

ANDREA GRILLO*

La tradizione: decostruzione e traduzione

L'autore studia la tradizione secondo due diverse prospettive, entrambe accomunate dalla interpretazione della "decostruzione" come condizione della "traduzione della tradizione". Da un lato viene sottolineata la rilevanza della "parresia" (seguendo Foucault) come criterio di lettura della dottrina nella storia. Dall'altro si scopre come la svolta linguistica chieda la riscoperta dell'uomo come "animale tradizionale".

The author studies the tradition from two different perspectives, both united by the interpretation of "deconstruction" as a condition of "translation of the tradition". On the one hand, the relevance of "parresia", following Foucault, as a criterion for reading doctrine in history is emphasized. On the other, we discover how the linguistic turn calls for the rediscovery of man as a "traditional animal".

«Può darsi che la continuità della tradizione sia un'illusione.

Ma allora proprio la permanenza di questa
illusione di permanenza fonda in essa la continuità».

W. BENJAMIN, *I "passages" di Parigi*, I, Einaudi, Torino 2000, 547

Ogni lingua dice l'origine in modo originale, ma nessuna ha il copyright e l'esclusiva sull'origine. Questa coscienza, che resta piuttosto nascosta lungo il percorso della tradizione cristiana, è emersa con tutta la sua forza soltanto negli ultimi duecento anni. Ciò che chiamiamo "svolta linguistica" costituisce un contributo filosofico di primo piano per considerare la tradizione in modo meno ingenuo: tale svolta è, allo stesso tempo, la causa e l'effetto di un mondo complesso, in cui spazio e tempo si amplificano e si contraggono. D'altra

* Docente di Teologia dei sacramenti e Filosofia della religione presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma, andragrillo61@gmail.com

parte, una teoria che si fonda sull'evidenza per cui «il significato di una parola è il suo uso» (*Gebrauch*), inevitabilmente è entrata in una serie di applicazioni che vanno da F. Nietzsche a M. Heidegger, da H.-G. Gadamer a J. Derrida e a M. Foucault mentre, teologicamente, si è passati da M. de Certeau a P. Hünermann, da G. Ruggieri a M. Seewald, da C. Theobald a P. Gisel. Svolta linguistica e fenomenologia si sono intrecciate in vari modi, aprendo nuove ermeneutiche straordinariamente ricche, che permettono di pensare diversamente l'origine e la relazione con essa.

Questo tema dell'origine è decisivo per comprendere il senso di ogni tradizione. Potremmo dire che *traditio* è ricezione e consegna dell'origine. Appunto: ricezione e consegna. Qui sta il punto genealogico della questione: ogni tradizione si racconta come consegnata, ma il racconto viene sempre ricevuto. Nessuno l'ha vista iniziare. Non ci sono testimoni oculari dell'origine prima. Anzi, l'origine è un punto cieco, allo stesso tempo mistero donato e inizio indisponibile. Nella fede cristiana questo inizio può essere origine nel Padre, ma implica una correlazione tra "autorità del Figlio" e "autorità dello Spirito". La relazione trinitaria e la storia della Chiesa sono luoghi di "origine" in cui ogni inizio è iniziato. Solo il Padre è senza principio, che resta nel silenzio e nella invisibilità. Tutta la realtà generata e creata è "iniziata".

1. La tradizione cristiana e la sua "contingenza"

1.1. Le due società (dell'onore e della dignità), l'autorità e la discontinuità

Forse può essere utile considerare il contesto complessivo in cui la tradizione deve essere reinterpretata. Un buon criterio di orientamento può essere indicato in quel cambio di paradigma che si è costituito con la fine della "società dell'onore" e con gli esordi, a partire dalla fine del XVIII secolo, della "società della dignità" (secondo una lettura acuta di Ch. Taylor). Al principio di differenza si sostituisce il principio di uguaglianza. Al principio di autorità si sostituisce il principio di libertà. Con il loro imporsi, libertà ed eguaglianza sembrano rendere quasi superfluo il terzo lemma della triade rivoluzionaria: la fraternità. La questione decisiva, per trovare ancora una continuità nella tradizione, sta nell'affermare l'autorità di Dio in termini di libertà e la differenza di Dio in termini di uguaglianza. Non è un caso che la crisi di fronte a questo cambio di paradigma sia stata gestita, almeno per un secolo e mezzo, da parte del cat-

tolicesimo, come la “resistenza della società dell’onore contro la società della dignità”. L’autointerpretazione della Chiesa come *societas perfecta* e *societas inaequalis* ha segnato profondamente il modo di concepire la tradizione, la verità e l’ordine pubblico.

Il passaggio tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso ha mostrato l’emergere di una rilettura diversa, per certi versi irreversibile: l’evento linguistico del concilio Vaticano II ha segnato la fine, almeno provvisoria, di una lettura della tradizione come “continuità senza discontinuità”, avvalorando il compito costitutivo di “traduzione” del *depositum fidei*, sancito apertamente dai due discorsi di apertura della I Sessione del Concilio, nell’ottobre del 1962, e della seconda sessione, nel settembre del 1963, rispettivamente da Giovanni XXIII e da Paolo VI. In entrambe queste solenni allocuzioni, i due Papi esprimono apertamente il compito di una svolta, un vero cambio di paradigma, che può essere sintetizzato nella messa a fuoco dell’indole pastorale del Concilio, che così suona nella definizione del testo originale italiano scritto da Giovanni XXIII: «altra è la sostanza dell’antica *dottrina del depositum fidei*, altra è la formulazione del suo rivestimento» (*Gaudet Mater Ecclesia*). In questa mirabile sintesi è contenuta *in nuce* una teoria della tradizione come “traduzione”, che prenderà forma lungo il percorso conciliare, certo non senza resistenze e opposizioni: troverà così il suo modello di strutturazione in *Dei Verbum* (DV) e in *Gaudium et spes* (GS), aprendosi alla riforma della liturgia (*Sacrosanctum Concilium*, SC) e della Chiesa (*Lumen gentium*, LG). La tradizione, se si fonda sulla possibilità di tradurre la medesima sostanza in formulazioni diverse, implica come tale non solo la possibilità, ma la necessità di riformare le istituzioni ecclesiali: una nuova formulazione del rivestimento diventa la condizione per accedere alla sostanza. È evidente che questa lettura della tradizione esce dalla tendenza “tradizionalistica” che aveva segnato l’impatto del cattolicesimo con il mondo tardo-moderno. Il riconoscimento che la Chiesa riceve dalla tradizione l’autorità per poterla tradurre è il principio che ha reso possibile il progetto di riforma. Ma a partire dalla fine degli anni Settanta, con qualche segnale anche nella fine del pontificato di Paolo VI, il magistero inizia ad avere paura della propria autorità, fino ad assumere la determinazione, almeno formale, di spogliarsene gradualmente. Da un lato questo può essere dovuto alla difficoltà dei Papi “padri del Concilio”. Così è stato per tutti: per Paolo VI, per Giovanni Paolo I (senza averne avuto il tempo), per Giovanni Paolo II e per Benedetto

XVI. Solo con Francesco, il primo papa non padre, ma figlio del Concilio, siamo lentamente ritornati al tono conciliare di riconoscimento alla Chiesa dell'autorità nella traduzione della tradizione. Tra gli anni Ottanta del secolo scorso e il primo decennio del XXI secolo ha prevalso un "nuovo antimodernismo", che ora guardava con sospetto crescente al Vaticano II, percepito come pericolosa "discontinuità". Al paradigma della "traduzione" tornava a essere preferito il paradigma di "continuità-discontinuità", che poteva assicurare il blocco di ogni riforma, con la pretesa di definirne teologicamente lo statuto.

1.2. Una tradizione "bloccata"?

Quello che può essere chiamato "dispositivo di blocco" produce una sorta di argomentazione inappellabile: se la Chiesa non si riconosce da sé la facoltà di modificare la dottrina e la disciplina ricevuta dal Concilio di Trento e dal Concilio Vaticano I, ogni questione appare già risolta, appellandosi a dottrine e discipline già formulate. La differenza tra formulazione e sostanza non ha più rilevanza. Anzi, quando la riforma è stata compiuta, la si intende disinnescare, come è avvenuto nella fase più dura di questo "dispositivo di blocco": il *motu proprio Summorum Pontificum* di Benedetto XVI (2007). Riallineando il rito romano precedente a quello frutto del Vaticano II, di fatto provava a sancire la riforma liturgica come un episodio marginale: la continuità rendeva superflua la riforma. Ma proprio sulla questione della traduzione un documento del 2001 (*Liturgiam authenticam*) e una discussione del 2012 (sul *pro multis*) poteva arrivare al paradosso di affermare che le lingue parlate sono solo gli strumenti per esprimere la lingua latina, fino al punto – teoricamente fragilissimo – di imporre alle lingue parlate le figure retoriche di una lingua non più parlata! La massima distanza rispetto alla rilettura della tradizione come traduzione appare proprio in questa disperata e presuntuosa affermazione dell'inutilità della traduzione: se in latino c'è *pro multis*, occorre tradurre in tedesco *für viele* e in italiano "per molti", ma occorre anche spiegare che *für viele* va inteso come *für alle* e che "per molti" va inteso come "per tutti". Una totale sfasatura tra parola e significato è il segno più limpido del dispositivo di blocco, che paralizzava ogni inculturazione con un gesto fondamentalmente nostalgico, con un sentimento di *attachement* invincibile e quasi totalitario: la tradizione ridotta ad *attachement* perde se stessa,

la propria ragione e il proprio senso. Tradizionalismo e postmodernismo qui si alleano sotto banco. Ma dal 2013 il magistero ha iniziato, con molta fatica e con più di un'occasione perduta, a risalire la china, recuperando una nuova franchezza. La tradizione recupera così la sua forza a partire da un nuovo investimento sulla parresia, da cui ha avuto origine: non confonde più verità e attaccamento nostalgico, ma cerca la verità con rinnovata franchezza.

1.3. Tradizione e parresia: da una idea di M. Foucault

Esaminiamo pertanto la parresia. La tradizione inizia sempre da un atto di parresia. Al centro del rapporto con Cristo, che istituisce la compagine ecclesiale, come comunità sacerdotale intorno alla pietra scartata, c'è una parresia che è, allo stesso tempo, libero dono di grazia e libera coscienza del soggetto. Le due cose insieme, offerte in modo complesso e sorprendentemente non contraddittorio, poiché stanno tra loro come una polarità piena di tensione, non come una contraddizione. Qui, a mio avviso, troviamo uno dei punti originali, e teoreticamente più interessanti, del nuovo corso della tradizione, che inizia nel 2013, con una speciale determinazione da parte di papa Francesco, in ciò forse ispirato dal pensiero “polare” di R. Guardini, ma anche segnato a fondo dalla storia dell'America e dalle evidenze culturali dell'istituzione gesuita. Su questo pinnacolo alto e ardito il magistero di Francesco riguarda proprio la tradizione¹, con una novità di toni e di movenze che davvero suscita stupore ammirato e sorpresa confortante. Finalmente dal punto più alto (e più basso, se lo guardiamo nella “piramide rovesciata” che è la Chiesa), ovvero dalla più alta autorità, che è riconosciuta come massimo servizio. Francesco sa di poter essere *magister* – originariamente datore di doni – solo nella misura in cui si fa *minister* – recettore di doni. Egli sa di poter essere *magis* solo se riesce a essere *minus*.

In questa tensione, egli supera la contraddizione tra libertà di Dio e libertà dell'uomo. Sa che uomini e donne liberi non sono una minaccia, ma l'unica possibilità per la Chiesa di annunciare la sovrana e inarrivabile libertà di Dio, della sua grazia, della sua misericordia. Per questo abbia-

¹ Si può considerare il paradosso per cui papa Francesco sembra cercare di valorizzare la tradizione, ma non in modo tradizionalistico: una tradizione che prende sul serio non solo il passato, ma il presente e il futuro. Una tradizione che si sente vincolata dal futuro! Questo spiazza anzitutto chi riduce la tradizione alla fedeltà al passato.

mo bisogno di diffidare non solo delle forme apparenti di libertà, ma anche delle forme vuote o violente di comunione.

Quindi, come possiamo pensare la libertà dell'uomo davanti a Dio, se non come parresia, come una disponibilità alla verità, alla sincerità, all'autenticità? Per lavorare su questo termine, e indagarne la struttura e le implicazioni, non possiamo assumerlo soltanto nella sua accezione retorica, che resta inevitabilmente superficiale.

1.4. La parresia e il quadrilatero in Foucault

Tra coloro che hanno studiato più profondamente il termine parresia, sulla base dei testi antichi – pagani e cristiani – c'è senza dubbio Foucault. Si tratta di un pensatore che può permetterci di entrare adeguatamente anche dentro il pensiero ecclesiale, perché ha dedicato gli ultimi anni di vita (morirà nel 1984, alla tanto studiata *Salpêtrière di Parigi*) allo studio della parresia, come attestano le edizioni dei Corsi al Collège de France degli anni 1981-1982, 1982-1983 e 1983-1984, dedicati rispettivamente a *L'ermeneutica del soggetto*, *Il governo di sé e degli altri* e infine *Il coraggio della verità*.

Dell'immensa costruzione filologica, storica e teoretica di questi corsi, voglio solo assumere alcune idee portanti, preziose per capire meglio la nozione di parresia e per definire colui che vive la libertà della figliolanza rispetto al Padre e della fratellanza con Cristo e con i fratelli, nella Chiesa.

Foucault, in un passaggio memorabile del suo secondo testo tra quelli citati, presenta una sintesi preziosa, che chiama il "rettangolo della parresia". È utile seguirlo brevemente nella esposizione dei quattro vertici di tale rettangolo, che egli presenta in questi termini:

- *Primo vertice*: democrazia, eguaglianza di tutti i cittadini.
- *Secondo vertice*: il gioco della superiorità, dell'ascendente, dell'autorità.
- *Terzo vertice*: il dire-il-vero, il riferimento alla verità.
- *Quarto vertice*: il conflitto e il coraggio del conflitto.

Foucault può così sintetizzare la propria struttura con queste parole, che cito letteralmente:

Condizione formale: la democrazia. *Condizione di fatto*: l'ascendente e la superiorità di alcuni. *Condizione di verità*: la necessità di un logos ragionevole. Infine *condizione morale*: il coraggio, il coraggio nella lotta. La parresia, credo, è costituita da questo rettangolo con il vertice costitu-

zionale, il vertice del gioco politico, il vertice della verità e il vertice del coraggio².

Troviamo qui un criterio rilevante per una profonda ermeneutica della tradizione di comprensione della vita cristiana, nella interpretazione che di essa possiamo dare oggi. La domanda di parresia, che papa Francesco ha ripetutamente sottolineato, può essere interpretata in modo non semplicistico solo se è collocata all'altezza e nella profondità di questo rettangolo, nel quale si intrecciano mirabilmente condizione formale e materiale, condizione oggettiva e soggettiva. Solo la loro unità ci permette di camminare sulle orme di Pietro, di Paolo, di Maria e di Giovanni. La parresia non è una mera virtù soggettiva; è invece una condizione perché possa esservi una tradizione e una Chiesa. Non è forse per parresia che il Concilio di Gerusalemme ha potuto rinnovare la tradizione?

1.5. Il quadrilatero della tradizione cristiana, pensato con franchezza

Per comprendere la parresia, dunque, non possiamo pensare semplicemente alla virtù di un soggetto, o, magari, alle stravaganze di un soggetto sudamericano! La condizione di parresia è costitutiva del “cittadino cristiano” che voglia camminare sulla via pasquale, sulle orme di Pietro e degli apostoli. Per entrare in questo cammino c'è bisogno di condizioni complesse che devono essere onorate nella società aperta e nella società della dignità. La Chiesa è sfidata, all'interno di tale società aperta, a onorare tutte e quattro queste condizioni, per essere davvero esposta alla verità.

Non è un caso, infatti, che il discorso di Foucault sulla parresia sia preceduto dall'analisi – come sempre acuta e illuminante – del famoso scritto kantiano sull'Illuminismo, che prevede l'uscita dallo stato di minorità. Anche la Chiesa, per Francesco, deve uscire dallo stato di minorità, che è la sua autoreferenzialità. L'analisi di Foucault ci permette di scoprire che la società aperta ha un rapporto con la parresia, e che tale rapporto ha carattere non lineare, bensì complesso. Per questo rappresenta un criterio formidabile per rileggere l'esercizio del magistero in

² M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, tr. it. M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2015, 169.

questo tempo, nel quale è urgente tradurre la tradizione cattolica nella società aperta, passando dalla società dell'onore alla società della dignità. Sappiamo che, sia pure con tutta una serie di abbagli e di svarioni, la società contemporanea effettivamente è uscita dallo stato di minorità. A partire dalla costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965) questa "uscita" non è più identificabile con il "peccato originale della modernità". Poi, con la dichiarazione *Dignitatis humanae* (1965), abbiamo saputo riconoscere persino la libertà di coscienza come parte della rivelazione cristiana. Quindi, per parlare a una tale società della dignità la Chiesa non può più ammantarsi delle vesti della *societas perfecta* e della *societas inaequalis*. Per questo può diventare sincera – può essere ancora capace di parresia – soltanto nelle condizioni specificate dal rettangolo presentato da Foucault. La Chiesa anche nella società della dignità, non solo nella società dell'onore, passa attraverso questa mediazione essenziale: in tal modo essa acquisisce nuove caratteristiche, a partire dal diverso rapporto tra i quattro vertici della parresia.

1.6. Il cambiamento di paradigma e la parresia

Proviamo a esaminare brevemente questo rettangolo della parresia ecclesiale nel contesto del cambiamento d'epoca che stiamo attraversando, quasi come criterio per intendere fino in fondo la sfida che è in gioco:

a) *La condizione formale* della parresia: la riforma della Chiesa. L'uscita da una società chiusa o dell'onore e la costruzione di una società aperta o della dignità è, da duecento anni, una provocazione grande per la Chiesa. La Chiesa aveva imparato a camminare nelle forme dell'amministrazione, della giurisdizione e dell'esercizio dell'autorità tipiche dell'*ancien régime*. La riforma della Chiesa è oggi anzitutto il riconoscimento di una complessità dell'autorità, che richiede procedure più articolate per non smentire l'approccio al reale che la libertà di coscienza ha introdotto negli ultimi duecento anni nell'esperienza del mondo e della Chiesa stessa. Possiamo essere franchi e veritieri se ci occupiamo di avere istituzioni partecipate.

b) *La condizione autorevole* della parresia: Parola e sacramento come *auctoritates* e come "ascendenti". La differenza, ecclesialmente, sta sempre al di qua e al di là dei soggetti implicati. La gestione dei fatti ecclesiali deve guadagnare una trasparenza e un'elasticità in cui il centro stia, voglio ripeterlo, prima e dopo, *citra et ultra*, non in sé. La Chiesa "per

altro”, non “per sé” è anche, inevitabilmente, una nuova teoria di politica ecclesiale. Parresia è, in tal senso, accurata distinzione dei livelli di parola e di sacramento rispetto a tutti gli altri: anche il magistero è ricondotto, impoliticamente, sotto la Parola e sotto il Sacramento.

c) La *condizione di verità* della parresia: l'incompletezza della dottrina e della disciplina. Tutta la dottrina e tutta la disciplina accompagnano alla verità, che sta nell'esperienza del Mistero e nell'esperienza degli uomini. L'esposizione alla verità è principio di fedeltà e di rigore, ma impone un'inquietudine, un'incompletezza e un'immaginazione sempre vive e sempre in azione. Questa polarità costitutiva permette alla verità di rivelarsi, di uscire dal suo essere nascosta.

d) La *condizione morale* della parresia: la condizione di conflitto e il coraggio della testimonianza. La parresia non è mai una condizione garantita; ha sempre bisogno di un atto di coraggio, di un'entrata in conflitto, di una lotta necessaria alla testimonianza. Il coraggio del confronto, anche del conflitto, permette un'apertura maggiore e un'autentica esposizione al vero.

Forse potrà sorprendere: il fatto di avere parresia (cosa che come abbiamo visto si presenta come una caratteristica talmente originaria e costitutiva dell'identità ecclesiale, da essere quasi la prima cosa che viene notata nel comportamento e nelle parole di Pietro e di Giovanni, ma già prima di Gesù) è una condizione per la trasparenza della testimonianza ecclesiale. Una Chiesa che sappia ancora essere franca si lascia attraversare dal mistero, si pone seriamente al servizio di una parola e di un'azione più grandi di lei, si apre al discernimento paziente e può custodire il centro del messaggio nel dialogo con la cultura.

Una similitudine può aiutarci: la Chiesa è come la luna. Ricordiamo le parole di J.M. Bergoglio nel suo intervento alla penultima congregazione del 9 marzo 2013, qualche giorno prima dell'elezione a Papa: «La Chiesa, quando è autoreferenziale, senza rendersene conto, crede di avere luce propria; smette di essere il *mysterium lunae* e dà luogo a quel male così grave che è la mondanità spirituale». Quando la Chiesa ricorda questo mistero lunare, sa essere luminosa, ma con la consapevolezza di non esserlo di luce propria. E sa anche che, per essere luna nuova deve passare per l'invisibilità. Come fa ogni anno nel Triduo pasquale: si disperde sotto la Croce per ritrovarsi davanti al sepolcro vuoto. Come la “bocca baciata” di cui si canta nel *Falstaff*, anche la Chiesa, alla sequela del Crocifisso Risorto e con il dono della parresia, “non teme ventura, ma si rinnova, come fa la luna”.

Come ha sostenuto una volta K. Barth, con tutti coloro che non ci sono più, e che possiamo conoscere solo per tradizione, occorre essere “cavalieri”, non strumentalizzandoli per i nostri scopi. Con un atto di autentica cavalleria, occorre scoprire con coraggio il concetto di tradizione *nel processo di traduzione contemporanea*. Lo si deve fare per salvare il fenomeno e per offrire chiarimenti (E. Jünger): per questo merita l’attenzione partecipe di tutti coloro a cui sta a cuore la vera tradizione, quella sana, viva e feconda, per superare quell’altra tradizione, quella malata, spenta e presuntuosa, che vorrebbe sostituire la prima e soppiantarla. Una simile idea di tradizione è destinata a riprendere radicalmente le ultime tre parole del libro degli *Atti degli Apostoli* (28,31): πάσης παρρησίας ἀκωλύτως, «con tutta la franchezza e senza impedimenti». Così ci è chiesto di annunciare il regno di Dio e di insegnare le cose a riguardo del Signore Gesù Cristo.

2. La tradizione come *proprium* dell’uomo e la sua recezione tardo-moderna

Dopo aver percorso la linea della rilettura contemporanea del concetto di relazione all’origine, vorrei sondare anche un versante culturale, con il quale si deve dialogare a fondo e con efficacia.

2.1. La lettura aristotelica dell’uomo nel libro della *Politica*

Senza alcuna pretesa di esaurire l’antropologia aristotelica, vorrei proporre una breve analisi, che permetta di coglierne la logica coerente. Il testo è noto, ma lo richiamo qui per comodità:

È chiaro [...] per quale ragione l’uomo è un animale politico (un vivente socievole) molto più di ogni ape o di ogni capo d’armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l’uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l’hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la percezione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è utile e ciò che è dannoso e, di conseguenza, il giusto e l’ingiusto: questo è, infatti, proprio dell’uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell’ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo Stato³.

³ ARISTOTELE, *Pol.*, I[A], 2, 1253a.

Su questo testo, così famoso, possiamo condurre alcune brevi considerazioni.

La differenza tra uomo e animale viene identificata nella parola (*lógos*) e appare compresa nella sua differenza rispetto alla voce (*phonè*). La parola resta certo legata alla voce – che rimane il supporto di ogni parola detta – ma acquisisce una sua autonomia, fino al punto di poter essere scritta, ossia fino a diventare *parola senza voce*. Tale differenza è considerata immediatamente sul piano dell'espressione: mentre gli animali si esprimono con la voce, l'uomo parla, si esprime con le parole. L'animale dice con la voce, l'uomo dice con la parola. Il testo sembra qui concepire il linguaggio nel modo intellettualistico classico: «*voces sunt signa intellectuum, intellectus rerum similitudines*», per citare la nota definizione della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino⁴.

Ma la diversa espressione è allo stesso tempo effetto e condizione di diversi livelli della percezione e della esperienza (del piacevole, dell'utile e del giusto). In altre parole, *la differenza tra voce e parola non solo attesta, ma istituisce* una diversa percezione ed esperienza della realtà. Questi diversi "giudizi" corrispondono e istituiscono diverse espressioni/esperienze temporali. Voce, parola parlata e parola scritta rendono così possibili diverse esperienze del tempo, ossia aprono l'accesso alla libertà.

Proviamo a descrivere brevemente queste diverse dimensioni del tempo cui introduce la sequenza espressiva ed esperienziale di voce, parola parlata, parola scritta.

La *voce* dice il *bene immediato, nel presente, davanti a me*. La *parola* diventa la condizione per poter esprimere il differimento/la permanenza del bene. Essa dice, in altri termini, il *bene che non si vede* (ancora), che non mi sta di fronte.

La parola è quindi condizione per l'esperienza della *utilità differita* e della *giustizia infinita*. La parola è differimento sia in quanto tale, sia in quanto può essere affidata a uno scritto e parla anche in assenza del parlante. Così la parola custodisce la differenza del bene differito e/o infinito rispetto al bene immediato. Essa è però, a sua volta, consegnata a una condizione contingente, all'autorità di una determinata tradizione, di una lingua particolare, di un'autorità educatrice, di un codice di comunicazione che il soggetto ha ricevuto dagli altri, dall'esterno, da fuori e da prima di sé. La parola, a differenza della voce, non è naturale. Perciò

⁴ *S. Th.*, I, q. 13, a. 1, c.

la *parola sta al confine, sul confine, tra autonomia ed eteronomia*. La voce è totalmente propria e totalmente comune: è di questo animale e di ogni animale, mentre la parola è relativamente propria e relativamente comune, di questo umano, ma anche di un gruppo di umani, ma non di tutti gli umani. Ci sono moltissimi uomini che non sanno nulla di questa parola, né di me che la pronuncio, e che possono sentirla soltanto come voce e ridurre così anche me a un animale. Per la voce non c'è sostanza né accidente. Invece la parola può distinguere la sostanza e l'accidente, ma solo grazie alla condizione storica e contingente di una lingua e della sua comprensione. La voce sta al di qua della libertà, mentre il linguaggio è condizione di esistenza libera.

La famiglia, la società e lo Stato sono istituzioni comprese certo come condizioni espressive *della parola/pensiero*, ma anche come *condizioni percettive ed esperienziali per l'accesso al reale*. Potremmo dire, di conseguenza, che la *condizione di una exteriorità autorevole e contingente è necessaria* per il darsi di una *evidenza della sostanza che permane rispetto alla contingenza accidentale*. Perché l'uno riconosca un "altro", occorre che un "altro" abbia istituito la possibilità linguistica di un "uno". Qui la libertà di espressione deve essere istituita perché possa essere percepita ed esperita.

Vorrei ora soffermarmi su di un punto decisivo, ossia sulla temporalizzazione assicurata dal linguaggio verbale come condizione del riconoscimento di una permanenza. Come vedremo, solo superando una concezione strumentale del linguaggio, e accedendo così al cuore della cosiddetta svolta linguistica, possiamo comprendere l'abisalità della definizione aristotelica e la sua attualità nel dibattito contemporaneo sulla libertà e sulla rilevanza per essa dell'autorità di una tradizione, anche sotto il profilo antropologico, oltre che sul piano teologico.

2.2. L'accesso linguistico al tempo come condizione della permanenza nella libertà della *traditio*

Nel pensiero aristotelico *de homine* appare la consapevolezza di una *radice storica, tradizionale, istituzionale, della più alta evidenza metafisica*. Questo ci induce a una considerazione più accurata della cosiddetta "svolta linguistica", che qui troviamo *quodammodo* anticipata dallo Stagirita. Tale svolta, in effetti, ha profondamente modificato il rapporto con le cose, oltre che con la loro espressione. Con la svolta linguistica, il

nostro accesso al reale viene riconosciuto solo in quanto *linguisticamente istituito*. Il linguaggio, come ciò che riceviamo per tradizione e per autorità da una comunità vivente, ci permette di percepire, sperimentare ed esprimere la realtà e la nostra relazione con essa⁵.

Questo, tuttavia, non comporta necessariamente una “caduta relativistica”. Piuttosto tale consapevolezza – maturata soltanto alla fine del XIX secolo, ma con premesse antiche non trascurabili – *introduce una “relazione di autorità”, ovvero una tradizione, come condizione della evidenza*. La possibilità di riconoscere la verità evidente e una evidenza della verità si manifesterebbe come segnata, condizionata e istituita da una autorizzazione ricevuta attraverso una tradizione, un linguaggio, dei simboli, dei riti.

Se traduciamo questo assunto genealogico circa la natura umana, con le sue implicazioni istituzionali e temporali, possiamo desumerne una serie di conseguenze assai interessanti, che definiscono bene le caratteristiche di una lettura post-metafisica, in cui la libertà è anzitutto la contingenza dell'evento originario, che un atto di libertà apre in origine a una storia.

Nella luce di questo assunto sulla libertà come originario divino e umano, autorità ed evidenza, nella loro differenza, non sono il punto di partenza distinto di una divisione dei saperi, ma il punto di arrivo di uno sviluppo storico. Sono la forma astratta e finale della distinzione di una comunione originaria custodita dalla differenza della parola rispetto alla voce. Su questa differenza grava e splende una condizione politica, linguistica, contingente e storica.

Agostino ha riconosciuto, in un famoso brano del suo *De ordine*, che *ratio* e *auctoritas* hanno logiche diverse, le quali tuttavia richiedono di essere sapientemente integrate. Il testo di Agostino dice così: «ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est» («per imparare è necessario

⁵ Una riflessione fondamentale sulla dimensione “istituita” della esperienza viene da Merleau-Ponty: «On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, – ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir» (M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968, 62). In particolare rimando a Id., *L'institution, la passivité – Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2015.

essere guidati in due modi, dalla autorità e dalla ragione. In rapporto al tempo prima è l'autorità, in rapporto alla cosa prima è la ragione»⁶.

Si tratta di un testo evidentemente pensato per un contesto pedagogico, ma illustra bene la reciproca implicazione tra *auctoritas* e *ratio*, sottolineando il primato temporale della *auctoritas*. Se utilizziamo questo testo agostiniano per interpretare il testo aristotelico possiamo concludere che *per l'uomo poter avere la parola/ragione dipende da una priorità temporale dell'autorità*⁷. Ossia di una libertà altra. La libertà è di certo originaria, ma solo nella figura di una libertà altra.

2.3. L'uomo come “animale di tradizione”

Da tutto ciò deriva una condizione paradossale della natura umana. Essa può essere compresa solo in una dinamica storica, *non ha una evidenza se non per tradizione*. La sua identità non è in sé, ma solo per altro. Strutturale è per l'uomo una relazione genealogica con se stesso. Trova se stesso passando, necessariamente, per altro. Ciò può essere facilmente frainteso: infatti si può far propendere indebitamente, sulla base di una lettura unilaterale di questa affermazione, verso una pericolosa enfasi sulla eterodeterminazione del soggetto, che, per evitare la perdita del sé nella infinita relatività delle relazioni, si irrigidisce in una identità autoritariamente garantita.

Non si deve dimenticare, infatti, che *la liberazione moderna dalla genealogia, la emancipazione dall'altro da cui dipende, sono state – e continuano ad essere – la conseguenza di una tradizione della generazione e della dipendenza, che negano (o meglio non conoscono) i diritti del soggetto*. La *nostalgia della comunità*, pur con tutta la sua comprensibile urgenza, spesso censura la memoria vivente di ciò che comunità ha significato prima della tarda modernità: negazione dei diritti, oppressione delle coscienze, arbitrio delle scelte di alcuni senza il consenso degli altri, impossibilità di autonomia dei singoli. *Il soggetto postmoderno, quando idealizza un legame, spesso dimentica il prezzo altissimo che al legame è stato pagato dalle generazioni premoderne*.

Di qui discende, in ultima analisi, la delicatezza del riequilibrio post-moderno: recupero di una parola “autorizzata”, che eviti accura-

⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *De ordine*, II, IX, 26 [CCL, XXIX, 121, 2-122, 4].

⁷ Il primato temporale della autorità significa che nel tempo si manifesta e si nasconde una *auctoritas*. La tradizione custodisce e nasconde questa autorità temporale.

tamente di ricadere negli abissi del divieto della parola e del sequestro della parola; recupero di una genealogia della libertà, senza smentire la possibilità che, a certe condizioni, la libertà possa essere e debba essere riconosciuta come un inizio; ripensamento della autorità mediatrice in rapporto all'evidenza immediata.

Che l'uomo sia "per altro" sta a significare due cose allo stesso tempo: *che è un inizio e che è iniziato*. Che l'uomo è *iniziato per essere un inizio* e che, ciò nondimeno, *può essere inizio di sé solo se trova e riconosce il suo inizio in altro da sé*; che la libertà è la sua vocazione, ma essa riposa su una libertà altra, che è autorità; che la ragione non è altro che il riconoscimento autorevole della libertà e il riconoscimento libero della autorità. In questo nesso originario di libertà e autorità si trova la prima giustificazione della qualificazione dell'uomo come "animale di tradizione".

2.4. La tradizione come tema della dottrina cristiana e la traduzione

Nel quadro che ho provato a delineare è chiaro che la relazione con le generazioni – una relazione che prende la forma del linguaggio e della parola, da un lato, e della trasformazione del mondo attraverso la manualità (*fine*), dall'altro – è costitutiva della cultura comune. La fede cristiana introduce in questo orizzonte presupposto, e diremmo almeno formalmente pacifico, la novità di un Dio orientato all'essere umano, e di un essere umano finalmente fedele a Dio in Cristo, la cui vicenda illumina la storia in una forma nuova e peculiare: al suo centro, assunto come "nuovo Adamo", Cristo entra nella tradizione con una rilettura sconvolgente della storia. Egli è propriamente un "nuovo inizio", ma anche una "fine ultima". Non è un caso che la pretesa escatologica del Regno di Dio sia collegata con la fine del tempo e con una luce particolare che proviene proprio dall'Agnello di Dio. Le generazioni sono giudicate. Non vi è più distensione storica. "Nei secoli dei secoli" (*in secula seculorum*, ma anche *in progenies et progenies*) è formula che dice, appunto, non solo inizio nuovo ma fine ultima. In questo orizzonte le questioni "tematiche" che riguardano la tradizione diventano, facilmente, questioni dottrinali. Tradizione diventa non semplicemente fonte contingente della identità, ma fonte del sapere, porzione di dottrina, fondamento di continuità.

La diatriba che negli ultimi cinquecento anni ha segnato il dibattito all'interno del cristianesimo occidentale è spesso pensata come concorrenza tra Scrittura e tradizione nel fondamento della identità ecclesiale.

Ma questa è solo una discussione interna alla pacifica coscienza di una costituzione tradizionale del sapere. In diverso modo stanno le cose quando la cultura comune, a partire dalle grandi rivoluzioni tardo-moderne (industriale, americana e francese) definisce una relazione diversa tra il presente e il passato. Quando la comprensione ordinaria della tradizione diventa problematica, quando ogni soggetto si pensa come inizio assoluto, comincia il rischio di pensare che sia solo la fede a dover custodire la tradizione, confondendo così un tema di metodo con un tema di merito, una forma fondamentale dell'umanità con un contenuto specifico di una dottrina. La reazione a questo problema, obiettivamente nuovo, è stata, per il cattolicesimo tra fine XIX secolo e inizi XX, la svolta "antimodernistica": ossia l'affermazione della *traditio* con una radicale negazione della cultura contemporanea. La tradizione, in questa ipotesi, può sopravvivere soltanto isolandosi accuratamente da una cultura anti-tradizionale. Così, per la prima volta nella sua storia, la Chiesa ha potuto essere solo *retro oculata* e ha potuto identificare la tradizione con il passato. L'identificazione della tradizione con il dato attestato è diventata la possibilità di riduzione tradizionalistica della tradizione⁸. Con la tendenza a trovare la tradizione più nel museo che nella vita. La sfida teoretica, che il concilio Vaticano II ha rilanciato superando la impostazione antimodernistica, è quella di tradurre la tradizione, ossia di tornare al compito più proprio dell'atto del *tradere* o tramandare: rendere accessibile l'annuncio di salvezza per uomini e donne profondamente diversi da prima. L'accesso al *depositum fidei* comporta anche segni dei tempi, ossia forme culturali dalle quali la Chiesa ha qualcosa di fondamentale da imparare. Questa azione del tradurre appare allora come la gioia e la speranza della tradizione.

2.5. Le tradizioni dopo la fine della esperienza della tradizione: lo spazio della traduzione

Restiamo, conclusivamente, su questo punto decisivo. Sicuramente anche la Rivoluzione americana ha messo in crisi il concetto di tradizione, ma sono state soprattutto la Rivoluzione industriale da un lato, e la Rivoluzione francese dall'altro, ad aver indotto la cultura a considerare superato il pensiero secondo tradizione. Il rapido cambiamento delle

⁸ La tradizione degenera in tradizionalismo quando si immunizza dalla traduzione e pretende di aver raggiunto una evidenza non dinamica, ma statica. Il tradizionalismo è così una tradizione che smentisce se stessa.

forme di produzione (una nuova potenza delle *manus*) e la scoperta di un principio di legittimazione del potere diverso dalla tradizione aristocratica e nobile (con un ripensamento radicale del valore autonomo della *ratio*) hanno liberato nuove forme di vita, che hanno iniziato a pensare la parola e la libertà come un immediato originario. La mano e la parola sono diventate “tecnica” e “ragione”, si sono pensate fuori dal tempo, dalla discendenza e dalla autorità. Di fronte a questo mondo nascente non è stato difficile interpretarlo semplicemente come “diabolico” e leggere questa negazione della genealogia originaria e della autorità primigenia come una negazione diretta e frontale di Dio, interpretando la sovranità del soggetto come pensiero irrispettoso e indifferente. Il mondo tardo-moderno è stato via via interpretato come la più radicale negazione della tradizione: sia in senso lato che in senso stretto. Ossia come negazione della verità cristiana, ma anche come negatore della verità umana. In questo modo la nozione di *traditio* è diventata non più il riconoscimento di una struttura antropologica di apertura temporale e contingente al tempo eterno e assoluto, ma il contenuto di una fede che si manifesta con l’esercizio dell’autorità. La confusione tra il fenomeno originario della *traditio* e la sua riduzione alla autorità della Chiesa è stata la tentazione moderna e post-moderna di una lettura antimodernistica della tradizione. In questo modo si sono messe d’accordo le polarità antitetiche: non solo il pensiero laico ha perso memoria del concetto profondo di tradizione, ma la stessa tradizione cristiana si è molto spesso ridotta a pensare se stessa in questi termini distorti.

Rispetto a questa possibilità, che attraversa da almeno cinquecento anni la cultura europea, la via della traduzione della tradizione sembra ora la più promettente. Essa passa attraverso un duplice passo, che qui vorrei richiamare in conclusione.

a) Da un lato, assume gli sviluppi delle teorie e delle prassi tardo-moderne come luoghi aperti di accesso alla verità. Per quanto siano anche compromessi con assunti troppo drastici e forzati, tali sviluppi non impediscono affatto la custodia dell’esperienza di fede, di speranza e di carità, anche se ne richiedono una profonda riformulazione. Per essere, la tradizione è costretta a divenire mediante traduzioni. Le “formulazioni del rivestimento” sono condizioni per l’accesso alla sostanza.

b) D’altro lato, nel tradurre il *depositum*, occorre riconoscere che la cultura contemporanea non può essere solo considerata come un *medium* espressivo della tradizione, ma deve essere letta anche (e forse soprattutto)

come esperienza nuova della tradizione stessa. Le nuove lingue, le nuove rappresentazioni, le nuove nozioni, le nuove forme di vita, con tutto il discernimento del caso, sono sempre segni dei tempi, ossia figure di pratica e di pensiero da cui la tradizione ha ancora qualcosa da imparare.

Questo è possibile solo accettando di assumere la prospettiva della svolta linguistica come modo di intendere la tradizione⁹. Se la svolta antropologica ha caratterizzato la tarda modernità, filosofica e teologica, una seconda svolta antropologica – mediata appunto dalla svolta linguistica come superamento di una visione solo strumentale del linguaggio – ci ha permesso di recuperare un significato di tradizione che implica costitutivamente una traduzione. Diremmo che l'esperienza della tradizione presuppone la capacità di tradurre. La formula alla quale vorrei arrivare è, quindi, la correlazione reciproca tra tradizione e traduzione: *il compito è quello di rendere possibile e plausibile la traduzione della tradizione*. Per capire davvero la sfida, e per farlo nel cono d'ombra della svolta linguistica, dobbiamo pensarne il "genitivo" non solo in senso oggettivo, ma anche in senso soggettivo. Ossia:

– da un lato, la tradizione deve essere tradotta: *la tradizione è l'oggetto di un atto positivo* con cui, sulla base delle risorse culturali, simboliche e sociali attuali, riformuliamo il linguaggio con cui esprimiamo la esperienza di Dio, del mondo e del soggetto;

– d'altro canto, la tradizione è la causa prima della traduzione: *la tradizione è soggetto di una attualizzazione* che permette ai nuovi linguaggi di non essere semplicemente le forme espressive di un contenuto da mediare, ma di essere le esperienze che permettono ancora a quel contenuto di essere forma di vita e di essere inizio di azione.

Traduzione della tradizione: in questa prospettiva *tradizione è ciò che può essere tradotto e traduzione è ciò che consente ad una tradizione di essere ancora se stessa*. Nella complessa correlazione tra il genitivo oggettivo e soggettivo di questa espressione, troviamo un punto abissale di raccordo tra una domanda teologica primaria e l'interrogazione filosofica più decisiva: una fine mediazione tra la classica relazione tra essere e divenire e la figura di un essere di Dio che è nel divenire¹⁰.

⁹ Per una interessante valorizzazione della svolta linguistica in campo teologico si veda G. RUGIERI, *Prima lezione di teologia*, Laterza, Roma-Bari 2011.

¹⁰ Cf E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, Marietti, Casale Monferrato 1986.