'educando. In altri termini, senza una *filosofia normativa dell'educazione*, che porti a discernere i valori che unificano il soggetto nella virtù e nella vita buona, l'opera educativa rimane senza orientamento e fallisce. L'importanza della tradizione emerge quindi da due ordini di considerazioni: innanzitutto dal fatto che, dovendosi il senso critico sviluppare nell'educando, prima che esso sia maturato è necessario che conoscenze e valori vengano acquisiti per trasmissione da una generazione all'altra, senza che questo comporti l'impossibilità poi di vivere creativamente e criticamente il patrimonio tradizionale e di convivere con altre tradizioni; poi dal fatto, ed è l'elemento più significativo dal punto di vista epistemologico, che i valori normativi derivano «la loro validità ... essenzialmente da atti di fede», dal momento che «il criterio di verità della conoscenza non è applicabile ai patrimoni di fede e ai costumi, poiché le loro pretese di validità non sono obiettivamente e univocamente verificabili; importa piuttosto la loro conservazione pratica nell'ordine della convivenza civile» (p. 12); essi infatti attengono all'ambito non dei bisogni razionali e intellettuali, ma

14 *Three Rival Versions of Moral Enquiry (Encyclopedia, Genealogy and Tradition)*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1989 (ed. it. Massimo, Milano 1993).

15 *Erziehung und pädagogik im Kulturwandel*, Ernst Reinhardt GmbH&Co KG Verlag, München 2003 (ed. it. Vita e pensiero, Milano 2011). Questo testo integra e approfondisce i precedenti *L'educazione in una società disorientata e Morale ed educazione*, entrambi pubblicati in Italia dall'editore Armando di Roma, nel 1989 e nel 1994 (*Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft*, 1993, e *Glaube, Moral und Erziehung*, 1992, entrambi pubblicati dall'editore E. Reinhardt).

di quelli emotivi (p. 14). I valori, quindi, devono essere trasmessi più che giustificati.

In tempi più recenti la riflessione sulla trasmissione di un patrimonio culturale è stata riproposta, ancora una volta, da fattori esterni alla filosofia, in particolare lo sviluppo delle scienze umane, antropologia culturale e etnologia, e i problemi sociali posti dal multiculturalismo, dal mescolarsi di identità culturali diverse a causa dell'estendersi del fenomeno migratorio.

Riguardo al primo fattore mi limito a citare il numero monografico della rivista «Terraine», intitolato *Transmettre* (numéro 55, settembre 2012), in particolare i contributi di David Berliner (“Anthropologie et transmission”) e Jean-Louis Tournatore (“L'esprit de patrimoine”). Questi sono i due contributi più significativi dal punto di vista teorico, come sintesi di significato dei lavori più specifici degli altri studiosi; l'intero numero della rivista, però, mi pare un esempio significativo di come lo studio empirico del funzionamento delle diverse civiltà e il metodo comparativo della ricerca etno-antropologica abbiano costituito, nel corso del Novecento, un fattore decisivo per ricollocare in una giusta ottica l'elemento di continuità e di trasmissione di saperi, usi e simboli senza il quale una cultura non può sussistere, pur senza esaurirne tutte le dinamiche. La constatazione della imprescindibilità di questo elemento nelle culture più “elementari” ha portato per analogia a constatare dinamiche affini in quelle più “intellettualizzate”, e ha riaperto una riflessione in merito alla quale i filosofi non possono restare estranei. La bibliografia presente nell'intervento di David Berliner può aiutare a ricostruire questo percorso di pensiero.

Il secondo fattore accennato, i risvolti teorici dei problemi connessi alla globalizzazione e al fenomeno migratorio, hanno toccato il nostro tema suscitando il dibattito sulla difesa dell'identità culturale sia delle culture riceventi, sia di quelle degli stessi migranti, anch'esse alle prese col fatto di un indebolimento del senso identitario nel contatto col nuovo e il diverso.

Mi limito al dibattito italiano, risvegliato recentemente dagli interventi del filosofo e senatore Marcello Pera, il cui pensiero in materia si è espresso, oltre che attraverso diversi discorsi e interventi a convegni consultabili sul suo sito personale, soprattutto attraverso volumi quali *Senza radici: Europa, relativismo, cristianesimo, islam*<sup>16</sup>, *Libertà e laicità*<sup>17</sup> e *Perché dobbiamo dirci cristiani: il liberalismo, l'Europa, l'etica*<sup>18</sup>. Marcello Pera, filosofo della scienza, che si definisce «laico» nel senso di «non credente» (*Senza radici*, p. 88) e liberale, fa risalire il suo recupero della tradizione alla constatazione degli effetti perversi che il relativismo ha sulla vita sociale, come fattore di «paralisi». Come antidoto a questi effetti perversi richiama la necessità di un'etica forte, la quale ha inevitabilmente radici religiose, che, nel caso dell'Europa, sono quelle cristiane. Rimanendo agnostico in materia di verità religiosa, propugna la necessità di un “cristianesimo come religione civile” (p. 86, e

16 Mondadori, Milano 2005.

17 Cantagalli, Siena 2006.

18 Mondadori, Milano 2008.



*Libertà e laicità*, p. 27), finalizzato al buon funzionamento della società, un “cristianesimo non confessionale” (ivi), che va al di là delle chiese e deve essere professato sia privatamente che pubblicamente, in quanto costituito da un nucleo di valori cristiani che dovrebbero essere condivisi anche dai non credenti per rispondere alle sfide della società. Essenziale a questo recupero del religioso in funzione del sociale è vivere «*come se Dio esistesse*» (*Perché dobbiamo dirci cristiani*, p. 54 – 58), perché così è possibile vivere quei valori che salvano l’identità europea, prescindendo dalla questione della verità del messaggio rivelato e della origine divina della Chiesa Cattolica, in modo da salvaguardare la libertà di coscienza e permettere di vivere i valori religiosamente fondati anche da parte di chi non crede. Escluso il problema della verità, anche se nell’ottica di una lotta contro il relativismo, in base al permanere di un principio liberale peraltro estremamente modificato, il recupero dei valori cristiani ha come argomento principale quello che essi appartengono alla tradizione che ha plasmato l’identità europea dandole un *ethos* forte. La tradizione così, diversamente dai filosofi ricordati sopra, diventa un mezzo per risolvere i problemi sociali e perde la sua natura di essere una delle vie di accesso alla verità.

Antitetiche alle posizioni di Marcello Pera sono quelle di Francesco Remotti (*Contro l’identità*<sup>19</sup> e *L’ossessione identitaria*<sup>20</sup>, entrambi i volumi con ampia bibliografia), che paiono ricollegabili, al di là delle specifiche argomentazioni dello studioso italiano, al concetto di *invenzione della tradizione* di Eric Hobsbawm e Terence Ranger (*L’invenzione della tradizione*<sup>21</sup>).

Il nucleo della posizione di Hobsbawm e Ranger, estremamente complessa ed elaborata, consiste nell’affermare che le tradizioni, lungi dall’affondare le loro radici nel passato, sono prevalentemente complessi di credenze e comportamenti ritenuti utili a risolvere problemi relativi al presente del gruppo sociale, e il richiamo al passato ha la funzione di legittimare e rafforzare le scelte proposte; esse pertanto, più che di continuità, sono frutto di volontà e creatività, e sono perlopiù fittizie. Diverso è il caso dell’“iniziare” una tradizione, perché, a differenza della “invenzione”, esso è il dare vita a un nuovo corso di eventi senza richiamarsi a un passato mitizzato. Quanto poi all’opera di “smascheramento” delle tradizioni inventate, il confine fra la critica storica e il prevalere dell’ideologia sull’obiettività rimane spesso incerto.

Francesco Remotti, antropologo con profonda formazione filosofica, nel primo saggio citato riconosce inevitabile e anche dotata di una certa positività la *costruzione* (concetto simile a quello di invenzione) dell’identità, data la incompletezza biologica dell’uomo, che deve necessariamente completarsi socialmente, ma non essendo possibile un gruppo se non particolare, le società, compattandosi in se stesse, si oppongono e generano l’alterità. Il rischio dell’identità è quello di non riconoscere il carattere particolare della stessa, ed eliminando la dialettica fra alte-

19 Laterza, Bari 2007.

20 Id. 2010.

21 Einaudi, Torino 2002 (*The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983).

rità e identità, quello di voler semplicemente eliminare l'altro. Oltre le riflessioni prevalentemente culturali del primo saggio, nel secondo Remotti ha assunto una posizione ancora più sfavorevole al concetto di identità e propone semplicemente di sbarazzarsene; egli poi individua il fondamento filosofico del riferimento alle tematiche identitarie nel permanere di un sostrato teorico legato al concetto aristotelico di sostanza e alla sua logica basata sul principio di identità, che però Remotti esprime in forma puramente tautologica ( $A=A$ ). Egli utilizza poi un ampio riferimento a Hume per spiegare come l'identità sia personale che sociale non sia reale ma costruita dalla facoltà immaginativa (ritornando ancora a un concetto simile a quello di invenzione); anche Hegel è chiamato in causa per spiegare come l'identità generi dialetticamente l'alterità.

Chiudo questa rassegna citando alcuni atti di convegni.

Innanzitutto il XXII convegno del centro di studi filosofici fra professori universitari su *Rivoluzione e tradizione*<sup>22</sup> tenutosi a Gallarate nel 1972, denso di interventi teoreticamente rilevanti di filosofi come Augusto del Noce o Gustavo Bontadini.

Poi la serie di convegni organizzati fra il 2003 e il 2008 dall'università di Friburgo in Svizzera, pubblicati in tre volumi dalla Academic Press Fribourg, rispettivamente nel 2005, 2007 e 2011: *L'Art de la Tradition*, che raccoglie gli atti dei convegni del 2003 e 2004, *La tradition rassemblée* (2005 – 2006) e *La tradition du savoir* (2007 – 2008). L'originalità dell'impostazione di queste giornate di studio è stata quella di far emergere la nozione e la fecondità del trasmettere studiando singoli casi di tradizioni in diversi campi della cultura, dando così un'idea viva e molto plastica dell'argomento, che nutre molto più la riflessione teorica che non un astratto richiamo a concetti come identità e alterità. L'exkursus fra storia, arte, organizzazione museale, scienze e cinema culmina nel terzo volume, più denso di interventi teorici, fra cui quelli del domenicano Guy Bedouelle e di Christian Belin, ma soprattutto quello di Edward M. Swiderski, *Une connaissance per témoignage est-elle possible? La relation maître / disciple et la philosophie de la connaissance*, che disegna i tratti di una epistemologia della fiducia e della credibilità, a partire da una ontologia del soggetto umano e delle sua intrinseca relazionalità.

Da ultimo il recente convegno svoltosi presso l'Università Cattolica di Milano dal 22 al 24 ottobre 2012, *Tradition and Innovation*, all'interno del progetto di ricerca sul tema promosso da *Philosophical News*, nel quale anche questa rassegna bibliografica si inserisce.

Il percorso bibliografico qui tratteggiato non è altro che un primo saggio orientativo, che ha lo scopo di aprire la strada a ricerche analoghe ma più approfondite, che partano dai testi e dagli autori analizzati per arrivare a raccogliere il materiale per la costruzione di una aggiornata *quaestio* sul concetto di tradizione. Altrettanto interesse avrebbe, a mio parere, l'esplorazione di altri ambiti di pensiero che non hanno affrontato esplicitamente il tema, ma nei quali è possibile trovare preziose indicazioni. Penso, per esempio, al concetto di «contemporaneità di generazioni



cronologicamente distanti» in José Ortega y Gasset (*En torno a Galileo, Ideas y creencias, Historia como sistema*), o all'intera filosofia della storia di Eric Voegelin.

Luca Di Donato  
didonato\_luca@virgilio.it