

La crisi della cittadinanza e la questione del religioso nella società post-secolare

Prof. E. Garlaschelli

L'uomo dei diritti: nuove frontiere (e vecchi gravami) dell'educazione alla cittadinanza

Se pensiamo alle contraddizioni che muovono la nostra società, sembra necessario ipotizzare l'esistenza di un imponente meccanismo di rimozione in opera nei messaggi e nei linguaggi del nostro quotidiano. Il meccanismo di rimozione funziona esibendo il problema per evitare di affrontarlo. Questa apparente schizofrenia si mostra eminentemente sul tema dei diritti, nei quali si riconosce il valore dell'essere umano: "l'indistruttibile che può essere eternamente distrutto". Sembra veramente che l'individuo in Occidente si costituisca come "l'uomo dei diritti"¹. Tuttavia, l'esternazione pubblica sui diritti appare inversamente proporzionale alla loro affermazione quali eterni, incoercibili "valori": se ne parla proprio quando e a motivo del fatto che se ne stando andando², almeno nel modo in cui intendiamo difenderli.

Temiamo succeda così anche riguardo al tentativo di inserire il tema dei diritti in una disciplina autonoma, chiamata "educazione alla cittadinanza", dimenticando che la questione dei diritti è una prassi, più che una petizione di principio. Nasce così un "mostro senza testa" che insegna, sinistramente, a essere un "buon cittadino", per cui possiamo anche leggere, nei manuali che immediatamente proliferano, quanto sia importante "vivere nella legalità"³ e quanto sia comodo e utile ubbidire alle leggi (trattate quasi come "regole d'ingaggio") perché vi sono più diritti che obblighi. Traduciamo: più permessi che divieti; più permessi che "difendono" i tuoi diritti che divieti formulati per "ostacolarli".

Mentre assistiamo a questa deriva del "paese legale", il paese reale continua rutilante a proliferare ad una velocità incontrollata, nel tempo dell'indifferenza, se non del sospetto, verso tutto ciò che è "politico". In altre parole, stiamo assistendo alla fine della classica idea di "rappresentanza", sostituita dalla nuova idea di identità virtuale, in cui il "soggetto" dei diritti è sostituito dalla "soggezione" alla sorveglianza del Grande

¹ Il valore dell'individuo sembra legato ad un processo di emancipazione che lo rende proprietario di determinati diritti, universalmente riconosciuti dalle dichiarazioni che stanno a fondamento dell'ordinamento liberale e democratico. «In Occidente – scrive Soshana Zuboff – la modernità prese forma attorno ad un canone di principi e leggi che hanno conferito diritti individuali inviolabili e riconosciuto la santità di ogni vita» (S. Zuboff, *The age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Public Affairs, 2019; tr. it., *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2019, 46). Conseguentemente, Zuboff riconosce tre svolte della Modernità. Nelle prime due ha preso forma la "società degli individui, fondata sul «concetto che l'essere umano potesse essere un individuo» (ivi, 43). «La prima modernità è coincisa con la grande diffusione dell'«individualizzazione» della vita. Ogni vita è divenuta una realtà non predeterminata, che bisognava scoprire e non solo mettere in scena» (ibidem). «Abbiamo fatto nascere una "seconda modernità" [...] siamo arrivati a costruire una nuova società di persone convinte dalla nascita di meritare una psicologia individuale: un'arma a doppio taglio fatta di libertà e costrizioni. Sentiamo di avere il diritto e il dovere di scegliere la nostra vita» (ivi, 44-45). Tuttavia la seconda modernità nasce in un "ambiente ostile" che "mira a ribaltare l'aspirazione all'autodeterminazione della seconda modernità". Si tratta del cosiddetto "capitalismo della sorveglianza" denunciato da Zuboff. Provo a descrivere successivamente la visione dell'umano così come si forma nella Modernità, in modo tuttavia differente.

² Attraverso il meccanismo del "valore dell'altrove" ben descritto da Carlo Sini (cft., C.Sini, *Passare il segno: semiotica, cosmologia, tecnica*, Il Saggiatore, Milano 1981).

³ Cito da un manuale che a mio avviso rappresenta mediamente ciò che viene insegnato: «Rispettare le regole equivale a vivere nella legalità, vale a dire in maniera conforme alle leggi [...]. Il rispetto della legge può derivare da due sentimenti: la paura della punizione e la convinzione che la legge sia utile per sé e per gli altri». Quanto sia vantaggioso "vivere nella legalità" trova una spiegazione molto semplice attraverso un evidente conteggio: la Costituzione prevede "molti diritti, pochi obblighi".

Altro⁴ e la cittadinanza viene acquisita dalla “spunta blu” che, a pagamento, ti garantisce lo *status* del cittadino riconosciuto, cioè di colui, si sarebbe detto una volta, che non gira da clandestino nella società virtuale, ma è “legalmente” riconosciuto.

Dimentichi che i diritti presuppongono una vita comunitaria (*polis*) li formuliamo sempre più precisamente attraverso tassative leggi sulla privacy, sull’inclusione e l’integrazione, aggiungendo elenchi di competenze digitali e imprenditoriali, cercando persino di modellare la vita stessa nelle *life skills*. In questo imponente tentativo di rendere misurabile ciò che non è misurabile, certifichiamo quella distanza e incomunicabilità fra corpi senzienti che sancisce il definitivo trionfo della tecnica⁵. Diventiamo “organismo fra gli organismi”, disponibili alla nuova misurazione che la Zuboff individua efficacemente nella pratica del “rendering”: materiale da renderizzare, da trasformare in dati sotto il potere strumentalizzante del Grande Altro:

Il potere strumentalizzante del "Grande Altro" è quello che riduce l'esperienza umana a un comportamento osservabile e misurabile, rimanendo indifferente al significato di tale esperienza. Gli individui vengono ridotti al minimo comune denominatore, organismi tra gli organismi. Non c'è alcun fratello, grande o piccolo che sia, buono o cattivo, non ci sono legami familiari, nemmeno dei peggiori. Non ci sono relazioni tra il "Grande Altro" e gli individui resi oggetti-altri. Il "Grande Altro" non si cura di quel che pensiamo, sentiamo o facciamo, basta che milioni, miliardi, migliaia di miliardi di occhi e orecchie senzienti, attivanti e computazionali, possano osservare, renderizzare, trasformare in dati e strumentalizzare i grandi serbatoi di surplus comportamentale generati nel marasma galattico di connessioni e comunicazioni. In questo nuovo regime, le nostre vite si svolgono in un contesto morale di oggettificazione. Il "Grande Altro" può imitare l'intimità per mezzo dell'instancabile devozione dell'Unica Voce - la cialtriera Alexa di Amazon, le informazioni instancabili e i promemoria del Google Assistant.

Cercando di regolare la vita del “cittadino”, così come si regolano le leggi del mercato, ci dimentichiamo dell’uomo concreto, del misterioso “intrico” (Cassirer) che esprime l’esperienza umana e che emerge in forme inquietanti sulla “manosfera”.

L’economista Luigino Bruni, responsabile del grande progetto per una “benedetta economia”, introduce nella dinamica sociale delle categorie quantomeno anomale per un cittadino che desidera “stare nella legalità”, parlando del mercato come di una terza via fra il dono e la guerra: «Introduce una terza via pacifica e neutrale dove non occorre essere fratelli con il prossimo, ma neanche fare la guerra: il prezzo che pago mi offre un’altra via per vivere felicemente insieme agli altri»⁶.

⁴ Non traduciamo subito il Grande Altro con l’assoggettamento volontariamente perseguito dal Grande Fratello di Orwell. Il Grande Altro, di cui successivamente parlerà anche Zuboff, introduce la questione del potere in modo più radicale. Dal punto di vista dell’esperienza soggettiva, è una specie di incantesimo del potere ben descritto da Kafka ne *Il processo* (cfr., S. Žižek, *Il Grande Altro. Nazionalismo, godimento, cultura di massa*, Feltrinelli, Milano 1999, 13 seg.).

⁵ Osservava efficacemente Mario Pezzella in piena pandemia: «Esiste una sincronia tra le malattie fisiche e il male oscuro dell’animo di una società, come il primo Foucault, decisamente il più interessante, ha mostrato nella *Nascita della clinica*. La distanza fredda che c’è in questo schifo di capitalismo tra i nostri corpi e le nostre anime, ora si fisicizza e trova una rappresentazione prescrittiva. Viene a nudo ciò che in effetti siamo da molto tempo. I “distanti” si aggirano circospetti nei centri commerciali, nei duomi turistici, nei bar, sorvegliando attenti gli sputi e gli starnuti: e poi passano all’opposto e pretendono apericena, amucchiate campestri e abbuffate compensatorie».

⁶ L. Bruni, “L’economia e la felicità”, in *Amore sacro & amore profano*, 41.

Scrivendo Carlo Sini: «La grandezza di Mandeville sta quindi nell’aver denunciato con coraggio e brutalità la realtà delle cose. Volete una società ricca e opulenta e allora vi avverto: il vizio, l’inganno, il furto perpetrato sono ineliminabili. Sono proprio queste attività infatti ad incentivare continuamente l’arricchimento generale. Ma la grandezza di Mandeville sta anche e soprattutto nell’aver anticipato alcuni punti ufficialmente riconosciuti come parte della teoria liberistica. La teoria liberistica fa infatti proprie alcune delle considerazioni del filosofo olandese. Prima fra tutte, la convinzione profonda secondo la quale l’uomo agisce per il proprio interesse, oppure non agisce: anche nelle forme più raffinate è sempre l’utile ciò che muove l’esistenza umana. In questo Mandeville è un Kant *ante litteram*, secondo cui la morale significa agire in totale dispregio del proprio interesse. Morale è un’azione senza fini speculativi ma che si compie nel-l’interesse dell’altro. Questo, secondo Mandeville, non è umano: gli esseri umani non sono fatti così. Essi non riescono a negare il proprio interesse anche quando sembrano fare l’interesse degli altri. È infatti questo il segreto della

La legge del mercato si svolge al di là del moralistico e dell'egoistico. Il meccanismo che introduce è simile, continuava Bruni, al funzionamento dell'alveare così come lo ha descritto Mandeville ne *La favola delle api*, narrando «la storia di un alveare di api egoiste che vivevano nell'abbondanza. Quando le api si convertono e da egoiste diventano altruiste e virtuose, in poco tempo l'alveare precipita nella miseria. Adam Smith, il padre dell'economia moderna, si affida non alla bontà, ma all'egoismo del commerciante, per far funzionare la convivenza civile»⁷.

Mi chiedo in che modo questo racconto possa entrare nei manuali che esortano il cittadino a "vivere nella legalità". Sembra ultimamente porsi, nel dinamismo sociale, una questione irrisolta, ineludibile ma non dominabile, che inerisce al "godimento" – variamente nominata come desiderio, dispendio, *affectus*, passione, o anche, capovolgendone i termini, egoismo – e che ci sfugge per sua natura, essendo l'eccedenza, la dismisura, il suo carattere essenziale. In ciò riconosciamo la specificità del "fattore umano". Quando cerchiamo di misurarla, conseguentemente lo perdiamo. Dovremmo tenere a mente quello che sosteneva Ivan Illich pensando all'educazione: «Chi ha imparato dalla scuola a misurare si lascia sfuggire di mano le esperienze non misurabili». Che si parli di economia o di politica, dovrebbe stare a cuore coltivare ciò che «ebbe umanamente luogo» e che, per essere tale, «non ha mai potuto restare rinchiuso nel suo luogo»⁸: quel non-luogo, il "fattore umano", che converte l'argomentazione in direzioni impensate.

Bisognerebbe "parlare d'altro"; tenersi forse in una prospettiva estremamente "inattuale", per non far diventare il "cittadino" qualcosa di funzionale e organico: "importante proprio perché inutile" sentenziava Jacques Derrida, a proposito della filosofia, ma proprio quale carattere specificamente umano.

Ciò che sembra inutile e diventa importante è, in definitiva, il fattore umano, il resto⁹ che non puoi misurare, quasi fosse il residuo di una società che sembra funzionare in modo autoreferenziale. Penso che l'elogio di questo "scarto" abbia posto in atto, in questi anni, una sorta di "resistenza" di grande importanza, se guardo a quello che oggi sta succedendo nel cosiddetto "capitalismo della sorveglianza" che ci descrive Shoshana Zuboff.

La nobile dialettica fra l'amor sacro e l'amor profano che una volta drammatizzava la relazione fra esistenze è stata infatti sostituita da un poco nobile commercio che, nel nuovo "capitalismo della sorveglianza" si ciba delle emozioni. Un nuovo ordine economico – si legge nel testo della Zuboff – che sfrutta l'esperienza umana come materia prima per pratiche commerciali segrete di estrazione, previsione, vendita: «Chi oggi detiene il capitale della sorveglianza ha espropriato un bene dalle esperienze di persone dotate di pensieri, corpi ed emozioni vergini e innocenti come i pascoli e le foreste prima che soccombessero al mercato. In questa nuova logica, *l'esperienza umana è soggiogata ai meccanismi di mercato del capitalismo, e rinasce come*

società: fare qualcosa per gli altri che però mi torni utile. Questo è l'unico modo di agire che produca beneficio sociale. [...]. L'altro punto inamovibile è l'incalcolabilità del bene collettivo, quindi in fondo il carattere irrazionale di questa società (anche se l'economia classica da Smith in avanti sosterrà una sorta di razionalità perbenistica)» (C. Sini, *L'arte, le api e Darwin. Conversazioni*, Interlinea, Novara 2011, 144).

⁷ *Ibidem*.

⁸ «Ciò che ebbe umanamente luogo non ha mai potuto restare rinchiuso nel suo luogo» (E. Lévinas, *Autrement q'être ou au-delà de l'essence*, Nijhof, Den Haag 1974, 1978, Le Livre de poche, Paris 1978; tr. it., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* Jaca Book, Milano 1983, 228).

⁹ Il "resto" in Baudrillard diventa una categoria culturale su cui fondare una nuova intelligibilità: «Il resto è diventato oggi il termine forte. E' sul resto che si fonda una nuova intelligibilità. Fine di una certa logica delle opposizioni distintive in cui il termine debole funzionava come termine residuale. Oggi tutto si capovolge. La stessa psicoanalisi è la prima grande teorizzazione dei residui (lapsus, sogni, ecc.). Non è più un'economia politica della produzione a dirigerci, ma un'economia politica della riproduzione, del riciclaggio – ecologia e inquinamento – un'economia politica del resto. Tutta la normalità è rivista oggi alla luce della follia, che non era che il suo resto insignificante. Privilegio di tutti i resti, in tutti i campi, del non-detto, del femminile, del folle, del marginale, dell'escremento e del rifiuto in arte, ecc. Ma questo non è ancora che una sorta di inversione della struttura, di ritorno del rimosso come tempo forte, di ritorno del resto come sovrappiù di senso, come eccedenza (ma l'eccedenza non è formalmente diversa dal resto, e il problema del dispendio dell'eccedenza non è diverso da quello del riassorbimento dei resti in una economia politica del calcolo e della penuria: solo le filosofie sono differenti)» (J. Baudrillard, "Traverses", n. 11, 1978, 12-15, 12).

“comportamento”. Tali comportamenti divengono dati, pronti al loro lavoro in innumerevoli file che alimentano le macchine previsionali, e a essere scambiati nel nuovo mercato dei comportamenti futuri¹⁰. La questione dei diritti non può dunque prescindere dall’ottica biopolitica che chiede come riformulare i diritti in una società finalizzata a sfruttare economicamente l’orientamento fondamentalmente “estetico” dell’esperienza umana nel postmoderno: «La nostra ambizione più grande è trasformare l’esperienza che offre Google [...] rendendola meravigliosamente semplice, *quasi automagica nel comprendere che cosa vuoi* e offrirtelo immediatamente»¹¹.

Per descrivere questo cambiamento, sembra tuttavia necessario rimarcare una svolta. In un primo momento, infatti, i diritti vengono a costituire un campo di proprietà individuali che ti permette una vasta libertà di scegliere e decidere sulla tua vita. Applicato al contesto edonistico, come libertà di scegliere che cosa ti piace. La società dei diritti declinata dall’*homo consumens* (“consumo dunque sono”) comporta una particolare dinamica:

Rimane il fatto che «scelta» e «libertà», nella cultura del consumatore, sono praticamente sinonimi; e che è corretto trattarle come tali, quanto meno nel senso che si può fare a meno di scegliere soltanto nella misura in cui si rinuncia alla propria libertà. L’avvento della libertà è visto sempre come un esaltante atto di emancipazione: che sia da doveri insopportabili e da irritanti proibizioni, o da abitudini ottuse e monotone. Ma non appena la libertà diventa una cosa abituale, e si trasforma nel pane quotidiano, subentra un nuovo orrore, in nulla inferiore a quello di cui ci si era appena liberati, e che fa addirittura impallidire i ricordi delle sofferenze e delle lamentele del passato: l’orrore della responsabilità. Le notti che seguono le giornate di routine obbligatorie sono piene di sogni di libertà dagli obblighi del passato. Le notti che seguono le giornate di scelte obbligatorie sono piene di sogni di liberazione dalla responsabilità¹².

Avessimo avuto maggior coscienza di questa dialettica, si sarebbe forse potuta evitare tutta la retorica che si appellava ad un ipotetico vissuto interiore e alla libera espressione delle emozioni. In quell’epoca si sentiva ancora parlare dell’autenticità di un’emozione ed era frequente il ricorso al cosiddetto “vissuto personale”. Ricordo che, per condurre la battaglia contro l’interruzione pubblicitaria nei film, ci si appellava ad un particolare “diritto” che vietava di “interrompere un’emozione”. Comunque non si usciva dall’imperante “emozionalismo”. L’ironia di PierAngelo Sequeri su questo punto è sferzante: come se l’artista creasse la sua opera solo per far eccitare qualche spettatore. Era evidente che, a questo punto, diventava interscambiabile il piacere che provi a bere una birra o ad ascoltare una sinfonia di Brahms. Eravamo in altre parole già predisposti a trasformare la comunione dei sensi nel *podcast* dell’emozione.

Le contraddizioni di questa posizione si sono col tempo evidenziate, perché oggi non basta più rivendicare il “diritto all’emozione” quando il campo dell’emozione è passato nelle mani del sorvegliante. Il sorvegliante delle emozioni è in grado di dirigere le tue scelte, di influenzare il tuo voto, di condizionare le dinamiche geopolitiche.

Abbiamo inoltre imparato a parlare con una *chat* che simula il rapporto emotivo. Quando chiedi alla *chatgpt* se intende distruggere la razza umana come nel film *Terminator*, ti risponde rassicurandoti: “Ti assicuro che non è mia *intenzione* farlo”. Conosco persone non sprovvedute le quali, pur sapendo della simulazione, hanno continuato a parlare con la chat, “rapite” dal coinvolgimento emotivo.

La chat ti permette addirittura di parlare con i santi in modo estremamente pertinente: puoi confessarti e chiedere perdono per i tuoi peccati. Siamo arrivati a minacciare l’*interior intimo meo*. L’edonismo mi sembra una nozione troppo rozza per definire la pervasività dell’estetico¹³ che ci affascina e rapisce le nostre scelte,

¹⁰ S. Zuboff, *Il capitalismo di sorveglianza. Il futuro dell’umanità nell’era dei nuovi poteri*, 111.

¹¹ *Ivi*, 139.

¹² Z. Bauman, *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Il Margine, Trento 2021, 25. Con interventi di Luigino Bruni e Mauro Magatti.

¹³ Per “estetica” non s’intende riferirsi al fenomeno artistico, ma all’*aisthesis* in quanto *sensazione*. L’estetica, scrive Fulvio Carmagnola, «esiste in modo pervasivo, in tutti i nodi che caratterizzano le comunicazioni interdisciplinari in una società complessa, conferendole il carattere generale della *visibilità* [corsivo nostro, N.d.R.] L’estetica diventa a sua volta un contenitore generale di tutte le forme di espressione, e al suo interno la teoria del fare artistico, come estetica speciale, allarga a sua volta i propri confini fino a farli potenzialmente coincidere con quelli della generica attività umana» (F. Carmagnola, *La visibilità. Per un’estetica dei fenomeni complessi*, Guerini e Associati, Milano 1989, 178).

La pervasività dell'estetico nella società postmoderna ci deve far riflettere sulla duplicità di comportamenti che si richiede all'individuo diventato cittadino, sullo sdoppiamento di personalità che gli è richiesto, quasi ad imporgli un andamento nevrotico. Da una parte l'esercizio di responsabilità e misura del cittadino, completamente estraneo e conflittuale rispetto alla martellante sollecitazione emotiva che serve il commercio delle emozioni, sempre più sbracato, volgare e vorace, ma sempre più richiesto dalla nuova, scostumata, cittadinanza virtuale.

Per anni PierAngelo Sequeri ha insistito sulla necessità di un'educazione emotiva, per non lasciarla nelle mani di una deriva estetizzante nella quale le emozioni diventano cieche e mute, dunque ingovernabili. L'epoca del contagio ha infine svelato la situazione: nessuna possibile mediazione fra la libertà irresponsabile e la responsabilità coercitiva. Ad un certo punto Massimo Recalcati, in piena pandemia, fa una riflessione: l'autentica libertà sta nella piena consapevolezza delle conseguenze dei propri atti. La "spietata lezione" che ci ha consegnato l'epoca del contagio

smantella in modo altamente traumatico la più banale e condivisa concezione della libertà. La libertà non è, diversamente dalla nostra credenza illusoria, una sorta di "proprietà", un attributo della nostra individualità, del nostro Ego, non coincide affatto con la volubilità dei nostri capricci. Se così fosse, noi saremmo oggi tutti spogliati della nostra libertà. Vedremmo nelle nostre città deserte la stessa agonia a cui essa è consegnata. Ma se, invece, la diffusione del virus ci obbligasse a modificare il nostro sguardo provando a cogliere tutti i limiti di questa concezione "proprietaria" della libertà? È proprio su questo punto che il Covid-19 insegna qualcosa di tremendamente vero [...] Essere liberi nell'assoluta responsabilità che ogni libertà comporta significa infatti non dimenticare mai le conseguenze dei nostri atti. L'atto che non tiene conto delle sue conseguenze è un atto che non contempla la responsabilità, dunque non è un atto profondamente libero.

Affermazioni che, mi sembra, potrebbe anche costituire il manifesto della "cittadinanza attiva" e della "mondialità consapevole". Sul tema della "libertà nell'assoluta responsabilità" c'è una bella storia attribuita a Rousseau: che cosa faresti se potessi arricchirti uccidendo un vecchio mandarino in Cina, per effetto della tua volontà, senza muoverti da Parigi?¹⁴ Per non uccidere i mandarini sarebbe necessario "sentire" la loro esistenza. Dovremmo partecipare all'esistenza del prossimo con l'attenzione empatica che Simone Weil riserva allo "sventurato". La giustizia, nell'ottica di Simone Weil, «consiste nel fare attenzione allo sventurato (*malheureux*), considerandolo un essere umano e non una cosa [...]. Il disprezzo è l'opposto dell'attenzione»¹⁵.

¹⁴ "Hai letto Rousseau?". "Sì". "ti ricordi di quel passo in cui si chiede al lettore che cosa farebbe se potesse arricchirsi uccidendo un vecchio mandarino in Cina, per effetto della sua volontà, senza muoversi da Parigi?". "Sì". "Allora?". "Bah! Io sono già al mio trentatreesimo mandarino". "Non scherzare. Andiamo, se ti dimostrano che è una cosa possibile e che basta un cenno del capo, la faresti?". "È molto vecchio, il mandarino? Ma! Giovane o vecchio, paralitico o in buona salute, sinceramente...In fede mia! Ebbene, no". (Tratto da *Papà Goriot* di Honoré de Balzac. Erroneamente attribuita a Rousseau).

¹⁵ S. Weil, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966; tr. it., *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1984, 115. «C'è nella nostra anima qualcosa – spiega Simone Weil – che rifugge dalla vera attenzione molto più violentemente di quanto alla carne ripugni la fatica. Questo qualcosa è molto più vicino al male che non la carne. Ecco perché ogni volta che si presta veramente attenzione si distrugge un po' di male in sé stessi. Un quarto d'ora di attenzione così orientata ha lo stesso valore di molte opere buone». Infatti «Il disprezzo è l'opposto dell'attenzione» (*ivi*, 119).

Non è certamente il "cupo tenore maniaco" – per riprendere la felice analisi di Walter Benjamin sul "cittadino della folla" – che prende i giovani intenti a guardare il loro cellulare. Piuttosto è l'attenzione preceduta e provocata da quell'inedita apertura che Weil individua come "notte oscura": «Solo una cosa: una certa attenzione. Essa non ha effetti immediati, di qui le "notte oscure" e i doni gratuiti. Perché l'intuizione è immediata e non può essere preceduta che da una "notte oscura", contrariamente al pensiero discorsivo» (S. Weil, *Cahiers*, I, Plon, Paris 1970; tr. it., *Quaderni*, I, Adelphi, Milano 1982, 371). Cosa ne facciamo di queste esperienze? Lasciamo, come scrive Bordieau, che se ne vadano in silenzio? Che tipo di "cittadinanza" le attribuiamo? Senza avere ruolo e spazio in una cittadinanza legale, ci sembra che queste esperienze oscure abitino il sottobosco dell'odierna cittadinanza virtuale. Esperienze di una "notte che differisce dall'oscurità del pensiero", che "ha la violenza della luce" (73). la noia che induce il pensiero a "lasciar morire ciò che non gli interessa più sulle rive, come un mare alla fine del suo moto" 74 e apre all'attuale deserto metropolitano, facendolo sembrare "una distesa molto aperta 77)

Tuttavia, perché succeda, ci vuole una certa sensibilità; la “forza vitale” e la “sensitività dell’atto realizzante”, per tradurre la questione nella prospettiva fenomenologica di Romano Guardini:

Valori, norme, essenze, idee, complessi di senso; la stessa verità e il bene di Dio – tutto ciò viene accolto realmente nell’atto del pensare, valutare, volere, fare allorché viene pensato, valutato, voluto, fatto non solo in modo “esatto”, ma anche con la risolutezza, la profondità, la potenza d’esperire vitalmente corrispondenti. Non basta che quei contenuti siano “intesi” rettamente, designati con rimandi, determinati in maniera calzanti, giudicati validi in senso oggettivo. Il contenuto di senso dovrebbe essere realizzato nell’atto, nello svolgersi della vita; ma la misura in cui così si realizza il senso non dipende soltanto dalla esattezza dei contenuti, ma pure – e in modo sempre più preciso quanto più si tratta dei contenuti di senso propriamente personali – dal peso con cui si esperisce e si vive l’atto: dall’ampiezza e dal ‘pescaggio’ dell’esperienza; dalla forza vitale e sensitività dell’atto realizzante¹⁶.

Ma cosa può servire tale predisposizione emotiva ad un “cittadino”, cioè ad un individuo educato a fare il proprio dovere di cittadino, a “stare nella legalità”, dagli irreprensibili insegnanti di “educazione civica”? Amiamo pensare ai rivoluzionari francesi che si salutano chiamandosi “cittadini” o a rivoluzionari russi che si chiamano “compagni” raffigurandoli con il tono deciso di coloro che devono cambiare il mondo e non hanno tempo e modo di indugiare in qualche tonalità emotiva. Questo realismo politico da avanspettacolo ci ha insegnato a inseguire l’Idea e a costruire ideologie. Poi qualcosa si è incrinato. Su quegli anni, su quella storia, si è prodotto “l’effetto notte” che ha sfumato i caratteri e la qualità dell’impegno civile e politico. Sembra che sia rimasto lo scheletro di quelle battaglie, seppellite con gli altri miti della Modernità. Ne fa fede il ritorno nel lessico quotidiano del termine “narrazione”, ormai usato da molti come chiave di volta del discorso che stanno svolgendo. Con il fare scettico e disincantato, ci fanno intendere che ormai tutto è narrazione e che l’importante è costruirsi una che funzioni. facendoci così sospettare che ci stiamo costruendo anche la narrazione sul “cittadino”.

Ci sembra in definitiva che il tema della cittadinanza soffra di questo problema: che è dedicato alla figura “idealtipica” del cittadino, con tutto la retorica e il moralismo che caratterizza i meccanismi sociali di immunizzazione. Una volta si sarebbe detto in modo più prosaico: l’educazione civica insegna a comportarsi bene, reiterando il meccanismo che lega l’imperativo di “stare nella legalità” con la conseguente separazione fra chi “sta” dentro e chi sta fuori, fra l’integrato e l’escluso, fra i vicini e i lontani, e in definitiva con la distinzione fra buoni e cattivi.

L’operazione culturale non è difficile da rintracciare e va al cuore della Modernità. Esiste un individuo che deve diventare consapevole dei propri diritti in qualità di soggetto. Il soggetto esegue alcune norme comportamentali che sono razionalmente condivise e di cui si rende progressivamente consapevole, secondo lo schema di Locke, il padre della rivoluzione inglese, per il quale il soggetto è coerente con se stesso perché ha coscienza di sé: «Consciousness is the perception of what passes in a Man’s own Mind»¹⁷. Il soggetto viene detto libero, autonomo e consapevole, riferendosi a questa consapevolezza su cui si fonda l’identità dell’essere umano: «Poiché la consapevolezza (*consciousness*) accompagnando sempre il pensiero, ed essendo quella che fa sì che ciascuno sia ciò che egli chiama se stesso (*Self*), e distinguendo in tal modo se stesso da tutte le altre cose pensanti, in ciò solo consiste l’identità personale (*personal Identity*): ossia, nel fatto che un essere razionale sia sempre il medesimo; e di quel tanto che questa consapevolezza può venir portata al passato, a qualunque passata azione o pensiero, fin là giunge l’identità di quella persona»¹⁸.

¹⁶ R. Guardini, *Unterscheidung des Christlichen Gesammelte Studien 1923-1963*, M. Grünewald, Mainz 1963 (279-410); tr. it., *Fede – Religione – Esperienza. Saggi teologici*, Morcelliana, Brescia 1984, 17-18.

¹⁷ J. Locke, *An essay concerning human understanding*, 108.

¹⁸ J. Locke, *Saggi sull’intelletto umano*, Vol. I, 371. Ed è esattamente questa idea di soggetto che vuole essere abolita dalla sorveglianza del nuovo capitalismo, che si attua proprio nell’illusoria, ipertrofica possibilità di scelta che sembra offrirti. In verità «ciò che sta per essere abolito è l’uomo autonomo: l’uomo interiore, l’*homunculus*, il demone che ci possiederebbe, l’uomo difeso dalle letterature della libertà e della dignità. Questa abolizione è ormai molto in ritardo. [...] Egli ha tratto origine nella nostra ignoranza, e a mano a mano che la nostra comprensione aumenta, la sostanza di cui è composto si dilegua. [...] È necessario per la nostra salvezza della specie umana. Non esitiamo a dire addio all’uomo in quanto tale. Solo spodestandolo possiamo passare [...] dall’inferenza all’osservazione, dal miracolo

L'identità del cogito è, al contempo, fondamento individuale e sociale: deve disciplinare e ordinare ciò che appartiene alla sfera individuale (corpo, volontà, immaginazione, desiderio) per armonizzarle alla condotta sociale. Il soggetto che deve assumere su di sé i compiti del *citoyen* di ricostruire l'orizzonte del governo, della socialità, della responsabilità personale.

A un certo punto il progetto della Modernità entra in crisi. Michel Foucault comincia a chiedersi quale valore abbia il termine soggetto e trova una

forma di potere [...] rivolta alla immediata vita quotidiana che categorizza l'individuo, lo segna nella sua individualità, lo fissa nella sua identità, gli impone una legge di verità che egli deve riconoscere e che gli altri devono riconoscere in lui. È una forma di potere che rende gli uomini soggetti. Ci sono due significati della parola *soggetto*. Soggetto a qualcuno attraverso il controllo e la dipendenza, oppure legato alla propria identità dalla coscienza o conoscenza di sé. Entrambi i significati suggeriscono una forma di potere che soggioga e assoggetta¹⁹.

Più di recente, Howard Gardner si guarda in giro e scopre come, nel mondo americano, si comporta il soggetto proprietario dei "diritti":

Oggi si ha il sospetto che il primo verbo che non abbia a che fare con cose fisiche e che i bambini americani imparano con estrema rapidità sia "to sue", fare causa. È una spia, minima se si vuole, ma non meno allarmante di una tendenza generale che sovrappone responsabilità e diritti, interesse personale e incapacità di astrarre da questo interesse. Non c'è gruppo sociale o professionale che non rivendichi sacrosanti diritti. Eppure proprio questa inflazione dei "diritti" apre problemi di non poco conto. Uno su tutti: è possibile fondare un'etica che non sia esclusiva, ma responsabile?²⁰.

Sembra che veramente l'alfabeto politico abbia oggi perso il significato originario. Termini come "diritto" "libertà" "scelta" vengono "percepiti" in modo diverso. Da qui l'esortazione di Gardner:

Il cittadino etico - ci spiega Howard Gardner, psicologo dell'Università di Harvard - è un soggetto morale che non va, semplicemente, per la propria strada. Non si alza al mattino chiedendo solo e soltanto il rispetto dei propri diritti, ma si impegna e rischia, aprendosi a un senso di responsabilità più ampio²¹

La società dei diritti sembra aver fatto il suo tempo, non tanto perché non si avverta oggi più che mai la loro importanza, quanto perché hanno cambiato veste, si dicono e si esercitano in modo diverso.

Se la prima Modernità aveva pensato i diritti nel processo di emancipazione di un individuo capace di pensare e di agire con la propria testa, tale processo si è trasformato in un "diritto di scelta" che annuncia una concezione proprietaria dei diritti, nella quale la libertà si trasforma in uno spazio libero: "Sentiamo di avere il diritto e il dovere di scegliere la nostra vita"²². È l'imperativo che Bauman riserva all'*homo consumens*: «"scelta" e "libertà", nella cultura del consumatore sono praticamente sinonimi». È la paradossale libertà di *dover* rispondere ad ogni possibile offerta mirata a risvegliare gli "spiriti animali del capitalismo", nella drammatica scissione fra libertà e responsabilità ben descritta da Bauman, quell' "arma a doppio taglio fatta di libertà e costrizioni"²³ mostrata da Zuboff che oggi trasforma un'emozione in una coercizione.

Il gioco fra i saperi e i poteri (il sapere su di sé e i poteri su di te) si fa sempre più raffinato, ma il commercio delle emozioni che abbiamo cercato di descrivere non esprime una dinamica differente, solo più radicale, dell'"assoggettamento dei corpi" di cui magistralmente Foucault ci aveva resi avvertiti quando pensava ad «un corpo che può essere sottomesso, che può essere utilizzato, che può essere trasformato e

alla natura, dall'inaccessibile al manipolabile (B.F. Skinner, *Beyond Freedom & Dignity*, Hackett, Indianapolis 2002; tr. it., *Oltre la libertà e la dignità*, Mondadori, Milano 1973, 163).

¹⁹ M. Foucault, *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, 108.

²⁰ H. Gardner, *Verità, bellezza, bontà. Educare alla virtù nel ventunesimo secolo*, Feltrinelli, Milano 2021

²¹ *Ivi*.

²² S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, 44.

²³ *Ibidem*.

perfezionato»²⁴. Noi pensiamo che sia possibile aprire varchi fra questi poteri, per far emergere processi di soggettivazione proprio nel momento in cui si mostrano quelle interferenze che legano l'educazione alle pratiche del potere e all'ideologia²⁵.

Questi varchi individuano una "pedagogia della resistenza", come la chiama Mariagrazia Contini, finalizzata a salvaguardare lo scarto del sistema, in cui si riconosce la singolarità dell'esperienza umana che troppo spesso è condannata al silenzio, soffocata dalle pressioni sociali al conformismo e all'omologazione.

L'educazione ha primariamente a che fare con questa "resistenza", pone in campo "istanze di resistenza alla liquidazione dell'individuo" che sempre destrutturano e decostruiscono quelle formazioni storico-discorsive che, abbiamo visto con Foucault, agiscono come dispositivi di potere finalizzati a costruire il "soggetto". Si tratta così di aprire varchi tra le pieghe di un sistema sempre più omologante, lavorare "sul margine", liberando quelle energie che sono sempre portatrici della trascendenza esistenziale costitutiva della nozione di persona.

Per descrivere la "resistenza" non troviamo modo migliore che prendere in prestito l'elogio che fa Mariagrazia Contini allo scarto e alla differenza:

Resistenza, allora, vuol dire anche e soprattutto "investire" in pensieri e pratiche di cura rivolgendosi ai "capitoli" esistenziali attualmente più "inattuali" nella nostra diffusa, inconsapevole educazione implicita: distanti e difforni dalla triade che ha rovinosamente dominato lo scenario del mondo cosiddetto "sviluppato" - denaro, potere, successo - e dal conformismo del pensiero unico e dell'emozione unica. L'impegno è quello di disseminare, nello spazio e nel tempo di tutti i giorni, piccoli ma continui esercizi: di pensiero critico e alfabetizzazione emozionale, di empatia e solidarietà, affinché il contesto ne risulti contaminato, affinché anche i più conformisti siano, in qualche modo, e pur nella loro inconsapevolezza indotti a farli propri e praticarlo!²⁶

L'universalismo cristiano alla prova della storia

Le distanze si sono accorciate nell'epoca che è stata definita della "mondializzazione"²⁷ Come scriveva profeticamente Romano Guardini, oggi «la terra può essere abbracciata con lo sguardo»²⁸.

È un'epoca considerata di "crisi", ma sappiamo che il termine "*Krisis*"²⁹ non significa paralisi ma cambiamento, e ancora di più dunque vivifica quella religione della storia che è il cristianesimo. Questa epoca non deve dunque spaventarci ma interrogarci sulle nuove forme in cui si incarna il cammino dello Spirito,

²⁴ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; tr. it., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, 148. Penso che un'idea adeguata di quello che Foucault intendeva, nel modo radicale in cui oggi si sta svolgendo, possa essere immaginata attraverso i film di David Cronenberg.

²⁵ «Il soggetto non è interamente riducibile alle istanze di potere che l'hanno posto in essere; proprio nelle sue fratture e nelle sue lacune è celata una profonda verità che trascende il potere, e che deve imparare a resistere a ogni ulteriore sintesi totalizzante» R. Mantegazza, *Filosofia dell'educazione*, 190.

²⁶ M. Contini, *Contro la "banalità del male": pensiero critico, emozioni empatiche. Tre Quadri e una Conclusione*, in «Pedagogia oggi», 21 febbraio 2016, 191-201, 200.

²⁷ Cf., J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, Editions Galilée, Paris 1993, trad. it. a cura di F. Ferrari, *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997.

²⁸ R. Guardini, *Briefe vom Comer See*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1953, trad. it. di G. Basso, *Lettere dal lago di Como*, Morcelliana, Brescia 1993², 43.

²⁹ Cf., M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976; *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia 1977.

affinché possiamo vivere pienamente il *Kairós*, il tempo opportuno, che è sempre, lo sappiamo, un tempo sorprendente³⁰.

L'incontro fra ragione e fede nel post-secolarismo

Questo *tempo* ci parla dunque della crisi della modernità in cui si riconosce primariamente una crisi della razionalità. Contestualmente, nella nascente società globale le religioni hanno assunto un ruolo e uno spazio crescente, che già il WCC (Consiglio Mondiale delle Chiese) nel 1966 indicava nella possibilità che hanno le religioni di «sperimentare per l'intera società»³¹. Sperimentare che cosa? Direi un *universalismo di ispirazione cristiana che esprima un logos dialogico e intersoggettivo*.

La nuova centralità assunta dalla religione nel mondo postsecolare ha infatti decretato non la fine della razionalità bensì della ragione liberale dell'«agnostico illuminato», con la sua pretesa di portare a giudizio le verità religiose secondo l'assunto che concepisce l'*agorà* pubblica tanto più libera quanto più neutrale rispetto alle fedi e alle credenze individuali.

Ma già un filosofo laico come J. Habermas denuncia il fallimento della ragione autonoma quando scrive che «ragione e fede sono ancora coinvolti nella modernità in un reciproco processo di apprendimento. Il confronto autocritico della ragione secolare con le convinzioni di fede potrebbe acuire la consapevolezza per ciò che di non liquidato vi è nelle tradizioni religiose e rafforzare la ragione contro il disfattismo che è dentro di lei»³².

Le parole di Habermas nascono dal dibattito seguito al celebre discorso pronunciato a Ratisbona da J. Ratzinger, dove si riaffermava lo stretto legame tra ragione e fede: «Le decisioni di fondo che, appunto, riguardano il rapporto della fede con la ricerca della ragione umana, fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura»³³.

Vediamo dunque nella nuova possibilità di collaborazione fra fede e ragione, creata dal processo di globalizzazione, una fondamentale occasione sia per contrastare un certo relativistico che si è impadronito della ragione filosofica, sia per evitare la regressione della vita di fede in forme di volontarismo irrazionalistico che trasformerebbero il cristianesimo, come afferma Ratzinger, in un «misero frammento» irrilevante nel vorticoso universo post-moderno.

³⁰ In particolar modo è importante riconoscere il ruolo dello Spirito nel cammino dell'evangelizzazione: «Quando il ruolo dello Spirito santo è riconosciuto in tutte le culture e le religioni – scrive M. Sievernich – anche prima dell'arrivo dei missionari, ciò porta a un dialogo che è aperto alla sorpresa (At 10,45), e non esiste conflitto né tra la proclamazione missionaria e il dialogo interreligioso né le si può considerare delle alternative» (M. Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 239).

³¹ M.M. Thomas – P. Abrecht (edd), *Christians in the Technical and Social Revolutions of our Time. World Conference on Church and Society, Geneva 1966, Official Report*, World Council of Churches, Geneva 1967, sez. IV, §§ 19, 112, 114.

³² Knut Wenzel (ed.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007, trad. it. di A. Aguti, *Le religioni e la ragione. Il dibattito sul discorso del Papa a Ratisbona*, Queriniana, Brescia 2008, 57.

³³ J. Ratzinger, *La lezione di Regensburg*, in *Il Regno – Documenti* 17/2006, 543-544.

Ci sembra così delinearsi il compito del pensiero filosofico e teologico nell'attuale situazione di interculturazione³⁴, che nel mondo postmoderno non riguarda semplicemente il confronto fra culture, ma la loro continua contaminazione e disseminazione. «Il punto fondamentale – hanno scritto Linda Hogan e John D'Arcy May – è, piuttosto, che storiche identità religiose e insostituibili eredità semantiche sono in pericolo, a meno che non si trovino dei modi per preservare quegli aspetti di verità che esse incarnano ed esprimono senza distruggerle nel corso del processo: si tratta, dopo tutto di risorse non rinnovabili»³⁵.

Il pensiero teologico deve dunque assumere fino in fondo la vocazione interculturale che per natura gli appartiene³⁶ – essendo la teologia il modo di tradurre la fede nelle varie culture – per intraprendere questo complesso processo di *traduzione* i cui strumenti non possono che essere offerti da una filosofia di ispirazione ermeneutica e metafisica.

Quale universalismo dunque? È necessario comprendere che la vera novità del postmoderno non consiste nel rendere inconcepibile l'orizzonte universalistico, bensì di concepire l'universalismo nella sua forma dialogica.

Provengo dalla filosofia ermeneutica, che ha elaborato i temi del dialogo e dell'interpretazione oggi dominanti, tanto da poter definire il nostro tempo come "età della ragione ermeneutica". L'ermeneutica ci indica nella "fusione di orizzonti" la possibilità di un "orizzonte veritativo", come scrive il prof. Gaspare Mura:

«Si può constatare come l'ermeneutica filosofica, ormai costituitasi come disciplina autonoma, costituisca insieme il momento della consapevolezza della crisi della filosofia ma anche il momento del riscatto della filosofia dalla sua dissoluzione nichilista, dalla sua frammentazione nelle scienze e anche dalla sua riduzione puramente antiteorica e pragmatica. Possiamo quindi legittimamente definire l'epoca moderna della filosofia come l' "età ermeneutica della ragione" secondo il titolo di un bel saggio di Jean Greisch (...) Ma qui bisogna distinguere subito due tipi di ermeneutica presenti nella filosofia contemporanea: l'ermeneutica veritativa, che riscopre l'intenzionalità veritativa del filosofare; e l'ermeneutica debole o nichilista che in una sua peculiare interpretazione dell'ermeneutica stessa, riduce la verità ad interpretazione, ed abbandona in modo definitivo ogni apertura metafisica. Nonostante la presenza forse oggi dominante dell'ermeneutica debole, che presenta se stessa come l'espressione più coerente della cultura postmoderna cui abbiamo accennato, resta incontrovertibile il fatto che la domanda sulla verità, come la domanda sull'essere, la domanda etica e la domanda religiosa siano state recuperate, nel contesto della filosofia contemporanea, proprio nell'ambito della riflessione di quella che abbiamo chiamato ermeneutica veritativa»³⁷.

Due esigenze, inestricabilmente relazionate, attendono così un pensiero responsabile che sappia cogliere i segni dei tempi in cui viviamo.

Da una parte la ricostruzione del pensiero attorno ad un rinnovato dialogo fra fede e ragione che eviti i rischi dell'estrinsecismo e della reciproca sudditanza, così come ha più volte esortato nel suo magistero J. Ratzinger.

³⁴ Da intendersi come inter-culturazione, l'incontro e la reciproca trasformazione (Cf., T. Grenham, *The Unknowen God. Religous and Theological Interculturation*, Peter Lang, Bern 2005).

³⁵ L. Hogan – J. D'Arcy May, *L'ecumenismo come teologia interculturale, interreligiosa e pubblica*, in «Concilium», *Dalla missione al mondo alla testimonianza interreligiosa*, 1/2011, 94.

³⁶ «La teologia – scrivono L. Hogan e J.D'Arcy May – è sempre stata fatta in modo interculturale, e non avrebbe potuto essere altrimenti. Nelle sue origini, il cristianesimo fu interamente giudaico e indigeno alla Palestina, anche se molto presto, sospinto dalla visione missionaria di san Paolo, si diffuse nel mondo mediterraneo con il greco quale mezzo linguistico, e alla fine fece propri – o, meglio, fu assimilato a – la terminologia e i concetti della filosofia greca. Ovunque abbia messo radici, la fede cristiana è stata incorporata nelle lingue e nei costumi di un'ampia varietà di culture, pur rimanendo sempre se stessa ed esercitando una funzione critica rispetto a ciò che le era estraneo» (*ivi*, 91-92).

³⁷ G. Mura, *Il panorama filosofico-teologico attuale e l'esigenza di un metodo generale*, in P. Gilbert – M. Spaccapelo (a cura di), *Il Teologo e la Storia. Lonergan's centenary (1904-2004)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 176.

E tuttavia questa ricostruzione della razionalità deve affrontare la complessa condizione interculturale del mondo post-moderno, di fronte alla quale diventa necessario associare al compito di *ricostruzione del pensiero*, e dunque del senso dell'esistenza, un'imponente opera di *traduzione del pensiero*, per corrispondere alla pressante esigenza di evangelizzazione di cui si è subito fatto portatore Francesco I.

Non può sfuggire quanto queste due esigenze rappresentino due aspetti di un'unica questione che riguarda la fedeltà alla natura stessa del cristianesimo, come fede nel *Logos* incarnato. «Io penso – scrive Ratzinger – che in questo punto si manifesti la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia. Modificando il primo versetto del *Libro della Genesi* [...] Giovanni ha iniziato il prologo del suo vangelo con le parole: “In principio era il *lógos*”. È questa proprio la stessa parola che usa l'imperatore: Dio agisce *syn lógo*, con *lógos*. *Lógos* significa insieme ragione e parola, una ragione che è creatrice e capace di comunicarsi ma, appunto, come ragione»³⁸.

La ricostruzione del pensiero

È sempre stato presente nei filosofi dell'età ermeneutica della ragione la consapevolezza della responsabilità che il pensiero filosofico si assume di ricostruire il senso dell'esistenza umana, di interrogarsi sulla verità dell'uomo.

Proprio alla vigilia della catastrofe della II guerra mondiale Husserl scriveva che «la crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraneazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta cioè nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso l'eroismo della ragione»³⁹.

L'umanità europea, secondo Husserl, ha iniziato il declino quando «ha deviato dal suo *telos* innato»⁴⁰, che coincide con la nascita della ragione nell'antica Grecia. Ragione non solamente conoscitiva, ma etica, che si prefigge «di creare un'autocoscienza dell'umanità che sia universale e razionale in senso ultimo, grazie alla quale l'umanità possa essere condotta sulla via di un'umanità autentica»⁴¹.

E tuttavia il discorso di Husserl, che si è denominato fenomenologico, passa attraverso una critica del razionalismo: «Il razionalismo del XVIII secolo, il suo modo di cercare un terreno su cui l'umanità europea potesse radicarsi, era un'ingenuità». «Ma con la rinuncia – prosegue Husserl – a questo razionalismo ingenuo, il quale, sviluppato conseguentemente, risulta addirittura un controsenso, occorre forse rinunciare anche al senso *autentico* del razionalismo?»⁴².

Quella di Husserl è dunque una ragione critica che non cede all'irrazionalismo pur negandosi ad ogni certezza se non alla ricerca razionale.

Tali considerazioni sono idealmente riprese dalla riflessione di Gadamer, e da quest'ultimo aperte allo scenario dell'intera *Oikoumene*, per mostrare l'estensione della filosofia nata in Grecia all'intero *mondo abitato*:

³⁸ J. Ratzinger, *la lezione di Regensburg*, cit., 541-542.

³⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, «Husserliana», vol. VI, Nijhoff, Den Haag 1954, trad. it. di R. Cristin, «La crisi dell'umanità europea e la filosofia» in *Crisi e rinascita della cultura europea*, Marsilio, Venezia 1999, 91.

⁴⁰ *Ivi*, 15.

⁴¹ *Ivi*, 33.

⁴² *Ivi*, 16.

«L'estensione di quanto per i Greci all'epoca di Aristotele era il mondo abitato ci è nota dalle spedizioni di Alessandro Magno. Alessandro si accinse a misurarlo, in tutte le direzioni, fino ai suoi limiti, spingendosi così fino all'Indo e al Caucaso, alla costa settentrionale dell'Africa e della Spagna: pensava di averne raggiunti i confini. Quando oggi utilizziamo l'espressione riallacciandola all'Europa, indichiamo in tal modo che per noi l'estensione del mondo abitato, e conseguentemente la posizione dell'Europa al suo interno, si è spostata. Ci si deve chiedere, perciò, quali spostamenti di peso abbiano avuto luogo anche nell'ambito del pensiero, da quando il mondo abitato si distende su tutto il pianeta e da quando, oltretutto, tutti i popoli e le culture sono stati fondamentalmente ravvicinati grazie allo sviluppo del traffico mondiale e al compimento della rete di comunicazioni. Tutto questo non deve forse avere conseguenze anche per la filosofia?»⁴³.

Il mondo "globalizzato" interdependente e intercomunicante chiede uno "spostamento di pensiero" anche nel quadro della riflessione teologica: un nuovo modo di far teologia, ermeneutico e dialogico, che pone il problema dell'interpretazione cristiana del pluralismo culturale e religioso per approdare ad una visione cristiana del mondo⁴⁴.

A tale proposito vorrei ricordare le affermazioni di J. Ratzinger:

«L'interculturalità mi sembra rappresentare oggi una dimensione inevitabile della discussione sulle questioni fondamentali dell'essenza dell'essere umano, che non può essere condotta né del tutto all'interno del Cristianesimo né puramente all'interno della tradizione razionalista occidentale»⁴⁵. Ratzinger ha quindi parlato di una "correlazione polifonica"⁴⁶ in cui i cristiani devono vivere, per evitare i "falsi universalismi"⁴⁷ che sia la ragione, sia la religione possono produrre, creando violenza e intolleranza.

Il concetto di *oikoumene* – di mondo abitato – ha infatti trovato concreta espressione nella pervasiva espansione della tecnica, che ha avvicinato popoli e tradizioni differenti. L'universalismo si è dovuto così confrontare con il pluralismo, che non significa semplicemente il proliferare delle diversità ma la loro contaminazione. «Si tratta cioè di ricercare – scriveva profeticamente Romano Guardini parlando di *Oikonomía* – quali forze, quali organismi vi siano, quale sia il loro vicendevole comportamento, come si uniscano per edificare il tutto e come il tutto, a sua volta, produca i suoi effetti su ciascuno di essi»⁴⁸. L'universalismo non può così che declinarsi nella relazione fra il "proprio" e l' "estraneo". «Dobbiamo imparare a pensare in termini ecumenici. Non è solo la pluralità dell'Europa a volersi forse concludere in

⁴³ H.-G. Gadamer, *Europa und die Oikoumene*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993, trad. it. di J. Bednarich, «L'Europa e l'*oikoumene*» in M. Heidegger – H.-G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, Marsilio, Venezia 1999, 39.

⁴⁴ Il programma di un'impostazione ermeneutica della riflessione teologica è ben esposto da C. Geffré: «Il pericolo permanente di un atteggiamento ermeneutico è quello di *adattare* il messaggio cristiano agli imperativi della cultura storica dominante e agli interessi della comunità credente. È per questo che i teologi ermeneutici vengono così spesso accusati di non avere alcuna fiducia in qualsiasi verità oggettiva. Di conseguenza, il compito più urgente è non soltanto quello di fare una buona diagnosi della nostra situazione presente, bensì di saper restituire le strutture costanti dell'esperienza cristiana di una salvezza di Gesù Cristo» (C. Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Les Editions du Cerf, Paris 2001, trad. it. di P. Crespi, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia 2002, 6). È in questo senso che ci sembra pertinente la proposta guardiniana di una *weltanschauung* cattolica, che affronteremo in seguito.

⁴⁵ J. Habermas – J. Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, 2004 Katholische Akademie in Bayern, trad. it. a cura di G. Bosetti, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005, 14.

⁴⁶ *Ivi*, 81.

⁴⁷ *Ivi*, 71.

⁴⁸ R. Guardini, *Lettere dal lago di Como*, cit., 47.

un'unità. È l'umanità su tutto il globo che deve farlo»⁴⁹. L'ermeneutica filosofica apre lo spazio vivente del colloquio di quello che abbiamo chiamato l'universalismo dialogico.

Rivolgiamoci dunque a Gadamer quando scrive, nel testo che abbiamo preso in considerazione, che «l'arte di comprendere è, sicuramente, innanzitutto l'arte di prestare ascolto»⁵⁰.

È l'heideggeriana "pietà del pensare" che Gadamer traduce come "pietà del domandare".

Ci sembra, seguendo questa prospettiva, che l'ascolto non possa attuarsi se non in un orizzonte veritativo che rende lo stesso dialogo possibile; l'ermeneutica non può che essere veritativa: «La differenza non sta in sé, non sarebbe affatto senza ciò da cui differisce e che, come tale, la costituisce, la determina: la differenza manifesta in se stessa un rinvio ed una connessione costitutiva. Cogliere questo rinvio è cogliere dunque quel *commune* che ad un tempo contiene e fa essere le differenze: l'Essere appunto come il differire del medesimo»⁵¹.

Ed è significativo che per spiegare la possibilità della reciproca comprensione, Gadamer faccia riferimento al mistero cristiano: «Il cristianesimo insegna, in un modo splendido e misterioso, il discendere del Figlio dal Dio Padre e il diffondersi dello Spirito Santo. Similmente, misterioso è anche quel discendere, quell'emergere che si ha quando qualcosa perviene al linguaggio: con una parola che viene detta qui possiamo comprenderci reciprocamente»⁵².

Vorrei solo brevemente far notare che, secondo Gadamer, la comprensione reciproca avviene nella "parola interiore" che «non può essere la pre-schematizzazione di questo o quel parlare umano. Agostino parla della *distentio animi*. Il che vuol dire: come nella corda tesa, che racchiude in sé tutti i toni per cui è posta in vibrazione. Questa corda è già preposta a ogni lingua parlata e risuona in ciascuna di esse»⁵³.

È questa la parola che chiamiamo *logos*: non la certezza dogmatica, né il relativismo della nominazione arbitraria. Il *logos* non è la razionalità astratta e atemporale ma il luogo vivente del dialogo aperto ad un orizzonte veritativo.

Il compito di una traduzione del pensiero

Ha detto il nuovo Papa Francesco I che arriva da un paese alla "fine del mondo". l'espressione che ha usato rimanda alle parole di Matteo Ricci, quando scrive: «Mi trovo in questa fine del mondo nella quale l'obbedienza mi ha gettato».

Nel suo primo messaggio il Papa ha così parlato di evangelizzazione e apertura missionaria alle culture non cristiane. E forse Francesco è il nome di Francisco Xavier, Francesco Saverio, il compagno di Ignazio di Loyola con il quale fondò la Compagnia, e che dall'India arrivò in Giappone e da qui in Cina.

Nulla di più attuale dell'evocazione di Francesco I alla "fine del mondo". Dove il mondo finisce, certo, ma anche, se vogliamo coglierne il senso profondo, direi soprattutto dove ha fine *questo* mondo. Come a dire: i miei confratelli sono andati a trovare il Papa dall'altra parte del mondo. "Dall'altra parte" perché il mondo non è più l'universo tolemaico che ha sede a Roma. "Dall'altra parte" perché il mondo acquista il suo senso

⁴⁹ M. Heidegger – H.-G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, cit., 16.

⁵⁰ *Ivi*, 50.

⁵¹ V. Melchiorre, *Essere e parola*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 45.

⁵² M. Heidegger – H.-G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, cit., 46.

⁵³ *Ivi*, 48. Per la tematica del *verbum interiore* cf., G. Mura – E. Garlaschelli, *L'ermeneutica veritativa per un tomismo ermeneutico. Dal Peri Hermeneias di Aristotele*, Educatt, Milano 2012.

alla fine del mondo. È un senso da cogliere che non è già dato: è messianico. Il Papa che arriva “dalla fine del mondo” è portatore di questo senso che non ci appartiene. Benjamin direbbe una “lampada eterna” accesa all’ultimo giorno e alimentata da tutto ciò che è mai accaduto tra gli uomini⁵⁴.

Parole illuminanti mi pare arrivino dalle riflessioni di J.-L. Nancy, che intende questa “fine” nel doppio binario della “fine del senso del mondo” – un senso che non ci appartiene più, che arriva dalla “fine” del mondo - e “fine del mondo del senso” – intendendo la fine del “senso” come fino ad oggi lo intendevamo: «*La fine del senso del mondo* in quanto *fine del mondo del senso* nel quale avevamo – e abbiamo sempre, giorno dopo giorno – tutti i capisaldi necessari la mantenimento dei nostri significati»⁵⁵.

La fine del mondo è la fine del senso del mondo come fine di un’epoca «lunga tanto quanto l’ “Occidente”»⁵⁶: «Quel che dobbiamo dunque pensare: è la “fine del mondo”, ma non sappiamo in che senso. Non si tratta, infatti, soltanto della fine di un’epoca del mondo, e di un’epoca del senso, perché è la fine di un’epoca – lunga tanto quanto l’ “Occidente”, e in definitiva lunga come la “storia” – che ha interamente determinato il “mondo” e il “senso”, e che ha esteso questa determinazione al *mondo intero*»⁵⁷.

Viene da J.-L. Nancy idealmente ripresa la riflessione che abbiamo iniziato da Husserl, il quale vedeva nella “grecoità” dell’Europa l’irrinunciabile *logos* a cui il mondo non può rinunciare, e che avevamo allargato con l’ermeneutica gadameriana all’intero mondo abitato, l’*oikoumene*.

Vorrei apparisse in piena evidenza dalle parole di J.-L. Nancy la novità che ci pone di fronte questa *oikoumene* postmoderna, che lo stesso filosofo denomina della “mondializzazione” del mondo e che non c’entra nulla con la “retorica nera” del non-senso nichilista, dell’insensato⁵⁸; solo superficialmente può indurre a considerare il mondo postmoderno come un grande schermo di simulazione, lo scenario del disincanto, mentre invece riguarda l’affermazione e riaffermazione «dell’eccesso assoluto del senso»⁵⁹. Riaffermazione del senso che non possiamo tuttavia ridurre al “senso del mondo” che riguarda il “mondo del senso” occidentale, cioè il senso che l’Occidente dà al mondo indicando dunque il rapporto tra culture ne modo del “dentro” e del “fuori”, del “proprio” e dell’ “estraneo”, per cui il senso era ciò di cui l’Occidente si era appropriato e la minaccia della mancanza di senso proveniva da fuori dell’Occidente: «Noi non possiamo più pensare in termini di “mondo” né di “senso” le esperienze anteriori o esteriori all’Occidente. Tutto ciò non vuol dire che sia semplice tracciare i confini di questo “Occidente” (il quale non è semplicemente cominciato nel VII secolo a.C. in Grecia...), come non è neanche possibile indicare qualcosa o qualcuno come ad esso “esteriore”, senza essere ancora chiusi in esso (quando, diventando il mondo “mondiale”, si è già messo a sovvertire questa divisione fra esterno e interno, cioè la distinzione fra “mondi” che ci sembrava configurare *il mondo*). Ma tutto ciò vuole almeno dire che se non possiamo designare semplicemente l’ “altro”, non possiamo neanche pensarlo semplicemente come “stesso”»⁶⁰.

⁵⁴ Cfr., W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1972-1989, I, 3, p. 1239. Parole che io avvicinerei a quelle di J. Joyce: «Odo il riunare di tutto lo spazio, vetro infranto e muratura crollante, e il tempo un’unica livida vampata finale».

⁵⁵ J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, cit., 14.

⁵⁶ *Ivi*, 15.

⁵⁷ *Ivi*, 15.

⁵⁸ Questa fine del mondo è un eccesso di senso che si mostra nel postmoderno paradossalmente in un’assenza di presa, un particolare ritrarsi che molti erroneamente giudicano come assenza di senso. Ma “il senso assente – scriveva J.-L. Nancy – non è assenza di senso”. La “ripetizione luttuosa” che sembra appartenere alla sensibilità postmoderna non è una vuota ribattitura – come certi amanti della fine del senso, della storia, della scomparsa dei fatti amano pensare – ma apre la piega dell’immemorabile che è il tempo della redenzione

⁵⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁶⁰ *Ivi*, 15.

Attorno ai concetti di “proprio” ed “estraneo” si gioca l'imponente opera di *traduzione* che attende l'ermeneutica: «La capacità della *traduzione* – ha notato Mirela Oliva – di attirare intorno a sé le più vaste tematiche ermeneutiche (il problema dell'alterità, del senso, del linguaggio etc.) rivela il suo *valore paradigmatico*»⁶¹.

Paradigmatico del compito assolutamente nuovo che ci attende nell'epoca post-moderna. Nuovo in quanto richiama l'*inedito* ruolo della *traduzione* che ci indica il «passaggio forse di una nuova filosofia»⁶². Non infatti la traduzione da una lingua all'altra, da una cultura all'altra, ma la traduzione (non è “la traduzione di qualcosa”, nota Derrida, ma “la Traduzione”) come inedito paradigma del pensiero.

«Il fatto – scrive Derrida – che ogni versione lavori anche su un'altra versione – e questo deve potersi dire anche della “prima” – conferisce sempre una piega o un impiego supplementare a tutta la scena, imprime una sorta di torsione laterale a tutti i movimenti referenziali». Quello che Nancy vuole dirci, della scomparsa del senso del mondo, riguarda quest'opera di *traduzione del mondo*, nel quale il mondo appare come la contaminazione, la proliferazione di “movimenti referenziali”. L' “altro” non riguarda semplicemente l'altra cultura ma l'esperienza dell'alterità – vissuta come estraneamento – che ci appartiene.

L'eccesso di senso di cui parlava Nancy, tale eccedenza, riaffermazione, di senso inappropriabile, inassumibile, dice in definitiva «un non-luogo, un luogo altro, un estraneo che, a partire dalla sua estraneità, mette in questione l'ordine, il centro, differendolo e aprendogli sempre nuove possibilità. In questa caratteristica di essere fuori luogo e di progettare delle possibilità, l'*àtopon* è un'utopia. L'estraneità ha dunque una funzione produttiva e creativa, che deve essere assunta insieme al suo aspetto sofferente e conflittuale»⁶³.

È un lavoro imponente – scrive ancora J.-L. Nancy – quello che ci attende, perché riguarda l'inedito del superamento di un'idea di mondo riferita ad una *relazione* di senso, di un rapportarsi a qualcosa, mentre la *mondializzazione* in atto non lascia più un “fuori”, «non si tratta più di prestargli o di donargli un senso in più, ma di entrare in questo senso, in questo dono di senso che lui stesso è»⁶⁴.

È l'abbandono di una riflessione che torna su se stessa, riappropriandosi della differenza o giudicando la differenza come un'opposizione e un ostacolo, a favore di un pensiero della traduzione come movimento senza ritorno verso l'estraneo⁶⁵.

Le radici bibliche di questo programma filosofico sono evidenti. Scegliamo per indicarlo le parole di Blanchot, dalle quali emerge chiaramente il rinnovato rapporto con il vero al quale siamo chiamati dal nuovo esodo che ci attende : «Vattene fuori dal tuo paese, dal tuo parentado, e dalla casa di tuo padre’, così le parole esodo, esilio, non hanno un senso negativo. Bisogna forse mettersi in cammino e vagare perché, in quanto esclusi dalla verità, siamo condannati all'esclusione che impedisce di avere fissa dimora? Questo errare non significherà piuttosto un nuovo rapporto col ‘vero’? Non sarà che questo movimento nomade (che include l'idea di divisione e di separazione) si afferma non come perenne privazione di una sede, ma come un modo autentico di risiedere, come un tipo di residenza che non leghi alla determinazione di un luogo né alla

⁶¹ M. Oliva, «Introduzione» a P. Ricoeur, *Tradurre l'intraducibile. Sulla traduzione*, Urbaniana University Press, Roma 2008, p. 9 (ed. originale dei testi di P. Ricoeur in *Sur la traduction*, Bayard, Paris 2004). Corsivi nostri.

⁶² M. Oliva, «Studi» in P. Ricoeur, *Tradurre l'intraducibile. Sulla traduzione*, cit., 111.

⁶³ *Ibid.*, pp. 111-112.

⁶⁴ J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, cit., p. 18.

⁶⁵ Cf., M. Oliva, «Studi» in P. Ricoeur, *Tradurre l'intraducibile. Sulla traduzione*, cit., p. 110.

fissazione di una realtà già fondata, sicura e permanente? Come se la condizione sedentaria fosse necessariamente lo scopo di ogni azione! Come se la verità dovesse essere ad ogni costo sedentaria!»⁶⁶.

L'idea di persona in prospettiva ermeneutica

Se dunque il mondo è l'insieme, l'intreccio di differenti versioni che si influenzano reciprocamente, il rischio paventato da Ratzinger di una frammentarietà del vissuto religioso, e dunque di una sua marginalizzazione, è strettamente connesso ai rischi connessi alla frammentarietà dell'esperienza, alla dispersione del sapere e, in definitiva, alla distruzione dell'*ethos* sul quale è costruita l'idea di persona.

L'esigenza prima di un progetto formativo dovrà dunque concepire una diversa unitarietà, un diverso universalismo che tenga conto non semplicemente della complessità del sapere ma di quello che E. Morin chiama il "paradigma della complessità":

«Noi abbiamo acquisito delle conoscenze straordinarie sul mondo fisico, biologico, psicologico, sociologico. La scienza estende sempre più il predominio dei metodi di verifica empirica e logica. I lumi della Ragione sembrano respingere miti e tenebre nei bassifondi dello spirito. Eppure, ovunque, errore, ignoranza, cecità progrediscono di pari passo con le nostre conoscenze (...) Io vorrei dimostrare che tali errori, ignoranze, cecità, pericoli hanno un carattere comune che risulta da un modo mutilante di organizzazione della conoscenza, incapace di riconoscere e di afferrare la complessità del reale»⁶⁷.

Il pericolo dominante è costituito dunque dal sorgere di un' "intelligenza cieca":

«L'intelligenza cieca distrugge gli insiemi e le totalità, isola tutti i suoi oggetti dal loro ambiente circostante; non può concepire il legame inscindibile tra l'osservatore e la cosa osservata. Le realtà-chiave vengono disintegrate. Passano fra le fessure che separano le discipline. Le discipline delle scienze umane non hanno più bisogno della nozione di uomo. E i pedanti ciechi ne deducono che l'uomo è privo di esistenza, se non di un'esistenza illusoria. Mentre i media producono il basso incrinamento, l'Università produce l'alto incrinamento. La metodologia dominante produce un più intenso oscurantismo, dal momento che non c'è più associazione tra gli elementi disgiunti del sapere, non c'è più possibilità di engrammarli e di rifletterli (...) I problemi umani sono consegnati nelle mani non solo di questo oscurantismo scientifico che produce specialisti ignari, ma anche di dottrine ottuse che pretendono di monopolizzare la scientificità (dopo il marxismo althusseriano, l'econocrazia liberale), le cui idee-chiave sono tanto più povere in quanto pretendono di aprire tutte le porte (il desiderio, la mimesis, il disordine, ecc.), come se la verità fosse chiusa in una cassaforte di cui basti possedere la chiave, e la tradizione saggistica priva di verifica si spartisce il campo con lo scientismo ottuso.

⁶⁶ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, trad. it. di R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977, p. 170.

⁶⁷ E. Morin, *Introduction à la pensée complexe*, 1993 Sperling & Kupfer Editori, trad. it. di M. Corbani, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer Editori, Milano 1993, pp. 5-6.

«Ci è indispensabile – continua E. Morin - una presa di coscienza radicale:

1. La causa profonda dell'errore non è nell'errore di fatto (errata percezione) o nell'errore logico (incoerenza) ma nel modo di in cui il nostro sapere è organizzato in sistema di idee (teorie, ideologie);
2. Esiste una nuova ignoranza legata allo sviluppo della scienza stessa;
3. Esiste una nuova cecità legata all'uso degradato della ragione;

Le minacce più gravi cui l'umanità va incontro sono legate al progresso cieco e incontrollato della conoscenza (armi termonucleari, manipolazioni di ogni genere, squilibrio ecologico, ecc.)».

Purtroppo gli approcci mutilanti e unidimensionali si scontano crudelmente nei fenomeni umani: la mutilazione ferisce nelle carni, versa il sangue, sparge la sofferenza»⁶⁸.

Ci è sembrata necessaria questa lunga citazione ad indicare la pervasività della questione che stiamo trattando, che in definitiva riguarda il destino dell'uomo.

Ma, soprattutto, la questione dell'uomo evidenziata da Morin ci permette di mostrare l'attualità del programma educativo posto da Romano Guardini e costruito attorno alla formazione di un particolare sguardo, ad una *weltanschauung*, una visione del mondo, cattolica.

Egli intende con ciò un sapere volto alla totalità delle cose, dunque nel loro "carattere di mondo", ma non in quanto entità astratta, bensì cogliendo la «concreta irripetibile unicità di questo mondo»⁶⁹.

Erano già ben presenti alla riflessione di Guardini i rischi della specializzazione del sapere, ma anche la consapevolezza che il ricorso ad uno sguardo unitario non doveva tornare all'astrazione del sapere oggettivo, come misura di un ordine definitivamente colto e sintetizzato, ricadendo dunque nei limiti di quello che Morin chiama "sapere semplificante":

«Il progresso di tali scienze specifiche si esprime in una sempre maggiore specializzazione. Invece la *weltanschauung* si volge alla totalità dell'essere e del valere. Ora, anche le scienze specializzate in verità mirano ad una radicale unità: al movimento d'articolazione si contrappone quello di sintesi. Ma una tale ricomposizione raccoglie ciò che prima era diviso. Essa viene in secondo luogo: la differenziazione in primo luogo. La via verso l'unità si opera attraverso la congiunzione graduale dei particolari. Invece la *Weltanschauung* non cerca la totalità attraverso la sintesi dei particolari. Su questa via non arriverebbe mai alla fine, perché è una via infinita: il progresso delle singole scienze non è mai concluso. Ma, anche a prescindere da ciò, il suo modo di cogliere la totalità o intero è essenzialmente altro. Il "tutto", ciò che ha misura di mondo a cui si volge, non significa che ogni particolare sia colto e ordinato in sintesi; non consiste in una completezza di contenuti oggettivi, ma in un ordine, orientamento, significato delle cose concepiti fin dal primo istante in ogni particolare»⁷⁰.

Se dunque l'intelligenza cieca oggi imperante ha bisogno di uno "sguardo", questo non può essere la neutra visione panottica con la quale è stata anche identificato l'ambito metafisico, bensì «una presa di posizione in ordine a un compito che viene posto da questo stesso mondo a colui che lo pensa»⁷¹: «Ecco dunque delineato che cosa significa *Weltanschauung*: lo sguardo sulla totalità dell'essere e precisamente d'un essere determinato in concreto. Ma quest'essere non visto con sguardo impartecipe, bensì come compito, come incitamento verso l'opera e la sequela»⁷². L'*anschauung* guardiniana non può essere tradotta nel trascendentale kantiano, neppure del divenire bergsoniano. È "visione" nel senso di *intuitus rei*, visione intellettuale della cosa, non attività ma neppure un sovrasenso che, in prospettiva cattolica, tenderebbe ad assorbire il mondo in una visione essenziale.

È essenziale comprendere, di questa visione cattolica del mondo proposta da Guardini, il legame con l'*esperienza*, e da qui la possibilità di costituzione del *senso*;

«Valori, norme, essenze, idee, complessi di senso; la stessa verità e il bene di Dio – tutto ciò viene accolto realmente nell'atto del pensare, valutare, volere, fare allorquando viene pensato, valutato, voluto, fatto non solo in modo "esatto", ma anche con la risolutezza, la profondità, la potenza d'esperire vitalmente corrispondenti. Non basta che quei contenuti siano "intesi" rettamente, designati con rimandi, determinati

⁶⁸ *Ivi*, 8-9.

⁶⁹ R. Guardini, *La visione cattolica del mondo*, cit., 16.

⁷⁰ *Ivi*, 17.

⁷¹ *Ivi*, 16.

⁷² *Ivi*, 21-22.

in maniera calzanti, giudicati validi in senso oggettivo. Il contenuto di senso dovrebbe essere realizzato nell'atto, nello svolgersi della vita; ma la misura in cui così si realizza il senso non dipende soltanto dalla esattezza dei contenuti, ma pure – e in modo sempre più preciso quanto più si tratta dei contenuti di senso propriamente personali – dal peso con cui si esperisce e si vive l'atto: dall'ampiezza e dal 'pescaggio' dell'esperienza; dalla forza vitale e sensitività dell'atto realizzante»⁷³.

Il cristiano non può maturare una visione cattolica ritraendosi dal mondo. Nessuna interiorizzazione astratta del mondo, nota significativamente Guardini, fa avanzare l'interiorità cristiana⁷⁴. «Credere in verità significa pur questo, osare un nuovo inizio. Ma gli inizi non si possono provare, bensì solo attuare»⁷⁵. Non cieco attivismo bensì l' "atto realizzante" che oggi molti chiamano "stile cristiano".

Guardini vuole dirci che ogni visione cattolica che si fermasse ad una interiorizzazione appropriante di un senso oggettivo del mondo produrrebbe quella separazione che è sempre un'integrazione - a rischio di integralismo – tale da ridurre il cattolico ad un "tipo" accanto ad altre tipologie, provocando la settorializzazione, e la relativa marginalizzazione⁷⁶, temuta da Ratzinger. Invece «l'atteggiamento cattolico – obietta Guardini - consiste nel fatto che quello particolare, determinato dai tipi psicologici, etnologici, culturali di volta in volta presenti, sia come afferrato dall'alto da un ultimo atteggiamento complessivo. Così ogni forma ed espressione di vita acquista una ultima organica espansione, temperamento, reciprocità»⁷⁷.

Dovremmo sviluppare qui l'antropologia guardiniana (espressa come *opposizione polare*) per comprendere come questa auspicata "sintesi"⁷⁸ – che in Guardini è affine al concetto di "organicità"⁷⁹ e riguarda l'idea educativa di "formazione" come "mettere in forma" - non ricada ancora una volta in una visione neutrale, astrattamente complessiva, ma ponga la questione del *limite* e del "concetto positivo" del *limite*⁸⁰: «Il singolo

⁷³ R. Guardini, *Unterscheidung des Christlichen* Gesammelte Studien 1923-1963, Matthias – Grünewald – Verlag – Mainz 1963 (pp. 279-410), trad. it. di G. Colombi, *Fede – Religione – Esperienza. Saggi teologici*, Morcelliana, Brescia 1984, 17-18.

⁷⁴ Cfr., *ivi*, 121.

⁷⁵ *Ivi*, 122.

⁷⁶ La "tipizzazione" del cattolicesimo porta infatti inevitabilmente ad una sua relativizzazione (accanto ad altri tipi).

⁷⁷ R. Guardini, *La visione cattolica del mondo*, cit., 43.

⁷⁸ Come fa, infatti, questa "sintesi" a conciliarsi con la finitezza umana? Qui si misura la novità e l'efficacia dell'impostazione euristica svolta da Guardini attorno alla *weltanschauung* cattolica.

⁷⁹ «La misura umana è scomparsa» («Il venir meno dell'organico» in *Lettere dal lago di Como*, Morcelliana, Brescia 1993², 86).

⁸⁰ «Il limite sta già nella finitezza del nostro essere in genere. Ma sta inoltre e in modo speciale in ciò che abbiamo detto circa il fenomeno della misura nel rapporto degli opposti tra loro; circa la dipendenza di un elemento opposto dall'altro. Opposizione polare è limitazione. [...] Così l'atteggiamento di polarità diviene atteggiamento di misura, dove la vita sa i propri limiti e li custodisce; diviene rispetto e discrezione.

E tuttavia questi imiti noi li possiamo vincere. Non rinnegandoli: questo sarebbe falsità. Neppure tentando di scavalcarli; ciò sarebbe, secondo l'*ethos* della teoria degli opposti, orgoglio e peccato. L'unico e possibile superamento va non nella direzione di fuori ma di dentro. Esso avviene quando noi affermiamo la misura, e la assumiamo in un altro significato del termine: misura è anche accordo, giusto rapporto. Il limite affermato diviene intimo rapporto di forze. Affermando il limite, rinunciando all'infinità. Ma con questo noi conquistiamo ciò che entro i confini del finito è l'equivalente dell'infinito, se così si può dire: la saturazione del finito con la pienezza di significato a esso assegnato, e cioè il compimento» (R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, M. Grünewald, Mainz 1925, 179-180). Tuttavia non ci si inganni su questa "misura". «Noi uomini – scrive Guardini – non siamo esseri armonici» (R. Guardini, *Fede – Religione – Esperienza*, cit., 25), ed in ciò si consuma questa opposizione polare. Disarmonia che si trova anche in relazione alla Rivelazione, in quanto «la forza di realizzazione umano-concreta, la capacità di appropriazione, l'intensità dell'esperienza della verità, dell'esperire vitalmente il valore e via dicendo, stanno

può realizzare in sé le varie possibilità tipiche di forma e atto sempre soltanto fino a un certo punto. Se esso si espande nell'universalità, perde la tensione intima, la chiarezza e la forza; la struttura essenziale si scioglie»⁸¹.

Ma allora quale "visione" potrà sostenere il cristiano nell'epoca del dubbio, della scepisi?

La nuda obbedienza

La fiducia nell'assolutezza dei valori viene meno⁸², l'età moderna, scrive Guardini, si fa sempre più spoglia⁸³, ma proprio in questa spoliatura emerge l'essenziale per la vita cristiana, che Guardini indica nella *nuda obbedienza*⁸⁴. Obbedienza non alla forza psichica o fisica del comando, ma l'obbedienza pura che, nell'epoca del dubbio, si raggiunge solo con la maturità del giudizio e la libertà dell'opinione⁸⁵ conseguiti da un atteggiamento «orientato con assolutezza verso l'assoluto»⁸⁶.

È dunque l'atteggiamento essenziale, quello a cui siamo chiamati nella povertà della nostra epoca, delle «prese di posizione incondizionate di fronte a esigenze incondizionate»⁸⁷, nelle quali riconosciamo «ciò che è assoluto nel suo valere»⁸⁸.

Viviamo un tempo, ha scritto W. Benjamin, di inedita povertà dell'esperienza, che tuttavia per l'uomo moderno diventa un'occasione, in quanto «è indotto a ricominciare da capo, a iniziare dal Nuovo; a farcela con il poco (...) Poiché dappertutto vede vie, egli stesso sta sempre ad un incrocio. Nessun attimo può sapere cosa il prossimo reca con sé. L'esistente lui lo manda in rovina non per amore delle rovine, ma per la via che vi passa attraverso»⁸⁹.

Questa povertà riecheggia in modo profetico nelle parole di Guardini come la questione centrale della fede: di una fede pura «all'altezza del nostro tempo»⁹⁰, «all'altezza di ciò che ci attornia e crea»⁹¹:

«Davanti alla ricchezza del medioevo ci sentiamo poveri. Poveri anche davanti alla, si direbbe quasi, dionisiaca pienezza di fede del barocco. Ma noi amiamo la nostra povertà. Nel suo rigore sta una purezza dello spirito.

in un rapporto essenzialmente inadeguato tanto rispetto al contenuto come al nucleo soprannaturale d'atto della relazione di fede e d'amore" (ivi, 43), tanto che "non vi sono armi nella sua mano che più taglienti si volgano contro la propria stessa vita di quel che siano appunto i valori più nobili" (ivi, 26).

⁸¹ R. Guardini, *La visione cattolica del mondo*, cit., p. 40. Continua Guardini: «La sentenza paolina dice: "Non voler sapere al di là di ciò che è stabilito, ma voler sapere in giusta misura" esprime una suprema regola della modestia a proprio riguardo, che è in pari tempo una regola della fondazione di sé" (ivi, 40).

⁸² Nel senso che diviene difficile all'uomo «afferrare come in genere contenuti che hanno i giusti titoli per promuovere la fede possano entrare nella vita (...) è innanzitutto la capacità di dar corpo a contenuti assoluti che sembra indebolita con tale processo» (R. Guardini, *Fede – Religione – Esperienza*, cit., 19).

⁸³ Cf., R. Guardini, *Fede – Religione – Esperienza*, cit., 20.

⁸⁴ Noi diremmo, per evitare l'accezione negativa del termine "obbedienza" secondo una costellazione simbolica che è prevalsa in Occidente di obbedienza come rapporto estrinseco determinato da una pressione autoritaria (interna o esterna), obbedienza come *l'annodarsi di una viva relazione di fedeltà* (Cf., ivi, 41).

⁸⁵ Cf., R. Guardini, *Des ende der Neuzeit*, trad. it. di M. P. Valier, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1954, 112.

⁸⁶ Ivi, 112.

⁸⁷ R. Guardini, *Fede – Religione – Esperienza*, cit., 20.

⁸⁸ "Incommensurabilità del valore" che nella sua elevatezza riconosciamo per un duplice aspetto: «Significa da una parte preziosità, elevatezza, pienezza che rende felici. Significa però anche al tempo stesso legame, peso, difficoltà, destino» (ibid., p. 23).

⁸⁹ W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, n. F. Rella (a cura di), *Critica e storia*, Cluva, Venezia 1980, 204-205.

⁹⁰ R. Guardini, *Fede – Religione – Esperienza*, cit., p. 53.

⁹¹ Ivi, 53.

Nelle chiese cerchiamo spazio semplice, forma chiara; schiettezza del colore e della materia. Questo non è solo senso dello stile. Non solo bisogno di autentica espressione di struttura e funzione. Significa qualcosa di molto più profondo. È un'espressione dell'onestà e dell'interna angustia al tempo stesso; la volontà di sostenere fino all'ultimo la lotta per la fede, che ci è affidata, sul piano più semplice. Sul piano dove valori, realtà, ordinamenti si presentano in una essenzialità trasparente, delineata con chiari contorni, affrancata da tutto il superfluo»⁹². «Forza nello spirito, limpidezza e interiorità dello spirito, coraggio di osare e forza del persistere nella disciplina e nell'ordine: sono le forze in cui deve vivere la nostra fede»⁹³. Questa fede «è qualcosa di essenzialmente altro da qualsiasi 'esperienza religiosa'. Ciò che da essa nasce, l'esistenza credente con il suo ordine, è qualcosa di diverso per essenza da qualsivoglia "religione", tanto che, presa come caso limite, appare possibile una fede senza esperienza nel senso dell'essere scossi personalmente; la nuda obbedienza»⁹⁴. Fede nella rivelazione che «si legittima proprio non per derivazione dai valori dell'esistenza del mondo. Viene d'altronde e sottopone a critica l'esistenza del mondo»⁹⁵. Fede che si pone "di trasverso"⁹⁶ rispetto ad ogni elemento religioso, non perché ogni gesto umano è decadimento, peccato, negazione⁹⁷, ma perché «in ogni punto dell'esperienza religiosa v'è verità, che viene da Dio, che a Lui si dirige; ma in ogni punto essa è anche ambivalente»⁹⁸.

Non dunque fede disperata che si pone di fronte ad un *aut aut* incommensurabile, ma nuda obbediente, *nell'epoca della fine dell'immagine del mondo*⁹⁹, al comando rivelante:

«Non fiducia in un ordine razionale del tutto, o in un principio ottimistico di benevolenza, ma in Dio, nella sua realtà e nella sua azione, in Dio, che è all'opera ed agisce (...) Quanto più crescono le forze anonime, tanto più la "vittoria che vince il mondo", la fede, si attua in una conquista di libertà, nell'accordo della libertà donata all'uomo e della libertà creatrice di Dio. E nella fiducia in ciò che Dio fa, non soltanto nel suo operare, ma nel suo fare. È singolare questo presentimento di possibilità divine, in mezzo alla crescente oppressione del mondo!

Questo incontro di assolutezza e di personalità, di incondizionatezza e di libertà, renderà il credente capace di resistere, senza luogo e senza rifugio, e di riconoscere la direzione. Lo renderà capace di accedere ad un rapporto diretto con Dio, attraverso tutte le situazioni della violenza e del pericolo; e di rimanere persona vivente nella crescente solitudine del mondo futuro, solitudine proprio in mezzo alle masse ed alle organizzazioni»¹⁰⁰.

⁹² *Ivi*, 53-54.

⁹³ *Ivi*, 54-55.

⁹⁴ *Ivi*, 91.

⁹⁵ *Ivi*, 99.

⁹⁶ *Ivi*, 101.

⁹⁷ Guardini è consapevole del rischio derivante dalla teologia protestante di considerare la vita religiosa essenzialmente come caduta, apostasia, nell'intendere «la purezza dell'elemento cristiano di contro al mondo», spingendosi fino alla distruttività (Cf., *Fede – Religione – Esperienza*, cit., 100-103).

⁹⁸ *Ivi*, 102.

⁹⁹ Scrive Heidegger: «La scienza come ricerca si costituisce soltanto se la verità si è trasformata in certezza del rappresentare (...) Ma la scienza come ricerca è una manifestazione essenziale del Mondo Moderno (...) Immagine del mondo, in senso essenziale, significa quindi non una raffigurazione del mondo, ma il mondo concepito come immagine (...) L'essere dell'ente è cercato e rintracciato nell'esser-rappresentato dell'ente (...) è il costituirsi del mondo a immagine ciò che distingue e caratterizza il Mondo Moderno. Per il Medioevo, invece, l'ente è *ens creatum*, il frutto dell'azione creatrice personale di Dio inteso come causa prima e suprema. Esser-ente significa allora: appartenere a un certo grado dell'ordine del creato e corrispondere, come causato, alla causa creatrice (*analogia entis*). Ma in nessun caso l'essere dell'ente consiste nel fatto d'esser posto innanzi all'uomo come alcunché di oggettivo, di rientrare nel dominio dei suoi decreti e dei suoi ordinamenti, sussistendo come tale» (M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997³, 82-89).

¹⁰⁰ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, cit., 112-113.