

Cultura, antropologia e «cambio epocale»

José Luis Moral*

Culture, Anthropology and «Epochal Turn»

► SOMMARIO

Il cambio epocale in atto è soprattutto un cambio antropologico-culturale che poggia su alcune trasformazioni fondamentali che vengono da lontano: la scoperta dell'autonomia e della storicità, il riconoscimento della soggettività e della libertà, la svolta antropologica e linguistica, l'orizzonte ermeneutico della ragione umana, lo sviluppo scientifico-tecnico e i processi di secolarizzazione, l'affermazione della democrazia e dei diritti umani, ecc. Da un lato, tutte queste trasformazioni, benché sempre bisognose di purificazione critica, appaiono ormai come irreversibili in quanto tappe nell'avanzamento storico della realizzazione umana; dall'altro, configurano appunto un cambiamento antropologico-culturale radicale dove disponiamo soltanto del pluralismo come chiave ermeneutica in grado di comprendere e progettare il futuro.

► PAROLE CHIAVE

Antropologia; Autonomia; Cultura; Cambio epocale; Ermeneutica; Individualità; Pluralismo; Secolarizzazione; Soggettività; Storicità; Svolta antropologico-linguistica.

* **José Luis Moral** è Professore Ordinario di «Pedagogia religiosa» nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

«Oggi non viviamo soltanto un'epoca di cambiamenti ma un vero e proprio cambiamento d'epoca» (*Veritatis gaudium*, 3): siamo più che convinti dell'affermazione, ma forse non vogliamo assumerne ancora tutte le conseguenze, né tanto meno accettare che il comportamento delle persone sia anzitutto *guidato* dalla visione culturale o dalla comprensione della realtà propria del gruppo al quale appartengono. A ogni modo, un mondo scompare e ne sta emergendo un altro senza che, per la sua costruzione, vi sia un modello prestabilito; come cristiani poi abbiamo un problema in più: eravamo gli artefici principali del disegno che sta dileguandosi e – quasi spontaneamente – non solo resistiamo a lasciarlo, ma non possiamo credere che sfugga anche a noi l'immagine del mondo che si deve costruire.

È la cultura a determinare in grande misura le nostre idee e i nostri comportamenti: lo si può affermare tanto nel caso di chi l'accetta come di chi invece l'attacca. Ecco perché il cambio epocale comporta logicamente un certo disorientamento generale del pensiero e della condotta, mentre si cerca di attivare tutti i processi d'interpretazione necessari per arrivare a una comprensione in grado di orientarci nella ricostruzione culturale in atto. Ebbene, per comprendere il nostro presente, dobbiamo guardare soprattutto l'Illuminismo moderno che, senza dubbio, costituisce la rivoluzione più significativa del mondo occidentale; in una simile impresa, ancora risultano chiarificanti le parole di I. Kant che invitano a uscire dallo stato di minorità: «*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza!».¹

1. «Cambio epocale», cambio antropologico-culturale

L'essere umano per accostarsi alla cultura non può separarsi dalla natura, benché nella cultura sussista la sua vera e «reale» natura. Va anche precisato che il supporto determinante di ogni cultura è l'antropologia, e che la riflessione antropologica poggia logicamente sui dati riconosciuti dalla comunità scientifica a livello naturale e culturale: nonostante l'uomo si realizzi come essere pienamente umano nella cultura e attraverso la cultura, è nel contempo un essere pienamente biologico o naturale.

In questa sorta di “circolo ermeneutico” tra antropologia, natura e cultura, dobbiamo essere consapevoli che il comportamento delle persone più che guidato dalla realtà, procede in sintonia con la visione culturale o comprensione della realtà propria del collettivo al quale appartengono. Persone, società e civiltà vivono organizzandosi attorno a tradizioni e “ri-creazioni” culturali: ciò costituisce la prima spiegazione e la base di ogni interpretazione-comprensione del senso della vita e del mondo. Per la costruzione dell'identità personale, poi, ci appropriamo della realtà per mezzo dell'esperienza, e ci serviamo dell'immaginario collettivo per ritrovare i supporti o le strutture che rendono plausibili le proprie scelte.

¹ Ho pubblicato recentemente un libro sul tema (cf. J.L. MORAL, *Modernità e cambio epocale. Prospettive culturali e teologiche contemporanee*, LAS, Roma 2019), dal quale prendo le idee fondamentali per questo articolo e al quale rimando per l'approfondimento delle medesime.

1.1. L'«animale simbolico», la cultura e la fede religiosa

Il termine “cultura” ha una lunga storia e si presta alle più variegata e differenti interpretazioni. Nella metà del secolo scorso, C. Kluckhohn e A.L. Kroeber ricompilarono quasi duecento definizioni diverse di cultura;² tuttavia è possibile trovare un accordo fondamentale sul suo significato, che contiene tre elementi essenziali: 1/ I dati della storia del concetto; 2/ La cultura come erudizione; 3/ La cultura come senso (“cultura-simbolizzazione”).³

In sintesi, la cultura si riferisce sia all'insieme dei modi umani di vita, sia a una particolare interpretazione della condizione dell'uomo: siamo produttori, ma anche consumatori di cultura. Giustamente C. Geertz concentra questo produrre e consumare nelle “strutture di significato” che guidano l'esistenza umana attraverso le “forme simboliche” in cui si incarnano.⁴

La cultura mostra davvero il nostro atteggiamento verso la vita, il modo – la forma o le forme – di vedere, sentire, pensare, desiderare, valorizzare, agire e, in sintesi, di organizzare l'esistenza. Ogni essere umano, a partire della cultura collettiva, concretizza poi quella personale in uno «stile di vita» proprio.

La cultura, del resto, è essenzialmente vincolata all'antropologia. In quest'ottica, esiste senz'altro una storia naturale dell'essere umano che include quegli elementi fondamentali per capire come, a partire dall'analisi evolutiva dell'uomo nella natura, subentri lo studio della stessa natura dell'uomo, spostando il centro d'attenzione verso la storia culturale.

Detto ciò, l'*animale umano* è, comunque, molto particolare: è un *animale simbolico* in grado di organizzare il mondo (*razionalità*), di andare oltre il senso che trova e dà attraverso l'affermazione di valori, l'unione di domande e risposte liberando desideri e sentimenti, ecc. (*senso*) e con la capacità di formulare domande sull'ignoto per affrontare l'incomprensibile (*destino*). L'uomo, dunque, tenta sempre l'*autroscandimento*, cercando di trasferire, spericolatamente, la vita umana oltre sé stessa, per riscoprirlo alla luce del suo mistero: è questo il suo modo di aprirsi al mondo, sul quale poggia la cosiddetta *differenza antropologica*, ossia, l'intenzionalità umana in grado di scoprire e di dare o creare senso.

In definitiva, il mondo ci chiude nella sua triplice dimensione del sensibile, del razionale, dell'*incomprensibile*. È evidente che siamo costruiti su basi sensibili, biofisiologiche e psicologiche. Non è meno evidente che abbiamo bisogno di abbracciare tutto con la ragione e la cultura. Comunque non giungiamo mai a essere solo luce e razionalità; la notte dell'incomprensibile fa parte della nostra vita. E ancora di più, alla fin fine, rimane il mistero: *non sappiamo appieno ciò che siamo né siamo ciò che sappiamo*.

Ecco il percorso dell'*animale simbolico*, della sua simbolizzazione, dove compare la differenza antropologica o l'intenzionalità umana intimamente vincolata alla ricerca della verità, del senso e del mistero insondabile della vita umana; intenzionalità che ci consente di presupporre un movimento dall'intenzione al senso e dal senso all'azione.

² Cf. C. KLUCKHOHN – A.L. KROEBER, *Il concetto di cultura*, il Mulino, Bologna 1973; cf. anche P. ROSSI (a cura di), *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Milano 1970.

³ Cf. J.L. MORAL, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo. Antropologia, catechetica ed educazione*, LAS, Roma 2017, 12-163.

⁴ C. Geertz definisce la cultura come «una struttura di significato trasmessa storicamente, incarnata in simboli, un sistema di concezioni ereditate espresse in forme simboliche, per mezzo di cui gli uomini comunicano, perpetuano e sviluppano la loro conoscenza e il loro atteggiamento verso la vita» (C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987, 139; cf. pp. 73-93).

Naturalmente, nessun'analisi della cultura è asettica; in questo caso, mosso da preoccupazioni legate all'insegnamento della religione, sono interessato alla relazione tra essa e la cultura, convinto della reciproca necessità; la cultura e la religione hanno bisogno l'una dall'altra.

La cultura ha bisogno della religione e della fede, proprio perché l'essere umano è di per sé aperto a un certo altrove: «Siamo degli esseri finiti aperti sull'infinito [...], degli esseri effimeri aperti all'eternità; degli esseri relativi aperti all'assoluto».⁵ L'apertura al mondo (*Weltoffenheit*) propria dell'uomo costituisce la sua differenza nel confronto con il resto degli esseri viventi e lo porta a fare “esperienze di autotrascendenza”: «Esperienze in cui una persona trascende se stessa, [...] nel senso di essere portati oltre i confini del proprio sé, dell'essere affascinati da qualcosa che sta al di fuori di sé».⁶ Da tali esperienze si guarda la trascendenza come a una realtà in grado di unire radicalmente l'esistenza con il suo destino; in questa ricerca continua, è la fede religiosa a offrire un *plus* di senso in grado di umanizzare davvero la cultura.

D'altro canto, l'esperienza religiosa ha bisogno della cultura perché, senza di essa, non potrebbe neppure manifestarsi: non è possibile immaginare una fede religiosa senza espressioni culturali. Non possiamo pensare all'ispirazione biblica, ad esempio, come un dettato da parte di Dio; in questo senso, non esiste nessun linguaggio “sacro” elaborato “nel cielo” dalla divinità, indipendente da ogni cultura e al di sopra di tutte. La *Dei verbum* non può essere più chiara al riguardo: «Le parole di Dio, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo [...]. Poiché Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini e alla maniera umana [...], per capire bene ciò che Egli ha voluto comunicarci [...] si deve far debita attenzione sia agli abituali e originali modi intendere, di esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell'agiografo, sia a quelli che allora erano in uso nei rapporti umani» (DV, 12-13). Il Vangelo, dunque, include sempre categorie culturali nelle quali si comunica il suo messaggio.

1.2. Cambio di paradigma antropologico-culturale

Siamo ormai praticamente tutti d'accordo: viviamo una *mutazione culturale* senza precedenti, un momento di trasformazione radicale. Più che un'epoca di cambiamenti, assistiamo a un vero e proprio cambio di epoca; il nostro è un tempo di *cambio epocale*. Di conseguenza, ci troviamo con un inedito modello esplicativo e comprensivo generale, con un «cambio di paradigma», secondo l'espressione di Kuhn. In sintesi, la modernità rappresenta un processo irreversibile che non solo porta con sé un nuovo universo simbolico, ma che soprattutto introduce chiavi interpretative e modi di comprendere la vita umana radicalmente diversi dalle epoche precedenti: un'autentica rivoluzione nei modi di sentire, pensare, valutare e agire o, con altre parole, una cultura insolita che contiene più rotture che collegamenti con il passato.

L'assalto al sistema fisso e il distacco dai valori e finalità, che gli esseri umani credevano di possedere, viene attribuito alla *modernità*. Sia il sostantivo che l'aggettivo *moderno*, sono termini senza un senso univoco e con un amplissimo indice di variabilità; nonostante tutto, è possibile una definizione generale della modernità a partire dai dati in cui confluiscono tutte le interpretazioni, si

⁵ A. COMTE-SPONVILLE, *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Ponte alle Grazie, Milano 2007, 113. Sono parole di chi si confessa ateo e aggiunge: «Quest'apertura è, appunto, lo spirito [...]. Essere atei non significa negare l'esistenza dell'assoluto; significa negare la sua trascendenza» (*Ibidem*).

⁶ H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2010, 10s.

tratti di quelle normative o delle descrittive.⁷ In ogni caso, per comprendere il nostro presente, dobbiamo partire dall'Illuminismo moderno⁸ che, senza dubbio, costituisce la rivoluzione più significativa fatta dal mondo occidentale.⁹ Dal secolo XVIII in poi, l'uomo diventa punto di riferimento della realtà e si afferma allora la "svolta antropologica", il cui elemento fondamentale ormai ci risulta palese: soltanto si può davvero pensare il mondo a partire da come è e pensa l'essere umano.

Ciò che chiamiamo modernità, benché sia un qualcosa di molto complesso, si può considerare in genere come un processo di emancipazione inscindibile dall'Illuminismo. In poche parole: il premoderno teocentrismo assoluto lasciò il posto all'antropocentrismo moderno (anche questo, ovviamente, col pericolo di assolutizzarsi!). Già con Descartes, ma soprattutto con Kant e Hegel, spunta quel soggetto inedito che necessita di comprendere tutto, che anela con veemenza ad abbandonare la sua "colpevole minorità" e reclama il diritto di controllare le sue idee e credenze, di regolare liberamente e ragionevolmente il suo comportamento. In questo senso, l'Illuminismo o, in genere, la modernità è irreversibile: in un modo o nell'altro tutto deve essere pensato a partire dall'uomo e tradotto in proposizioni che siano coerenti, per così dire, con l'immagine scientifica del mondo, oltre qualunque rappresentazione ingenua o magica, superstiziosa o soprannaturalistica. In tale ragionamento risiede la base del cambio epocale che adesso sperimentiamo pienamente: la modernità rompe con la *normatività* del passato, vincolata soprattutto alla religione, per affidare questo compito alla ragione. Quindi, ben possiamo comprendere la modernità – prendendo le parole di J. Habermas – come un certo processo di «distacco dalle suggestioni normative del passato che non rientrano in essa».¹⁰ Questo dato impone alla ragione il compito di cercare il nucleo normativo che trova in sé stessa.

Orbene, non ci interessa tanto riflettere sulla modernità quanto comprendere che la realtà del nostro tempo si colloca appunto nell'orizzonte degli effetti o delle determinazioni storiche che riguardano l'Illuminismo: la modernità o il suo prolungamento critico – lo si chiami post-modernità o postilluminismo – configura lo "stato di coscienza dell'uomo contemporaneo". As-

⁷ In un senso normativo, ad esempio, il «progetto della modernità» è stato identificato con i valori dell'Illuminismo soprattutto da J. Habermas (cf. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari 1987); in senso descrittivo, modernità è spesso utilizzato per indicare un'epoca che va dal s. XVIII ai nostri giorni.

⁸ Ancora risulta fondamentale tornare ai libri classici come, ad esempio: E. CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1973; P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII siècle*, Fayard, Paris 1963; IDEM, *La crisi della coscienza europea*, Il Saggiatore, Milano 1965; W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e la intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, La Nuova Italia, Venezia 1927.

⁹ In una simile impresa, come dicevo all'inizio dell'articolo, ancora sono chiarificatrici le frasi usate da Kant per definire l'Illuminismo come «l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di avvalersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stessi è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. «*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo» (I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo*, in IDEM, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1965, 141-149 – qui 141 –). «Viviamo noi attualmente – prosegue Kant – in una età illuminata? Dobbiamo rispondere: no, bensì in un'età di illuminismo» (*Ibidem*, 147). «Io ho posto particolarmente nella materia religiosa il punto culminante dell'illuminismo. [...] La minorità in materia religiosa è fra tutte le forme di minorità la più dannosa ed anche la più umiliante» (*Ibidem*, 148).

¹⁰ Cf. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, 16. Habermas attribuisce a Hegel il merito di essere stato il primo a elevare questa tematica a problema filosofico: «Solamente alla fine del XVIII secolo il problema dell'autocomprensione della modernità si acuisce a tal punto, che Hegel può vederlo come problema filosofico, e precisamente come il *problema fondamentale* della sua filosofia» (*Ibidem*.)

sistiamo a una mutazione culturale senza precedenti e non basta semplicemente guardare la situazione odierna per interpretarla e cercar di comprenderla. Il presente è in se stesso una “situazione ermeneutica”, in cui si implicano gli effetti del passato e il progetto di futuro che vogliamo. La comprensione del nostro tempo dipende soprattutto da un processo inserito nella storia degli effetti (o delle determinazioni) che provengono dal passato e costituiscono un «presente spiegato»; il quale, per essere capito e rendere possibile un futuro autenticamente umano, deve essere reinterpretato. Per questo motivo H.-G. Gadamer afferma che «chi non ha un orizzonte è un uomo che non vede abbastanza lontano e pertanto sopravvaluta ciò che gli sta più vicino. [...] Il compito della comprensione storica porta con sé l'esigenza di appropriarsi, in ogni singolo caso, dell'orizzonte storico in base a cui ciò che si deve comprendere si presenta nelle sue vere dimensioni. Chi non si preoccupa di collocarsi nell'orizzonte storico a cui il dato appartiene e dal quale ci parla non può capire il significato di tale dato».¹¹

Sicuramente dobbiamo datare l'inizio del cambio epocale che viviamo nel secolo XVIII, quando si afferma con frenesia il *novum* della forza e fiducia nella “ragione illuminista”. Iniziano a emergere in quell'epoca un senso della vita e della cultura inediti; vita e cultura che poggiano su una forma diversa di considerare il sapere e “il razionale”, di regolare la *res pubblica* e le forme politiche, di organizzare l'economia e i modi di produzione.

Ed è la *soggettività* – una lettura *distintiva* della svolta antropologica –, secondo Hegel, il principio dell'età moderna e, in questo senso, anche la punta di diamante del cambio epocale che arriva fino ai nostri giorni. Alla soggettività egli unisce la *libertà* e la *riflessione*.¹² Il termine hegeliano di soggettività comporta quattro elementi o connotazioni: individualismo, diritto alla critica, autonomia nell'agire e, infine, la filosofia idealista stessa.¹³ Inoltre, da un lato, gli eventi storici per la configurazione del “principio della soggettività”, sempre secondo Hegel, si riferiscono alla *Riforma*, l'*Illuminismo* e la *Rivoluzione francese*;¹⁴ dall'altro, questo principio determina la configurazione della cultura moderna.

Non intendo, come già detto, studiare la modernità in quanto tale e, tanto meno, riflettere sui discorsi filosofici avviati con Kant e Hegel. Pretendo seguire uno schema più semplice, i cui contenuti si possano capire facilmente, strutturati attorno ad alcune “parole-concetti chiave”

¹¹ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2014, 625 e 627 (rispettivamente i testi separati dalla parentesi quadra).

¹² «La grandezza del nostro tempo è che esso riconosce la libertà, la proprietà dello spirito di essere in sé presso di sé, e ha in sé codesta coscienza. [...] Il principio della libertà deve a sua volta venire purificato e giungere alla sua vera oggettività [...]. Soltanto mediante il pensiero... il principio riceve quell'oggettività, che è indipendente dalla mera soggettività, ed è in sé e per sé, senza intaccare la libertà dello spirito» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. III/T. 2, La Nuova Italia, Firenze 1944, 283).

¹³ Cf. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti della filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965, 143-150 e 390-391; IDEM, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1930, 35. Di fronte al “pensiero degli antichi”, «l'opera dell'età moderna è comprendere quest'idea come spirito, come idea che sa sé stessa...» (IDEM, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. III/T. 2, 413).

¹⁴ «È infinitamente importante aver posto così in alto questa base soggettiva, che Lutero ha chiamato fede. Essa però non è l'unica base [...]. Ciò che l'uomo ritiene dover fare nel rapporto con Dio dipende dalla sua rappresentazione di Dio, e viceversa egli non può pensare di dover fare qualche cosa di determinato nei suoi riguardi, se egli non ha o crede di non poter avere alcun riconoscimento, coscienza, insomma generalmente una determinata rappresentazione di Dio come oggetto, che vale come oggettivo, che è in sé e per sé. Questo è l'universale del culto...» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Zanichelli, Bologna 1973, 205). Sull'Illuminismo e la Rivoluzione francese, cf. IDEM, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Vol. IV, La Nuova Italia, Firenze 1963, 192-196ss.

(autonomia, libertà, storicità, scienza-tecnica, secolarizzazione, ecc.) che ci permetteranno di capire gli elementi basilari del cambio epocale legato all'illuminismo moderno. Tutti i concetti presi in considerazione, a livello teorico, rappresentano qualcosa di praticamente acquisito, benché con disuguale certezza e con l'obbligo di continuare la purificazione critica caratteristica di ogni costruzione umana; essi formano la base delle credenze che, per così dire, servono per articolare il nostro substrato culturale, lo stato di coscienza dell'essere umano contemporaneo. E ancor di più: simile articolazione della nostra coscienza oramai ci sembra un'acquisizione positiva e irreversibile, ossia, qualunque visione, riflessione o configurazione umana dovrà misurare la propria plausibilità e la propria stessa verità su questi concetti.

Infine, è opportuno chiarire che queste parole non pretendono di essere una resa acritica alla modernità. Non si tratta di questo. La modernità, senz'altro, è un processo complesso e non tutto ciò che in essa è accaduto o accade è vero o risulta accettabile. «Quello che appare come irreversibile è il processo in quanto tale, come tappa nell'avanzamento storico della realizzazione umana e, per ciò stesso, anche il compito globale che propone alla libertà».¹⁵ In questa prospettiva, quanto segue sarà più una descrizione degli elementi antropologico-culturali alla base del cambio epocale, che uno studio analitico dei medesimi; e sarà soprattutto una descrizione preoccupata più dell'incidenza attuale di tali elementi (nella fede e identità cristiana, nell'IRC, ecc.) che di segnalare l'evoluzione dei medesimi a partire dall'Illuminismo.

2. Elementi antropologico-culturali alla base del cambio epocale

Oggi esiste un consenso praticamente unanime sul fatto che i nuclei più determinanti e i dinamismi più irreversibili del processo moderno siano costituiti dalla *soggettività*, vincolata alla progressiva *autonomizzazione* dei diversi strati o ambiti della realtà, e dalla *libertà* e *storicità*.

La soggettività è inscindibile dalla "scoperta dell'individuo" innescata nel secolo XVIII; tuttavia, con la soggettività moderna, l'essere umano diventa soprattutto il punto di riferimento della realtà, vale a dire, il mondo viene pensato e progettato a partire dall'uomo, dando così inizio a una vera e propria svolta antropologica, completata poi nel secolo scorso con la cosiddetta svolta linguistica. L'insieme di tutti questi aspetti, infine, si deve collegare al cambiamento radicale della teoria della conoscenza dall'Illuminismo in poi.

2.1. Soggettività, individualità e svolta antropologica

Insieme all'autonomia, la soggettività e la scoperta dell'individualità sono indubbiamente alla base del cambio epocale che viviamo. La modernità apre una profonda crisi nel teocentrismo che guidava praticamente ogni cosa nell'esistenza umana prima del XVIII secolo: allora tutto veniva spiegato e compreso a partire da un "ente supremo", dal Dio cristiano specialmente, e ciò presupponeva una specie di concetto sostanziale di ragione per cui essa era in grado di avere una conoscenza della "verità assoluta", capace di raggiungere l'ente supremo "in sé stesso". La crisi era già iniziata nel Seicento quando la filosofia si emancipò dal vincolo teologico; in quel tempo, per opera di Descartes, il soggetto umano e il suo bisogno di comprendere la vita a partire da sé stesso diviene il centro della riflessione filosofica. Tuttavia, sarà Kant il vero protagonista del passaggio dal teocentrismo all'antropocentrismo, quando riconobbe che ogni esperienza e

¹⁵ A. TORRES QUEIRUGA, *Quale futuro per la fede? Le sfide del nuovo orizzonte culturale*, Elledici, Torino 2013, 13.

ogni conoscenza dipendono sempre dall'essere umano o, meglio ancora, dalle sue categorie e forme previe di comprensione: così «insedia la ragione come quel tribunale supremo, dinanzi al quale deve giustificarsi tutto ciò che eleva in genere una pretesa di validità».¹⁶

È però Hegel a dare il via al discorso sulla modernità vincolando il soggetto all'«Assoluto»; l'identità umana deve avere la sua base nella ragione, ma questa non può essere pensata né come indicava Descartes (cosa-in-se) né solo come asseriva Kant (autocoscienza assoluta). Hegel, da un lato, considera la ragione come l'*autorealizzazione di un soggetto*, che «dalla sua sostanza perviene alla sua autocoscienza, e che porta in sé tanto l'unità quanto la differenza del finito e dell'infinito [...]; [dall'altro] l'assoluto non è concepito né come sostanza né come soggetto, bensì come il processo mediatore dell'autorealizzazione».¹⁷ La soggettività è dunque sia la base dell'inizio della modernità che la causa della sua permanenza: tutta la storia umana consiste nella realizzazione del soggetto alla luce dello «Spirito assoluto».

Possono bastare questi brevi cenni per non complicare tematiche già di per sé difficili; torniamo quindi a transitare vie più abordabili che facilitano la comprensione. Le riflessioni di Descartes, Kant e Hegel (si potrebbero aggiungere sicuramente tanti altri autori) non solo ci permettono di scoprire il senso profondo della soggettività, ma costituiscono la base della cosiddetta *svolta antropologica* e il supporto di tutta la rivoluzione epistemologica e scientifica che arriva fino ai nostri giorni.

Si parla di svolta antropologica, perché l'uomo – proprio a partire dall'Illuminismo – diventa il punto di riferimento della realtà, cioè, si accorge di poter pensare il mondo soltanto a partire da come è e da come lo percepisce. Non si può comprendere davvero l'essere umano se, in qualche modo, lo si definisce come un semplice membro all'interno di un universo indipendente da lui; il mondo si può delimitare e progettare solo a partire dall'uomo. In questo senso possiamo parlare di una svolta antropologica della soggettività moderna ed è così che la svolta antropologica, a poco a poco, ha trasformato radicalmente l'intera realtà socio-culturale: 1/ Sul piano politico, ci ha condotto al riconoscimento della libertà e uguaglianza di tutti gli uomini e, più concretamente, alla «Dichiarazione universale dei diritti umani» (1948), con la conseguente dissoluzione dell'ordine basato su una società gerarchica e patriarcale, in un tempo in cui si manifestava già un'acuta crisi dell'autorità; 2/ Sul piano della conoscenza, l'atteggiamento critico moderno – insieme all'abbandono della tradizione – provoca il sorgere delle nuove scienze empiriche e umane che mutano in profondità la nostra immagine del mondo: non vale più ciò che è stato «santificato» dalla tradizione, ma soltanto ciò che regge di fronte all'analisi e discussione razionale; 3/ Sul piano antropologico-culturale, la scienza e la tecnica, da una parte, sollecitano l'essere umano a diventare sempre più signore della realtà, organizzandola e pianificandola razionalmente; dall'altra, assistiamo a un mondo sempre più ominizzato e secolarizzato.

Svolta antropologica, quindi, è l'espressione di un rifiuto di ogni forma deduttivo-dogmatista. Per questo l'età moderna, in virtù del principio di *critica*, è sempre più contrassegnata dal pluralismo. La chiave della conoscenza, della comunione e dell'unità del genere umano non può essere

¹⁶ Cf. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, 19.

¹⁷ *Ibidem*, 35. È davvero Hegel a dare il via alla modernità nella sua visione della «ragione come autoconoscenza conciliante di uno spirito assoluto» (*Ibidem*, 87); lui «ha introdotto il tema (l'accertamento autocritico della modernità), e ha indicato le regole in base alle quali lo si può variare (la dialettica dell'Illuminismo). Al contempo, elevando la storia contemporanea al rango della filosofia, ha messo in contatto l'eterno con il transitorio, l'atemporale con l'attuale» (*Ibidem*, 52).

data dall'universale, immutabile ed eterna *lex Dei* – riflesso immanente dell'essere immutabile ed eterno di Dio –, ma dalla *ratio humana*.

2.2. Ragione umana, svolta linguistica e orizzonte ermeneutico della conoscenza

La soggettività e l'individualità, che sono alla base della svolta antropologica (unitamente alle scoperte delle scienze empiriche e umane, all'approfondimento della formalizzazione logico-matematica e alla revisione della storia del pensiero), hanno cancellato molti rifugi artificiali inventati dai complessi meccanismi dell'astrazione deduttiva, in particolare, dalla metafisica scolastica. Il dato ha a che fare con il complesso insieme di cambiamenti legati all'idea di autonomia e di storicità (di cui parlerò più avanti); assunte queste due novità, sopraggiunge più recentemente la consapevolezza della natura linguistica dell'essere umano: sin dall'inizio di ogni vita umana, scopriamo e nominiamo tutto tramite parole cariche di sensi, *dialoghi* espressi e mantenuti vivi da tanti uomini e donne lungo la storia. Non esiste essere umano, difatti, se non in rapporto con altri esseri umani. Per questo, non è la coscienza ma il linguaggio a marcare in principio i confini del mondo. La ragione umana è fondamentalmente un dialogo; la razionalità, comunicazione. Ogni rapporto esperienziale e conoscitivo poggia su un precedente rapporto intersoggettivo, così che non esiste conoscenza senza un accordo primordiale tra gli uomini.¹⁸

Se la svolta antropologica ridefinisce la razionalità umana, nel XX secolo, attraverso la “svolta linguistica” si produce una sorta di salto qualitativo nella sua identità, trasformando in profondità l'antica connessione tra “linguaggio-realtà-verità”. Di fronte alla classica interpretazione della parola umana, intesa come partecipazione al linguaggio creatore, voce della verità e immagine perfetta delle cose o riflesso delle idee divine, emergono considerazioni inedite: 1/ Più che espressione della coscienza, di un sentimento o di un pensiero, il linguaggio è la struttura che interviene nella formazione degli stati mentali e, in qualche modo, costituisce la persona; 2/ Per questo non è uno strumento puro, in quanto rispecchia ed è condizionato dalla comunità e dalla cultura, così come dal soggetto che lo utilizza – più che “oggettività”, le parole dicono il soggetto e le sue esperienze personali e sociali –; 3/ Infine, la “parola è azione” poiché significare è agire sul mondo, tuttavia la parola non è espressione trasparente della vita e della realtà che cerca di descrivere, in quanto né i vocaboli né le formule linguistiche mantengono lo stesso significato, il quale varia al ritmo della storia, della cultura e delle esperienze umane.

Ebbene, accettate tutte queste trasformazioni, dobbiamo riconoscere il radicale carattere *umano* della conoscenza e della verità *accessibile* o *disponibile* storicamente. S'impone, quindi, una “mentalità ermeneutica” o interpretativa, coscienti di assistere a un evidente passaggio da un modello di “verità in sé” alla “verità nella storia”. Questa verità, inoltre, non è solo scoperta o svelamento ma frutto di interazioni e, in qualche misura, costruzione basata su dialoghi e accordi *giustificati*.

Il fondamento della conoscenza, quindi, non risiede in “inizi assoluti” legati alla soggettività e alle strutture dell'autocoscienza, ma nell'azione comunicativa e nelle strutture dell'intersoggettività vincolate al linguaggio. Quest'*agire comunicativo* poi racchiude un duplice contenuto fondamentale: 1/ La conoscenza comporta l'accordo previo sull'intendimento possibile fra

¹⁸ In questo modo, di fronte alla razionalità *empiristica* e strategico-scientifica o a quella onto-metafisica e onto-teologica si fa strada la *razionalità comunicativa*. Ho scritto su questa tematica e concretamente su quanto segue in un'altra pubblicazione: cf. J.L. MORAL, *Ricostruire l'umanità della religione. L'orizzonte educativo dell'esperienza religiosa*, LAS, Roma 2014, 76-106.

gli esseri umani, ossia, la determinazione dei presupposti che sostengono l'azione comunicativa;
2/ La conoscenza è radicata nella vita, nella prassi.

L'attuale idea di conoscenza, dunque, si costruisce attorno all'affermazione della razionalità comunicativa o dialogica: la *fondazione* della conoscenza e della scienza reclamano un soggetto che non può identificarsi con una coscienza pura; nel contempo esigono di andare oltre i parametri sintattici e semantici. Cosicché il fondamento della conoscenza ha bisogno della semiotica con la quale recuperare l'autentico soggetto (*primordiale*) del conoscere, cioè, la "comunità di comunicazione" nella quale abita ogni essere umano concreto. Si trasforma, in questa maniera, la filosofia della soggettività in filosofia della comunicazione.¹⁹

2.3. Autonomia, storicità e libertà

Alla fine del Medioevo si può dire che già esisteva un *humus* senza il quale non sarebbe stata possibile la scoperta della soggettività-individualità e nemmeno la svolta antropologica, con tutta la ricostruzione della razionalità e del senso a essa legate. Questo sostrato era composto da tre nuclei dinamici che si sviluppavano a partire dalla progressiva *autonomizzazione* dei diversi ambiti della realtà, dal successivo riconoscimento del suo *carattere radicalmente storico* ed evolutivo e dalla presa di possesso da parte dell'essere umano della sua *libertà*.

I processi di autonomia iniziano dalla *realtà fisica*: con una chiarezza crescente la scienza getta a terra la cosmologia tradizionale, delegittimando anche le autorità che la sostenevano, per mostrare che tutto nella natura *funziona* secondo le proprie leggi. Gli astri, ad esempio, non si muovono guidati da intelligenze superiori, né le malattie sono causate da demoni: tutte le realtà mondane obbediscono alle leggi della propria natura. All'autonomia del mondo fisico, segue quella della realtà *sociale, economica e politica* che porta a capire come la struttura della società, la distribuzione delle ricchezze e l'esercizio del potere non riguardano disposizioni direttamente divine, non corrispondono cioè a un ordine superiore, sono piuttosto prodotto di decisioni umane. Decisioni, inoltre, per niente indecifrabili, ma molto concrete: l'organizzazione sociale e la divisione tra ricchi e poveri non rispondono a disegni di Dio, bensì a una nostra dimenticanza della giustizia e a distribuire in maniera disuguale le ricchezze o, meglio, ciò che appartiene a tutti; chi sta nel governo non è arrivato lì "per grazia di Dio", ma per la libera decisione dei cittadini.

Il processo continua con la *psicologia*, attraverso la quale adesso sappiamo bene che la vita e le scelte delle persone non si possono intendere immediatamente come frutto di mozioni divine o tentazioni demoniache. Il comportamento umano obbedisce a reazioni più o meno libere (siamo nell'ambito di una "libertà umana"), dove operano anche sia gli influssi socio-culturali sia quelli legati all'inconscio. La stessa *etica*, infine, ci mostra – ogni volta con più chiarezza – la sua autonomia, vale a dire, non è più la religione a determinare i suoi contenuti: questi vengono cercati attraverso "regole di condotta" in grado di umanizzarci, di umanizzare la realtà umana individuale e sociale. In questo modo, si parla oggi dell'*etica civile* (*etica di minimi*, che non significa *minimalista*), ovvero, del supporto comune a cui ancorare la morale delle persone, delle istituzioni, delle organizzazioni e delle diverse etiche professionali.

¹⁹ Cf. K.-O. APEL, *Comunità di comunicazione*, Rosenberg&Sellier, Torino 1977; IDEM., *Cambiamento di paradigma. La ricostruzione trascendentalermeneutica della filosofia moderna*, J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo* (2 v.), il Mulino, Bologna 1986-1988; IDEM, *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Bisogna aggiungere un ultimo dato. Questi processi di autonomia portano dentro un'altra caratteristica comune e ugualmente fondamentale: le realtà mondane non solo si mostrano dotate di leggi autonome, ossia, intrinseche o proprie, ma appaiono anche come radicalmente storiche ed evolutive.

Autonomia ed evoluzione vanno sempre insieme, in un processo storico all'interno del quale "va emergendo" l'uomo. I vecchi abiti mentali – vuoi quelli ereditati dai greci, vuoi dalle idee filosofiche e teologiche premoderne – tendevano a imporre una visione statica della realtà, come se l'identità della vita umana e del mondo fossero determinate e fissate sin dall'inizio. L'evidenza del cammino evolutivo, al contrario, ci mostra che l'uomo è un essere emergente. La persona umana non si trova posta nell'orizzonte di un universo statico, ma dinamico: un universo che suppone globalmente un'evoluzione al culmine della quale si trova l'uomo e un'evoluzione che ci svela la storicità quale marchio specifico di tutto ciò che è propriamente umano.

La dimensione storica caratterizza i vari aspetti della realizzazione umana. La storicità è una caratteristica tipica dell'uomo; soltanto in lui possiamo riscontrarla: l'essere umano, difatti, vive e realizza la propria esistenza in dialogo con realtà già esistenti, dando così origine e continuazione al fenomeno della storia. Tuttavia non siamo semplicemente davanti alla successione cronologica dei fatti nel tempo oggettivo e naturale; nel caso dell'uomo, più che di "storia naturale" si tratta di una "storia attiva", cioè, la storia indica l'insieme di "eventi umani" che, in qualche modo, hanno la loro radice nella libertà personale e nelle decisioni di ogni gruppo sociale. «È la storia il *principium individuationis*, tanto nella vita dell'individuo come in quella dei popoli e delle culture».²⁰

La visione evolutiva del mondo ha portato in primo piano il suo dinamismo, permettendoci di vederlo come un grande organismo in crescita. Tuttavia, prima dell'essere umano, sembrava regnare la "logica della necessità", quando non il caso; nemmeno gli altri animali introducono qualcosa di nuovo in tale logica, sono sin dalla nascita, come diceva bellamente Ricoeur, un'*equazione risolta*. Con l'apparizione dell'uomo sulla terra, invece, entra in scena una novità assoluta: una grande parte di lui vive consegnata alla necessità, ma la legge definitiva del suo modo di «essere-esistere» è esattamente l'assenza di legge, la capacità di costruire se stesso scegliendo tra diverse direzioni e possibilità. La vita umana è libertà, è essenzialmente libertà; perciò, alla fin fine, ognuno è quello che fa con la sua libertà.

Prima della modernità, nel "grande teatro del mondo" (P. Calderón de la Barca) esisteva solo un piccolo gruppo di attori principali e la gran maggioranza delle persone erano come delle comparse, che apparivano sulla scena senza nemmeno prendere la parola e sempre sotto la direzione di un capo. La modernità viene accompagnata di numerosi processi di emancipazione che aspirano a trasformare ogni soggetto in una persona libera e capace di autodeterminarsi. E se da sempre la dignità dell'uomo fu una componente essenziale del pensiero occidentale, con la modernità essa acquisisce una qualità nuova:

«Quando, alla fine del medioevo, crollano gli ordinamenti portanti della politica e della religione, la libertà dell'uomo viene dissociata dall'*ordo* della natura e della tradizione religiosa. L'età moderna non intende più la libertà in chiave teologica, non la lega ad un grandioso quadro metafisico e teologico, non la concepisce, con Socrate, come un agire in vista del meglio, né come Platone come un tendere verso il bene che già esiste e che è normativo, bensì come realtà autonoma, cioè legge a se stessa. La libertà ora è qualcosa di incondizionato e ultimo. Spetta ad essa

²⁰ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1994, 558.

stabilire l'ordine, vagliarlo e normarlo. Essa costituisce il fondamento della nostra autocertificazione, una volta che le altre istanze di certificazione ereditate dal passato hanno mostrato la loro fragilità».²¹

Citazione lunga, che merita però lo spazio che occupa: nelle parole di W. Kasper si racchiude un'idea moderna di libertà indubbiamente grandiosa, ma che cela in sé un permanente rischio di confondere un'incondizionata libertà con la sua assolutezza.

2.4. «Mentalità moderna», secolarizzazione, democrazia e diritti umani

Tutte le società sono cambiate, cambiano e cambieranno; nelle società premoderne però i cambiamenti erano così lenti, quasi da non venire nemmeno percepiti dalle persone nel corso della loro esistenza. Possiamo ben ricordare, ad esempio, che a partire dall'invenzione dell'aratro (3.500 anni a.C. circa) i metodi dell'agricoltura andarono avanti, con poche modifiche, fino agli inizi dell'età moderna. Un qualcosa di simile capitò con le scuole filosofiche, gli stili letterari o artistici, l'abbigliamento, ecc. che solitamente resistevano, uguali, per diverse generazioni. Tutt'altro succede nei nostri giorni. Il concilio Vaticano II riconosceva che «l'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e accelerati mutamenti che progressivamente si estendono all'intero universo» (GS, 4). Viviamo un tempo in cui, da un lato, si moltiplicano in continuazione le novità e, dall'altro, esse arrivano immediatamente a ogni angolo della terra attraverso Internet, la TV o la radio.

Se nelle società tradizionali reggeva quello di “meglio il cattivo conosciuto che il buono da conoscere”, in quelle attuali succede tutto il contrario: la “fede nel progresso” predispone a favore del cambiamento, propiziando la cosiddetta *mentalità moderna* (capitalista e borghese), nella quale la scienza e la tecnica non soltanto hanno avuto un'importanza decisiva nella modernizzazione delle società tradizionali, ma ancor oggi costituiscono l'elemento più caratteristico della cultura. La scienza e la tecnica formano parte della nostra vita; non solo hanno cambiato il modo di vivere, hanno anche trasformato la nostra forma di pensare. Infatti, non c'è bisogno di essere un fisico o un ingegnere per avere la struttura mentale scientifico-tecnica che possediamo semplicemente tutti per appartenere alla società moderna.

La mentalità moderna ha una delle sue radici più vive nella secolarizzazione. Oltre al fatto della trasformazione del concetto in una specie di *jolly* che serve per riferirsi a cose molto diverse, la secolarizzazione costituisce un dato innegabile e irreversibile che indica il passaggio da una situazione dove la religione dominava l'insieme dei settori della vita personale e sociale, a un'altra in cui un gran numero di essi si è reso indipendente dalla sua tutela. Inoltre, lo sbocco finale del processo non lascia spazio a dubbi: la strutturazione della comunità sociale democratica non obbedisce ad alcun principio religioso, ma a un'idea laica di cittadinanza. Con parole di Habermas: «L'idea di sé dello Stato costituzionale democratico si è sviluppata nel quadro di una tradizione filosofica che si richiama alla ragione “naturale”, dunque unicamente ad argomentazioni pubbli-

²¹ W. KASPER, *Teologia e Chiesa* – 2, Queriniana, Brescia 2001, 228. Un'idea moderna di libertà, prosegue il testo, «indubbiamente grandiosa. L'idea dei diritti dell'uomo, della tolleranza, dell'uguaglianza di fronte alla legge, di un ordinamento politico di tipo libertario e orientato verso la dignità degli esseri umani, l'idea di scienza ed arte, di informazione e di comunicazione, è senza dubbio patrimonio irrinunciabile dell'età moderna, dove troviamo accolti e sviluppati anche impulsi essenziali della fede cristiana» (*Ibidem*, corsivi miei).

che, che pretendono di essere *parimenti accessibili* a tutte le persone. L'assunzione di una comune ragione umana è il fondamento epistemico della giustificazione di un'autorità statale laica, che non dipende più di legittimazioni religiose».²²

In definitiva, adesso dobbiamo riconoscere che «l'umanità non è nient'altro che opera di se stessa, opera precaria e dal significato infinitamente rinnovabile... Ecco in che modo la nostra idea di storia è divenuta brutalmente “laica” o secolare. [...] Nessuno di noi può più concepirsi, in quanto cittadino, a partire da vincoli definitivi nell'aldilà; la Città dell'uomo è opera dell'uomo, a tal punto che risulta blasfemo, anche agli occhi del più zelante tra i nostri credenti, mischiare l'idea di Dio all'ordine che ci lega ai disordini che ci dividono. Per riassumere il concetto in una frase, siamo divenuti metafisicamente democratici».²³

Appriamo così, da un lato, ai tre principi basilari della società attuale che, in qualche maniera, si allacciano e allargano le tre categorie della triade rivoluzionaria francese: 1/ I diritti umani e la libertà; 2/ L'uguaglianza tra tutti i membri della società; 3/ La democrazia o il principio che il governo sia basato sulla partecipazione e il consenso.²⁴

D'altro canto, il tutti gli elementi che vengo considerando finora portano ad avere, detto in poche parole, un duplice orizzonte comprensivo della realtà – con le corrispettive forme o progetti autentici oppure inautentici di vita umana –: il laico o secolare–areligioso e il religioso. Preferisco, a questo riguardo, utilizzare il campo semantico riferito all'autenticità-onestà per parlare di *uomo autentico a-religioso* – dove *autentico* sta a significare un'esistenza onesta, una vita cioè non banalizzata né chiusa – e di *uomo autentico religioso*, con le corrispondenti denominazioni negative (uomo inautentico a-religioso e uomo inautentico religioso).

3. Pluralismo: la chiave ermeneutica per capire il cambio epocale

Comprendere la situazione ermeneutica odierna, evidentemente, non è un'impresa facile. In linea di principio, le analisi possono prendere una di queste due direzioni essenziali: 1/ Diagnosi monotematiche; 2/ Interpretazione-comprensione sulla base di una rottura o “cambio epocale”. Nelle *prime* si collocano autori come Z. Baumann (*società liquida*) o U. Beck (*società del rischio*) e soprattutto quelle teorie che trovano nella secolarizzazione o nel relativismo la radice della situazione socio-culturale presente; questa riflessione intende collocarsi tra le *seconde*, considerando che assistiamo davvero a un *cambio epocale* o a un cambio di paradigma e che ciò comporta la ricerca della *chiave interpretativa* su cui poggia tale mutazione radicale.

Il relativismo, la secolarizzazione, la società del rischio o della liquidità servono per spiegare molti aspetti e comportamenti personali e sociali. Non è però questo il modo giusto per comprendere puntualmente qualche elemento della situazione, bensì quello di trovare una “chiave ermeneutica” o interpretativa che ci permetta di unire e, in qualche modo, di cogliere la “base significativa” dell'insieme di fattori su cui poggia la realtà socio-culturale odierna. E il procedimento previo per raggiungere quest'obiettivo passa dal riconoscere il cambiamento radicale o epocale che contraddistingue la vita contemporanea.

²² J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma 2006, 24.

²³ M. GAUCHET, *La religione nella democrazia*, Dedalo, Bari 2009, 35 e 20 (rispettivamente i testi separati dalla parentesi quadra).

²⁴ Cf. CH. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005, 21-36; cf. anche: IDEM, *Radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993; IDEM, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

Ammesso che viviamo in un momento di cambio epocale, non è troppo difficile trovare la chiave ermeneutica di base per comprenderlo. Non è altra che il *pluralismo*: ecco la migliore carta d'identità del momento presente, un fatto così ovvio che quasi non vale la pena documentare. Tale realtà, in effetti, si presenta come l'autentico perno interpretativo in grado di decifrare la nostra situazione ermeneutica, costituisce cioè il supporto in cui convivono e persino gareggiano fra di loro, con naturalezza, diverse visioni del mondo. Tale disposizione è il risultato normale che deriva dall'universo simbolico moderno: il pluralismo poggia su una visione antropologica che ritiene l'uomo capace di autodeterminarsi a partire dalla sua ragione e, oltre a rappresentare una questione centrale dello spirito umano, appare come un'esigenza radicata nella natura e nella storia.

Il pluralismo socio-culturale e religioso, quindi, incarna una condizione irrinunciabile e, insieme, un contenuto essenziale della libertà umana, nonostante i molti rischi che possa implicare. La natura umana e la realtà sono plurali: un fatto incontrovertibile e sufficiente per delegittimare qualsiasi tipo di etnocentrismo o imposizione, da qualunque parte provenga.

Per delimitare meglio i profili del pluralismo non servono mezzi termini o equivoci di alcun genere: non si può ignorare o smentire che il pluralismo sia il *marchio* per eccellenza del nostro tempo. Questo non vuol dire che tale dato acquisisca, *ipso facto*, la patente di legittimità; anche se rimane l'indicatore più evidente e palpabile del cambio radicale di modello o paradigma di cui l'uomo moderno si serve per intendere e spiegare la realtà. Il pluralismo condensa ed esprime direttamente la rivoluzione introdotta dalla modernità in varie forme: il modo di pensare, valorizzare e organizzare la vita personale e sociale. In altre parole, il pluralismo riassume il mutamento dei parametri culturali con cui l'essere umano ha trasformato radicalmente la sua maniera di essere e di stare nel mondo: molteplici forze di varia natura (diversi interessi e ideali sociali, economici, politici, religiosi, ecc., e gruppi, organizzazioni e istituzioni ugualmente eterogenei) presentano legittimamente le loro interpretazioni e opzioni, disputandosi il senso della vita, del mondo e della storia.

Il pluralismo non consente, immediatamente e a basso costo, una trasposizione unificatrice: il valore universale di qualsiasi affermazione si costruisce attraverso il dialogo e lo scambio di argomentazioni in grado di promuovere accordi, in cui nessuno pretenda di possedere la verità assoluta, ma in cui tutti devono mostrarsi disponibili a edificare quel consenso capace di riconoscere quanto possediamo in comune come patrimonio storico, culturale, scientifico, religioso, ecc.

Orbene, è ovvio che *cambio di paradigma* non equivale alla rimozione del passato, e che l'oblio della "questione della verità" costituisce un ostacolo cruciale per il pensiero contemporaneo. Tuttavia, la verità non esiste in una forma astratta, bensì sempre accessibile ed espressa con una determinata prospettiva storica; e neanche il pluralismo conduce necessariamente al relativismo oppure all'indifferentismo rispetto alla verità, tranne che nella sua versione decadente o degenerata.

Il pluralismo, in definitiva, non è tanto frutto dei capricci della modernità quanto il risultato della convergenza e divergenza di numerosi fattori particolari. Manifesta, insomma, la ricchezza universale e, seppure renda più *complicato* l'orientamento vitale delle persone per il moltiplicarsi delle offerte e delle possibilità, non può essere interpretato riduttivamente come un segnale di confusione o debolezza. *Più che difficoltà, il pluralismo è possibilità*. Tuttavia, possibilità non è uguale a garanzia, e occorre riconoscere che l'attuale complessità sociale trasforma il plu-

ralismo non solo in un argomento teorico ma anche in un grave problema pratico, che può tradursi in esperienze di disorientamento e persino di caos. Esiste infatti un uso filosofico del termine pluralismo, ma soprattutto «costituisce un fatto della società del quale possono fare esperienza le persone comuni [...]: il pluralismo è una situazione sociale in cui persone diverse per appartenenza etnica, visione del mondo e sistema di valori etici convivono pacificamente e interagiscono reciprocamente in modo amichevole».²⁵

Per di più, il pluralismo ci ricorda e conferma che siamo “condannati all’interpretazione”: l’espressione è di E. Morin e tutti capiamo, ovviamente, che non si tratta di una condanna, ma di un modo grafico con cui raffigurare il nostro modo di essere e di vivere nel mondo.²⁶

Abbiamo bisogno di *interpretare in continuazione*, primariamente, perché la conoscenza umana è sempre una traduzione e una ricostruzione; quindi, l’errore e l’illusione dipendono dalla stessa natura del conoscere umano: i caratteri cerebrali, mentali e culturali delle nostre conoscenze, dei suoi processi e delle sue modalità, ovvero, delle disposizioni tanto psichiche quanto culturali, portano dentro il pericolo dell’errore e dell’illusione. Vivere è affrontare continuamente questi due rischi in qualsiasi affermazione e, oltretutto, nelle scelte e nelle decisioni a cui siamo costantemente condotti nella nostra vita. Di conseguenza, vivere è anche aver bisogno, per agire, di conoscenze pertinenti che però sempre troveranno due compagni di viaggio inizialmente non desiderati, cioè, l’incertezza e il dubbio, ambedue presenti nello stesso cuore della scienza. Effettivamente, non possiamo più eliminare né l’incertezza né il dubbio perché non possiamo conoscere con una perfetta precisione tutte le interazioni di ciascun *sistema umano*, soprattutto quando questo è molto complesso. Inoltre, se incertezza e dubbio si richiamano a vicenda, l’*adizione alle certezze* (D. Favre) si associa facilmente all’errore e all’illusione.²⁷

Abbiamo, inoltre, bisogno di *interpretare in continuazione*, poiché guardando direttamente il pluralismo, il processo di relativizzazione innescato da esso genera un’ansia che spesso ci porta a cercare certezze a buon mercato che, di solito, «sono disponibili in due versioni: il relativismo, che fa dell’incertezza un credo, e il fondamentalismo, che pretende di restaurare il senso di certezza».²⁸

moral@unisal.it ■

²⁵ P.L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna 2017, 19-20.

²⁶ “Siamo condannati all’interpretazione, e abbiamo bisogno di metodi affinché le nostre percezioni, idee e visioni del mondo siano il più possibili affidabili” (E. MORIN, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l’educazione*, R. Cortina, Milano 2015, 12; cf. IDEM., *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, R. Cortina, Milano 2007).

²⁷ Cf. MORIN, *Insegnare a vivere*, 27-37 e 67-68; IDEM., *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, 227-265.

²⁸ BERGER, *I molti altari della modernità*, 144. L’Autore aggiunge: “Il relativismo quanto il fondamentalismo sono pericolosi per le persone, e ancora di più per la società” (p. 147). Dunque, “il dubbio è il perno attorno al quale ruota la dinamica del pluralismo. Nella mente, il dubbio accompagna quasi sempre la fede [...]. Nella società, gestire il dubbio significa includere in qualche modo il dissenso rispetto alle definizioni ufficiali della realtà” (pp. 148-149).