

PROBLEMI E PROSPETTIVE

FRANCESCO BOTTURI

LE CATEGORIE DELLA CULTURA

Tra i significati tradizionali di “cultura” quello di gran lunga prevalente oggi è il significato antropologico (*antropologia culturale*), che rende marginali concetti più antichi di cultura come coltivazione, educazione dell’uomo (*Bildung*) o come formazione superiore (di sensibilità, di conoscenza e di stile di vita – *Kultur*).

Tale primato non è neutro, perché veicola un’idea di cultura in cui l’aspetto *descrittivo* prevale su quello assiologico in forza della sua metodologia scientifica, spesso accompagnato – senza adeguato fondamento – da un’implicita *ideologia relativista* (la descrizione delle molte culture coincide, metascientificamente, con l’affermazione dell’uguaglianza/indifferenza del loro valore e dei loro valori). L’avalutatività scientifica si trasforma così ideologicamente in relatività filosofica.

D’altra parte, la prospettiva dell’indagine antropologica comparativa delle culture offre un panorama di grande *ricchezza informativa e di significati*, che pone il problema, euristicamente fecondo, della *definizione del “culturale”* quale denominatore comune delle molte culture. Pone cioè l’interrogativo tipicamente filosofico del “che cosa è” cultura, quali *categorie* sono necessarie per una comprensione unitaria di ciò per cui chiamiamo culture realtà storiche così diverse e anche contraddittorie tra loro.

Questo sforzo di comprensione orienta verso un’*idea dinamica della cultura*, non come fatto e prodotto, ma come attività e produzione di forme secondo cui l’uomo plasma la sua esistenza; idea preziosa, perché per essa l’uomo contemporaneo è orientato a pensare – nonostante spinte in senso contrario di tipo naturalista – il suo non essere un puro “dato di natura”.

Per un'analisi strutturale di tale idea, che ne enuclei le categorie costitutive, è necessario scegliere il giusto livello di considerazione. Questo non può essere l'analisi degli innumerevoli significati che le indagini empiriche hanno sedimentato¹; neppure può esserlo una considerazione sociologica, in particolare di tipo funzionalistico, della cultura (cfr. Luhmann), che ne evidenzia il ruolo sociale senza entrare in merito alla natura interna del culturale. Descrizione e funzione delle forme e delle strutture culturali restano per così dire all'esterno del fenomeno cultura e non ne danno la ragion d'essere interna. Questa può essere raggiunta solo a livello di una considerazione antropologica fondamentale, cioè al livello del *senso* della cultura *in rapporto all'unità dell'esperienza umana*.

Per questa indagine può essere fecondo un percorso entro la filosofia contemporanea che, con la sua sensibilità antropologica, ha portato un contributo, disperso ma sostanzioso, al pensiero della cultura. Si può iniziare un percorso che, senza alcuna pretesa di completezza, operi una prima raccolta di questo patrimonio, per poter giungere a stringere d'assedio – per così dire – l'identità culturale dell'uomo.

1. *La cultura come "apertura di mondo" ed "espressione di senso"*

Con A. Gehlen potremmo delineare una prima categoria costitutiva della cultura con l'idea di *attività mondana*, di attività cioè che segna il passaggio tipico del vivente uomo dalla semplice appartenenza a un "ambiente" vitale all'apertura del suo mondo umano. È un discorso caratteristico dell'antropologia filosofica tedesca comune anche ad A. Plessner e a M. Scheler, che Gehlen esegue con particolare efficacia.

Per Gehlen l'uomo è definibile come "l'essere che agisce" e che ha nell'azione la sua sintesi vitale e interpretativa. "La determinazione dell'uomo all'agire – infatti – è la legge strutturale generale di tutte le funzioni e capacità umane", che deriva dalla stessa organizzazione fisica dell'uomo in quanto essere che è in grado di vivere solo in quanto agisce². L'uomo è l'essere che ha necessità di agire per sopravvivere perché, "parto prematuro" secondo l'espressione di A. Portmann, "è l'essere abbandonato dagli istinti" ed è, perciò, l'"essere manchevole" (*Mangelwesen*) di cui ha parlato Herder (e, prima di lui, Aristotele), dei soccorsi innati che presso le altre specie viventi predispongono automaticamente la condotta favorevole alla

¹ A.L. KRÖBER - C. KLUCKHORN, *Culture. A Critical Review of Concept and Definitions*, Cambridge (Mass.) 1952.

² A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1983, pp. 58 e 50.

vita. Questo ne fa un caso d'eccezione biologica e lo colloca in una condizione "eccentrica"³: l'uomo è il vivente che eccezionalmente non ha "ambiente", bensì "mondo", "sfera infinitamente aperta e indeterminata della sua esistenza", in rapporto a cui egli deve senza sosta imparare a prendere posizione⁴.

C'è dunque nell'uomo una *correlazione fondamentale tra azione e mondo, tra l'essere agenti e l'averne mondo*. Se all'animale vanno attribuite l'"adeguatezza" e la "ristrettezza" del comportamento, all'uomo vanno attribuite invece "plasticità e ampiezza"⁵: il mondo si spalanca solo davanti all'azione, ma si dà azione solo nel mondo.

In quanto agisce nel mondo, l'uomo è l'essere che ha e fa "esperienza" e che ha e fa "cultura". L'esperienza è tale sulla base di quello che Gehlen chiama l'"esonero" (*Entlastung*) dall'onere (*Last*) che il mondo rappresenta per un vivente come l'uomo, così eccezionalmente sprovvisto di adattamento ambientale; l'esonero è la capacità di disinvestire energie dai bisogni primari (ambientali e vitali) per rivolgerle a obiettivi diversi e più alti. Il "principio dell'esonero" è perciò "la legge strutturale che regge tutte le prestazioni umane", in quanto trasformazione e padroneggiamento favorevole della realtà e in quanto fissazione nell'agente di "un ordine strutturale di capacità" che istituisce una complessa gerarchia di prestazioni⁶.

Se l'esonero riguarda il modo umano di regolare i rapporti con il mondo esterno, lo "iato" costituisce il suo correlato soggettivo sul lato interno della vita pulsionale. Sussiste, afferma Gehlen, "un'ampia indipendenza delle azioni e della coscienza percipiente e pensante dai propri bisogni e pulsioni elementari, ossia la capacità di 'disgiungere' i due aspetti, di stabilire uno 'iato'", un "vuoto" tra bisogni e loro soddisfacimento che dischiude "la straordinaria possibilità di un' *inversione della direzione delle pulsioni*", e quindi la loro plasticità e padroneggiabilità, in termini di inibibilità, procrastinabilità, di rielaborazione immaginativa, ecc.⁷. Proprio per questo l'uomo è anche "un essere da disciplinare"⁸, bisognoso perciò di educazione e di adeguate istituzioni culturali e socio-politiche.

Esonero e iato sono i due fondamenti della *dimensione culturale dell'azione*. Esonero e inversione della direzione degli impulsi, infatti, porta-

³ Il riferimento è a H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1928.

⁴ A. GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, p. 42.

⁵ *Ibi*, pp. 117 e 200.

⁶ GEHLEN, *L'uomo*, pp. 63 e 64.

⁷ Cfr. *ibi*, pp. 79-82 e GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, pp. 137 e 274.

⁸ *Id.*, *L'uomo*, pp. 85 e 88.

no alla strutturazione di comportamenti il cui baricentro si sposta sempre più in direzione delle funzioni superiori capaci di anticipazione, allusione, valenza simbolica. Per questo la cultura è, per Gehlen, “l’insieme dei fatti ‘naturali originari’ trasformati in modo previsionale, insieme alle attività corrispondenti”, sia come cultura materiale delle trasformazioni fisiche dell’ambiente, sia come capacità di trasformazione dello stesso agente e delle sue condizioni d’esistenza⁹.

Tipica della concezione gehleniana è dunque l’idea della cultura come *dimensione necessaria dell’agire*. Prima che espressione, essa è pre-disposizione del vivente umano, come modo d’essere al mondo che non può essere se non culturale: l’uomo è vivente in azione e l’azione è culturale. La cultura è così indisciungibile dal vivere e dall’agire.

L’azione, d’altra parte, è *mediazione tra la totalità antropologica e la totalità del mondo*. E così la cultura è anch’essa sempre secondo totalità, come espressione pluriforme della *totalità di senso dell’esperienza*. Proprio questa ampiezza della culturalità umana, che abbraccia con le sue forme molteplici e sempre nuove l’esistenza tutta dell’uomo e le fornisce un senso unitario, pone la questione – che Gehlen non affronta direttamente – della *natura dello sguardo umano* e della radice dell’onninclusione e onnilateralità che esso manifesta nell’esercizio della sua capacità culturale.

2. La cultura come “forma” e come simbolo

L’uomo è nel mondo con il suo specifico operare, il cui sistema di attività definisce, secondo E. Cassirer, la “sfera dell’‘umanità’” come tale¹⁰; ma lo specifico dell’operare umano si caratterizza per la sua *capacità simbolica*. L’uomo – scrive Cassirer – “si è circondato di forme linguistiche, di immagini artistiche, di simboli mitici e di riti religiosi a tal segno da non poter vedere e conoscere più nulla se non per il tramite di questa artificiale mediazione”¹¹. La ragione umana, infatti, è ragione simbolica e l’uomo è *animal symbolicum*, cioè costruttore di forme che costituiscono lo spessore del suo rapporto concreto al mondo.

⁹ Cfr. ID., *Antropologia filosofica e teoria dell’azione*, pp. 111, 155, 243, 132-133.

¹⁰ E. CASSIRER, *Saggio sull’uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, trad. it., Armando, Roma 2000⁸, p. 144.

¹¹ *Ibi*, p. 80. Il kantismo della prospettiva di Cassirer gli fa rischiare una certa riduzione della simbolicità umana a un funzionalismo costruttivista e nominalista che, però, non impedisce alla sua filosofia delle forme simboliche di offrire indicazioni preziose per una visione antropologica del fenomeno culturale.

L'“*humanitas*” dell'uomo, perciò, si esprime e si obiettiva come illimitata potenzialità di “formazione” del mondo, con cui – anche per Cassirer – l'uomo mostra di trascendere la condizione animale adattata e chiusa nel suo ambiente. La funzione di base è la “funzione simbolica”, presupposto di ogni “comprensione”¹². Con essa l'uomo dà forma al (suo) mondo, generando “forme simboliche” in cui l'“energia dello spirito” unisce intimamente “un contenuto significativo spirituale [...] a un concreto segno sensibile”. Tale processo testimonia che la nostra “coscienza” non è solo ricettiva del mondo, ma anche originaria attività dello spirito che sempre rielabora il contenuto percettivo in contenuto simbolico¹³. Nel suo operare l'attività umana si concentra in un'“entità”, l'“oggetto culturale”, in cui compare un significato “incorporato e incarnato” nell'elemento fisico in cui “la volontà e la forza creatrice da cui ha avuto origine continuano a vivere e agire [...] e portano sempre a nuove creazioni”. Le opere della cultura sussistono così in “qualcosa di materiale”, ma come espressione di “qualcosa di spirituale”, che all'occasione di un incontro affine e ricettivo può “liberarsi nuovamente dalla sua spoglia materiale per ridestarsi a nuova vita”¹⁴.

L'universo culturale umano ha dunque il suo *comun denominatore* non nelle produzioni, che presentano varietà e contrasti irriducibili (il pensiero scientifico in lotta con quello mitico, quello religioso in opposizione a quello mitico e filosofico, ecc.), ma nell'azione stessa; l'“unità” perciò è del “processo creativo”, in cui l'“umanità” esprime “qualcosa di essenziale e di universale”¹⁵.

La cultura in Cassirer appare dunque come la *mediazione costitutiva* con cui l'uomo stabilisce *rapporto col mondo*; anzi, propriamente lo istituisce come mondo umano. La mediazione a tal punto è espressiva della soggettività spirituale da rappresentare anche la condizione del *rapporto del soggetto a se stesso*, che ha infatti nella cultura e nella sua forma fondamentale, il linguaggio, la prima via per giungere alla coscienza di sé: “Il linguaggio [...] non è soltanto allontanamento da noi stessi, ma è piuttosto, come l'arte e come ogni altra ‘forma simbolica’, una via per giungere a noi stessi; è produttivo, nel senso che solo attraverso di esso si costituisce la nostra autocoscienza”¹⁶.

Ancora, la mediazione simbolica della cultura è anche il luogo privilegiato del *rapporto tra i soggetti*. È infatti nel linguaggio e nelle altre forme

¹² E. CASSIRER, *Sulla logica delle scienze della cultura*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 24 e 28.

¹³ Cfr. ID., *Mito e concetto*, a cura di R. Lazzari, La Nuova Italia 1956, pp. 102 e 105.

¹⁴ ID., *Sulla logica delle scienze della cultura*, pp. 118 e 119.

¹⁵ ID., *Saggio sull'uomo*, p. 147.

¹⁶ ID., *Sulla logica delle scienze della cultura*, p. 49.

culturali che si istituisce il rapporto reciproco tra gli uomini. “La cultura – scrive Cassirer – è anche un *‘mondo intersoggettivo’*”, che vive come incontrarsi e unirsi dei soggetti “in un fare comune” entro “il medio dei diversi mondi di forme di cui è costituita la cultura”¹⁷.

Nell’incontro, nel rapporto e nell’unità tra gli uomini che essa crea, la cultura esprime anche la sua *vocazione universalistica*, fondata sul denominatore comune della funzione simbolica. Senza mai dimenticare, però, che lo specifico “prodigio” del simbolo culturale sta nel fatto che l’“abisso [dell’apertura spirituale] si chiuda, che l’universale s’incontri con il particolare per così dire in un centro mediano spirituale, compenetrandosi con esso in una vera unità concreta”¹⁸. La grandezza della cultura sta perciò nel fatto che l’universale si dia indissolubilmente nella mediazione del particolare e lo spirituale in quella del materiale; essa – potremmo dire – si costituisce come *universale concreto*.

Infine, la cultura, nella visione cassireriana, è *forma vivente* che, in forza della sua struttura di mediazione universal-concreta e della potenzialità di senso che essa contiene, ha il potere di trasmettersi, di ridestarsi, di ripensarsi. In tal modo la forma simbolica è anche *forma storica*, è principio di tradizioni e quindi anche *produttrice di storia*, attraverso la costante reinterpretazione di cui è soggetto e oggetto.

3. La cultura come “linguaggio” e come “interpretazione”

Molte delle tematiche cassireriane ritornano nell’ermeneutica filosofica contemporanea.

Anche in L. Pareyson la questione della forma ha un alto rilievo speculativo, nel modo di una *teoria della formatività* che identifica con il dinamismo della produttività di forme (e quindi di cultura) lo specifico della persona umana stessa¹⁹. In comune con Cassirer vi è la centralità epistemologica della produttività della forma, ancorata però in Pareyson a un’idea personalistica del soggetto e svolta in chiave ermeneutica. Personalità ed ermeneuticità in Pareyson si corrispondono, essendo l’una l’affermazione della consistenza ontologica insondabile del soggetto individuale ed essendo l’altra il metodo conoscitivo adeguato all’inesauribilità del vero. All’inesauribilità della verità corrisponde, infatti, quella della persona.

¹⁷ *Ibi*, pp. 46 e 70 (corsivo mio).

¹⁸ CASSIRER, *Mito e concetto*, p. 105.

¹⁹ Cfr. L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Edizioni di “Filosofia”, Torino 1954.

Tipicità della persona, secondo Pareyson, è il suo essere insieme forma e formante, struttura intelligibile e produttrice di forme. E il rapporto che la persona intrattiene con la forma, che è se stessa e che essa produce, è di tipo interpretativo. Interpretazione è, infatti, per Pareyson “conoscenza di forme da parte di persone”²⁰, volendo significare che la conoscenza umana non procede originalmente per contrapposizione di soggetto e oggetto, reciprocamente definientisi, bensì come rapporto tra due totalità sintoniche e congeniali e come incrocio di prospettive, quella di un punto di vista della persona e quella di un aspetto della cosa, che danno luogo a loro volta a ulteriori forme – quelle dell’interpretazione –, in cui l’espressione della persona e la rivelazione della cosa vengono a trovarsi inestricabilmente congiunte. Nella forma sono veramente compresenti la prospettiva soggettiva del conoscente e la verità oggettiva del conosciuto, così come in un’esecuzione musicale sono in gioco insieme la sensibilità dell’esecutore e il testo eseguito, mentre prende vita un’ulteriore forma, quella dell’interpretazione stessa.

La cultura – potremmo dire – è perciò nella prospettiva di Pareyson l’*effetto del rapporto interpretativo* che la persona umana intrattiene con se stessa e con il mondo. Nell’interpretazione, infatti, avviene un incontro e uno scambio che genera forme sempre nuove e vive, che vengono a costituire il mondo della cultura e la cultura come mondo umano.

Se Pareyson sottolinea il carattere produttivo dell’interpretazione, P. Ricoeur vede nell’interpretazione delle forme culturali il cammino inevitabile dell’*ermeneutica della soggettività*, che riprende in chiave ermeneutica l’idea cassireriana della cultura come mediazione di soggetto e mondo, del soggetto con se stesso e dei soggetti tra di loro. Le forme culturali (soprattutto nelle grandi tradizioni “simboliche” religiose e letterarie) sono oggettivazioni intelligibili, in cui è deposto il cammino storico della soggettività umana e tramite cui la soggettività può aver testimonianza della sua verità, del chi essa veramente sia: attraverso l’alterità della cultura il soggetto ha la via per comprendere qualcosa del suo Sé. La cultura dunque, come interpretazione della soggettività e come riaffermazione del soggetto dopo la crisi delle pretese del soggetto cartesiano, è l’ambito in cui il soggetto può ritrovare la sua consistenza come protagonista (persona) di percorsi interpretativi e narrativi.

Ma il contributo maggiore all’idea della cultura da parte dell’ermeneutica filosofica contemporanea sta nella *radicalizzazione della dimensione storico-linguistica* dell’apertura al mondo e della mediazione simbolica in cui la culturalità umana si fonda. La critica del razionalismo e dell’ideali-

²⁰ Id., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.

simo in nome della corporeità linguistica del pensiero (a partire da Vico e poi con Herder, Hamann, von Humboldt) apre la via a una considerazione della storia come dimensione della soggettività stessa. Come dice H.G. Gadamer, abbiamo conoscenza storica perché siamo noi stessi storici²¹. Tale radicalizzazione ha l'effetto di evidenziare l'intrascendibilità dei processi interpretativi generatori delle forme culturali. In quanto essere culturale, l'uomo trascende la totale adesione ambientale degli altri viventi, ma si trova chiuso nel suo mondo e soggetto alla cultura.

Nell'ermeneutica filosofica di un Gadamer – che resta un paradigma e uno snodo strategico dell'ermeneutica filosofica contemporanea – sono presenti tutti i principali elementi della riflessione filosofica novecentesca sulla cultura. La struttura del comprendere, che pone l'uomo sempre in “situazione ermeneutica”, è per Gadamer costitutiva dell'esperienza di mondo e dell'apertura di senso, nel cui orizzonte l'interpretazione opera come produttrice di forme culturali e come luogo di dialogo (secondo la logica della domanda e della risposta con la tradizione e con le altre interpretazioni) e di identificazione dei soggetti storici.

Ciò che muta è il primato dato al *linguaggio come inglobante del processo storico-ermeneutico*, per cui l'interpretazione è considerata come rigorosamente sottomessa a e inclusa nella storia linguistica cui appartiene e, in generale, all'universo linguistico. In questo senso l'universalità della cultura viene a coincidere con la sua ermeneuticità linguistica, mentre ogni significato veritativo e valoriale è a questa relativo. Così Gadamer interpreta la *Wirkungsgeschichte*, la “storia degli effetti” che lega indissolubilmente ogni azione interpretativa alla storia delle interpretazioni omogenee.

Questa elevazione dell'interpretazione a cifra totalizzante della cultura umana, prima di porre il serio problema di una sua visione relativista, propone una categoria della cultura, la sua “ermeneuticità”, preziosa per avere una più aderente considerazione dell'essere culturale umano. Che la cultura sia interpretazione, infatti, sta a significare che l'*universale antropologico* è reperibile *solo entro la storia delle sue forme* e dei suoi segni e che il rapporto tra forme culturali non è possibile in base al rapporto a un *tertium quid universale* loro esterno. In questo senso l'ermeneutica contemporanea porta una critica radicale e definitiva all'universalismo razionalista e illuminista e, oggi, a quello neopositivista e neoscientista.

È ciò di cui ha viva coscienza A. MacIntyre, la cui contestazione dell'astrattismo liberale si fonda sull'affermazione dell'inesistenza di “un ter-

²¹ Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it., Bompiani, Milano 1986, p. 309: “È la storicità dell'esserci [...] la condizione perché in generale sia possibile per noi renderci presente un passato”; e questa relazione avviene sul presupposto che conoscente e conosciuto hanno in comune “il modo di essere della storicità”.

reno neutrale” rispetto alle molte concezioni “comprehensive” e ai molti progetti di vita, mentre ciò che esiste è soltanto “la razionalità-pratica-di-questa-o-di-quella-tradizione e la giustizia-di-questa-o-di-quella-tradizione”²², non potendo esistere una razionalità indipendente da una tradizione storica. Ciò non significa che non vi sia un’universalità del bene che trascenda la particolarità storica, ma che questa non è ridicibile – come vorrebbe il modello illuminista enciclopedista – a una circostanza estrinseca rispetto a ciò che è razionale, cioè rispetto al metodo e ai principi universali²³. Piuttosto è vero che l’universalità costituisce la vocazione del pensiero – perché la verità è comunque “una misura indipendente dalla tradizione”, il cui concetto “è atemporale” –, ma la verità si mostra solo all’interno di un particolare contesto di sapere²⁴.

Il *concreto della condizione umana* sta dunque nell’indissolubile intreccio di particolarità e di universalità, di temporalità e di sovratemporalità, di tradizione e di verità. Perciò, che “a partire dal punto di vista di una tradizione particolare si possa sperare di formulare verità universali” dipende – secondo MacIntyre – dal non ritenere incompatibile il radicamento del discorso in un contesto particolare con la pretesa di verità e di giustificazione universali. Per questo, secondo MacIntyre, il rapporto tra le diverse prospettive culturali non può poggiare sull’appello a un piano superiore ed eterno di universalità, bensì consiste nella “dialettica delle tradizioni”, in cui queste mostrino reciprocamente le ragioni della loro più comprensiva verità.

La lettura relativista e nichilista dell’ermeneutica non dipende, perciò, dal riconoscimento dell’inaggirabile condizione storico-linguistica della cultura, bensì dalla negazione che *in* essa sia in gioco l’universalità umana. La condizione ermeneutica della cultura umana può essere interpretata

²² A. MACINTYRE, *Giustizia e razionalità*, trad. it., Anabasi, Milano 1995, vol. II, pp. 169 e 168.

²³ Cfr. ID., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, trad. it., Massimo, Milano 1993: per gli enciclopedisti “una tradizione non è razionale proprio *in quanto* tradizione; una tradizione è, in rapporto alla razionalità, niente altro che un luogo circostanziale in cui sono formulati metodi e principi in termini di razionalità” (p. 170). Ciò deriva dalla “tendenza tutta epistemologica della filosofia moderna” determinata dal “supporre che alla sfida dello scetticismo si dovesse rispondere con la rivendicazione di una razionalità-in-generale, dove ciò che appariva evidente a tutti poteva costituire un criterio adeguato di verità” (p. 111).

²⁴ ID., *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, p. 282 e ID., *Giustizia e razionalità*, vol. II, p. 190. Perciò, che “a partire dal punto di vista di una tradizione particolare si possa sperare di formulare verità universali” dipende – secondo MacIntyre – dal non ritenere incompatibile il radicamento del discorso in un contesto particolare e la pretesa di verità e di giustificazione universali. Finché “non siamo disposti ad accettare che si possano dare le due cose insieme”, saremo costretti a oscillare tra particolarismo relativistico e universalismo astratto (p. 18).

infatti come l'unico autentico modo in cui l'uomo ha rapporto all'universale, come si esprime sinteticamente Pareyson quando afferma che "della verità non c'è che interpretazione e [...] non c'è interpretazione che della verità"²⁵. Questo dipende dal riconoscere entro il processo storico dell'interpretazione, quali sue condizioni interiori, delle strutture permanenti, cioè delle condizioni trascendentali. Così K.O. Apel ha parlato di una trascendentalità pragmatica del linguaggio; così si potrebbe osservare che la capacità del domandare e i criteri dell'intesa preventiva e della sensatezza come coerenza e perfezione – riconosciuti come fondamentali da Gadamer – non sono il prodotto, ma appunto la condizione permanente meta-storica dell'impresa ermeneutica storica²⁶.

4. Cultura e "trascendentalità" antropologica

Nel suo discorso all'UNESCO del 2 giugno 1980 Giovanni Paolo II fece affermazioni divenute famose: "L'uomo vive una vita veramente umana grazie alla cultura. La vita umana è cultura anche nel senso che l'uomo si distingue e si differenzia attraverso di essa da tutto ciò che esiste altrimenti nel mondo visibile [...]" (n. 6)²⁷. È così identificata nella cultura la *cifra differenziale, dinamica e sintetica* dell'essere umano. "Differenziale", perché nella capacità culturale l'uomo manifesta qualcosa della sua identità specifica, che lo differenzia dagli altri viventi; "dinamica", perché la cultura esiste solo come processo in divenire di produzione, riproduzione e interpretazione del sapere; "sintetica", perché tutto l'uomo in tutte le sue dimensioni è implicato nella sua espressione culturale.

Le grandi tesi sulla cultura, poste nel discorso all'UNESCO, la definiscono come "*dimensione fondamentale ed essenziale*" (n. 7) dell'essere umano; come "*ciò per cui l'uomo in quanto uomo diviene più uomo, è di più, accede di più all'essere*" (n. 7); e, infine, come ciò di cui "*l'uomo [stes-*

²⁵ L. PAREYSON, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, Introduzione a ID., *Esistenza e persona*, il melangolo, Genova 1985⁴, p. 23.

²⁶ Per questo mi permetto rinviare a F. BOTTURI, *Immagine ermeneutica dell'uomo: ermeneutica e trascendentalità*, in I. YARZA (a cura di), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1997, pp. 77-94, e a *Per «un'ermeneutica aperta all'istanza metafisica» (Fides et Ratio, n. 95)*, in G. SGUBBI - P. CODA (a cura di), *Il risveglio della ragione*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 113-135.

²⁷ Mi servo qui del mio saggio *Culture et nouvel humanisme dans le discours du pape Jean-Paul II à l'UNESCO*, in F. FOLLO (a cura di), *Jean-Paul II et la culture contemporaine*, Ed. du Cerf, Paris 2005, pp. 87-108. Nel volume è contenuto anche il testo del discorso di Giovanni Paolo II.

so] è *il fatto primordiale e fondamentale* [...]”, tutto l’uomo “nell’insieme integrale della sua soggettività spirituale e materiale” (n. 8).

Ma ciò che qui più interessa notare è che anche in questa riflessione di Giovanni Paolo II – che si collega con evidenza al precedente lavoro del filosofo Wojtyła – di cultura (al singolare) ha senso parlare non in riferimento ai “prodotti” culturali, ma alla “natura dell’uomo” e alla “causalità umana” (nn. 7 e 8), da cui le forme culturali ricevono tutto il loro senso. La cultura di cui parla il Papa fa dunque riferimento alla capacità culturale dell’uomo stesso; in altri termini, della cultura è suggerita una nozione d’ordine trascendentale, coestensiva cioè con l’essere-umano dell’uomo, nella prospettiva di una *filosofia trascendentale dell’azione*, che permette di sintetizzare quanto abbiamo già considerato del fenomeno culturale e di superarne l’eventuale relativismo.

Persona e atto è, infatti, la polarità che K. Wojtyła ha indagato con metodo fenomenologico-trascendentale nella sua principale opera filosofica: “L’uomo – scrive – si rivela nell’agire e attraverso l’agire, nell’atto e attraverso l’atto. Quindi la persona e l’atto costituiscono una realtà dinamica profondamente compatta [...]”²⁸. La persona infatti esiste solo in azione, è esistenzialmente immersa nel suo atto, in essa è presente e si rivela; ma, nello stesso tempo, la persona è sempre più del suo atto, lo trascende in forza dell’autotrascendenza di cui l’uomo gode nei confronti di se stesso e del proprio stesso dinamismo, in forza cioè dell’autodominio e dell’auto-possesso di cui è capace. Nell’unione dinamica tra persona e atto c’è un rapporto di trascendenza²⁹ della persona sul suo stesso atto, che “riguarda l’esser libero della persona nel suo agire cosciente” – come scrive C. Esposito –, che riguarda cioè “l’esperienza vissuta del proprio essere-soggetto nell’azione [...]”³⁰.

La *trascendenza della persona* è dunque condizione indispensabile per render ragione del dato antropologico della “cultura”. Non vi sarebbe cultura

²⁸ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Lib. Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, p. 205. Similmente aveva scritto che “la nostra conoscenza del soggetto si forma in misura essenziale anche per mezzo dell’esperienza e della comprensione dell’agire, cioè dal fatto che egli agisce e dal modo come agisce” (*Teoria e prassi nella filosofia della persona umana*, «Sapienza», 4, 1976, p. 378).

²⁹ Tale trascendenza egli la chiama “verticale” per distinguerla da quella “orizzontale” della relazione intenzionale, con cui il soggetto si apre *oltre sé* verso l’oggetto (cfr. *ibidem*).

³⁰ C. ESPOSITO, *L’esperienza dell’essere umano nel pensiero di K. Wojtyła*, in AA.VV., *La filosofia di K. Wojtyła*, CSEO, Bologna 1983, p. 33. Non solo, infatti, come afferma Wojtyła, il soggetto umano è in una condizione di “indipendenza” dal mondo degli oggetti, in forza della “sua fondamentale dipendenza da sé”, ma il suo radicale autopossesso gli fornisce anche la libertà dell’autotrascendenza rispetto ai suoi stessi atti. Vi è dunque una duplice trascendenza della persona nell’atto (*Persona e atto*, p. 147).

se l'uomo non potesse mettersi a distanza dalla realtà, sia come capacità di vedere le cose in universale, sia come dipendenza da sé e indipendenza da ogni altra cosa. Ciò pone l'uomo nella condizione – per usare la terminologia di J.-P. Sartre – del “*dépassement*” e del “*projet*”³¹, cioè del trascendimento costante delle situazioni e della continua riprogettazione dell'esistenza.

Un altro modo, più analitico, che K. Wojtyła, utilizza per parlare dell'autotrascendenza umana nell'atto sono le categorie tommasiane del “transitivo” e dell’“intransitivo”, assunte come dimensioni coesistenti e costitutive dell'azione umana. Nella conferenza tenuta all'Università Cattolica di Milano il 18 marzo 1977, il cardinal Wojtyła insiste sulla distinzione della duplice dimensione dell'atto, quella secondo cui esso “va ‘al di là’ del soggetto cercando un'espressione o un effetto nel mondo esterno, e così si obiettivizza in qualche prodotto” (dimensione transitiva), e quella secondo cui esso “‘rimane nel soggetto’, ne determina la qualità e il valore, e stabilisce il suo ‘fieri’ essenzialmente umano” (dimensione intransitiva)³². Solo in quanto l'atto umano ha sempre anche una dimensione intransitiva, “qualunque cosa l'uomo faccia, [...] egli nello stesso tempo ‘produce’ sempre se stesso, in qualche modo ‘crea se stesso’. [...] Attraverso una *praxis* così intesa l'uomo realizza se stesso e al tempo stesso rende più umana la realtà esterna. Soltanto la *praxis* così intesa fornisce il fondamento per considerare la cultura quale realtà connaturale all'uomo”; al contrario, “la ‘trasformazione del mondo’ in se stessa non ha ancora quel significato né quella dimensione della *praxis* umana, attraverso la quale si costituisce la cultura. In se stessa una tale trasformazione è solo il suo substrato, il suo elemento materiale”³³.

Con terminologia tomista Wojtyła propone uno schema che in prima istanza esprime una convinzione ampiamente condivisa da quanti non hanno una visione “naturalistica” della cultura, come abbiamo già visto. Ma come anche Sartre, per esemplificare ulteriormente, afferma con efficace sintesi, quando scrive che “la *praxis* umana è un passaggio dall'oggettivo all'oggettivo mediante l'interiorizzazione”³⁴; o come, sul fronte analitico-epistemologico, sostengono autori come Popper ed Eccles, quando distinguono – com'è noto – tra Mondo 3 e Mondo 2 per parlare appunto della cultura, rispettivamente, nella sua forma di “conoscenza oggettiva codificata in forma simbolica”, potremmo dire nella forma della sua esteriorizzazione transitiva, e nel suo presupposto interno intransitivo, costitui-

³¹ Cfr. J.-P. SARTRE, *Critica della ragion dialettica*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1963, pp. 77-78.

³² K. WOJTYŁA, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la “praxis” umana*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 3 (1977), p. 4.

³³ *Ibi*, pp. 5 e 6.

³⁴ SARTRE, *Critica della ragion dialettica*, p. 81.

to dalle esperienze soggettive e dalle sue forme interiori e incomunicabili.

Ciò che caratterizza il discorso wojtyliano e ne costituisce la novità sta, però, nel porre in relazione la dimensione intransitiva dell'atto umano con i "trascendentali" classici, il vero, il bene, il bello. In virtù della sua dimensione intransitiva, secondo Wojtyła, la *praxis* umana ha "profonda relazione con la verità, con il bene, con il bello". Questo Egli lo dice nella conferenza del 1977 attraverso la citazione di un poeta a lui caro, C.K. Norwid: "Il bello è tale per rendere affascinante il lavoro / il lavoro, perché si risorga"³⁵. Ma anche in *Persona e atto* il concetto di trascendenza della persona è legato al rapporto umano ai trascendentali: "Sperimentalmente osserviamo che la vita spirituale dell'uomo si concentra e pulsa intorno alla verità, al bene, al bello. Si può perciò decisamente parlare di una certa esperienza dei trascendentali, che va di pari passo con l'esperienza della trascendenza della persona"³⁶.

In tal modo si chiariscono insieme sia il fondamento dell'autotrascendenza soggettiva, sia quello della trascendenza culturale dell'agire. La persona trascende il suo stesso atto, perché la sua apertura alla sovrauniversalità del vero, buono, bello la rende indipendente nei confronti dell'oggetto particolare d'azione e, quindi, libera nel suo atto. D'altra parte, però, la medesima relazione dello spirito umano all'essere come intelligibile, appetibile, armonioso lo rende capace di dar forma all'azione secondo verità, bontà e bellezza. Così, nel far "esperienza dei trascendentali", si congiungono la trascendenza libera della persona umana e la sua creatività culturale determinata. In concreto, è perché l'uomo opera entro l'orizzonte sconfinato delle dimensioni trascendentali che non è schiavo dei suoi bisogni, ma nello stesso tempo provvede praticamente ai suoi bisogni dando loro forma culturale, cioè incarnando lo spirito e spiritualizzando la carne. L'uomo, in quanto soggetto che – come direbbe Maritain – "sovraesiste" spiritualmente, cioè è persona, produce forme culturali in cui supera il limite formale-costruttivistico della simbolica di un Cassirer ed entra in comunione ontologica con la realtà, rivelandola e trasformandola a un tempo.

5. *La cultura come cifra di un'antropologia trascendentale: gratuità e universalità, educatività e moralità, immortalità e religiosità*

La cultura dunque non è una dimensione dell'agire umano, ma è la dimensione propriamente umana dell'agire, esprime cioè la qualità umana in

³⁵ WOJTYŁA, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la "praxis" umana*, pp. 9 e 7. La citazione di C.K. Norwid è da *Promethidion*, Dialogo I.

³⁶ WOJTYŁA, *Persona e atto*, p. 181.

quanto umana dell'agire. Ma in che cosa consiste più precisamente la qualità umana della prassi culturale possiamo precisarlo nei seguenti punti.

1) Un primo carattere è esplicitato da Wojtyła quando osserva che la relazione con il vero, il bene, il bello, che sta a fondamento della dimensione culturale, “ha un *carattere disinteressato*, puro, non-utilitario”. Questo non getta alcuna ombra negativa sull'utile e lo strumentale, ma chiarisce che l'umano ha il suo ambiente proprio “in una disinteressata comunione” con l'intelligibile, l'appetibile, l'armonioso, non vissuta al di là del mondo, ma “dentro l'ambito della reale esistenza umana”³⁷. Si potrebbe dire in questo senso che il culturale inaugura la dimensione del *gratuito* come cifra propria dell'umano; gratuito significa che ogni esistente non ha valore solo per la funzione che può svolgere ma, anzitutto, per la sua stessa esistenza, e che l'uomo ha dignità non per le operazioni che compie e per i risultati che ottiene, ma perché è soggetto capace di relazione al vero, al bene, al bello e che ciò lo rende meritevole di accoglienza gratuita. Inoltre, essendo il gratuito essenziale per l'umano, non solo esso è degno di essere coltivato per se stesso in momenti ed espressioni specifiche (come la festa o l'attività artistica), ma è anche paradigma che dà forma e interpretazione più umane a tutte le attività umane, comprese quelle più utilitarie. Infatti, osserva Wojtyła, “non solo attraverso la *praxis* umana si forma la cultura, ma anche attraverso la cultura si costituisce la *praxis* umana nel suo carattere autenticamente umano”³⁸.

2) Una seconda nota riguarda l'*universalismo della cultura*. Se a fondamento della cultura sta la relazione della persona alla sovrauniversalità (o trascendentalità) intelligibile, appetibile e armoniosa dell'essere, non può non conseguirne anche che ogni particolare forma culturale porti in sé il principio della sua comunicazione universale, come infatti sempre avviene. Nella cultura dunque si realizza in modo non astratto e intellettualistico l'universalità antropologica, che fa incontrare e mette in comunione uomini, comunità, culture (al plurale), civiltà, che nel “patrimonio culturale dell'umanità” trovano un bene comune di altissimo significato antropologico e morale³⁹. Per questo c'è distinzione e rapporto tra *unità della cultura e pluralità delle culture*; ogni cultura è espressione dell'*universale culturalità umana*, che si dà però solo *nelle forme culturali, storicamente determinate* che sono sue. Dunque si danno condizioni antropologicamente strutturali di una cultura, che sono universali, nelle sue effettuazioni sto-

³⁷ Id., *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la “praxis” umana*, pp. 9 e 10.

³⁸ *Ibi*, p. 10.

³⁹ A questo tema si potrebbe ricollegare quanto K. Wojtyła dice a proposito della “partecipazione”, cioè dell’“agire insieme con gli altri” nell'ultima parte dell'antropologia sistematica di *Persona e atto* (cfr. parte IV).

riche sempre particolari. Si deve concludere, allora, che l'universale antropologico si dà nella forma dell'*universale concreto*, cioè del *valore universale* (universalmente comprensibile e apprezzabile, traducibile e comunicabile) di una realizzazione determinata e particolare, anzi *singolare*. Qui, infatti, a livello di opere e di culture vale il paradosso che quanto più la realizzazione è "singolare", tanto più il suo valore è universale: valga per tutti l'esempio dell'opera d'arte che è massimamente partecipabile proprio nella misura del suo essere una singolarità riuscita massimamente irripetibile⁴⁰. Questa struttura delle culture è anche il fondamento del loro carattere di organismi viventi interattivi, capaci di processi dialogici – come osserva S. Benhabib – e quindi della loro intrinseca capacità di relazione storica di tipo interculturale.

3) Un'ulteriore prospettiva riguarda l'*implicazione etica ed educativa della cultura*. Ciò che lega intimamente i due fenomeni della cultura e dell'educazione è il comune processo del divenire uomini. Infatti il principio dinamico dell'educazione è il medesimo di quello della cultura, cioè la crescita interiore dell'umanità dell'uomo, il divenire più uomo e l'essere di più non solo "con gli altri", ma anche "per gli altri" (cfr. n. 11). Ma la cultura non ha solo una vocazione educativa, ha anche un intrinseco valore morale. Non c'è dubbio – dice Giovanni Paolo II – che "la dimensione prima e fondamentale della cultura è la sana moralità: la cultura morale", e perciò "il fatto culturale primo e fondamentale è l'uomo spiritualmente maturo, cioè l'uomo pienamente educato, l'uomo capace di educare se stesso e di educare gli altri" (n. 12). L'idea forte è dunque che il primo e fondamentale compito della cultura è l'educazione e l'educazione morale; e che ciò avviene perché dalla cultura promana anzitutto la moralità. Infatti la moralità intrinseca della cultura coincide con la dimensione di responsabilità della cultura; responsabilità anzitutto verso se stessa: se la cultura promana dal rapporto dell'uomo con le supreme forme dell'essere (vero, buono, bello) e questo determina la qualità umana dell'agire e la sua produzione di forme culturali, allora la cultura porta in sé l'esigenza d'essere responsabile della sua stessa capacità, della sua apertura leale all'essere, della cura disinteressata delle sue forme, ecc. Essa insomma ha il dovere di preservare la purezza del suo sguardo, di coltivare l'amore del vero, del bene, del bello; di evitare la strumentalizzazione, di farsi ideologia, ecc. In tal modo la cultura tiene aperto uno spazio di preziosissima autenticità umana nella società, ne promuove la moralità sostanziale e ne garantisce l'educazione. La stretta alleanza di cultura, educazione e moralità eviden-

⁴⁰ Cfr. F. BOTTURI, *Universalismo e multiculturalismo*, in F. BOTTURI - F. TOTARO (a cura di), *Universalismo e etica pubblica*, «Annuario di etica», 3, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 126.

zia l'inevitabile convergenza dell'antropologia culturale, adeguatamente approfondita, con l'ideale paidetico della *Bildung*.

4) Gratuità e universalità della/nella cultura danno rilievo a una quarta nota caratterizzante della cultura: l'aspirazione all'*immortalità*. Ricordando le parole del poeta, "[...] il lavoro è perché si risorga", Wojtyła osserva che la cultura porta in sé il ricordo della mortalità umana e insieme l'aspirazione al non-morire. La *praxis* nella sua materialità è anche una lotta per la sopravvivenza, in cui l'uomo, nonostante il suo sforzo, sperimenta che tutto "muore continuamente in tanti prodotti del suo lavoro, in tanti effetti 'transitivi' del suo operare"; per questo – aggiunge – "una civilizzazione che dà la precedenza assoluta a tali prodotti [...] è una civilizzazione della 'morte dell'uomo'". La cultura invece (e la *praxis* in quanto consapevole della sua dimensione culturale), in quanto fondata sull'"intransitivo", porta in sé l'impronta e la memoria di ciò che "non passa", producendo forme che non solo si trasmettono nei secoli e più efficacemente "si oppongono alla morte", ma che soprattutto "sembrano testimoniare [in se stesse] sulla personale immortalità dell'uomo proprio sulla base di ciò che in lui è 'intransitivo'"⁴¹. Nel produrre le forme della cultura – si può osservare – l'uomo manifesta il suo *desiderio* di stabilità nell'esistenza e insieme di novità creativa, di ordine e insieme di senso e compimento del proprio essere. L'oggettivarsi dell'uomo nelle forme della sua cultura esprime l'esigenza di trasformare la realtà a misura della sua capacità spirituale (che è illimitata in intelligenza e volontà) e quindi di vivere l'esistenza spirituale come criterio e misura dell'esistenza materiale secondo un principio di armonia ideale dell'esistenza e della libertà. Si potrebbe dire a buon diritto che il volto segreto della cultura è il *desiderio di felicità dell'uomo*.

5) Infine, come si documenta in modo indiscutibile nel corso della storia umana, c'è un "legame organico e costitutivo" tra la religione, il cristianesimo in particolare, e la cultura. È chiaro, infatti, che l'autotrascendenza della persona, che sta a fondamento della cultura, e i caratteri di gratuità, di universalità, di bontà e l'aspirazione all'*immortalità* che la caratterizzano, hanno una profonda parentela con la richiesta di senso e di salvezza costitutiva della dimensione religiosa. La coscienza del valore antropologico della cultura si accompagna così inevitabilmente con un'attenzione alla questione religiosa, così come questa, a sua volta, sollecita e ispira la cultura. Quanto poi al cristianesimo, il suo "legame fondamentale con l'uomo nella sua stessa umanità [...] è creatore di cultura nel suo fonda-

⁴¹ WOJTYŁA, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la "praxis" umana*, pp. 11 e 12.

mento stesso” (n. 10). La fede cristiana trova perciò nella cultura il luogo naturale del suo incontro con l’umano: se è vero che il Vangelo trascende la cultura umana e tutte le culture, è anche vero che “il Verbo incarnato trova la sua dimora [tra gli uomini] sulla via della cultura”⁴², cioè sulla via dell’uomo incontrato nella sua essenziale culturalità.

⁴² *Ai vescovi della Nigeria*, Lagos, 15 febbraio 1982 («La Traccia», a. III, p. 162). In questo discorso il Papa afferma che “la rivelazione di Dio supera le conoscenze di qualunque cultura e di tutte le culture del mondo messe insieme” e che perciò “l’evangelizzazione mira a penetrare ed elevare la cultura tramite la potenza del Vangelo”; ma allo stesso tempo che “la via della cultura è la via dell’uomo, ed è [perciò] su questa via che l’uomo incontra Colui che incorpora i valori di tutte le culture e rivela pienamente l’uomo di ogni cultura a se stesso”.