Intervento presso la Facoltà Teologica dell'Università Statale di Pitesti (Romania)
Pitesti, 4-5 giugno, 2006.

Problemi di antropologia culturale e il dialogo ecumenico

Premessa
Il *primo problema* da affrontare è il confronto fra le diverse culture. In tempi non lontani la cultura occidentale era accreditata come la più progredita; le altre culture, diverse da quella occidentale, erano considerate primitive. Gruppi o popolazioni non influenzati, almeno in modo rilevante, dalla cultura occidentale erano studiati come rispecchianti stadi meno evoluti della storia umana. Si tendeva a trasferire la dottrina dell'evoluzione dal campo della biologia a quello della cultura. La differenza fra culture contemporanee sarebbe, secondo questa concezione, di tipo quantitativo[1]. A tale tesi, oggi, è impossibile aderire per diverse ragioni. É chiaro che la cultura occidentale, la prima a riflettere esplicitamente sul problema dei rapporti interculturali, si è posta come metro per misurare le altre culture. Inoltre è indiscutibile il primato tecnico della cultura occidentale, che le ha dato la possibilità di imporsi con la forza ad altre culture. Ma è del pari indubbio che altre culture, del tutto diverse da quella occidentale, sono più progredite in altri settori.

Il *secondo problema* è costituito dal fatto che molte culture, sotto il dominio tecnico di quella occidentale, sono state bloccate nel loro sviluppo e forzatamente dirottate, almeno in parte e secondo modalità non sempre identiche, sui binari della cultura occidentale stessa. Più in generale, si può affermare che la cultura occidentale è difficilmente proponibile come modello in assoluto o privilegiato del progresso umano.

1. Dall'evoluzionismo allo strutturalismo

Dalle considerazioni presentate, sembra emergere una sorta di relativismo culturale: culture diverse non possono essere confrontate fra loro nei singoli elementi che le compongono. Si tratta di differenze qualitative che possono essere solo descritte. In questo modo si applicano allo studio della natura dell'uomo e delle sue caratteristiche fondamentali i canoni propri delle scienze naturali. Supposto che la verità di una legge

[1] **Cfr LÉVY-STRAUSS C., *Antropologia culturale,* Milano 1974, pp. 369-378. Nell'evoluzione del pensiero dell'Autore si può notare una maggiore precisazione di carattere metodologico, testimoniata in altri scritti di epoche diverse, quali *Il crudo e il cotto,* Milano 1974, L*'uomo nudo,* Milano 1974. *Tristi tropici,* Milano 1975; *Antropologia strutturale due,* Milano 1978.**

a cura del gruppo Mons. Piva

si fonda nella sua verificabilità o coerenza, allora ogni cultura, per il fatto che esiste e funziona, ha un suo valore e un suo significato. È una specie di hegelismo totalmente relativizzato: *ciò che è reale è razionale*.

Questo modo di concepire la molteplicità delle culture coesistenti in un certo momento della storia, genericamente indicabile come *funzionalismo*, presta il fianco a notevoli e gravi obiezioni[2]. Una prima obiezione consiste nel fatto che gli uomini si riconoscono sempre uomini, che tutte le culture mirano al soddisfacimento dei bisogni fondamentali e delle tendenze proprie di ogni essere umano[3]. Si è cercato di ovviare alla difficoltà considerando ogni cultura come un insieme organizzato di elementi, ciascuno dei quali ha significato solo nella relazione contestuale di tutti gli altri elementi. Si giunge in questo modo al concetto di *struttura,* cioè ad un insieme di elementi di cui ciascuno ha senso solo se considerato in un insieme e in rapporto agli altri elementi. Ogni cultura può dunque essere interpretata come un modo di strutturare gli elementi della convivenza umana intorno a certe necessità di fondo, le quali sono composte e gerarchizzate fra loro in modi diversi dai gruppi. Con una certa approssimazione tale è la concezione delle *correnti strutturaliste*. In un puro strutturalismo, e a maggior ragione nel funzionalismo, si perde, tuttavia, completamente la dimensione della storicità di ogni cultura: sono considerate più culture compresenti in un certo momento, ognuna delle quali ha, in quel preciso momento, un suo valore, il quale non è né maggiore né minore delle altre; soltanto è diverso. Questo è il suo valore specifico.

La prospettiva sincronica dell'antropologia deve ormai cedere il passo ad una visione *diacronica*. Infatti:
1) ogni cultura ha una sua storia interna, si mantiene e muta per la presenza di tensioni insopprimibili e di insoddisfazioni costanti e proprie. Con questa asserzione si distrugge la base stessa del funzionalismo: il reale non si identifica semplicemente con il razionale;
2) ogni cultura entra in contatto con altre culture, riceve elementi, dati, tecniche; subisce l'influsso sul piano della scala dei valori e vive sempre più in dialogo con altre culture[4].

A questo punto sembra che si possono raccogliere come dati sufficientemente fondati due elementi: a) non è accettabile l'identificazione del progresso della cultura occidentale con il progresso della umanità; b) è ugualmente inaccettabile ogni specifica forma di relativismo culturale di tipo sincronico.

---

[2] **Cfr MALINOSWSKY B., *Teoria scientifica della cultura,* Milano 1942.**
[3] **Cfr MERLEAU - PONTY J., *Senso e non senso,* Milano 1962.**
[4] **Tutta l'opera di LÉVY - STRAUSS si richiama allo strutturalismo diacronico.**

a cura del gruppo Mons. Piva

2. Determinismi e libertà

Un terzo problema merita un'attenta valutazione: esiste una netta distinzione fra ciò che l'uomo trova come dato cosmico, fisico o biologico in sé e fuori di sé, e ciò che trova come costruito da altri uomini? Ogni essere umano sembra condizionato da tre serie di elementi:

1) **una natura biofisica esterna al soggetto umano, costituita dal clima, dai colori, dalla vegetazione, dalla fauna, dal paesaggio;**
2) **una natura biofisica propria del corpo umano: fattori ereditari, caratteri somatici;**
3) **un ambiente umano con cui è in relazione: le civiltà.**

A prima vista sembra che i primi due elementi siano un dato quasi fatale, indipendente dalle scelte fatte dal soggetto; e che il terzo dipenda, invece, totalmente o quasi dalle scelte umane. È vero, ma entro certi limiti. In realtà i primi due elementi sono sempre, anche se in varia misura, influenzati dalle scelte degli uomini. Ma anche le scelte umane sono sempre condizionate dai primi due elementi. Una netta distinzione fra natura e storia, fra biologia e cultura è impossibile. D'altra parte, è vero che il reciproco condizionamento fra i due gruppi di elementi non è mai totale. È, quindi, errato considerare la cultura come un puro e semplice prodotto di scelte umane; come è errato considerarla un dato ineluttabile. Possiamo pensare ogni singolo uomo come munito di una serie di informazioni: quelle congenite, quelle acquisite senza l'intervento di altri esseri umani e quelle acquisite durante il periodo di sviluppo attraverso l'allevamento e l'educazione. E da ultimo, le informazioni acquisite nella polivalente convivenza sociale dell'adulto. Il comportamento di un uomo potrebbe essere pensato come determinato dalla somma di tutte queste informazioni, che variamente combinate producono l'agire umano. Si noti che la possibilità di combinare le informazioni in un modo piuttosto che in un altro è anch'essa un complesso di informazioni; ed è proprio a questo livello che si dovrebbe collocare il concetto di cultura[5].

Come si vede, per questa strada ci si avvicina ad un concetto fondamentale di W. Leibniz, secondo cui ogni monade è definita dalla serie delle sue conoscenze oppure dalla serie delle proposizioni passate dalla percezione confusa alla percezione riflessa. L'individuo sarebbe interamente definito, in ogni singolo momento, dalla serie di informazioni che possiede[6]. Un assunto di questo tipo sembra molto utile se limitato allo scopo per il quale viene introdotto: lo studio sull'uomo non può esten-

[5] **Cfr KLUCKHON C.- KROEBER A. L., *Il concetto di cultura,* Bologna 1972.**

[6] **Cfr LEIBNIZ W., *La Monadologia,* Firenze 1955. Non mi riferisco alla tesi della *monade senza finestre*, ma al più importante tentativo di Leibniz di giungere a una *characteristica universalis*, cioè a una matematizzazione dell'universo, uomo compreso.**

a cura del gruppo Mons. Piva

dersi oltre quei comportamenti e quelle determinazioni che possono risultare univocamente da informazioni che ne costituiscono il patrimonio specifico, in quel momento. Ma l'enunciato è inaccettabile se si vuole leggere la definizione totale dell'uomo. La stessa definizione, infatti, potrebbe valere per qualsiasi altra creatura, animata o inanimata. Ciò che caratterizza l'uomo non è tanto una quantità maggiore o una qualità superiore di informazioni, ma la *rappresentazione previa del comportamento e la sua accettazione o rifiuto rispetto a una qualche scala di valori*. Perciò potrà anche essere totalmente determinato lo schema logico di rappresentazione del comportamento, potrà essere limitatissima la gamma di comportamenti alternativi concretamente possibili; potrà essere predeterminata da altri o dal gruppo la scala di valori. Ma anche accettando queste ipotesi, resta non totalmente determinato il riferimento individuale di accettazione o di rifiuto. Ma accettazione o rifiuto di che cosa?. Di un comportamento perché rispondente o meno, o contrario ad una scala di valori ritenuta definitiva. Solo in questo modo si ha l'atto morale[7].

3. L'essenza dell'uomo

L'uomo non è rigidamente condizionato dagli accadimenti naturali, ma deve porsi a confronto con la realtà per dare forma alla sua vita personale in modo attivo e responsabile. Per questo si interroga sul fondamento e sul senso del mondo che lo avvolge e in cui vive. Da qui nasce la domanda filosofica posta dall'uomo ma per se stesso: chi è l'uomo? Qual è il senso della realtà nella quale egli esperimenta se stesso, conosce il proprio posto e compito nella totalità dell'essere esistente?

3.1. Valutazione antropocentrica

L'antropologia cristiana pone l'affermazione di un Assoluto trascendente ed inconoscibile quale fondamento ideale dell'auto-realizzazione dell'uomo; per questo egli è essenzialmente aperto al trascendente assoluto, in ultima analisi a Dio. Al contrario, l'antropologia progettata da Kant si presenta come una valutazione antropocentrica rovesciata della concezione cristiana della creazione. Ancor più, la concezione feuerbachiana confisca a vantaggio dell'essere uomo gli attributi dell'Assoluto ideale, riscattando dal presupposto teistico soprattutto la sfera della Ragione pratica e quindi dell'Etica, intesa come sapere autonomo.

Questa concezione *naturalistica* entra in crisi sia a causa del moderno sviluppo del sapere scientifico sia per la riscoperta filosofica della soggettività e della libertà come costitutive della visione antropologica; soggettività e libertà che devono essere rifiutate, per una razionale auto-

[7] **Cfr CHIAVACCI E., *Riflessioni per una morale della manipolazione dell'uomo,* in *RTM* 3 (1981) 13-28.**

a cura del gruppo Mons. Piva

comprensione, tanto della schiavizzante predeterminazione divina quanto del necessario determinismo della realtà. L'essenza diventa pertanto l'obiettivo da realizzare: l'universalità della condizione umana, la nuova figura della totalità. Il rapporto della soggettività finita con l'essere infinito è progettato ed attuato come realizzazione di sé nel concorrere al processo di auto-realizzazione dell'essere umano. Il fatto che tale concorso si attui nella decisione della coscienza individuale oppure nella prassi di una coscienza collettiva, non muta nella sostanza lo schema generale dell'antropologia come figura sostitutiva dell'onto-teologia: una filosofia che pone metodologicamente l'individuo storico come luogo ermeneutico originante e orizzonte teleologico della verità del tutto.

3.2. La crisi del *cogito*

L'osservazione conduce alla crisi del *cogito*: l'antropologia dell'intenzionalità cosciente e della razionalità connessa. Il tema è stato indicato abbastanza efficacemente nella denuncia fatta da Marx, Freud e Nietzsche nei confronti della pretesa originarietà e immediatezza della coscienza soggettiva. Essi introducono il principio della critica all'onnipotenza della libertà costituente il soggetto cosciente sulla base dell'affermazione di una struttura fondamentale, che crea la soggettività storica personale e sociale.

L'affermazione di questi Maestri è ambigua: mentre critica l'onnipotenza della libertà, l'orientamento globale dell'analisi di questi Autori rimane connesso con la tematica ideale di una vittoria e di un riscatto della libertà costituente nei confronti della struttura. Quindi, il carattere derivato della coscienza, e pertanto il condizionamento esercitato dalla struttura, è indicato per un verso come assoluto e per questo originario, immodificabile, per un altro verso come storico e quindi non originario, modificabile. Il punto di vista strutturalista porta a compimento, in modo paradossale, l'analisi della condizione umana: la finitezza del soggetto posta come struttura originaria del tutto dà luogo ad una serie di contraddizioni, orientando alla loro rimozione attraverso l'eliminazione della soggettività come predicato di finitezza. Lo strutturalismo non spiega quindi il costituirsi della coscienza, e non è neppure in grado di giustificare la sua funzionalità conoscitiva. La negazione dell'essere uomo, come autocoscienza e autodeterminazione è, in effetti, radicali.

3.3. Chi è l'uomo?

Questa è una domanda come tante altre e tuttavia di natura del tutto particolare, poiché interessa l'uomo che pone in questione proprio se stesso in quanto si interroga sulla propria realtà. Anzi: egli non può fare a meno di porsi la domanda, poiché è problema a se stesso. Diventa tanto più problematico, quanto più lo spirito e gli avvenimenti del tempo lo pongono in questione, lo minacciano con la confusione e con il dissol-

a cura del gruppo Mons. Piva

vimento di tutti gli ordinamenti umani e lo pongono davanti all'enigma dell'apparente mancanza di senso della sua esistenza. Così si solleva con serietà rinnovata e con nuova urgenza la questione circa la natura dell'uomo, il suo posto nel mondo ed il senso della sua esistenza[8].

La constatazione offre una prima risposta: l'uomo è colui che interroga, che può e deve domandare[9]. Solo l'uomo può domandare. Non lo possono le pietre, non le piante e nemmeno gli animali. Queste realtà sprofondano nell'ottusa a-problematicità della loro esistenza senza storia. Solo l'uomo è posto nella necessità di domandare: è la singolare caratteristica della sua natura. Ma che tipo di realtà è l'uomo, diversa da tutte le altre realtà in forza di un *potere domandare e di un dover domandare*? Che tipo di essere è, che nel suo domandare diventa problema a se stesso e deve continuamente chiedere a sé stesso: chi sono, da dove vengo, dove sono diretto, che cosa mi aspetta alla fine di tutto?

Ogni domanda presuppone le condizioni della sua possibilità. Io posso domandare soltanto *se non conosco ciò che chiedo*, altrimenti il domandare è superato dal sapere. Tuttavia posso domandare soltanto *se so già ciò che chiedo*, altrimenti la domanda non ha alcuna direzione, nessuna meta; non è possibile come domanda. Essa presuppone di necessità un sapere preliminare circa ciò che si chiede: é possibile domandare solamente all'interno di un orizzonte già in precedenza dischiuso, che trascende il sapere particolare e suscita il movimento della domanda. Dunque: l'uomo pone domande circa se stesso, la sua natura e il mondo in cui vive e opera solo perché *da sempre si sa, si conosce.* Infatti, è caratterizzato dalla autocoscienza e dall'auto-comprensione. Per questo egli si innalza sopra i ciechi vincoli della natura, ai quali è necessariamente assoggettato l'ente infraumano.

Ma l'uomo non si comprende mai pienamente; rimane enigmatico e pieno di mistero a se stesso. Perciò il suo sapere se stesso è nello stesso tempo un non sapere e la sua autocomprensione una non comprensione. *Questa è la radice da cui scaturisce la necessità per l'uomo di porre domande sulla sua vera e propria natura.* Ciò che l'uomo da sempre sa di se stesso in modo originario e immediato, ma non ancora riflesso e tematico, deve essere portato alla luce e reso esplicito. L'originaria, confusa e a-tematica autocomprensione accompagna sempre, condiziona e permea di sé ogni atto di conoscenza categorica ed oggettiva, ogni parlare ed agire. Deve essere e scoperta, svelata, rischiarata ed esposta in una riflessione che si volge a considerare ciò che l'uomo è, come conti-

---

[8] **Per questa parte, relativa alla determinazione del concetto di essenza dell'uomo, mi sono ispirato all'opera di CORETH E., *Antropologia filosofica,* Brescia *1978.***

[9] **Vedi il contributo di K. RAHNER, *Il problema dell'ominizzazione,* Brescia 1969.**

a cura del gruppo Mons. Piva

nuamente si sperimenta e si comprende nel mondo. Si pone pertanto il problema: che cos'è l'antropologica filosofica? Come deve essere metodologicamente impostata e sviluppata. É il problema del metodo[10].

Oggi, un gran numero di scienze positive sono al servizio della ricerca antropologica: biologia e psicologia, ricerche sull'evoluzione e sul comportamento umano, sociologia, etnologia, scienze della cultura e della religione, scienze della politica e dell'economia, e via dicendo. Si parla, infatti, di antropologia medica, psicologica e sociologica, di antropologia culturale e religiosa, ecc. Come si vede, il termine *antropologia* non è più riservato ad un interesse specifico di natura esclusivamente filosofica. In questo universo mentale nasce il gravissimo problema del rapporto tra le scienze positive e l'antropologia filosofica. Le scienze particolari, infatti, sono limitate nella loro natura e nel loro metodo. Esse possono certo fornire significativi aspetti parziali, atti alla conoscenza dell'uomo e della sua vita; ma devono essere integrate nella totalità della cultura, per divenire feconde in vista di una comprensione compiuta dell'uomo. Esse non possono pertanto soppiantare una filosofia antropologica, il cui compito è di cogliere e pensare l'uomo nella sua totalità. Il progetto metodologico che ne scaturisce non esclude nessuno dei due dati, ma crede nella loro essenziale complementarietà.

3.4. Come è possibile realizzare un simile progetto?
Il compito della filosofia antropologica è quello di integrare materialmente i risultati dell'indagine scientifica sull'uomo, per dare di lui un'immagine sintetica? In tal caso resta il problema di vedere se una sintesi siffatta sia in generale possibile ed in grado di giustificarsi scientificamente, data l'attuale vastità della ricerca antropologica, che difficilmente consente una visione d'insieme. Ci si chiede insomma se questa sintesi non sia già destinata in partenza a diventare una scelta di singole conoscenze scientifiche arbitrariamente accostate. Una tale sintesi avrebbe un valore fittizio e problematico.

Ancora: una sintesi simile, dove assume il principio della propria unità e del proprio ordinamento interno? L'unificazione di una molteplicità e varietà di singoli elementi presuppone, come condizione della propria possibilità, la previa unità del tutto. Tematizzare la totalità presupposta è compito del filosofo. La prestazione supera, infatti, in linea di principio, l'ambito delle possibilità di una singola scienza, che per sua natura prende in considerazione un settore ben determinato della realtà e lo indaga da un punto di vista accuratamente delimitato. Su ciò si fonda la nettezza, la precisione della problematica scientifica. Inoltre, ogni scienza positiva è ordinata ad un determinato oggetto o ad un determinato

[10] **Cfr PRZYWARA E., *L'uomo: antropologia tipologica*, Milano 1968.**

a cura del gruppo Mons. Piva

ambito di oggetti, che deve essere colto oggettivamente. Il soggetto conoscente si oppone all'oggetto *come a ciò che è altro da sé*. Se la ricerca scientifica si rivolge all'uomo, o meglio ad un aspetto parziale dell'uomo, essa lo rende oggetto che è osservato, analizzato e indagato dall'esterno. La scienza particolare necessariamente oggettivizza. Essa non può fare altrimenti: fa parte della sua natura; al tempo stesso l'oggettivizzazione è il suo limite. Le scienze positive non possono, quindi, raggiungere nell'uomo ciò che è propriamente umano, poiché per principio ciò non si trova nella sfera del dato oggettivato. Le dimensioni, infatti, che contrassegnano l'uomo nella sua umanità totale, che determinano la sua autocomprensione e dischiudono il significato ultimo dell'esistenza umana, non entrano nel campo specifico di osservazione di una scienza empirica oggettiva e non potranno mai essere colte con i metodi oggettivi di questa. Una pre-comprensione di ciò che significa essere uomo deve essere già presupposta se una conoscenza di tipo scientifico sperimentale vuole essere antropologicamente rilevante. Se il biologo, poniamo, raggiunge un risultato importante ai fini della conoscenza dei processi vitali umani, la sua conoscenza è interessante e forse sul piano pratico anche utile, ma non dice chi sia l'uomo come tale. Il biologo deve in qualche modo sapere prima chi è l'uomo per riconoscere i risultati dei suoi studi come rilevanti dal punto di vista antropologico. Lo stesso vale per lo studioso della evoluzione, per lo storico, per l'etnologo, e via dicendo. Tutte le scoperte diventano importanti sullo sfondo di un presapere circa l'uomo e il suo mondo, di una determinata concezione antropologica.

Questi esempi mostrano che l'oggetto di una scienza empirica particolare non diventa rilevante sotto il profilo antropologico perché non enuncia ciò che l'uomo è nella sua interezza. Al contrario, le conoscenze empiriche particolari acquistano significanza antropologica solo per il fatto che noi, facendo come uomini esperienza di noi stessi e comprendendoci come tali, sappiamo già che cosa significa essere uomo. Ne consegue che le conoscenze empiriche non offrono nessun punto di partenza filosoficamente legittimo per la costruzione di un'antropologia criticamente fondata. Le scienze empiriche presuppongono sempre ciò che una riflessione filosofica sull'uomo deve tematizzare.

3.5. La questione circa la natura dell'uomo
esige dunque che il presupposto venga riguadagnato, che il sapere ed il comprendere originari umani vengano tematizzati e chiariti. Questo sapere è però un presapere; questa comprensione è una pre-comprensione. Con ciò si intende dire che esso precede ogni esplicito sapere di un contenuto determinato e di ogni comprensione dei singoli dati. Esso costituisce un tutto, al quale è preordinato ciò che è particolare e singolo. É una visione globale che abbraccia i contenuti singoli e li

a cura del gruppo Mons. Piva

coglie nella totalità di senso nel loro specifico contesto. Perciò è un sapere non tematico; è quasi lo sfondo ermeneutico che conferisce significato alle singole conoscenze tematiche. Non è dato come oggetto e non può essere colto in modo oggettivo alla maniera di un singolo oggetto empirico. Tuttavia esso entra a determinare e a condizionare tutto il nostro comportamento, tanto il conoscere teoretico quanto il volere e l'agire pratico. Non intendo affermare *un a priori puro*, che da solo sarebbe già dato con la natura dell'uomo. Affermo piuttosto *un a priori concreto*, cresciuto insieme con l'intera esperienza personale che ciascuno di noi, attuando noi stessi nel nostro mondo, abbiamo fatto e continuiamo a fare. É il risultato dell'esperienza personale che si autocomprende. Questo *a priori concreto* costituisce la pre-comprensione umana a partire dalla quale ciascuno di noi coglie i singoli contenuti dell'esperienza, dando loro un significato preciso; cosi come la totalità dell'autocomprensione si costituisce e si modifica attraverso la percezione dei singoli contenuti.

Si stabilisce pertanto una dialettica tra il singolo fenomeno che di volta in volta si presenta in modo tematico e lo sfondo non tematico che esso presuppone, dalla cui totalità noi partiamo per comprendere e chiarire il singolo fenomeno. Si tratta di un circolo ermeneutico di natura antropologica. Esso significa che non si dà mai un punto di partenza assolutamente privo di presupposti, a partire dal quale si possa sviluppare una antropologia filosofica. É sempre l'uomo concreto, che sperimenta e conosce se stesso nel suo mondo, a porre domande sulla sua vita. La precomprensione concreta non può quindi essere eliminata dal circolo ermeneutico. Non possiamo riflettere su di noi astraendo dalla nostra esperienza concreta per collocarci in un *puro io penso*. Portiamo sempre noi stessi con noi. La pre-comprensione concreta è, dunque, la condizione necessaria del nostro porre domande sull'uomo e sulla sua vita. Ci apre il passaggio alla comprensione di ciò che cerchiamo in vista di una comprensione più profonda e più piena. Infine, deve essere riflessa, ricondotta cioè al fondamento della sua possibilità. Soltanto cosi si schiuderà ciò che noi siamo come uomini.

Per un'antropologia filosofica simile si esige, dal punto di vista del metodo, un elemento fenomenologico e uno trascendentale. Essa deve partire dai fenomeni dell'attuazione di sé nei quali sperimentiamo e comprendiamo noi stessi. Ma in questa prospettiva non si potrà mai dare una pura fenomenologia, intesa come visione o descrizione del dato o del fenomeno, priva di presupposti. Infatti, il fenomeno è compreso da un soggetto preciso e soltanto alla comprensione esso si mostra per quel che significa. Ciò presuppone un orizzonte del conoscere, nel quale il fenomeno singolo si manifesta entro una totalità di senso. Pertanto non si tratta di due metodi in contrapposizione; sono, a ben vedere, due

a cura del gruppo Mons. Piva

elementi dello stesso metodo. Riflessione trascendentale, allora, significa interrogare il fenomeno sulle condizioni della sua possibilità, cioè su ciò che è necessariamente presupposto. Solo per questa strada diventa possibile scoprire la costituzione ontologica dell'uomo. A tal fine si esige che già nell'avvio di un'antropologia filosofica sia posto a tema l'orizzonte complessivo, in cui l'uomo esperisce e comprende se stesso. L'uomo, infatti, non si ritrova mai come pura soggettività, ma *concretamente come uomo nel suo mondo.* Perciò lo sguardo deve essere rivolto al mondo dell'uomo. Solo l'uomo ha un mondo ed è nel mondo.

L'essenza dell'uomo non può, dunque, essere individuata né in strutture fisiche o metafisiche già date rispetto all'autocoscienza e all'autodeterminazione né per via di identificazione dell'essere uomo con la pura forma, per sé vuota, della soggettività cosciente né per via dell'autodeterminazione costitutiva, individuale o sociale che sia, secondo le diverse teorie antropologiche. L'esperienza dell'essere persona è strutturata dall'evidenza che l'uomo trascende la propria datità nell'atto stesso del porsi di fronte a sé come un tutto: si coglie come irriducibile a priori alla somma dei singoli elementi costitutivi della sua realtà umana. E ciò perché l'oggettivazione del dato umano, suscettibile di molteplici approcci conoscitivi, denuncia immediatamente il campo della soggettivazione. L'uomo trascende l'insieme conoscibile delle relazioni oggettivamente date. Perciò non possono essere riconosciute come un insieme costitutivo dell'essere uomo, ma piuttosto come modi di essere della soggettività. Questa implica una storicità e una socialità essenziali della soggettività cosciente, proprie dell'essere uomo e storicamente sperimentate[11]. Quindi, rimane fermo che la singolarità dell'essere uomo come soggetto cosciente è indeducibile a partire dagli elementi costitutivi della sua datità; perciò è irriducibile alla totalità strutturata del dato. In ciò sta l'essenza dell'uomo.

4. La natura del dialogo nella società pluralistica

Viviamo in una società pluralistica. La constatazione è ovvia; tuttavia è utile riflettere sul tema. Il problema del pluralismo sorge solo, quando talune convinzioni particolari avanzano, per principio, la pretesa di una validità universale, se non vogliono contraddire la loro essenza. Un esempio: una società sportiva, oppure di appassionati di pesca subacquea, rappresentano una concezione particolare, ma non avanzano la pretesa di voler attirare l'interesse di tutti. Il cristianesimo, invece, nelle sue diverse forme ecclesiali, oppure altre forme ideologiche totalizzanti, si sentono come dotati e investiti di una pretesa di verità e di una missione rivolte a tutti, come una concezione universale, a meno che non rinneghino la loro essenza. Tali concezioni, di fatto particolari ma universali

[11] **Cfr LOTZ J. B., *Der Mensch im Sein*, Freiburg 1967, soprattutto alle pp. 35-84.**

a cura del gruppo Mons. Piva

dal punto di vista dell'idea che hanno di sé e delle pretese che accampano, esistono nella realtà. E allora sorge il problema preciso ma complesso: è possibile il dialogo? Qual è la sua essenza e come va condotto?

4.1. Il dialogo deve essere libero

Il fatto che il dialogo debba essere libero, più che spiegarlo è presupposto. Ciò significa: il dialogo deve rinunciare a priori alla forza e alla violenza nelle sue molteplici forme sociali, esplicite o anonime. Con il termine *forza* intendo tutto ciò che cerca di imporre a qualcuno una concezione, un atteggiamento interno o esterno, senza appellarsi all'intelligenza individuale e alla libera approvazione dell'altro; senza dare, per principio e realmente, la possibilità interna ed esterna di dire di si oppure no di fronte alla concezione che si vuole trasmettere.

Quando dico che il dialogo deve rinunciare a priori alla forza, non penso alla tesi utopistica, perciò ogni forma di forza sarebbe immorale. Ma, facendo questa affermazione, non nascondo che sorgono molti problemi. Li elenco:

a) **il diritto a difendere, con la forza, la libertà ad avere una propria concezione di vita a fronte di attacchi violenti di chi la nega;**
b) **il diritto a proteggere, con la forza, le "regole del gioco democratico" e il necessario ordine pubblico di fronte a coloro che, appellandosi alla libertà di affermare le proprie idee, lo infrangono;**
c) **si deve ammettere, tuttavia. che l'ordine pubblico non possiede dei confronti assolutamente fissi, perché nel suo concetto e nella sua estensione soggiace a mutamenti storici;**
d) **da ultimo, il problema della forza che inevitabilmente è già posto con ogni istituzionalizzazione necessaria e inevitabile, per quanto tollerante essa sia, di una particolare concezione di vita.**

Il problema che stiamo considerando non è, quindi, la rinuncia alla forza nei rapporti fra le varie concezioni, bensì il loro dialogo. Si potrebbe pensare che non esista più alcun problema, qualora le visioni universali rinunciassero alla forza. Infatti, posta questa rinuncia, se ogni visione intende trasformarsi, sulla base della propria essenza, da particolare in universale, non le rimane a tale scopo che un unico mezzo: la missione per mezzo della parola e del tentativo di convinzione, quindi il dialogo.

4.2. Le difficoltà del dialogo

Ma le cose non sono cosi facili. Infatti, ogni discorso che cerchi di istruire e di convincere l'altro senza l'impegno della forza è un dialogo o non piuttosto una predica e una propaganda? Un dialogo non è caratterizzato dalla rinuncia a *convertire* l'altro? Rinuncia che è in profonda antitesi con la natura della Weltanschauung che pone se stessa come assoluta ed universale? D'altra parte, se cosi fosse, il dialogo non si ridurrebbe

a cura del gruppo Mons. Piva

ad un innocuo scambio di vedute con la rinuncia a priori di voler dire qualcosa di obbligante anche per l'altro? Il dialogo deve essere inteso in senso socratico, come uno strumento pedagogico per mezzo del quale una persona conduce l'altra alla propria posizione? Ma le vere concezioni universali vorranno sostenere un tale dialogo fra di loro? Se il dialogo è avviato con la convinzione preliminare che non ci si "accorderà", vale la pena di avviarlo? Sarà soltanto un mezzo inadeguato per dire che, nonostante una disperata diversità di opinioni, si vuole andare d'accordo? Il dialogo acquista il suo senso soltanto dall'accordo finale, almeno sperato? Ha in sé il suo senso perché possiede una speranza?

Prima di dire qualcosa su questo groviglio di oscuri interrogativi, riandiamo alla situazione odierna del dialogo fra le diverse concezioni. Si può dire, a ragione, che la situazione di un confronto dialogico fra le varie concezioni universali si dà soltanto oggi, nella nostra epoca storica. É vero che la missione, la predicazione, il dialogo specialmente religioso, ci sono sempre stati, incominciando (nell'ambito del cristianesimo) dal *Dialogus cum Tryphone* di Giustino e l'*Octavius* di Minucio Felice, vissuti nel II secolo dopo Cristo. Tuttavia, il passato non fu propriamente un tempo di dialogo. Finora, infatti, si sono sempre formate entità sociali omogenee, nelle quali regnava sostanzialmente una sola concezione, la quale rimuoveva dalla pubblica società le differenze esistenti oppure le trasformava. Non esisteva, quindi, una società pluralistica. Non esisteva il dialogo tra diversi atteggiamenti dello spirito derivanti da una diversa visione del mondo. Oggi le cose sono mutate. I singoli spazi, finora omogenei, hanno perduto la loro uniformità. Ciascuno è diventato vicino di ognuno.

Ciò posto, se non si vuol coltivare l'opinione assurda che l'esistenza dell'uomo possa essere regolata e salvaguardata nello stesso spazio indipendentemente dalle sue concezioni, che dunque la cultura non sia affatto d'importanza vitale per la dimensione biologica e socio-civilizzatrice dell'esistenza umana, allora il dialogo fra le varie concezioni acquista un'importanza vitale. Infatti, data l'unità dell'esistenza spirituale personale, corporea e sociale dell'uomo, nessuna concezione può rinunciare a obiettarsi nell'ambiente d'esistenza spazio-temporale e sociale, che è comune a tutti. Non può ritirarsi in una "interiorità" che non interessa più alcun altro; non può più nemmeno conquistare soltanto per sé lo spazio d'esistenza corporea e sociale. Le concezioni universali sono messe a confronto nello stesso spazio storico e cosi continuano a vivere.

In tale situazione, il dialogo è l'unico modo per cercare di creare una qualche coesistenza. Ma è possibile? Non fallisce forse a causa d un'assurdità intrinseca, che sembra annullarlo interamente? In un dialo-

a cura del gruppo Mons. Piva

go basato su una concezione complessiva della vita e del mondo, entrambi le parti devono compiere il tentativo di "convertire" l'altra; devono indurla ad accettare la propria concezione, ma non hanno la prospettiva certa di riuscirvi. Il dialogo sembra farsi assurdo, perché privo di prospettive, nel momento stesso in cui esso si rende necessario in una società che è e rimane pluralistica. Ma un'alternativa non esiste. Infatti, anche gli atteggiamenti dello spirito e le concezioni universali di principio soggiacciono alla legge della storia; possiedono una base di partenza particolare, un vocabolario finito ed ereditato, una differenza fra ciò che intendono e ciò che è stato realizzato in concreto.

4.3. Le possibilità reali del dialogo

Una concezione universale può riconoscere la sua storicità, l'incompiutezza della realizzazione storica del suo progetto di base, senza cessare di essere tale. Anzi, soltanto riconoscendo questa sua origine storica da un passato ben preciso, finito, e il suo orientamento verso un'autorealizzazione posta nel futuro e non ancora compiuta, può avanzare delle pretese di validità universale. Un appello al futuro, l'accettazione del proprio carattere escatologico che in un'autocritica si rivolge al proprio tempo e lo sottopone al giudizio del futuro, fanno parte dell'essenza di una concezione universale.

L'universalità e l'apertura di principio verso il proprio futuro anticipato in un atteggiamento carico di aspettative e di speranza, non si contraddicono. Dove non si dà questa apertura, abbiamo la prova che la pretesa di universalità è illegittima. Questo difetto farebbe di una tale *Weltanschauung* un'entità irrigidita nella mancanza di storicità, incapace di dialogare e sarebbe trascinata nel tempo soltanto come un relitto del passato: un'ideologia. Quando invece una concezione universale si riconosce come aperta al futuro, allora è capace di dialogare: il dialogo ha già un senso, prima che sia portato a termine il passaggio dalla validità di fatto particolare alla validità di fatto universale. Essa stessa, infatti, in questo dialogo senza fine, ricupera le proprie possibilità; di fronte alla controparte dialogante può riconoscere e perfezionare sempre più se stessa; impara soltanto cosi ciò che da sempre sa.

È presupposto, è chiaro, che la propria visione non identifichi il suo stadio storico attuale con la sua essenza assoluta. Non lo deve fare neppure se per principio pone se stessa come verità per tutti, come universale. Inoltre non deve coltivare la convinzione che nel dialogo si avvicini soltanto un interlocutore, che non ha fatto altro che negare in modo contraddittorio quello che essa stessa afferma essere la sua verità. La situazione dì netta opposizione fra *si e no* nei confronti di una proposizione, è una situazione che nel dialogo sì dà sempre. Dove infatti la verità o la falsità di tali proposizioni opposte, apparentemente contraddittorie (per

a cura del gruppo Mons. Piva

es. Dio esiste; Dio non c'è), non possono essere verificate con un esperimento scientifico sull'oggetto in questione. Si tratta di contenuti di pensiero che sono noti da sempre e che bisogna di continuo cercare di riscoprire.

Che cosa si intende per libertà, persona, Dio, amore, dovere, morale, salvezza, ecc. É qualcosa che da sempre conosciamo e che, nello stesso tempo, rimane impenetrabile; qualcosa che abbiamo sempre saputo e attorno alla quale abbiamo sempre posto degli interrogativi. Proprio a questa realtà, sempre nota e sempre impenetrabile, alla quale sempre sì arriva, ma che mai si comprende e si afferra in maniera definitiva, che gli uomini arrivano battendo strade diverse. Qui sta poi il mistero della loro decisione personale, che in ultima analisi si sottrae alla riflessione propria e al giudizio degli altri. La spiegazione, l'articolazione concettuale, l'oggettivazione teoretica sono diverse e la loro diversità forma proprio l'oggetto del dialogo. Esso rimane significativo e necessario, perché anche la spiegazione concettualmente riflessa dell'ultima esperienza originaria del tutto può essere significativa. A questo scopo non è affatto detto che le differenze contraddittorie, espresse nelle proposizioni oggettivate, nella realizzazione esistenziale dell'uomo, presentino con certezza, sempre la stessa identica contraddizione assoluta.

5. Il dialogo, oggi, nella nostra società

Oggi il dialogo presenta delle difficoltà infinitamente più gravi: il sapere letterario, scientifico sono cosi differenziati e vasti che il singolo, confrontato all'insieme di questo sapere, è diventato sempre più ignorante. Nella sua coscienza individuale egli può afferrare direttamente sempre meno di questa totalità in continuo aumento; lo stesso intellettuale, il dotto, per forza di cose è sempre più uno specialista. L'odierno dialogo, quindi, non è caratterizzato solo dal fatto che gli interlocutori sono di vedute diverse, ma perché nessuno più sa o può sapere ciò che sa il suo interlocutore. Questo lo rende molto più difficile. Tuttavia deve realizzarsi. Non un dialogo nel quale le due controparti non prendono più sul serio la propria convinzione e cosi non possono parlare sinceramente, perché non hanno nulla da dire. Un dialogo in vera libertà, non animato soltanto da tolleranza e coesistenza, che sono accettate perché manca la forza dì annientare l'avversario. Un dialogo nel quale si ha l'ardire di porre a repentaglio se stessi: una *Weltaschauung*, per principio deve tentare l'impresa e le è lecito farlo. Essa può avanzare una pretesa di universalità solo se si apre al tutto, se anche per questa via cerca di scoprire in sé la causa di un si più pieno.

Un cristiano deve partecipare al dialogo, consapevole del pericolo che la colpa dell'orgoglio, della presunzione, della falsa sicurezza di sé, della violenza, può pregiudicarlo, trasformandolo in una menzogna sociale. È

a cura del gruppo Mons. Piva

sempre consapevole di essere peccatore e pertanto pone la propria partecipazione sotto il giudizio e la misericordia di Dio. Sa che soltanto l'amore è la suprema luce della conoscenza e che perciò anche per il dialogo deve valere quanto dice S. Paolo: "Quand'anche io parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, se non ho la carità, io sono un bronzo che suona e un cembalo che squilla"[12]. Nel vero dialogo si è longanimi, benigni, non sì è invidiosi, non ci si vanta, non ci si insuperbisce, non si finge, non si cerca il proprio interesse, non ci si irrita, non si tiene conto del male che si riceve, tutto si sopporta. Il cristiano sa, infatti, pur essendo convinto della propria verità, che adesso la vede ancora come in uno specchio, di riflesso e per enigmi.

Piva mons. Pompeo

[12] **1Cor 13,1.**

a cura del gruppo Mons. Piva