

CAMBIO DI PARADIGMA CULTURALE: EPISTEMOLOGIA, ANTROPOLOGIA E TEOLOGIA

José Luis Moral

Il mondo contemporaneo viene abitualmente definito «postmoderno». Con questo termine si vuole indicare che la fiducia nella ragione umana è declinata e che non esistono più criteri universalmente validi di conoscenza e di giudizio. La diagnosi purtroppo va bene – servano le parole – vuoi ai relativisti vuoi ai fondamentalisti o dogmatisti: ai primi, per difendere che la scelta tra forme culturali e sociali capaci di strutturare le nostre esistenze, in ultima analisi, è principalmente una questione di preferenza personale; agli ultimi, per dimostrare che non c'è alternativa che tornare in dietro. (Ovviamente, ricorrerò a più di una semplificazione come la precedente per poter abordare sinteticamente alcuni elementi del tema).

Fu attraverso la filosofia greca – innanzitutto e nel nostro contesto occidentale – che si arrivò alla pacifica conclusione che per sperimentare, cogliere il senso, la natura o l'essenza delle persone e delle cose, bastava il potere d'astrazione della mente umana, senza quasi la necessità o l'esigenza di osservare la realtà esistenziale ed empirica, che, anzi, erano considerate un ostacolo per il vero sapere. Concretamente, era la *metafisica* – la filosofia o sapere primo – lo *spazio* dove si trovava e si approfondiva il senso di tutto. Ma c'è di più. A quella «metafisica dall'uomo» se ne aggiunge un'altra più categorica e sicura: la «metafisica da Dio» sviluppata dal cristianesimo e con la quale il senso poggiava su un sistema – più o meno immutabile ed oggettivo – di fini, valori e leggi che assicuravano in maniera indefettibile, in quanto provenienti dall'essere divino, come vivere, organizzarsi, impegnarsi, ecc.

Se ci vollero più di diciassette secoli per consolidare questo rifugio che teneva al riparo il senso della vita, ne bastarono meno di tre per farlo saltare in aria. E le scosse decisive per il crollo avvennero appena due secoli fa – lo faccio notare per evitare che si annebbi l'imprescindibile lucidità con cui affrontare l'argomento –. Non dobbiamo sorprenderci, dunque, se adesso tutto sembra meno evidente, più problematico, complesso e oscuro.

La *modernità* nata dall'Illuminismo ci ha lasciati orfani di quell'universo simbolico che per tanto tempo ci aveva protetti da ogni inclemenza. In un certo qual modo, siamo costretti a comperare la libertà al prezzo dell'insicurezza. Né la natura, né Dio, né le *autorità* offrono automaticamente una base solida all'esperienza, al significato della vita e della sua storia nel mondo; e questo semplicemente perché abbiamo scoperto che l'essere umano consiste precisamente nel creare significato, nel decidere da solo il proprio destino. Niente e nessuno ci può risparmiare o alleggerire simile responsabilità.

1. «Situazione ermeneutica»: cambio radicale di paradigma

Viviamo una mutazione culturale senza precedenti. Tuttavia, non è sufficiente guardare la situazione per interpretarla e cercare di comprenderla. Il presente che viviamo è in se stesso una «situazione ermeneutica», il comprendere dipende soprattutto da un processo inserito nella storia degli effetti (o delle determinazioni) che provengono dal passato e costituiscono un «presente spiegato» (*situazione ermeneutica*) 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 perciò 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».¹

1.1. Cambio epocale

Indubbiamente, più che un'epoca di cambiamenti, il nostro è un tempo di «cambio epocale» e per niente facile di capire. La rivoluzione sociale e culturale viene da lontano. Di conseguenza, ci troviamo con un nuovo modello esplicativo generale o un *cambio di paradigma*: la modernità introduce un processo irreversibile le cui ancora sono fissate nell'autonomia della realtà mondiale, nella radicalità storica dell'essere umano, in una razionalità antropocentrica che si distende liberamente e creativamente (con non poche sconfitte e problemi, ma anche con tante soluzioni e conquiste!) e, infine, nei corsi di democratizzazione, secolarizzazione e laicizzazione. Infatti, l'evoluzione storica dell'umanità – in particolare negli ultimi tre secoli – e le profonde trasformazioni introdotte tanto dalle scienze empiriche come dalle moderne scienze dell'uomo, non solo prospettano un universo simbolico diverso da quello che servì per formulare la fede e giustificare l'esperienza cristiana, ma soprattutto introducono un inedito paradigma o prototipo interpretativo per comprendere la vita umana, un'autentica rivoluzione dei modi di sentire, pensare, valorizzare e agire.

L'odierna situazione ermeneutica, inoltre, si colloca nell'orizzonte degli effetti o delle determinazioni storiche che riguardano l'Illuminismo. In questo senso, la modernità o il suo prolungamento critico – lo si chiami postmodernità o postilluminismo – configurano l'habitat delle persone e dei gruppi sociali.

Habitat non più drammatico da quelli precedenti. Infatti, ogni situazione è originale; inutile perciò cercare nel passato le ricette che presumibilmente risponderanno alle sfide che incontriamo adesso. Dall'altro canto, se il carattere inedito di ogni congiuntura storica non deve muoverci a considerare che necessariamente viviamo un'epoca più sconcertante delle altre, bisogna anche leggere l'evoluzione culturale contemporanea abbandonando deliberatamente ogni interpretazione in termini di semplice crisi e di perdita di valori oppure, per quanto riguarda il tema della catechesi, di scomparsa della religione e di tramonto della fede. Il Vangelo continua a lavorare oggi nelle coscienze come lo fece in altri tempi: ha tutte le possibilità di essere udito di nuovo come una Buona Novella che dà vita. La sfida che deve affrontare la nostra società e la Chiesa è quella di lasciarci «generare» a questa nuova vita. In altre parole, si tratta in qualche modo di «ricominciare a credere».²

1.2. La verità nell'orizzonte del pluralismo

La migliore carta d'identità del momento presente è il *pluralismo*. 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 non è tanto il frutto dei capricci della modernità quanto il risultato della convergenza e divergenza di numerosi fattori particolari. Manifesta, insomma, la ricchezza universale e, seppure rende 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 pluralismo non solo in un argomento

¹ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Fabbri Editori, Milano 1972, 353.

² Cf. CH. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, EDB, Bologna 2009; PH. BACQ-CH. THEOBALD (Dir.), *Una nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae, Bruxelles 2004; ID., *Passeurs d'Évangiles. Autour d'une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae, Bruxelles 2008; C. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Ed. du Cerf, Paris 1983.

teorico ma anche in un grave problema pratico, che può tradursi in esperienze di disorientamento e persino di caos.

E' necessario dunque inserire la riflessione catechetica in una giusta e serena valutazione della cultura pluralista in cui ci troviamo. Qui dobbiamo situare l'inculturazione del messaggio cristiano: un processo reciproco di dare e ricevere, oppure di consegnare e di accogliere, dove il Vangelo si converte in una forma di ispirazione creatrice per una determinata cultura e quest'ultima compie una funzione di criterio ermeneutico nel riguardo della fede. Vale a dire, il messaggio cristiano deve essere interpretato permanentemente: il suo significato non è stato fissato una volta per tutte, ma continua a rivelarsi e realizzarsi attraverso vie inedite.

Se l'inculturazione ha questo duplice senso, si capisce allora che si tratta di un qualcosa di più profondo di un semplice adattamento del linguaggio, ossia di un processo che invita ad una vera riformulazione della fede a partire dall'identità della cultura nella quale si incarna, a partire dai suoi valori, dalla sua razionalità e dalle sue strutture simboliche. Ciò non significa rinunciare né all'universalità del cristianesimo né alla tradizione ecclesiale; fermo restando però che qualsiasi diversificazione e rinnovazione della fede deve poggiare sull'affermazione dell'eredità biblica.³

2. Epistemologia: razionalità ermeneutica e «agire comunicativo»

Ecco il quid del cambio radicale e paradigmatico che viviamo; tutto ci porta al tema della conoscenza umana, ad una delle questioni centrali cioè dell'Illuminismo e del nostro tempo: *Was kann ich wissen?* (Cosa posso conoscere?). I. Kant aveva ragione nel porre questa domanda: dalla risposta al «cosa possiamo conoscere» dipende in gran parte quell'altra relativa al punto interrogativo centrale della vita, cioè, «che cosa è l'essere umano».

Una prima conclusione generale (da leggere insieme allo schema sintetico delle grandi linee storiche di epistemologia o «teoria della conoscenza in genere»⁴ della pagina seguente) sembra palese a questo riguardo: il paradigma o modello esplicativo fondamentale per capire com'è e come funziona la conoscenza umana risiede nell'ermeneutica; lo schema basilare di concettualizzazione e la sintesi razionale con cui si costruisce la conoscenza e ogni scienza oppure, con altre parole, la «matrice disciplinare» alla base di qualunque conoscimento si trova nell'ermeneutica. In questa prospettiva, durante il secolo XX si consumò quella che potremmo chiamare la *ricostruzione della razionalità*, la cui conclusione gira attorno all'affermazione che «vedere o conoscere è interpretare».⁵

³ Tutto sta ad indicare che se vogliamo comprendere il rapporto che gli uomini e le donne mantengono oggi con il fatto religioso, insieme alla chiave centrale del pluralismo, è necessario partire dalla constatazione indiscutibile che la società moderna occidentale è una società secolarizzata, i cui tratti fondamentali sarebbero: la deistituzionalizzazione del religioso – strettamente vincolata al pluralismo culturale –, il primato dell'individuo e della soggettività – sempre mescolate purtroppo con l'individualismo e il soggettivismo – e, infine, una nuova relazione con la verità segnata dalla *relatività*, se non addirittura dal relativismo.

⁴ Tradizionalmente le diverse domande circa la conoscenza si collocano nella «teoria della conoscenza», «critica della conoscenza», «gnoseologia», «epistemologia», ecc. Semplificando al massimo per non complicare troppo il tema, opto per unificare i diversi titoli attorno a quello dell'*epistemologia* intesa come *teoria della conoscenza in generale*. Parlerò indistintamente, dunque, di teoria della conoscenza e di epistemologia. Nella Grecia antica, la «episteme» o sapere scientifico (conoscenza riflessiva ed elaborata con rigore) si situava in un piano diverso dall'opinione ovvero dalla conoscenza o sapere ordinario, quotidiano o *volgare* («doxa»). Forse per questo, il termine epistemologia è stato utilizzato con frequenza nell'accezione di filosofia o teoria della scienza, e gli scolastici la distinguevano dalla gnoseologia o studio della conoscenza e del pensiero in generale.

⁵ Rappresenta forse la rivoluzione centrale degli ultimi tempi: scossa di portata incalcolabile, che demolisce quella che pareva una certezza incrollabile e, cioè, che la conoscenza consisteva indiscutibilmente nell'adeguazione tra l'intelligenza e le cose o la realtà esterna ad essa (la classica *adaequatio rei et intellectus*). È ovvio che, pur non negandone l'importanza, tale relazione va ricostruita o ridefinita nel suo significato: *più che conoscere le cose come sono, tutti le interpretiamo*; nessuno può assicurarsi e aggiudicarsi verità la cui garanzia non poggi su interpretazioni argomentate e procedure dialogiche.

■ **STORIA E TRADIZIONI EPISTEMOLOGICHE:**

- Tradizioni epistemologiche: *aristotelica* (conoscenza teleologica) e *galileana* (causale).
- Dibattito centrale: (razionalismo/empirismo) spiegazione e comprensione.
- Rottura/cambio di paradigma (Kant: giudizi *sintetici a priori*):
 - *Induttivismo* e *neopositivismo*: scienza come conoscenza derivata dai fatti empirici. Subentra poi il «fascino dell'induzione», tuttavia incominciano anche i problemi dell'induzione: osservazione dipende dalla teoria (le proposizioni osservative o protocollari presuppongono la teoria) e ogni sperimento è guidato dalla teoria; è impossibile una verifica (totale) irrefutabile.
 - K. POPPER: razionalismo critico deve poggiare sulla *congettura* e sulla *falsificabilità*.
 - TEORIE COME STRUTTURE: *programmi di ricerca* (I. Lakatos) / *tradizioni di ricerca* (L. Laudan).
 - Th. S. KUHN: carattere rivoluzionario del progresso scientifico (crisi–rivoluzione e *nuovo paradigma* o «matrice disciplinare»).

■ **«COMPLEMENTARIETÀ» FRA SPIEGAZIONE E COMPrensIONE:**

- Scienze formali: *strutture logiche*... – scienze logico–tautologiche.
- Scienze empiriche o della natura: *spiegare/sapere* – rapporto causa-effetto.
- Scienze umane o dello spirito: *comprendere/senso* – prospettiva ermeneutica.

■ **ERMENEUTICA = L'«ARTE» DELLA COMPrensIONE (TRAMITE REGOLE DI INTERPRETAZIONE)**

- Dalle interpretazioni ad una «scienza del comprendere»: A. Schleiermacher / W. Dilthey (comprendere vita/storia) / E. Husserl (fenomenologia del «mondo della vita»).
- Comprendere = modo umano di essere: M. Heidegger (precompressione «ontologica»).
- **«RAZIONALITÀ COMUNICATIVA»**: H.-G. Gadamer (filosofia e «corretto comprendere») / P. Ricoeur (semiologia e «mondo del testo») / J. Habermas–K.-O. Apel («accordo trascendentale» dell'intendimento possibile: non solo semantica e sintattica, ma anche semiotica).

2.1. Razionalità umana: linguaggio ed ermeneutica

Le scoperte delle scienze empiriche ed umane, l'approfondimento della formalizzazione logico-matematica e la revisione della storia del pensiero hanno cancellato molti rifugi artificiali inventati dai complessi meccanismi dell'astrazione deduttiva, della metafisica scolastica in particolare. Assunta l'autonomia e la storicità, sopraggiunge più recentemente la consapevolezza della natura linguistica dell'essere umano: sin dall'inizio di ogni vita umana, ci scoprono e scopriamo, ci dicono e diciamo tutto tramite parole cariche di sensi, *dialoghi* mantenuti da tanti e tanti uomini e donne lungo la storia. Non esiste essere umano, infatti, 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.⁶

Infine, 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 ad un evidente passaggio da un modello di «verità in sé» a «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*.

«*Siamo linguaggio*» e il nostro essere «consiste nell'interpretare» o cercare di comprendere noi stessi, i rapporti con gli altri, con «l'Altro», e con la realtà esterna a noi: non è che prima sperimentiamo o comprendiamo qualche realtà e poi troviamo le parole per nominarla, ma che comprendiamo «dentro» e attraverso i linguaggi di cui disponiamo. Se siamo linguaggio, ciò significa principalmente che «*siamo dialogo*»: le parole racchiudono la storia e la vita di tante persone e culture che

⁶ In questo modo, di fronte alla razionalità *empiristica* e strategico-scientifica o a quella metafisica e teologica si fa strada la *razionalità comunicativa*: il soggetto vive perennemente in un ambito di dialogo, in un ambito comunicativo che conforma l'orientamento di base della sua esperienza e ricerca della verità. Si supera in questo modo l'oggettivismo piatto e qualunque tipo di metafisica e onto-teologia che pretenda di spiegare e articolare *definitivamente* la realtà mondana.

ci hanno preceduto. La *razionalità* è essenzialmente *comunicativa* per la sua stessa radice linguistica: il rapporto conoscitivo primario è quello del «soggetto–soggetto», e non di «soggetto–oggetto». Perciò, il problema epistemologico originario riguarda le condizioni dell'«intendimento possibile» che, per esempio, ci obbliga a stabilire un accordo intersoggettivo circa il senso e la verità degli enunciati di qualunque scienza. La questione del senso è previa a quella della verità: la prima cosa che si cerca è il *senso* degli enunciati; se questo manca, non ci preoccupiamo neanche della verità o falsità di quanto enunciato.⁷

Si tratta, dunque, di una vera e propria ricostruzione (*ermeneutica*) della razionalità. Processo, inoltre, che non ci condanna – come speculano alcuni – a scegliere tra verità e metodo, né a separare la costituzione del senso dalla sua validità o giustificazione, ma che piuttosto ci fa prendere coscienza della nostra realtà storica e appartenenza ad una particolare tradizione culturale. Storia e cultura *determinano* l'identità e il senso, e nel contempo congiungono la comprensione nella sua inevitabile finitudine. Tuttavia questo condizionamento iniziale si trasforma in potenzialità creativa: la storicità ci abilita a realizzare operazioni di anticipazione di senso con cui guidare sia la comprensione del passato e del presente che la progettazione del futuro. Ciò che ci determina storicamente e culturalmente, quindi, rende possibile spiegare – e *spiegarci* – mentre scopriamo gli effetti della storia nella situazione odierna, una scoperta che comprende anche la fusione degli orizzonti dove si distende la coscienza storica.

2.2. Razionalità e agire comunicativi

Senza entrare a discutere il concetto di modernità, usando le parole di J. Habermas, possiamo comprenderla come un certo “processo di rottura con i suggerimenti normativi del passato che le sono estranei”⁸. Questo dato impone alla ragione il compito di cercare il nucleo normativo che trova in se stessa. Entro in seguito a descrivere alcuni argomenti decisivi di questa ricerca, tutti connessi con

⁷ Cf. K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía* (2 vol.), Taurus, Madrid 1985. H.-G. GADAMER sarà il primo a sostenere fermamente che il mondo intero dell'esperienza si configura nel linguaggio. Egli affermava che, se l'epistemologia era in radice una questione ermeneutica, quest'ultima non poteva essere semplicemente un metodo del «corretto comprendere», ma una vera e propria «filosofia della comprensione» (cf. H.-G. GADAMER, *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*, in: ID., *Kleinen Schriften I*, Mohr, Tübingen 1967, 131-148). Sarà così che Gadamer, dopo la correzione fenomenologica di E. Husserl e quella ontologica di M. Heidegger, realizza la *trasformazione filosofica dell'ermeneutica* e, alla fin fine, dell'epistemologia. Non si tratta solo di riconoscere che non esiste un punto di partenza assoluto per la conoscenza, per cui «il» conosciuto non è indipendente da chi conosce, ma di erigere questo cosiddetto «circolo ermeneutico» come espressione della stessa struttura ontologica dell'essere umano (cf. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, o.c., pp. 300-311). Ma, se comprendere comincia e finisce sempre con il «comprender-si», come possiamo tornare dall'ontologia all'epistemologia per conferire rigore scientifico alla conoscenza umana? Il cammino tracciato da H.-G. Gadamer per questo ritorno comincia con il riscatto di due concetti fondamentali, disprezzati dall'Illuminismo: l'*autorità* e la *tradizione*. Cercherà di distinguere, infatti, fra *pregiudizi veri* o legittimi – quelli cioè con cui ci comprendiamo – e illegittimi o *falsi* che ci portano a malintesi e “il cui superamento costituisce l'istanza indiscutibile della ragione critica [...]. È qui il punto di partenza del problema ermeneutico [...]. Si può così formulare chiaramente il problema centrale di una vera ermeneutica storica, la sua questione gnoseologica basilare, e cioè: che cos'è che fonda l'eventuale legittimità dei pregiudizi?” (H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, o.c., p. 325). Tra i pregiudizi legittimi, quindi, riabilita il significato e il ruolo della tradizione e dell'autorità: “Noi stiamo costantemente dentro a delle tradizioni, e questo non è un atteggiamento oggettivante che si ponga di fronte a ciò che tali tradizioni dicono come a qualcosa di diverso da noi, di estraneo; è invece qualcosa che già sempre sentiamo come nostro, un modello positivo o negativo, un riconoscimento nel quale il successivo giudizio storico non vedrà una conoscenza, ma un libero appropriarsi della tradizione” (Ibid., p. 331); “l'autorità delle persone non ha il suo fondamento ultimo in un atto di sottomissione e di abdicazione della ragione, ma in un atto di riconoscimento e di conoscenza...” (Ibid., p. 328). Poi, l'impalcatura scientifica dell'ermeneutica viene alzata sul doppio pilastro della «storia degli effetti» e la «fusione degli orizzonti» (cf. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, o.c., pp. 312-437; ID., *Philosophie. Hermeneutik*, in: *Kleinen Schriften I*, o.c.; ID., *Verità e metodo 2. Integrazioni*, Bompiani, Milano 1996). Finalmente, Gadamer sviluppa una *logica ermeneutica* che congiunge strettamente comprensione, interpretazione o spiegazione ed applicazione, dove il linguaggio (e il dialogo) costituisce il fulcro sia per arrivare al senso che per accostarlo alla vita. P. RICOEUR aggiunge una successiva precisazione epistemologica all'ermeneutica, ubicandola in un *orizzonte semiologico*, con due nuovi elementi fondamentali: il «primato del testo» e la delucidazione della vera tradizione attraverso la «critica delle ideologie» (cf. P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986; ID., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977).

⁸ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma 1991, 18.

quanto nel passato recente costituiva, in definitiva, il fondamento o base su cui poggiava la ragione e la conoscenza umana.

L'epistemologica moderna questiona tale fondamento, ossia, l'affermazione della metafisica come «filosofia prima», il che – logicamente – non nega né la possibilità né la pertinenza di costruire/avere una metafisica.⁹ La critica si capisce semplicemente davanti al rischio che simile metafisica alla base della teoria della conoscenza non sia altro che un punto di partenza *tautologico*. Infatti, lungo la storia, sono apparsi tre modelli metafisici fondamentali, e tutti e tre hanno finito per disegnare altrettanti sistemi tautologici: 1/ Il *modello onto-teologico* che rimanda il principio di tutto a un «ente supremo»; 2/ Il *modello trascendentale* che poggia sulla «coscienza» delle condizioni di possibilità della conoscenza propria dell'identità dell'essere; 3/ Il *modello fenomenologico* che deposita la fiducia nel «mondo della vita» o nel modo umano di essere nel mondo (ulteriormente sviluppato come «prassi sociale»).

Dopo le trasformazioni critiche del pensiero epistemologico evidenziate, né l'*ente supremo*, né la *coscienza* né il *mondo della vita* servono come punto di partenza epistemologico (dando per scontato che tanto meno servono gli schemi *anti-metafisici* che riducono la conoscenza a scienza empirica, la filosofia a linguaggio, ecc.). E non possono servire perché per scappare dalla tautologia a cui si trovano condannati, costruiscono un «circolo logico» – una *peticio principii* – consistente in una specie di *dogmatizzazione* delle proprie premesse come affermazioni autoevidenti, che inoltre poggiano su un concetto *sostanziale* di ragione, oggi inaccettabile. Non possiamo definire la ragione (*in astratto*) né essenzialmente né esclusivamente come un «insieme di capacità» che rimandano a certa sostanza o istanza in possesso di una coscienza «in generale o pura», che serve poi come presupposto per dedurre (*conferire ragione*) e organizzare la conoscenza e l'azione. La ragione si inserisce nel modo umano di essere nel mondo, ossia, nei suoi dinamismi antropologici, storici e nella sua natura linguistica: siamo, per così dire, sistemi viventi che esistono nel linguaggio. Di conseguenza, non c'è conoscenza che non sia umana, con tutte le conseguenze: non è possibile cioè una conoscenza a-storica e a-linguistica.

Possiamo pensare l'origine di tutto a partire da una *metafisica dogmatica* o da una *onto-teologia*, ma in questo modo costruiamo una epistemologia che, inizialmente, serve solo se, per ipotesi, dire «motore immobile» sia uguale a dire «Dio creatore» e via di questo passo. Possiamo anche considerare che l'«*apriori* della coscienza» (così come pensavano R. Descartes o I. Kant) oppure che il «mondo della vita» (nel modo in cui lo immaginavano E. Husserl, W. Dilthey, M. Heidegger o lo stesso K. Marx) siano la «filosofia prima» a partire dalla quale costruire tutto l'edificio della conoscenza. Tuttavia prendere questa posizione significa chiudersi in sviluppi corrispondenti ad un «individualismo metodico» (solipsista) e a schemi pre-semiotici che dimenticano il carattere linguistico dell'essere umano, in base al quale l'uomo si trova in un contesto comunicativo e sociale preesistente alla propria vita e coscienza, e per il quale già sempre «siamo dialogo» e ogni conoscere, originariamente, si dirime nella relazione dialogica *soggetto-soggetto*, previa e presupposta nel nesso *soggetto-oggetto*.

Il problema comune a queste teorie (così come al positivismo e al razionalismo critico) si trova nel loro «solipsismo metodologico», consistente nel partire dall'idea che possiamo conoscere o pensare e decidere con senso prima di avere riconosciuto, almeno implicitamente, le regole dell'argomentazione come regole di una comunità umana o, più concretamente, come regole di una comunità critica di comunicazione (ossia, con altre parole, che possiamo filosofare circa la comunicazione critica da un punto di vista esteriore a se stessa).

⁹ Mi colloco, in questa approssimazione, nella prospettiva di K.O. Apel, senza entrare nel dettaglio: cf. APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía (2 voll.)*, Taurus, Madrid 1985 (traduzione italiana: *Cambiamento di paradigma: la ricostruzione trascendental-ermeneutica della filosofia moderna*, Pellegrini, Cosenza 2005); ID., *Comunità e comunicazione*, Rosenberg&Sellier, Torino 1977; ID., *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt 1988; ID., *Die Erklären: Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt 1979; ID., APEL, K.-O. (ED.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt 1971; ID., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona 1991; ID., *Etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano 1992; ID., *Semiótica filosófica*, Amagosto, Buenos Aires 1994; ID., *Discorso, verità, responsabilità: le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Guerini, Milano 1997; ID., *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid 2002.

Una volta coscienti che ogni rapporto conoscitivo poggia su un altro intersoggettivo, dunque, non può esistere conoscenza senza un accordo primordiale tra gli esseri umani. In questo senso, assistiamo ad una indubitabile confluenza del pensiero filosofico attorno all'asse ermeneutica e prassica o etica. Se non esiste quella specie di «inizio assoluto» che immaginava la metafisica classica, se la ragione e il conoscere sono sempre immersi nella storia e nel linguaggio, bisogna spostare la metafisica come «filosofia prima» e mettere al suo posto l'ermeneutica e l'etica (in quanto ci permettono di fissare un punto di partenza più consono col modo umano di essere e vivere nel mondo).

L'*orizzonte ermeneutico* e il *versante pratico della conoscenza* – ermeneutica ed etica – o, in altre parole, il carattere interpretativo della ragione teorica e il bisogno di un rapporto umanizzante di questa con la ragione pratica, esprimono sostanzialmente le confluenze essenziali del pensiero filosofico attuale nel riguardo della ragione e del conoscere.

Necessariamente una pretesa di sintesi di questo tipo deve rimanere in ambiti molto generici, tuttavia si può evidenziare che, nel pensiero contemporaneo, la *ragione teorica* si è allontanata dalla «metafisica classica» o da qualunque «filosofia della coscienza» per addentrarsi nei meandri della struttura storico-sociale e linguistica che accompagna ogni soggetto. Il cambio epocale che riguarda il nostro tempo, quindi, è legato a questa variazione definitiva nella relazione tra storia e normatività: viviamo un'epoca dove il problema storico centrale è delineato dal distacco da epoche esemplari del passato e dalla necessità di attingere da noi stessi tutto ciò che è (che vogliamo sia) normativo. E allora, di nuovo con J. Habermas, «si pone il problema di sapere se il principio della soggettività e la struttura della autocoscienza a essa immanente sono fonti sufficienti per soddisfare il bisogno di orientamenti normativi; in altre parole, se bastano non soltanto a «fondare», in genere, la scienza, la morale e l'arte, ma anche a rendere stabile una formazione storica che si è affrancata da tutti gli obblighi storici [...]. Quando la questione è posta in questi termini, la soggettività risulta essere un principio unilaterale [...]. Esso non è abbastanza efficace per rigenerare nel *medium* della ragione la potenza unificatrice della religione».¹⁰

Precisando in una forma diversa le riflessioni di K.-O. Apel, secondo J. Habermas bisogna sostituire il pensiero centrato sul soggetto con il concetto dell'agire comunicativo (*teoria comunicativa*). Il tenore normativo della modernità oggi non lo si deduce più – in prima istanza – dalle strutture della coscienza di sé, ma dalle strutture dell'intersoggettività generata dal linguaggio.¹¹

Habermas, nella riabilitazione del concetto di ragione, colloca al centro della relazione moderna con la tradizione la tensione ineluttabile tra i contenuti concreti delle forme particolari di vita – «mondo della vita quotidiana» (*Lebenswelt*) o «campo del reale» – e le forme generali di formazione del consenso sulla razionalità e sulla conoscenza – «campo della specializzazione» o della razionalità –. Tale tensione sostituisce l'idea hegeliana del macrosoggetto della società o dello Stato (oppure di una religione-chiesa) – soggetto totale in grado di mantenere insieme tutte le sfere della vita – con la metafora della «rete fragile»: «ormai è nelle condizioni di una rete, a un tempo più larga e più fitta, dell'intersoggettività generata dal linguaggio, che si compiono il divenire riflessivo della cultura, la generalizzazione dei valori e delle norme, l'individuazione accentuata dei soggetti sociali [...]. La razionalizzazione del mondo della vita significa a un tempo differenziazione e condensazione, quella specialmente della tessitura fluttuante che forma un tessuto di fili intersoggettivi che tiene insieme gli elementi sempre più differenziati della cultura, della società e della persona».¹²

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 gli esseri umani, ossia, la determinazione dei presupposti che sostengono l'azione comunicativa; 2/ La conoscenza è radicata nella vita, nella prassi. Infine, la teoria comunicativa deve fare le sue prove nella prassi di fronte ai «nuovi punti di frizione tra imperativi sistemici e imperativi del mondo della vita».¹³ Così, secondo P.

¹⁰ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità* (edizione tedesca del 1985), 23s.

¹¹ Cf. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.

¹² J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, o.c., p. 20s.

¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 336-383.

Ricoeur, Habermas riesce a fondere i tre imperativi di I. Kant in una sola struttura normativa: il principio di autonomia seconda la categoria dell'unità, il principio del rispetto secondo la categoria della pluralità e il principio del regno dei fini secondo la categoria della totalità.¹⁴

L'attuale idea di conoscenza, dunque, si costruisce attorno all'affermazione della razionalità comunicativa o dialogica: la *fondazione* del conoscimento e della scienza reclama 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.

3. Più che una «svolta antropologica»

Si potrebbe dire che in cambiamenti legati a ciò che ho detto sopra portano oltre la cosiddetta «svolta antropologica». Si è prodotta una «rotazione antropologica» radicale: con la modernità, in definitiva, il teocentrismo assoluto lasciò il posto all'antropocentrismo (anche questo, ovviamente, col pericolo di assolutizzarsi!). Con Descartes e Kant, spunta quel soggetto inedito che necessita di comprendere tutto, Dio e la religioni inclusi; 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 qualche modo, nelle affermazioni precedenti, ho già definito la «nuova antropologia», benché senza concretizzarne gli elementi. Di conseguenza, mi limito adesso a esplicitare un paio di essi.

3.1. Nuova antropologia e svolta linguistica

Ecco una prima sintesi telegrafica. L'inedita prospettiva antropologica odierna contiene un concetto di essere umano e di mondo radicalmente nuovi...: il *mondo* è adesso definito più come storia che come natura, superando così la classica visione fissa e gerarchizzata – difesa e trasmessa dal pensiero cattolico –; l'*uomo* viene considerato un essere in perpetua creazione di sé stesso, con la conseguente trasformazione tanto delle strutture di credibilità – spostate verso il valore assoluto della persona, l'autonomia della coscienza, la creatività, la libertà e il pluralismo di progetti – come del modo di avvicinare la realtà, oramai collegati alla secolarizzazione e alla laicizzazione, in quanto espressione di una razionalità «non dipendente» o semplicemente non deduttiva.

La modernità, serva la semplificazione, si caratterizza per riconoscere all'essere umano la capacità di determinare in modo autonomo ciò che ha senso o costituisce la norma. Ed è proprio qui che il confronto fra l'universo della fede (o delle religioni) e l'universo della modernità risulta cruciale, perché – per esempio – lo stesso processo particolare della «secolarizzazione interna della religione» implica uno spostamento intimo del regime della verità: adesso, più che muoversi nel piano della conformità, si privilegia quello dell'autenticità.

Nel XX secolo, all'attuarsi della cosiddetta «svolta linguistica», questa visione si muove drasticamente realizzando un salto qualitativo che trasforma in profondità l'antica connessione tra «linguaggio-realtà-verità». Di fronte alla classica interpretazione della parola umana come partecipazione al linguaggio creatore, voce della verità ed 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

¹⁴ Cf. P. RICOEUR, *Soi-même come un autre*, Éd. du Seuil, Paris 1990, 325-329.

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.

Il linguaggio, dunque, modella e condiziona la persona, la quale – allo stesso tempo – sviluppa con esso un processo evolutivo continuo. L'essere umano, da una parte, deve formulare linguisticamente la sua esperienza per viverla coscientemente; dall'altra, lo stretto vincolo esistente tra il linguaggio e l'universo simbolico imperante provoca continui spostamenti semantici del significato concreto delle parole. Come ogni aspetto della vita e della storia, il linguaggio è un sistema in perenne movimento, che avvolge tutta la persona.

Infine, per essere linguaggio... siamo, dunque, «*esseri di comunicazione*»: la nostra natura, originariamente, è linguistica e ci colloca sempre in un ambiente comunicativo e socio-culturale. Non c'è identità né esperienza al di fuori del linguaggio, si potrebbe addirittura affermare che non c'è mondo al di fuori del linguaggio. Sto cercando di dire che il linguaggio non è tanto uno strumento e nemmeno solo espressione della coscienza, di un sentimento o di un pensiero, ma rappresenta piuttosto la struttura degli stati mentali, la prima e più vera identità dell'uomo e che, quindi, in un certo modo, costituisce la persona.

3.2. Cambiamenti nell'antropologia del credere

L'antropologia e l'esperienza cristiana – la sua narrazione o le formule della fede – nascono all'interno di un *orizzonte culturale statico*. Una concezione astratta (ed essenzialista) della realtà dove tutto era fissato fin dall'inizio, dove pure il movimento era già determinato e non ammetteva deviazioni. Sotto questa prospettiva, la creazione e la storia umana erano pensate perfette e complete; in quanto il male e le imperfezioni si ritenevano conseguenze negative posteriori (il peccato!) o causate da interventi di agenti perversi (il demonio!). Per una cultura così, ogni novità desta sospetti: la perfezione dell'uomo sta al principio (il paradiso!) e ciò che conta è il ritorno a quelle origini o la restaurazione del passato (la redenzione!).

La modernità ci introdusse in una *visione dinamica*: la perfezione non sta più negli inizi, ma alla fine del cammino evolutivo, e per conoscerla non bisogna tanto volgere lo sguardo indietro quanto guardare in avanti, proiettarsi verso il futuro. Per una visione di questo tipo, il tempo e la storia acquisiscono una valenza straordinaria: più che il luogo dove accadono le cose, configurano la struttura profonda di quanto accade, l'intima realtà dello stesso essere umano.

Esiste, indubbiamente, una differenza significativa tra l'esperienza umana odierna e l'esperienza cristiana: la prima accoglie con disinvoltura le sfide del nuovo stato di coscienza dell'uomo moderno, mentre la seconda diffida in qualche modo tanto della ragione umana come del senso che questa può raggiungere in maniera autonoma. Tale diffidenza fa sì che si conservi uno schema concettuale ed interpretativo oltremodo incapace di sintonizzarsi con le nuove forme di sentire, desiderare, interpretare e agire delle persone, dei giovani contemporanei.

L'andamento descritto comporta un profondo *cambiamento dell'antropologia del credere*: si passa dal privilegiare, per così dire, l'autorità e la verità, all'edificare sulla base della testimonianza e dell'autenticità. Di conseguenza, si trasforma in densità anche la situazione della trasmissione cristiana: il centro della medesima si sposta dall'istituzione verso, per così dire, gli «stili di vita», verso «i testimoni del senso» con i quali è possibile identificarsi, anche quando non sono necessariamente rappresentativi dell'istituzione.

Infine, la nuova antropologia del credere informa un inedito orizzonte pastorale e catechetico che ci obbliga a rimuovere due dei processi fondamentali della prassi cristiana, ovvero, a passare dalla logica dell'appartenenza a quella dell'identità o, meglio, dello stile di vita e dal riprodurre al *generare* la fede; ci impegna quindi – lo ripeto – a... «ricominciare a credere».

4. Nuovo paradigma teologico

Qualche tempo fa ci ricordavano i vescovi francesi: “La crisi che attraversiamo non è fondamentalmente dovuta al fatto che alcune categorie di cattolici avrebbero perduto la fede... [...] Non si possono neppure attribuire le nostre presenti difficoltà all'ostilità degli avversari della Chiesa... *La*

crisi che la Chiesa oggi attraversa è dovuta, in larga misura, ai contraccolpi, nella Chiesa stessa e nella vita dei suoi membri, di un insieme di mutazioni sociali e culturali rapide, profonde, che hanno una dimensione mondiale. È in atto un cambiamento del mondo e della società. Un mondo scompare e ne sta emergendo un altro, senza che, per la sua costruzione, vi sia un modello prestabilito”¹⁵

Tutto sta a dirci che abbiamo bisogno di una nuova matrice disciplinare o di un nuovo *paradigma scientifico* basilare per la teologia, quello *ermeneutico*. Assieme ai metodi che rivoluzionarono l'esegesi biblica, l'*armatura* della *matrice dogmatica* di far teologia va pian piano sgretolandosi a causa della propria e vecchia struttura metafisica. La *regina scientiarum* dei medievali, con il concilio Vaticano II, tornò a proposte più modeste: ammesso il *superamento* del pensiero scolastico, nel contesto culturale non esistevano altre filosofie o filosofi capaci di offrire un supporto stabile ed unico perché il teologo ripensasse la fede cristiana sullo stile delle grandi costruzioni sistematiche dell'Età Media, se non una matrice ermeneutica e pratica riconosciuta per tutte le scienze. Niente di più lontano dalla nostra intenzione che stabilire una rivalità fra dogmatica ed ermeneutica: considerare la nuova matrice disciplinare della teologia come ermeneutica non equivale a qualificarla come «a-dogmatica», bensì a riconoscere che si prende sul serio l'«identità comprensiva» del soggetto umano (*essere è comprendere*) e la storicità di ogni verità.

Lo vogliamo o meno, assistiamo ad una vera «rivoluzione teologica» determinata dai cambiamenti radicali nella concezione del mondo e dell'uomo. Queste profonde modifiche non potevano non alterare la struttura scientifica della teologia vigente fino al Vaticano II. Il Concilio registrò il dato e spinse, secondo le sue possibilità, il nuovo paradigma ermeneutico che spuntava allora. Ecco il risultato, dunque, di questa trama rivoluzionaria: la matrice ermeneutica e il conseguente «lavoro del testo»; un deciso ancoraggio antropologico della teologia, obbligata anche a tornare sempre all'esperienza; infine, l'orientamento pratico con cui muoversi all'interno di un complicato «clima pluralista».

La progressiva operazione con cui la teologia si trasforma (da scienza occupata nella gestione di un sapere accumulato lungo secoli – il «deposito della fede» –, a scienza che cerca di comprendere il significato di un'esperienza che continua ad essere viva) coincide con la scoperta del carattere storico ed interpretativo dell'esistenza umana. In buona logica e di fronte ad una scolastica che emarginava le fonti storiche della fede, i metodi storico-critici andavano minando la solidità del sapere teologico speculativo. M. Heidegger, per fare di nuovo un nome particolarmente significativo, ci convinse che «comprendere è il nostro modo di essere» e che la temporalità e la storicità costituiscono i segnali di nascita dell'identità umana. Così crollavano i fondamenti concettuali dell'«onto-teologia». Le prospettive scientifiche convergono oggi nell'*affermazione* che questo «comprendere storico» produsse la spaccatura del sistema dogmatico. Comunque, bisogna riconoscerlo, il lavoro ermeneutico risulta particolarmente faticoso ed è comprensibile che molti cerchino di fuggire davanti al «rischio dell'interpretazione» (P. Ricoeur).

C. Geffré spiega graficamente questo nuovo paradigma teologico come «passaggio dal sapere all'interpretazione»: «vale a dire, il passaggio dalla teologia quale sapere costituito alla teologia come interpretazione plurale, o anche il passaggio dalla teologia dogmatica alla teologia come ermeneutica».¹⁶ In questa direzione, il compito attuale della teologia si concentra sulla correlazione critica e mutua tra l'interpretazione della tradizione cristiana e quella della nostra esperienza contemporanea, correlazione che implica l'accettazione del «rischio di una interpretazione *creatrice* del messaggio cristiano».¹⁷

¹⁵ I VESCOVI DI FRANCIA, *Proporre la fede nella società attuale*, LDC, Leumann 1998, 9 (corsive nell'originale).

¹⁶ C. GEFFRÉ, *Credere e interpretare*, Queriniana, Brescia 2002, 27.

¹⁷ Non dobbiamo dimenticare che la Verità e le verità a cui si richiama la teologia non appartengono tanto all'ordine dell'adeguazione formale tra il giudizio dell'intelligenza e la realtà, quanto piuttosto all'ordine dell'attestazione e della *manifestazione*, dove più che definizioni apodittiche esistono interpretazioni sempre balzubienti di quella pienezza di verità che coincide con il mistero stesso di Dio. Non per questo però l'ontologia viene negata, come alcuni teologi rimproverano a quelli che affrontano la scommessa ermeneutica. In realtà, questa prospettiva cerca anzitutto di affermare un'ontologia del linguaggio che abbia come presupposto la funzione *ontofanica* del medesimo, vale a dire la sua manifestazione di essere.

Il Concilio Vaticano II non solo accettò questa sfida, ma continua a scommetterci con la sua decisa scelta a favore dell'umanizzazione della rivelazione e della fede. Di nuovo con Geffré: "A partire dalla lunga tradizione testuale del cristianesimo, il teologo cercherà di ritrovare l'*esperienza fondamentale* di una salvezza offerta da Dio in Gesù di Nazaret, e il suo compito sarà quello di restituire questa esperienza fondamentale testimoniata dai testi del cristianesimo primitivo dissociandoli dalle rappresentazioni e dalle interpretazioni che appartengono ad un mondo di esperienza ormai passata. [...] Non si dà tradizione viva se non nella misura in cui c'è attualizzazione dell'esperienza cristiana... Non si dà dunque trasmissione della fede senza reinterpretazione dell'evento Gesù Cristo".¹⁸

Telegramma finale: le prospettive aperte dalla GS ci pongono davanti ad una *teologia ermeneutica affermativa* che parte da Dio creatore e salvatore, *incarnato* in Gesù, il Cristo. Una teologia che pensa tutto a partire dalla convinzione radicale che quanto viene da Dio può essere interpretato legittimamente solo se e nella misura in cui riesce ad avere un *sensu positivo e liberante per ogni uomo*.

APPENDICI

1

PIATTAFORMA EPISTEMOLOGICA PRE-MODERNA [MODELLO METAFISICO]		
[Filosofia prima: metafisica / Razionalità metafisica / Filosofia della «soggettività»]		
Modello «ONTO-TEOLOGICO» [«ENTE SUPREMO»]	Modello «TRASCENDENTALE» [«COSCIENZA» DELL'ESSERE UMANO]	Modello «FENOMENOLOGICO» [«MONDO DELLA VITA»]
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Crisi di questi modelli dopo la svolta antropologica ed ermeneutico-linguistica. ▪ «Petitio principii» (ragionamento fallace: la proposizione che deve essere provata è supposta nelle premesse) o dogmatizzazione delle proprie premesse che poggia su un concetto sostanziale (essenzialista/astratto) di ragione: insieme di capacità = coscienza o sostanza pura (insieme a pericolo: solipsismo e «pensiero tautologico»). ▪ Modo umano di essere nel mondo: ragione dentro dinamismi antropologici, storici e linguistici (non è possibile: conoscenza a-storica e a-linguistica – «coscienza pura» –). ▪ Modelli: individualismo metodico e schemi pre-semiotici (solo sintattico-semantici), dimenticando il carattere linguistico dell'essere umano (non possiamo conoscere, pensare e decidere con senso prima di aver riconosciuto – almeno implicitamente – le regole dell'argomentazione... di una comunità umana). 		
<p>↳ RICUPERARE gli «elementi positivi» della metafisica classica che servì alla teologia cattolica per organizzare l'«edificio dottrinale» («metafisica ipotetica» – punto di partenza ermeneutico ed etico – sul «senso/destino» della vita).</p>		

2

ORIZZONTE ERMENEUTICO DELLA CONOSCENZA UMANA	
<ul style="list-style-type: none"> ▶ L'essere umano = «comprendere» (il linguaggio: «base» e condizione per intenderci; storicità/comunità di comunicazione). ▶ Meta del processo dell'interpretazione: comprendere (senso della vita e della storia). 	
J. Habermas: «AGIRE COMUNICATIVO»	K.-O. Apel: «PRAGMATICA TRASCENDENTALE»
<ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>Agire umano</i>: intersoggettività linguistica. ▪ <i>Accordo</i> «situato» (riflessione e vita). 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>Pragmatica</i>: presupposti–intendimento possibile. ▪ <i>Trascendentale</i>: condizioni preve o «a priori».

¹⁸ Ibid., pp. 18 y 23.

PARADIGMA EPISTEMOLOGICO MODERNO [MODELLO ERMENEUTICO]**[Filosofia prima: ermeneutica ed etica / Razionalità comunicativa: «agire comunicativo»]**

▶ «NORMATIVITÀ ANTROPOLOGICA»

Vincolata alle strutture dell'INTERSOGGETTIVITÀ e del CARATTERE LINGUISTICO (più che a quelle della «coscienza di sé» e della «realtà sociale»). La «modernità» rappresenta un processo di rottura con i suggerimenti normativi del passato.

▶ «PARADIGMA ERMENEUTICO DI BASE»

- Problema epistemologico originario: «condizioni dell'INTENDIMENTO POSSIBILE».
- Rapporto cognoscitivo primario: SOGGETTO-SOGGETTO (*siamo linguaggio*).
- Comprendere – interpretare (+ considerazione delle «conseguenze» dell'ermeneutica = etica).

CAMBIO DI PARADIGMA TEOLOGICO: ESEMPIO DI CONSEGUENZE CONCRETE

- Si deve riconoscere il carattere di *costrutto* o «termine interpretativo» di tutti i concetti teologici ed evitare qualsiasi procedura di «sacralizzazione» di alcuni; obbligando a «pensare a partire da» questi *falsi concetti sacri* senza mai «pensarli» o senza «pensare a» loro... e così dichiararli *intoccabili*. Anche se con molta prudenza, mai possiamo confondere le interpretazioni con «quello» che cerchiamo di interpretare.
- Nessun concetto teologico, in tale senso, è intangibile. Nonostante la verità della fede e la lettera degli enunciati camminino strettamente uniti, non esiste nozione teologica o lettera di enunciato alcuno che non possa essere «toccata» quando cambiano le condizioni che provocarono tale o tal'altra interpretazione, stabilita con questo o quell'altro termine. Orbene, le variazioni devono essere guidate da principi riconosciuti che dirigano lo sguardo alle cose fondamentali e riconoscano la «situazione ermeneutica» originale delle affermazioni sottomesse a revisione.
- La rivelazione o quanto Dio ci comunica non si trova mai allo «stato puro», esiste sempre all'interno di una interpretazione limitata che, a sua volta, dipende dall'identità umana, dalla storia e dalla cultura corrispondenti. Tutti i temi teologici, per altro, ci arrivano avvolti da un grande «spessore di teoria» purtroppo chiaramente unilaterale, per cui «il grande rischio attuale consiste nella tendenza a non giudicare ormai circa la realtà, ma circa la cappa che la copre»¹⁹. Non è strano quindi che così si entri in un «circolo vizioso» (di giudicare una teoria inaccettabile perché non risponde alle esigenze dei concetti *stabiliti*, dimenticando che questi ultimi a loro volta costituiscono anche una teoria) dove, alla fine, certi concetti già fissati impongono interpretazioni che chiudono l'orizzonte ad altre «letture di fede».
- Per cause ben conosciute, il cristianesimo ha sofferto un processo accentuato di astrazione, un'utilizzazione abusiva dell'essenzialismo e una tendenza esagerata all'intellettualismo e al concettualismo che privarono di terreno l'esperienza originaria e resero la teologia prigioniera di strutture assiomatiche e deduttive che oggi risultano epistemologicamente inammissibili... In concreto, non si può pretendere di poggiare la realtà su «fatti metafisici» la cui garanzia si rimanda immediatamente a Dio.
- Il consenso raggiunto sul terreno della conoscenza ci convince, infine, che non basta prestare attenzione alle strutture concettuali, dobbiamo anche considerare gli «schemi mentali» e gli «immaginari collettivi» («universo simbolico», plausibilità, ecc.). Nel fatto cristiano, quando l'esperienza è basata su conoscenze ed interpretazioni del «vecchio paradigma» (pre-moderno), le conseguenze più gravi si evidenziano nel campo dell'immaginazione e degli schemi *mitici* che perpetua e... tutto quanto influisce profondamente nella pratica (pastorale)!

¹⁹ A. TORRES QUEIRUGA, *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, Borla, Roma 1991, 159.