

Francesco Botturi

Tradizione. Verità e generazione

1. *The idea of tradition is controversial: residual and inertial concept in the Enlightenment; factor of truth in Traditionalism; condition of comprehension in philosophical hermeneutics; constitutive factor of relations in neo-communitarianism.*
2. *Conditions of sense of the tradition: manifestation and development of an origin (cf. Vico's verum/factum); community; productivity.* 3. *"Tradition" stands for an activity: the activity of handing down. The tradition is a living tradition only if it is generative and if it implies real relations between different generations.*

I. La tradizione oggetto di disputa: verità oggettiva della tradizione

Due grandi opposti orientamenti definiscono le interpretazioni dell'idea di tradizione: quello *illuministico e positivistico* da un lato, quello *romantico e tradizionalista* dall'altro. Entrambi pongono il problema essenzialmente in termini di verità: la tradizione come *non-luogo* oppure come *luogo di verità*.

Nel primo caso la tradizione ha un significato inerziale e residuale, come tramandamento di forme di *logos* e di *ethos* che hanno come loro legittimazione nient'altro che il fatto di essere tramandate, al di qua di una verifica di validità epistemologica e al di fuori dei parametri critici di un sapere certificato. La tradizione è qui prodotto del "sonno della ragione" critica, una fattualità oscura che va illuminata e che in tale illuminazione ha il principio della sua dissoluzione. Come già l'idea cartesiana circa la "erudizione" storica, la tradizione ha un mero valore fattuale, che non ha altro fondamento e quindi non regge l'esame del sapere critico.

Anche un certo culmine della parabola razionalista, in cui si rivaluta l'idea di storia, – come ad esempio in Marx per il quale l'"unica scienza" è la "storia" (*Ideologia tedesca*) – questa è però dissociata dall'idea di tradizione, essendo la tradizione piuttosto l'ombra ideologica che accompagna e deforma la coscienza storica delle strutture socio-economiche e ne nasconde la verità.

Nel secondo caso, quello del *romanticismo tradizionalista*, la tradizione è invece per eccellenza l'organo della verità, perché in essa risuona l'eco delle origini e dell'Origine delle origini. Le tradizioni dei popoli e delle culture portano in sé una traccia del Senso che è condizione e fonte della loro storia: la verità non è opera presuntuosa di individui, ma è offerta nell'opera collettiva delle tradizioni, che è compito di individui cogliere alla luce della verità originaria da cui le tradizioni sono, in varia misura, necessariamente e intimamente dipendenti.

In comune, dunque, le due posizioni hanno il problema del *valore di verità* della tradizione. Nel primo caso la tradizione è squalificata, perché non porta in sé il criterio della verità; nel secondo caso è essa, invece, la portatrice del criterio di verità. In entrambi i casi la questione della tradizione non è in essenza questione dei contenuti e delle forme, ma è questione della loro *genesì*, del *sensu del tramandare* come tale, misurato secondo il suo *potere di verità*.

Nel contemporaneo il tema della tradizione è riproposto dal *pensiero ermeneutico*, significativamente da entrambi i padri dell'ermeneutica filosofica del '900, Gadamer e Pareyson. Qui la tradizione è luogo di verità interpretativa e luogo epistemologico di senso. Nei termini gadameriani, la tradizione è la condizione di possibilità dell'"intesa" e della "comprensione". Se all'impresa ermeneutica non fosse sotteso il filo della tradizione, l'estraneità tra soggetto-oggetto o soggetto-soggetto sarebbe insuperabile. La comunicazione e il dialogo interpretativi esigono infatti una qualche partecipazione di senso tra i significati veicolati dalla tradizione. Qui, allora, la tradizione è una *comunanza* dinamica entro cui è possibile l'incontro; comunanza che può essere molto spessa o molto sottile (per usare i termini di M. Walzer), ma che non può mancare. Ciò che fosse totalmente estraneo, resterebbe ininterpretabile, cioè inintelligibile, essendo invece l'intelligibilità proporzionale allo spessore della tradizione di senso condivisa.

Sotto questo profilo la filosofia ermeneutica pone un formidabile e interessante problema, quello dello statuto epistemologico della tradizione e in esso quello della sua funzione di verità: è questo solo di ordine culturale? Certamente la tradizione, in prospettiva ermeneutica, è comunicazione di forme culturali; ma là dove lo spessore della loro comunanza sia minimo emerge l'evidenza empirica che l'intesa non è automaticamente minimale, potendo essere integrata da un comune antropologico metaculturale: all'incontro di una popolazione totalmente sconosciuta (si pensi ai tempi delle grandi scoperte geografiche) il quasi nulla di comunanza culturale non impedisce di riconoscere esperienze fondamentali (piacere e dolore, paura e attrazione, amore e odio, ecc.) e il senso di gesti antropologici ad esse relativi, benché senza ricchezza di significati specifici (dove il rischio di sovrapporre in modo arbitrario significati propri a quelli altrui, come accade nelle culture coloniali). Resta dunque la domanda: che cosa è in gioco nella tradizione ermeneutica e nella sua funzione di verità? Solo cultura o anche una componente meta culturale, 'naturale'?

Se il razionalismo separa verità e cultura e, invece, il tradizionalismo attribuisce alla trasmissione del passato un senso metafisico, l'ermeneutica filosofica ricomponde l'intreccio di cultura e verità, ma lascia in sospeso la questione del suo fondamento o dà risposte diverse e inconciliabili (si pensi alla parabola ideale tra Pareyson, Gadamer, Vattimo).

In tempi più recenti una ripresa interessante del tema della tradizione è presente nel *neocomunitarismo*, che nelle sue forme più forti ripresenta caratteri che risentono (direi inconsapevolmente) della posizione tradizionalista. In MacIntyre, invece, la dipendenza è piuttosto dalla linea ermeneutica, ma svolta in una chiave sociale originale. La tradizione è qui il portato di una vita comunitaria, la quale a sua volta è tale perché impregnata della sua tradizione. Questa costituisce l'autocompren-

sione vivente della comunità, che raccoglie il suo passato e lo prolunga nel futuro. In un certo modo la comunità è l'atto di sintesi storica di una tradizione, mentre questa ne è la vivente coscienza culturale, l'attestazione del suo (lavoro sul) senso. La modalità culturale di tale sintesi è la *narrazione*, che si concreta nelle molte narrative e costituisce il linguaggio più proprio della tradizione.

La tradizione, d'altra parte, assume una peculiare fisionomia attiva, dal momento che il suo tessuto non è fatto solo di memorie culturali, ma anzitutto di forme pratiche vigenti, di tutte le "*pratiche*" che normano l'agire della comunità e che sono a loro volta misurate da criteri di eccellenza, di "*virtù*". La tradizione è dunque il fenomeno di *trasmissione narrativa di pratiche e dei loro criteri di eccellenza*, che dà forma storica alla comunità.

Anche qui si pone un problema di verità, anzi un problema multiplo di cui MacIntyre è ben consapevole. La verità di una tradizione comunitaria come risultato della coerenza interna delle sue narrazioni e delle sue pratiche è compatibile con la possibilità di una sua coscienza critica ovvero con la funzione di giudizio che la verità ha su ciò di cui è verità? Da questa condizione *intracomunitaria* della verità nasce, poi, il problema della verità *intercomunitaria* in rapporto al confronto fra tradizioni diverse e incommensurabili (ma non per questo comunicanti). Se la verità non è un parametro esterno astrattamente universalistico, ma neppure una misura interna partecipata, la funzione di verità delle tradizioni è affidabile solo alla loro "dialettica storica", in termini di grandi confronti sulle reali capacità delle loro culture di essere interpreti efficaci dei problemi del tempo.

Con tutto ciò – come è stato osservato o obiettato a MacIntyre – si pone un problema, analogo a quello relativo all'ermeneutica, circa l'esistenza di una dimensione *metacomunitaria* della verità della tradizione e delle tradizioni, ulteriore rispetto a quella della loro coerenza interna e della loro compatibilità esterna.

II. La tradizione soggetto di storia: verità soggettiva della tradizione

Quanto abbiamo richiamato sinora offre una pluralità di posizioni teoreticamente distanti e che tuttavia si potrebbe tentare di unificare sotto il titolo comune della *verità della tradizione*, presa nel senso oggettivo del genitivo, cioè sotto il profilo della verità quale *misura di senso e di valore* della tradizione. In effetti si potrebbe costruire un idealtipo in cui le figure teoriche evocate prima possano conciliarsi e possano essere lette in sequenza e nei due sensi: facendo il percorso a ritroso potremmo intendere la verità della tradizione quale *produttività di forme narrative* (come nel neocomunitarismo), che richiedono la verità della loro *interpretazione*, che rinvia, a sua volta, al problema dell'*origine del loro senso*, origine non cronologica ma metaculturale (ultimamente metafisica), in cui si ancora ogni produzione di senso (come sosteneva il tradizionalismo).

Resta invece ancora da indagare la *verità della tradizione nel suo senso soggettivo*, ovvero sul versante secondo cui la tradizione è essa stessa *una forma e un'attuazione di verità*. Sotto questo profilo è rilevante l'aspetto attivo e attuativo della tradizione, il suo farsi in atto piuttosto che il suo essere stato, il suo produrre effetti

piuttosto che il suo contenuto. Ci si potrebbe richiamare in proposito la differenza semantica di due verbi latini che significano l'operare della tradizione: *tradere* e *transmittere*, tramandare e trasmettere; il primo dei quali esprime di più l'idea della *consegna di qualcosa* a qualcuno, mentre il secondo esprime di più l'idea dell'*affidare a qualcuno* qualcosa. La *traditio* mette in evidenza il contenuto, la *transmissio* l'implicazione, il coinvolgimento soggettivo di chi riceve. È sotto questo profilo che è apprezzabile la verità soggettiva della tradizione, in cui l'atto del tramandare istituisce e realizza una *relazione*, antropologicamente e socialmente fondamentale, perché qui la tradizione ha a che fare con il fondamento dell'identità e dell'esperienza soggettive.

Possono aiutarci le riflessioni macintyriane sulla narrazione e quelle ricoeuriane sull'identità narrativa. Il *linguaggio* primario di una tradizione è quello *narrativo*. Ciò si comprende, se si intende che la tradizione, benché in diversa misura, ha sempre a che fare con realtà del passato, dunque tratta leibnizianamente con verità di fatto, e di fatto storico, per le quali non vale in prima istanza l'ordine della dimostrazione o della spiegazione, ma quella dell'attestazione, che è già incipiente interpretazione. A questo livello primario il contenuto tradito non può che essere narrato, nel senso forte per cui tale sua narrazione fa già parte dell'atto di trasmissione.

Ma la cosa ha ancora maggior profondità, perché la narrazione ha a che fare con il processo di costituzione dell'*identità soggettiva* e con l'attivazione della sua *capacità di esperienza*. L'ordine narrativo non riguarda solo una modalità comunicativa, ma entra intimamente nell'ontologia del soggetto. E, quindi, anche la tradizione secondo il suo profilo di trasmissione narrativa ha a che fare con la costituzione soggettiva. Certamente lo statuto personalista del soggetto non può essere se non un dato originario, inattribuibile e inammissibile – salvo incorrere in un assurdo rinvio all'infinito di identità –; ma non così lo sviluppo storico dell'identità soggettiva, che sin dall'inizio ha nella relazione da/con altri la propria possibilità. In questa relazione gioca un ruolo primario proprio la narrazione come forma di introduzione alla realtà e di implicazione del soggetto (suo coinvolgimento e sua attivazione). Anche a questo riguardo vale il verso hölderliniano ripreso da Heidegger secondo cui «è poeticamente che gli uomini abitano il mondo». La fabulazione narrativa è la premessa e il contesto indispensabile perché il piccolo d'uomo apprenda a rapportarsi alla realtà e a impararne i significati secondo una qualche unità di senso ovvero affinché si introduca al mondo dell'esperienza attraverso la sua propria esperienza. Il fare esperienza, infatti, se soggettivamente ha un inizio, quanto alla sua condizione antropologica si delinea attraverso l'appartenenza a una tradizione di esperienze narrate precedenti già sempre in atto, che rende possibile il nuovo inizio. La nascita, nuovo inizio dell'umano – come sottolinea Arendt – non può avvenire cartesianamente nelle condizioni di un grado zero (*Nullpunkt*) dell'esperienza e del suo racconto.

In altri termini, una tradizione vivente (che non sia solo un *tradere*, ma anche un *transmittere*) ha sempre, in qualche grado e sotto qualche profilo, relazione con la *generazione dei soggetti*, perché appunto la soggettività non può venire alla luce e aver storia senza ricevere da una tradizione quei significati, quella direzione

di senso, quella determinata forma di esperienza, che attivano il soggetto a farsi protagonista della sua esperienza, a rielaborarne i significati, a rideciderne il senso. Questo significa che la tradizione di appartenenza costituisce anche l'inevitabile termine di interlocuzione dell'identità soggettiva e della sua esperienza. In tal senso le nuove soggettività (singole o collettive, in modo analogico) non possono non intervenire sulla tradizione, confermandola, modificandola, contraddicendola; in ogni caso prendendo posizione rispetto ad essa. Ancora una volta, una tradizione è viva – cioè tradita e non tradita – nella misura in cui incide teticamente e/o dialetticamente nel processo generativo e costantemente rigenerativo dei soggetti, e non si limita a trasferire dei contenuti, fossero anche valori. In questo senso e sotto questo profilo si può parlare sinteticamente della tradizione come del *patrimonio* (*patris munus*), dono di paternità, indispensabile e insieme riformabile, di cui appropriarsi e da cui prendere le distanze.

Le patologie della tradizione vera sono in linea di principio facilmente diagnosticabili (tanto quanto difficilmente guaribili), sia sul fronte della tradizione stessa, sia su quello dei suoi riceventi.

Sul primo fronte, la riduzione (spesso inavvertita) delle tradizioni a sola *traditio*, a trasferimento di significati e di contenuti, di valori e di comportamenti senza la trasmissione delle condizioni di esperienza che li aveva prodotti, per cui sia reso possibile il coinvolgimento dei destinatari. È questo il principio di un tradizionalismo rigido, intellettualistico e/o moralistico, destinato a un decadimento più o meno traumatico.

Sul secondo fronte – eventualmente esito dialettico del precedente fallimento – la patologia di un individualismo astratto o di un nichilismo concreto che hanno perso la percezione dell'indispensabile appartenenza generatrice del soggetto e pensano perciò l'inizio come azzeramento dell'alterità significativa e lo sviluppo come autorealizzazione sufficiente. Una sindrome in cui il senso della tradizione è annichilito dal fantasma di una possibile autogenerazione.

Traditio e *transmissio* sono dunque due dimensioni, indispensabili e irriducibili, dell'identico fenomeno e della sua verità: la dimensione oggettiva e quella soggettiva, la passiva e la attiva, l'esteriore e l'interiore, l'una prodotta e l'altra produttiva, l'una ereditaria e l'altra generativa. Solo l'unità-differenza di tali dimensioni rende possibile la vita di una tradizione ovvero l'esistenza di un'eredità non solo come sanzione di un passato, ma anche come possibilità per un avvenire. D'altra parte ogni tradizione nasce come comunicazione nel tempo di un evento generativo di forme, di gesti, di regole, di senso e perciò si mantiene (solo) a condizione di "ripetere" analogicamente il suo atto di nascita. Non è la commemorazione di un passato che fa essere una tradizione, ma la sua memoria generatrice nel presente del futuro. Per questo ogni tradizione è costitutivamente in lotta con il suo declino e può vittoriosamente continuare a vivere se non mira a conservarsi, bensì a rinnovare la trasmissione dell'esperienza che l'ha fatta nascere.

Francesco Botturi
Università Cattolica del Sacro Cuore
francescobotturi@unicatt.it

Francesco Botturi, ordinario di Filosofia morale presso l'Università Cattolica di Milano, si è occupato di antropologia e di filosofia della storia, nell'ambito della filosofia francese contemporanea, nell'ambito della filosofia moderna con gli studi su G.B. Vico; in prospettiva teoretica l'ultimo volume è *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009). È direttore della collana di "Filosofia morale" e condirettore dell' "Annuario di etica" presso Vita e Pensiero. È membro del Comitato scientifico delle riviste "Rivista di Filosofia neoscolastica", "Vita e Pensiero", "Per la filosofia", "Ragion pratica".