

FELICE NUVOLI

EDUCARE
TRA
IL NULLA E LA SPERANZA

EDIZIONI CUSL



*A Mamma
con un affetto
che il mistero della morte
ha reso più grande*

AFFERMAZIONE E RICERCA

VOLUME II



FELICE NUVOLI

EDUCARE
TRA
IL NULLA E LA SPERANZA

EDIZIONI CUSL

È vietata la riproduzione non autorizzata, anche parziale, neppure per uso interno o didattico, con qualsiasi mezzo effettuata. L'editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre parte del presente volume. Le richieste vanno inoltrate alla Cooperativa CUSL, Viale Sant'Ignazio, 98 09123 Cagliari, tel. e fax 070/660160

© 2012 Edizioni CUSL – Viale Sant'Ignazio, 98 – 09123 Cagliari
ISBN 978-88-88342-16-0

premessa

Il presente saggio ha preso forma dalla necessità d'incoraggiare gli allievi dei corsi di pedagogia generale e filosofia dell'educazione a scendere fino alle radici dell'attuale disagio educativo. La crisi in cui versa l'educazione si evidenzia ormai in piena luce. Nascosto, invece, rimane l'epicentro del sisma che continua a colpirla. Il convergere di molteplici problemi, difficoltà e segni, che si nascondono dietro il possibile e l'impossibile dell'educare, ha suggerito la tesi secondo cui l'alternativa cruciale del nostro tempo può ultimamente essere tra il nichilismo e la speranza. Se non siamo di fronte a un muro insormontabile, una fine, un insolubile, si affaccia la possibilità di una presa di posizione pedagogica franca e netta a favore della speranza quale orizzonte della vita e nutrimento della crescita umana. Un'educazione che non offra quanto è tenuta a offrire non offre niente. Altrettanto vale per la pedagogia. Ecco perché la scelta della speranza è fatta con la passione inquieta e aggressiva propria di chi avverte che qui si dipana il garbuglio dentro il quale si dibatte il problema educativo.

Educare tra il nulla e la speranza appare come il destino di ogni generazione che vive in un'epoca di rivolgimenti radicali e di profonde mutazioni, di greve incertezza, di sradicamento e di esodo. L'educazione, come la vita, è il luogo di una tensione, il territorio dove l'ideale lotta per sopravvivere. Il nostro tempo, spesso chiuso dentro uno sconsolante circolo in cui domina l'assenza di valori condivisi, ha reso sempre più evidente che l'alternativa all'educazione è la noia del nichilismo. Perché, infine, il nichilismo, anche quello che si riveste di

gaiezza, fa morire di noia. Il deperimento d'interesse è l'esito fatale di un'assenza di realtà, di privazione, di un'esistenza votata alla morte quotidiana. Comprenderlo è già un inizio di riscatto. Allo scopo, occorre avere il coraggio di sorprendere l'ingombro o almeno le tracce dell'assurdità del nulla che agisce nel nostro modo di intendere la vita. Prenderne atto offre alla natura immutabile del desiderio di verità e felicità un'occasione di risveglio. Forse un inizio di ripresa può avvenire senza passaggi intermedi. Ma non bisogna illudersi. Essa immette in un lavoro lungo, attraverso il quale si potrà uscire dalla penombra per entrare nel vastissimo territorio dell'educare che, naturalmente, si lascia conoscere da prospettive diverse e ugualmente legittime. Vano aspirare ad abolire la varietà e individualità delle prospettive pedagogiche riducendole a un'unica visione ecumenica.

Non è indifferente la scelta di collocarci nel tempo dove si decide la nostra sorte storica, per comprendere meglio il nostro compito. L'uomo non vive in un universale astratto, ma in una situazione determinata, riferirsi alla quale non è per l'intelligenza della vita, e quindi per l'educazione, un elemento addizionale, ma è iscritto nella sua stessa natura. «Sento piuttosto la necessità di una nuova grande usanza che dobbiamo subito introdurre, e cioè l'usanza di riflettere a fondo ogni volta che la situazione cambia». Così recita un'icastica parola di Bertold Brecht¹. L'educazione e la pedagogia non possono guadagnare niente evitando il rischio di coinvolgersi con le istanze fondamentali dell'ora in cui viviamo. Prendiamo in prestito questa parola di Romano Guardini: «Il nostro tempo è dato a ciascuno di noi come terreno sul quale dobbiamo stare e ci è proposto come compito che dobbiamo eseguire. E, in fondo, noi non vogliamo che sia altrimenti. Il nostro tempo non è una via sulla quale dover procedere, esteriore a noi stessi. Noi stessi siamo il nostro tempo!»². Dunque, il tempo, rispetto a noi, non è un accidente, ma è un costitutivo essenziale della nostra esistenza.

La sfida tra il nulla e la speranza, in cui l'esistenza intera

¹ *Il consenziente e il dissenziente*, in: B. BRECHT, *Teatro* (tr. it.), Torino 1965.

² *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo* (tr. it.), Brescia 21993, 95.

è messa in questione e nel cui ambito si muove l'educazione, può non restare un dramma sostanzialmente irrisolto, se porta alla scoperta di una verità liberatrice, e quindi alla possibilità di esprimere l'essere, a riconsiderare il pensiero e il linguaggio come un dono e un nutrimento ricevuto dall'essere. Il pensare è un esercizio fecondo solo se penetra le apparenze e non distoglie dalla verità. Siamo stati resi poveri delle solenni architetture metafisiche del passato. Ma niente ci vieta di accedere all'umile semplicità di interrogarci sul senso della nostra vita. Anche in altre epoche la passione della verità metafisica ha difeso la sua sopravvivenza diventando insistita richiesta di conoscere meglio se stessi. Una pedagogia che scopre se stessa in un'indomita ricerca della sapienza può senz'altro giovare di una rinnovata attenzione al senso dell'uomo nel mondo. Certo, se anche il linguaggio non è più una casa di verità in seno all'essere, niente riesce a sostenere un autentico progetto educativo.

Da parte nostra, soprattutto nella seconda parte, abbiamo dato spazio a qualche voce emblematica di chi non pone la speranza come un'alternativa al nulla, ma preferisce una estrema fedeltà all'assurdo, pure a costo di portare l'angoscia al punto più alto, senza poterla spezzare. La rivolta metafisica non manca di fascino, perché si innalza a un confronto con l'assoluto, ma è destinata a crollare su se stessa. Allora, l'uomo diventa il peggiore sconosciuto. Il confronto di chiarimento e difesa del nostro punto di vista nel confronto con chi, sia pure con distratta fretteolosità, lo irride, infine, conferma che alla educazione spetta il compito di seguire il filo di luce della vita come promessa, offerto per uscire dal labirinto equivoco del non senso. Altrimenti non resta altro se non che la ferocia animale degli istinti divori progressivamente l'umano.

Il lavoro di chiarimento nel quale ci siamo posti non è finito. La necessità di continuare a ricercare travalica di gran lunga quanto finora abbiamo trovato.

PARTE PRIMA

capitolo primo

**CAMMINARE
NELLO
SMARRIMENTO**

La sconcertante crisi globale di civiltà e società, entro cui nascono le nostre difficoltà personali, rimbalza all'interno di tensioni e contraddizioni individuali e sociali e tende a farsi incontrollabile contemporaneamente al dilagare dello smarrimento di un orientamento ideale condiviso. Probabilmente ci troviamo all'interno del più grande periodo di trasformazione che la coscienza storica ricordi. Non si può negare che si possa interpretare tale travaglio quale crisi di crescita, ma, nell'attesa, quanti sommovimenti, quanta confusione... Talvolta sembra che, in seguito a una diga improvvisamente rottasi, sull'essenziale gli uomini si muovano contro la loro stessa umanità. Prende sempre più spazio una percezione di sé come di un soggetto diviso, dilacerato di fronte al suo stesso agire. Si pensi alla pittura di Picasso che frantuma la figura umana in parti spezzettate. «Scissione fra la vita e lo spirito, l'individuo e la società, la morale e l'arte, il passato e il presente, il reale e l'ideale, il profano e il sacro, l'umanità ci offre dovunque lo spettacolo di una dissociazione mostruosa fra elementi fatti per congiungersi e completarsi nell'unità della vita». Così Gustave Thibon¹, già più di sessanta anni fa, ha descritto la condizione dell'uomo contemporaneo che ha perduto il senso della sua personalità, il significato della sua socialità,

¹ *La Scala di Giacobbe* (tr. it.), Roma 1947, 24. N.B. Tutti i lavori vengono citati in forma completa solo la prima volta.

la tensione ideale del senso religioso. Il malessere non è passato; anzi, oggi assume un carattere ancora più radicale, esteso a tutte le manifestazioni dell'esistenza, che si caricano di un'incertezza ansiogena, fino a una sorta di rassegnato smarrimento. Non sono pochi quelli che pronosticano un cammino tenebroso, soffocante, comunque poco sicuro, in direzione di una possibile via d'uscita. Ci troviamo di fronte a un'umanità nevrotica e malata, incurvata dalla nausea di se stessa, perché priva di una ragione di vita e angustata dalla solitudine propria di chi pensa di vivere in un mondo che non ha fatto e che non è fatto per lui. Non può essere diversamente quando si avverte perduto il gusto stesso del vivere e si assiste impotenti alla diffusione di un'omologazione unidimensionale della società al consumismo.

Alle scoperte moderne della psicologia, che mostrava l'originale diversità della psiche del bambino rispetto a quella adulta, alle sempre più vive e consapevoli esigenze auto-emancipatrici espresse dalle classi più povere nelle società occidentali, ai sempre più profondi cambiamenti, a causa di trasformazioni economiche e demografiche, che disfano le strutture rurali e dilatano l'industrialismo, alla trasformazione della famiglia, e così via, tra l'ultimo decennio dell'800 e i primi decenni del nuovo, si rispose, nelle pratiche educative e nella riflessione pedagogica mondiale, con alcune esperienze di avanguardia. Ora la spinta di quegli anni sarebbe ancor più necessaria, ma sembra smarrirsi in un clima annebbiato da perplessità e dubbi, incerto sulle vie da seguire. La nostra civiltà ricca di scienza e di tecnica, in grado di aumentare indefinitamente le sue capacità produttive, aperta a tutte le possibili sperimentazioni, si scopre incerta, produce varie definizioni, lucide nel cogliere alcuni fra gli aspetti più appariscenti del presente, ma infine insufficienti di fronte alla estrema complessità di una civiltà in continua trasformazione. Così si parla, volta a volta, di civiltà di massa, di civiltà dei consumi, di civiltà tecnologica, di civiltà post-moderna, di civiltà globale, e simili.

Inneggabilmente il progresso scientifico e tecnico ha cambiato profondamente la vita, trascinando con sé un vero e pro-

prio sconvolgimento dell'esistere umano; in un tempo relativamente breve ha permesso all'uomo di superare gravose limitazioni della sua finitezza. L'attuale sistema industriale ha la potenziale capacità non solo di produrre i mezzi per una vita economicamente migliore per tutti, ma anche di ridurre notevolmente le ore dedicate alla fatica del lavoro, perché ogni uomo possa meglio esprimere intellettualmente ed emotivamente se stesso. Molti cambiamenti si sono imposti con un movimento simile alla marea che sale silenziosamente mentre la maggior parte della gente non se ne accorge. Da qui il moltiplicarsi di progetti grandi e ambiziosi in vista di un mondo senza più miseria, né ingiustizia, nel quale possa finalmente costituirsi una società perfetta. Tuttavia, il mondo continua a non essere amministrato giustamente, si mostra ancora distante da una soluzione in grado di portare agli uomini la felicità o, più modestamente, un armonioso sviluppo. Molti fatti costringono a constatare che, nel momento in cui l'uomo pretende di possedere il mondo con la tecnica, ne diventa inevitabilmente schiavo, anziché signore. Non è difficile concordare con chi rileva che la tecnica ha progredito troppo in fretta, senza, però, il contrappeso di altri corrispettivi progressi.

Di fronte alla necessità di districare le prospettive più attendibili del presente, quasi peraltro assorbito da un futuro già incombente, stiamo prendendo dolorosamente coscienza che l'ideologia ottimistica del progresso tecnologico, come manifestativo dell'accesso dell'uomo alla maggiore età, è frutto di una svista basata su un errore di prospettiva. Ingenuamente ci si è attribuiti il potere di disporre dell'esistenza e della storia a proprio piacimento, di sottomettere senz'altro il mondo in cui dobbiamo vivere. Dopo aver subito la dominazione del padrone sullo schiavo, del signore sul servo, del proprietario sull'operaio, oggi l'uomo subisce il dominio di chi comanda le forze della finanza e della produzione. Ma, mentre in passato chi dominava si esponeva rischiosamente al pericolo, perché, con la sofferenza, suscitava la ribellione, il potere tecnocratico odierno può meglio nascondersi nell'anonimato, così da farsi accettare dalle sue vittime, addirittura da farsi aiutare da loro; le annette a sé e,

abituandole all'usufrutto dell'automazione e del benessere tecnologico, ne fa degli automi mansueti, omogenei ai suoi progetti. La civiltà industriale, o tecnologica, compenetra tutto, al punto da trovare in se stessa le incognite e i conflitti a cui non sa rispondere. Né ci si può illudere di poterne stare fuori per poterla contestare dall'esterno: tutto è invaso dal tecnicismo e nessuna vecchia abitudine sembra in grado di stare in piedi. Alla lusinga del benessere offerto dalla tecnica si accompagna il ricatto della paura.

Nonostante la diffusa avvertenza dei limiti inerenti a un esasperato "riduttivismo" delle scienze e delle tecniche rispetto alla complessa stratificazione dei fenomeni umani fisiologici e patologici, sono innumerevoli i fatti in cui la tecnica finisce per imporsi non come mezzo, ma come fine che non esalta l'uomo nella macchina, ma la macchina nell'uomo. Romano Guardini ha avuto il pregio di indicare già da tempo il punto nevralgico della questione.

L'età moderna aveva accolto come assoluta vittoria ogni aumento della potenza scientifica e tecnica; le sue conquiste le erano senz'altro apparse come un progresso verso realizzazioni più decise e verso una ricchezza di più elevati valori dell'esistenza. Ma la certezza di questa convinzione è scossa: proprio qui si rivela l'inizio dell'epoca nuova. Non pensiamo più che aumento di potere sia sinonimo di elevazione dei valori della vita. [...] Nella coscienza comune si fa strada il sentimento che il nostro rapporto con il potere è errato; anzi che questo potere in aumento è una minaccia per noi. [...] L'epoca futura in definitiva non dovrà affrontare il problema dell'aumento del potere, anche se esso aumenta continuamente e a ritmo sempre più accelerato, ma quello del suo dominio. Il senso centrale di quest'epoca sarà il dovere di ordinare il potere in modo che l'uomo, facendone uso, possa rimanere uomo².

² *Il potere* (tr. it.), Brescia 1963, 8-9. Deplorare che al costante progresso dei mezzi per dominare il mondo della natura non si è accompagnato un complementare progresso nella chiarezza del fine che gli uomini devono perseguire è un tema ricorrente nella cultura contemporanea. Il problema sollevato dall'incremento esponenziale del potere dell'uomo viene ripreso con una significativa affinità con Guardini anche da Hans Jonas nella sua celebre opera *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (tr. it.) Torino 1990. La tesi sostenuta da Jonas «va al di là della constatazione della minaccia fisica. La sottomissione della natura finalizzata alla felicità umana ha lanciato con il suo smisurato successo, che coinvolge ora anche la natura stessa dell'uomo, la più grande sfida che sia mai venuta all'essere umano dal

L'osservazione di Guardini giova a mettere in luce che, proprio nell'ora in cui abbiamo un potere smisurato sul mondo circostante e sui nostri simili, non abbiamo un potere sufficiente sul nostro potere. Scrive il noto allievo di Karl Lorenz, Wolfgang Wickler: «Sapere è potere [si riconosce chiaramente la lezione baconiana] e l'uomo ha raggiunto un gran potere sull'universo che lo circonda, ma non su se stesso. Ciò rappresenta uno stato di cose estremamente pericoloso»³. Anche Alexis Carrel, celebre scienziato a suo tempo noto in tutto il mondo per il nuovo sistema di sutura dei vasi sanguigni che gli valse il premio Nobel per la medicina, nel suo libro postumo *Riflessioni sulla condotta della vita*, si interroga se l'umanità, per la prima volta dall'inizio della storia, «diventata padrone del proprio destino», «sarà in grado di utilizzare a proprio vantaggio la forza illimitata della scienza». Perché ciò possa accadere, aggiunge Carrel, essa «è obbligata a rinnovarsi, ma ciò non può avvenire senza dolore»; occorre fare lo sforzo di modificare il suo modo di vivere, di esistere, di pensare. Si tratta di una fatica che ci impone una certa rinuncia alle comodità, alle bellezze e alle meraviglie meccaniche, che gli ha portato la tecnologia. «Siamo ancora in grado di fare questo sforzo? Avremo l'intelligenza e la forza di uscire dalle abitudini in cui siamo impantanati?» Il presagio di Carrel non incoraggia facili ottimismo: «Amiamo soprassedere, ed ogni obbligo è per noi una sofferenza. Non abbiamo avuto né la saggezza, né il coraggio di sottometterci a delle regole»⁴. Non si può dargli torto. L'esaltazione della conoscenza in termini di dominio e di autoassicurazione attraverso la manipolazione calcolante dell'esperienza sotto i nostri occhi subisce lo

suo stesso agire. Tutto è qui nuovo, dissimile dal passato sia nel genere che nelle dimensioni: ciò che l'uomo è oggi in grado di fare e, nell'irresistibile esercizio di tale facoltà, è costretto a continuare a fare, non ha eguali nell'esperienza passata, alla quale tutta la saggezza tradizionale sul comportamento giusto era improntata» (*ivi*, XXVII). Per questa ragione: «Il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante, esige un'etica che mediante auto-restrizioni impedisce alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo» (*ivi*).

³ *Biologia dei dieci comandamenti* (tr. it.), Roma 1973, 85.

⁴ *Riflessioni sulla condotta della vita* (tr. it.), Siena 2003, 156.

spavento delle innumerevoli offese all'ecologia ambientale (inquinamento dell'atmosfera e dei mari, distruzione di specie animali con rottura dell'equilibrio della biosfera, demolizione di patrimoni e di risorse fondamentali, e così via) e umana, proprie di una società amministrata dal totalitarismo scienziista e tecnocrate, che, in nome del valore dell'efficienza nel presente, non esita a invadere spietatamente, con l'astuzia impassibile e brutale dell'organizzazione tecnica, dell'avidità dei beni materiali, la natura custode delle possibilità indefinite di futuro. Abusare dei mezzi tecnici per sottrarsi alla natura, anzi per prenderla completamente nelle proprie mani, si rivela una forzatura contro se stessi, che non può restare senza conseguenze. La natura si vendica se viene violentata; da qui la crisi ecologica che colpisce tutto il mondo. La specie umana corre il pericolo, per insipienza, d'inaridire o distruggere le fonti stesse della propria esistenza biologica. Così il padrone del mondo finisce per essere posseduto dal mondo, ricattato dal fantasma dell'autodistruzione ad opera dell'annientamento termonucleare o del lento inquinamento dell'aria, del suolo e dell'acqua.

L'ottimismo moderno, dopo aver considerato il proprio tempo e quello futuro come l'epoca dell'onnipotenza della ragione e della liberazione da ogni autorità costringitiva a favore dell'uguaglianza e della giustizia, resiste a scomparire, ma ora non può evitare di dubitare delle sue forze, e sempre più spesso appare impacciato di fronte all'accusa che la sua illusione storicistica del «sempre meglio» altro non è se non una proiezione utopica difettosa di realismo critico. Di fatto, affermare come inesorabile il crescente e incondizionato valore del nostro progredire nel bene è puro fideismo. Il cammino della storia è il cammino di uomini che procedono lungo itinerari spesso divergenti, con reali avanzamenti verso mete positive per la loro esistenza, ma anche con non meno reali indietreggiamenti, ritorni e cadute. Nella storia si dà evoluzione e involuzione. Tutto è possibile. Nel corso del XX secolo, l'uomo occidentale sente incrinare la certezza di riuscire grazie ai propri sforzi e alla fede nelle sue illimitate possibilità di successo, vede che la sua precedente baldanzosa fiducia si capo-

volge amaramente nella paura; murato in un mondo d'asfissia, teme che il progresso umano si rivolti contro se stesso. Una grave diffidenza sembra travolgere anche il rispetto di quei valori morali e spirituali considerati innegabili e insostituibili. Assistiamo al fenomeno di una civiltà insicura, non più fiduciosa nei suoi fondamenti; basta poco perché le già considerate conquiste indiscusse appaiano delle fragili illusioni, se non menzogne, e quindi siano calpestate e inghiottite dentro conflitti determinati da poteri impersonali e anonimi, in grado d'imporre obbedienza passiva e cieca costrizione.

Il mondo che il potere dell'uomo ha faticosamente stabilito sembra sfuggire sempre più nell'indisponibilità di un oscuro futuro. Si potrebbe paragonare la nostra vita a un meccanismo ben lubrificato in grado di risolvere automaticamente molti inconvenienti, ma anche esposto alla possibilità di un guasto, a un'anomalia dalla quale non sappiamo difenderci. Allora di colpo il mondo appare minaccioso: si pensi agli ordigni distruttivi apprestati su vastissima scala a disposizione degli antagonismi economici e dei fanatismi ideologici. Dalla scoperta della bomba atomica, capace di produrre la morte in serie, l'uomo prende atto che ormai non deve difendersi dalla natura e dagli animali, bensì da se stesso, dai suoi simili, certamente avversari più spietati. Ciclicamente affiora il terribile pensiero che, per l'abuso della potenza nucleare, la nostra terra potrebbe essere trasformata in un caos invivibile, il cui epilogo «non è più un cataclisma fittizio o, più in generale, la scomparsa del mondo, bensì la morte di tutta la vita sulla faccia della terra, e ciò, secondo il ritmo accelerato di ogni evoluzione, fin da un prossimo avvenire»⁵. L'apocalisse è sempre alle porte: prospettare la possibilità della nostra autodistruzione non è un irragionevole catastrofismo. Impressiona il potenziale non perfettamente controllabile di armi mortali a disposizione di chiunque abbia i mezzi per acquistarle. Il potere micidiale di tali armi non è il frutto di una scoperta accidentale, semplicemente fortuita, ma il risultato a lungo preparato di uno sforzo razionale molto accurato. È inevitabi-

⁵ K. JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1962, 22.

le che tutto ciò ci metta dentro uno stato di apprensione e ansietà, anche perché l'irreparabile potrebbe verificarsi pure per errore. All'uomo privo di strumenti tecnici, in balia delle calamità naturali, senza la possibilità di difendersi, si è sostituito l'uomo moderno, segnato da un sentimento d'impotenza soprattutto di fronte alle forze economiche, sociali e scientifiche create e prodotte, peraltro, da lui stesso, che in vari modi minacciano di travolgerlo o imprigionarlo dentro pericolose forme di manipolazione.

La paura che sia sempre più difficile o improbabile impedire alla potenza tecnica della nostra civiltà di mutarsi nelle nostre mani in un ordigno infernale nutre da tempo la protesta contro la civiltà delle macchine che disumanizza l'uomo, fagocitandolo nel suo stesso meccanismo come una delle tante componenti. Il progredire della scienza e della tecnica determina una realtà nuova in cui non è possibile distinguere finalità da strumentalità, ed è un'ingenuità pensare che le nuove scoperte obbediscano semplicemente a fini ideali. Sovviene alla mente il monito di Georges Bernanos, che, con la veemenza del profeta, lucidamente denunciò come la messa a punto tecnica della vita sociale operata a discapito della libertà avrebbe capovolto la pretesa dell'uomo di dominare le cose in una mortifera ritorsione contro di lui: «L'uomo al servizio del progresso, e non il progresso al servizio dell'uomo: ipocriti! Il prezzo del vostro progresso è l'uomo»⁶. Bernanos ha sentito e avvisato che la logica della macchina è l'automazione integrale. Sull'uomo, che ambisce a essere signore del mondo, ma non riesce a diventare padrone di se stesso, il potere tecnologico agisce come l'ipnosi di un flauto magico. Lasciare spazio a un regime fondato sul predominio della macchina, su un'organizzazione della società basata unicamente sulla preoccupazione di regolare ogni cosa per mezzo della tecnica, addormenta il cuore, che finisce per rassegnarsi a una sorta d'impotenza mediocre, involgarita, futile. Allora le stesse macchine, costruite come strumenti di liberazione, si trasformano in tiranni dai quali non possiamo liberarci. L'uomo, con il cattiva-

⁶ *Ultimi scritti politici* (tr. it.), Brescia 1964, 380.

vo uso della potenza tecnica, minaccia la sua stessa vita. Se la sua attenzione si lascia interamente catturare dalla ricerca scientifica e dalle sue applicazioni pratiche, finisce per vedere nella natura solo un oggetto di esperienza e una materia da sfruttare. Egli stesso, dominato dai suoi manufatti, cessa di essere soggetto per trasformarsi in oggetto, quasi uno dei tanti materiali da inserire nel processo produttivo.

La nostra situazione storica è caratterizzata dal fatto che l'uomo ha raggiunto un rapporto attivo con il mondo, mentre prima era pressoché in balia di una natura ignota e minacciosa. Eppure, gli stessi grandi progetti d'ordine tecnologico possono funzionare come un «oppio per il popolo», quando, per esempio, ne risulta che le persone sono ridotte a strumento di pianificazione commerciale. Se l'uomo non è più la sostanza e il senso di tutto, ma soltanto un mezzo di cui il potere anonimo della tecnica può disporre come vuole, è inevitabile che egli precipiti in un'alienazione da cui niente promette di liberarlo. Il potere del padrone sullo schiavo, del signore sul servo, del proprietario sull'operaio, è meno temibile del dominio della forza di chi può fare del pianeta una grande fabbrica, riducendo l'uomo a mero elemento funzionale della macchina. «Quel progresso era stato affidato alla potenza della ragione, che avrebbe consentito all'uomo di raggiungere finalmente la sua maggiore età. Qual è il massimo risultato di quella potenza e di questa maggiore età? L'energia atomica impiegata per una tale forza di distruzione, da mettere in pericolo l'esistenza di tutta l'umanità. Idiotti che non siete altro! Volevate un mondo efficiente, l'avete, crepate contenti!»⁷. In questo modo, Bernanos dà voce alla consapevolezza che l'umanizzazione non s'identifica con gli sviluppi della scienza, della tecnologia, dell'industria.

Ogni giorno abbiamo riprove dolorose a conferma che scientismo, tecnocrazia e industrialismo non necessariamente rendono il mondo più civile. L'esaltazione acritica delle scienze e delle tecniche come salvezza si rivela una fiaba

⁷ *Ibidem*, 248. Cfr. il libro postumo di M. PERETTI, *La pedagogia della salvezza. Riflessioni pedagogiche sul pensiero di Georges Bernanos*, Brescia 2008.

incredibile al pari del mito dell'uomo di natura incorrotto e beato. Si pensi alle ambigue possibilità offerte dall'attuale ingegneria genetica oppure all'applicazione estensiva della tecnologia, rese più preoccupanti dal disorientamento morale della comunità scientifica. Siamo alla prospettiva, senz'altro ravvicinata, di produrre ibridi sub-umani lucidamente programmati per i lavori più duri e per il rifornimento di organi al servizio della razza superiore. Lo studioso, che prende parte attivamente all'indagine scientifica e ne comprende il metodo, si trova in possesso del linguaggio della vita, padrone di una sottile e approfondita conoscenza dell'ordigno biologico. In via ipotetica, sembra in grado di fare tutto quello che riterrà opportuno; ma proprio questa presunta opportunità provoca un senso di sgomento e perplessità, perché ogni scoperta sembra avere i connotati di un Giano Bifronte. Sino a che punto, è inevitabile chiedersi, il fattibile biologico può identificarsi con il lecito morale? La scienza e la tecnica in se stesse non offrono nessun principio morale da seguire. Esse si prestano a essere usate da qualsiasi potere in grado di poterle controllare come mezzi al suo servizio. Anche se non sempre il *nosse* coincide col *posse* e col *velle*, l'innegabile constatazione del progresso tecnico-scientifico costringe a riconoscere come il margine di latenza tra il conoscere e l'agire vada ogni giorno rapidamente riducendosi.

Il problema soggiacente a queste considerazioni è se sia la tecnica a determinare il tramonto della metafisica o piuttosto sia il suicidio della metafisica a lasciare il campo a un esagerato e illegittimo potere della tecnica, ormai abilitata a dare risposte anche ai problemi etici, politici, metafisici e religiosi. Il dominio del mondo offerto dalla tecnologia si fa spazio contemporaneamente alla diffusione di un concetto di ragione ridotto a capacità di calcolo o controllo. Tale concetto si impone come un'alternativa alla ragione come potere di conoscere i principi ultimi dell'essere, del vero, del bene e del bello. Tuttavia, se si tratta dei grandi interrogativi sul senso, la direzione della nostra vita e dell'intera realtà, la razionalità scientifico-tecnica mostra i suoi intrinseci limiti metodologici, perché incapace di accedere alla soggettività in se stessa. Chi

ha ridotto la conoscenza del vero alla sola capienza della ragione calcolante finisce inevitabilmente in una sorta di oscuro agnosticismo. La gravità della perdita diventa evidente se si riflette sul fatto che una decisione erronea fra il bene e il male può significare nel nostro tempo la fioritura o l'annientamento della terra. Se l'unica conoscenza razionale è quella oggettivata, scientifica, se la ragione si riduce a essere uno strumento soltanto dell'uomo d'affari, del tecnico o dell'analisi scientifica, perché determinata a recidere i suoi legami con le altre forme di conoscenza, la scienza diviene scientismo e l'uomo finisce per perdere se stesso nello sforzo insaziabile di misurare e gestire ogni cosa, comprese le persone, che da soggetti diventano anch'esse oggetti numerabili e classificabili dal controllo tecnico. La modernità e la post-modernità sembrano preferire la velocità del progredire al lento ritmo della crescita, così che il progresso finisce per assomigliare molto di più al correre che non al crescere. Sul pericolo di questo scambio molto si è detto e scritto: preoccupa che il traguardo della corsa sembra fissarsi sull'efficientismo calcolante «in cui le regole del mercato inducono a far pochissimo conto dei valori morali (solidarietà, fraternità, carità)»⁸.

Il progetto della scienza e della tecnica moderne è quello di dominare, elemento per elemento, i dati dell'esperienza. Il punto è che la scienza e la tecnica, attraverso le quali l'uomo si libera sempre più dai vincoli della natura, hanno il loro limite proprio nella possibilità di essere da lui utilizzate come mezzi di potere sugli altri uomini. Non bisogna perdere di vista il fatto che l'accrescimento della nostra potenza richiede un'adeguata crescita della nostra responsabilità. Se ieri un cocchiere poteva permettersi di bere, oggi un autista non deve farlo. Ampliare continuamente il dominio dell'uomo sulla natura ha il suo limite proprio nella libertà dell'uomo di utilizzare il mezzo del progresso. La ricerca tenta continuamente di oltrepassare il limite delle conoscenze già raggiunte e di assicurare una sempre più ingente eredità culturale. Fin

⁸ A. GRANESE, *L'albero della conoscenza e l'albero della vita. Saggio sulla disseminazione filosofica*, Roma 2010, 14.

tanto che si tratta del sapere, una tale trasmissione e quindi un accumulo progressivo sono possibili: uno scolaro delle scuole secondarie di oggi sa di più del maggiore erudito dell'antichità. Dove però si tratti del *proprium* dell'umano, per esempio la direzione della vita, le finalità e dunque la subordinazione dei mezzi agli scopi, non necessariamente la trasmissione dei progressi scientifici assicura un incremento di maturità. Sotto questo profilo, anche la scienza ha la necessità d'integrare i diversi risultati delle sue analisi in una visione sempre più comprensiva della realtà affidata alla sua indagine. Tuttavia, davanti al problema del senso ultimo e integrale, la scienza conclude con un "non sapere"; la ricerca scientifica non produce una soluzione valida per indicarci un coerente comportamento morale. Non si tratta di una carenza temporanea a cui prima o poi il progresso potrà porre rimedio, ma di una mancanza insita nella natura essenziale di un essere che può vivere solo in relazione a un'alterità che lo precede e lo supera. In effetti, si sono moltiplicati i satelliti per monitorare il nostro pianeta sempre più accuratamente e conoscere altri astri, ma ciò non ha posto fine alle iniquità che gridano vendetta del potente contro il debole. Si sono scoperte tecniche di coltivazione molto efficaci, ma la terra continua a essere dominata da gigantesche piovre che impediscono a molti uomini di avere il cibo necessario. Permangono ideologie disumane, sistemi inadatti e politiche dalla visuale limitata. Il progresso scientifico non avanza congiuntamente al progresso morale, perché su questo punto non si danno "cose" già attuate da tramandare, né un'eredità bell'e pronta semplicemente da consegnare da una generazione all'altra.

Non si può non convenire che il vero progresso è indipendente dal moltiplicarsi delle scoperte in grado di accrescere il nostro dominio sul mondo. Progredire neppure dipende dallo sviluppo dell'istruzione, ma dal modo con cui ci si serve di queste cose. Se l'ambito della fattibilità si prospetta dispari rispetto allo spazio della coscienza morale, cosa permetterà di resistere alla tentazione di usare geni manipolabili al fine di creare degli ibridi mezzo-uomo e mezza-bestia, cervelli senza corpo, corpi senza anima? L'uomo deve sempre volere ciò che

può? Anche quando in questo modo non può escludere la conseguenza di divenire disumano? In base a quale criterio si può stabilire una linea di confine fra un ritocco di chirurgia estetica e la trasformazione in un vero e proprio androide? Quale limite si deve fissare tra una equilibrata gestione dei propri umori attraverso farmaci psicotropi e la trasformazione di se stessi in robot chimici o in veri e propri tossicodipendenti? C'è un principio regolativo capace di porre ordine fra il desiderio di avere figli e le tecniche artificiali per ottenerli, fra i diritti degli omosessuali e quelli dei bambini di avere un babbo e una mamma, fra il diritto alla cura, il prolungamento della vita e la manipolazione genetica? A quali principi fare appello per stabilire in modo condiviso quanto è desiderabile, accettabile, legittimo? Su quali criteri basare l'esercizio del potere straordinario offertoci dalle tecniche? Posti di fronte all'evidenza che la scienza in quanto tale, non soltanto nei suoi usi colpevoli, ma nella misura in cui assume un peso sproporzionato nei confronti della sapienza, porta inevitabilmente il mondo incontro a catastrofi, ci pare di realizzare l'età di Frankenstein, lo scienziato che creò un mostro meccanico per poi scoprire di averne perso il controllo, al punto da minacciare la sua stessa esistenza⁹.

Non si può revocare in dubbio che un tratto saliente della nostra epoca può riconoscersi nella irrisolta ricerca di una sintesi capace di armonizzare i principi del sapere con quelli del vivere. La mancanza di equilibrio al riguardo produce un contesto di privazione ideale, di sterilità morale, di mancanza di senso, che butta le persone più sensibili dentro un sentimento di arsura. I giovani non possono non accorgersi se gli adulti sono bloccati sul problema dell'educazione, perché non hanno imparato a guidare se stessi. Non di rado si ha l'impressione di essere letteralmente sopraffatti dai dubbi: su se stessi, sul senso della vita, su tutti i principi secondo i quali possono essere orientate le nostre decisioni. Sovente assistia-

⁹ Questa opinione di Gabriel Marcel si può discutere, e perfino rifiutare, ma non sottovalutare: «Vi è realmente una correlazione dialettica intima tra un ottimismo del progresso tecnico e una filosofia dell'angoscia che inevitabilmente ne deriva» (*Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris 1949, 73).

mo a un venir meno, quasi a un crollo di energia morale, che lascia gli adulti e i piccoli irreparabilmente deboli. Se ciò non è una fatalità irrimediabile, vale la pena cercare luce sul cammino da fare servendoci criticamente della nostra storia. Non si tratta di idealizzare un paradiso perduto al quale si è dovuto rinunciare; il passato non è semplicemente un museo che conserva il “bello”; non bisogna trasformare la storia in una leggenda, ma neanche ignorarne le risorse. A proposito può venirci incontro l'intuizione del più grande pensatore medioevale, Tommaso d'Aquino, secondo cui il principio essenziale della nostra libertà si trova nella *cognitio finis*¹⁰, cioè nella consapevolezza dello scopo del vivere. Neppure ha perso valore il principio espresso così magnificamente dall'Aquinate: «L'ultima perfezione di qualsiasi potenza consiste nel raggiungere la realtà in cui si trova pienamente attuata la ragione formale del proprio oggetto»¹¹. Forse non costituisce un accostamento audace riferirci a questo pensiero di Dostoevskij: «Il segreto dell'esistenza umana non sta nel vivere per vivere, ma nell'avere un fine per cui vivere. Se non si prospetta in modo sicuro un fine per cui debba vivere, l'uomo non si rassegnerà a vivere e preferirà annichilarsi piuttosto che rimanere sulla terra»¹².

In ogni caso, anche dalla fredda realtà del mondo scientifico, sia pure attraverso ambivalenze ed equivoci, affiora un impulso decisamente etico: quello di preservare negli uomini

¹⁰Cfr. *Summa Theol.*, I^a II^{ae}, q. 6, a. 1. Per le citazioni di Tommaso, si è scelto di seguire l'edizione di Marietti, Torino, che riproduce, dove presente, il testo critico della “Leonina”. Segnaliamo le più frequenti abbreviazioni da noi adottate: *Summa Theol.* designa la *Summa Theologiae*; si indica la parte, la questione, l'articolo. *Summa contra Gent.* designa la *Summa contra Gentiles*; si indica la parte e il capitolo. *De Veritate* designa l'opuscolo che si trova tra le *Quaestiones disputatae*; si indica la questione e l'articolo. *In Sent.* sta per il *Commento alle Sentenze*; si indica dapprima il libro, poi la distinzione, la questione, l'articolo. *De Anima* designa il *Commento sul “De Anima” di Aristotele*; si indica la parte e la lezione, poi il numero del paragrafo secondo l'edizione Cathala. *Met.* designa il *Commento alla “Metafisica” di Aristotele*; valgono le stesse indicazioni appena date per il *De Anima*.

¹¹ «Ultima perfectio cuiuslibet potentiae est ut attingat ad id, in quo plene invenitur ratio sui obiecti» *Summa Theol.*, I^a II^{ae}, q. 3, a. 7, ad 3. Cfr. I^a II^{ae}, q. 3, a. 8; I^a II^{ae}, q. 54, a. 4; *De Anima*, a. 13, sc. 2; *De Veritate*, q. 15, a. 2. Cfr., C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Torino 1950.

¹² *I fratelli Karamazov* (tr. it.), Torino 2005, 340.

la loro umanità. Una conferma *ex contrario* di questa esigenza proviene dalle innumerevoli testimonianze di tanti contemporanei, i quali, non riconoscendo un senso alla propria esistenza, dichiarano di percepirla inautentica, non veramente personale. Il punto è che l'equilibrio offertoci dalla civiltà medioevale desta ammirazione, ma non è più il nostro. Dalla rivoluzione industriale e dalle rivoluzioni politiche, che sembrano esserne, almeno in parte, gli effetti, si è imposta una sorta di mutazione antropologica da cui è emerso il profilo di una nuova civiltà. Da una parte l'uomo moderno si rifiuta di essere un semplice scolaro della natura, di portare alla luce quanto prima era inosservato e non spiegato, dall'altra stabilisce progressivamente un nuovo rapporto con la totalità del reale, e quindi con tutte le contraddizioni e ambiguità, proclamandosi inquisitore e giudice. Il suo modo nuovo di rapportarsi alla realtà naturale e umana si esprime attraverso il sapere positivo – scientifico e storico – e la convivenza democratica. Questi due aspetti del nostro sapere e del nostro vivere sociale si richiamano e si condizionano a vicenda. Il progresso, però, segnato da questi due traguardi nella vita degli uomini, mentre moltiplica i mezzi per dominare il mondo e incrementa con esposizione geometrica il consumismo, non si può dire abbia risolto il problema umano, il quale si presenta secondo una drammaticità dapprima sconosciuta.

Per compendiare in una parola la situazione culturale ed esistenziale derivata da tutto ciò, spesso si ricorre alla parola "crisi". Il termine "crisi", insieme a quello di "trapasso culturale", si è diffuso per indicare non solo la messa in questione dell'assetto sociale esistente, ma anche la percezione vissuta di essere immersi in un processo di radicale trasformazione¹³. La

¹³ Il linguaggio quotidiano, non solo degli adolescenti, ma anche dei politici, richiama incessantemente un sentimento dominante di precarietà: «si tratta di evitare l'aggravarsi della crisi», «di porre le condizioni per il superamento della crisi», «di approfittare della crisi», alcuni invitano a imparare a «vivere come se la crisi non ci fosse...». Si parla di crisi economica, di crisi sociale, di disgregazione del tessuto della convivenza, di degrado morale, di disintegrazione e perdita dei "valori", di crisi del sistema politico, di collasso delle istituzioni. Difficilissimo trovare un filo d'Arianna capace di portarci alle motivazioni più profonde; forse perché esse sono di vario genere e non si lasciano ricondurre a un principio unico. L'incognita della "crisi" è sempre dietro l'an-

crisi dell'uomo, di cui da tempo si parla, sembra ora giungere a un culmine tale da paventare non solamente la transizione da una civiltà a un'altra, ma addirittura la fine del nostro destino evolutivo. Ogni crisi esprime un'esigenza di riassetto; non necessariamente ha un inequivocabile significato negativo, perché al suo interno esiste una spinta verso un rinnovamento. «Una crisi – scrive Hannah Arendt – ci costringe a tornare alle domande; esige da noi risposte nuove o vecchie, purché scaturite da un esame diretto; e si trasforma in una catastrofe solo quando noi cerchiamo di farvi fronte con giudizi preconcati, ossia pregiudizi, aggravando così la crisi e per di più rinunciando a vivere quell'esperienza della realtà, a utilizzare quell'occasione per riflettere, che la crisi stessa costituisce»¹⁴. Il timore di essere in pericolo, dell'autodistruzione come civiltà, non può non condizionare le forme della cultura e dell'educazione. L'educazione, infatti, non vive in un universale astratto, ma in una situazione storica dalla quale è attraversata e penetrata: soffre la sua passione, condivide la sua speranza, si espone al suo smarrimento.

golo di casa anche delle persone più tranquille. Quanto caratterizza l'attuale processo di cambiamento mi pare sia proprio l'imprevedibilità dei suoi stadi successivi; infatti, molto alta è l'interferenza di tanti fattori che nessuna scienza né statistica può seguire nella loro determinazione e nel loro intreccio. Tanti i casi in cui si sono sottovalutati gli ingranaggi e le molteplici corresponsabilità, ma ora sembra di essere avvolti in un caos inintelligibile. Che noi, dunque, stiamo assistendo a una crisi di civiltà può dirsi un'affermazione largamente condivisa quasi come un'evidenza, un'ovvietà simile al dire che la crisi attuale è oggi acuta e accelerata più di quelle di altre epoche. Nei fatti essa sembra investire tutti gli aspetti della vita e pone in modo drammatico nuovi problemi ai quali non è facile rispondere. «Il punto – scrive Evandro Agazzi – è che non è facile neppure essere d'accordo su questo luogo comune. Infatti non si può dare per pacifico che questa sia una crisi di “transizione” (come talora si afferma), perché si può parlare di transizione quando si sa, almeno sostanzialmente, verso che cosa si sta andando, e invece proprio questo è l'elemento più acuto della nostra crisi. Per lo stesso motivo non si può neppure parlare di una crisi di “crescita”, poiché ciò implicherebbe il riconoscimento di una certa continuità col passato che, viceversa, è oggi molto spesso negata» (*Paidéia verità educazione*, Brescia 1999, 7). Si potrebbe pensare che si stia estremizzando. Ma è innegabile che nel nostro tempo i modi di sentire la vita sono assai divergenti e moltiplicati; si piegano a spinte sempre più varie, si complicano tanto da apparire aberranti, da aprire fratture che rendono molto difficile una convivenza anche provvisoria. Invano si potrebbe pensare che si tratti di un tempo momentaneo di decadenza, perché è molto di più: è l'abolizione del soggetto, dell'io come protagonista libero e cosciente della storia.

¹⁴ *Tra passato e futuro* (tr. it.), Milano 1991, 229.

Più che continuare un'analisi arricchente un quadro che si spera già delineato nelle sue linee portanti, potrebbe essere opportuno indirizzare l'attenzione nei confronti di chi osserva che l'educazione è diventata un problema difficile, anzi una vera e propria «emergenza»¹⁵. La parola intende denunciare la gravità e acutezza della crisi nella cura che lega le generazioni umane. Non dobbiamo rassegnarci alla frattura generazionale come a una fatalità senza scampo, per cui la nuova generazione dimentica ogni motivazione valoriale delle precedenti. Educare costituisce il problema più grave che attualmente agita la nostra società, in cui i giovani si sentono una generazione senza padri, di fronte al fallimento dei quali non solo provano una terribile delusione, ma anche risentimento e rifiuto. Sappiamo che dalla soluzione del problema educativo dipende l'avvenire felice o infelice della persona e dell'intera società: in questo ambito si gioca l'orientamento delle nuove generazioni verso la conservazione del passato o verso il mutamento, verso la sicurezza da cercare nella resistenza al

¹⁵ Sul senso dell'espressione «emergenza educativa» si rinvia alla *Lettera alla Diocesi e alla Città di Roma di Benedetto XVI sul compito urgente dell'educazione* (il testo è reperibile nell'antologia a cura di L. Monari: RATZINGER BENEDETTO XVI, *Servitori della verità. Riflessioni sull'educazione*, Brescia 2009) e al rapporto-proposta: Aa Vv., *La sfida educativa*, Roma-Bari 2009. Le obiezioni volte a dissuadere l'uso del termine «emergenza» non sembrano del tutto persuasive. Scrive Raffaella Iafrate: «Quando si usa la parola “emergenza” il rischio è quello di evocare “immagini catastrofiche”, situazioni nelle quali occorre “correre ai ripari” [...] A mio parere non c'è proprio da “correre ai ripari”, quanto è necessario piuttosto è “uscire dal riparo” delle abitudini consolidate e rassicuranti a cui da troppo tempo probabilmente noi adulti ci siamo adattati, e sfidare in modo creativo e fiducioso quella che è a mio parere un’“emergenza” nel senso etimologico del “venire a galla”, del “venire in superficie” del “rivelarsi” di una realtà (quella educativa) ormai da troppo tempo relegata al “si è sempre fatto così” o – peggio – delegata con un “ditemi cosa devo fare” o con un “pensateci voi”» (Aa. Vv., *Educazione. Un'emergenza?*, Brescia 2008, 73-74). Neppure convince questa valutazione di Franco Venturella: «Non mi piace il termine emergenza, come se si trattasse di un fatto che ci piombi addosso all'improvviso; vedo piuttosto i tratti di una crisi profonda, maturata progressivamente, che presenta motivazioni e caratteristiche complesse, in quanto investe la responsabilità della società nel suo insieme» (*ivi*, 141). È vero che l'educazione come problema critico non riguarda solo il nostro tempo. Più di tre secoli fa Amleto esaltato gridava: «I tempi sono scombinati!». Da allora queste parole sono state lette, ripetute, citate, innumerevoli volte; sfortunatamente sono sempre riecheggiate come vere. Tuttavia, nel nostro tempo l'allarme talvolta sembra risuonare come un gemito fiacco, quasi impotente a diventare grido. Ecco un'altra faccia dell'«emergenza».

cambiamento o verso la ricerca di una verità inedita, capace di porre nuovamente la vita in movimento. Tuttavia, non si può negare che nell'ambito educativo odierno si evidenziano tutte le contraddizioni e gli scompensi di una coesistenza sociale disarmonica e conflittuale, in cui il patrimonio del passato appare sopravvivere per forza d'inerzia. La catena di trasmissione di ciò che permette di dare un significato alla vita, cioè i valori umani, appare come spezzata o, almeno, gravemente incrinata. Non mancano aperture d'orizzonte ricche di luce, ma troppo spesso restano episodiche.

La crisi odierna, drammaticamente manifesta in tutta la sua gravità nella pratica educativa, ci pone innanzi alla necessità di ripensarne il senso fondamentale. Bisogna riconoscere che troppo spesso corriamo il pericolo di usare molti termini, compresi quelli della tradizione pedagogica, senza avvederci di come essi non si presentino più alla coscienza degli interlocutori attuali con la necessaria evidenza. Per inquadrare nel modo migliore il problema, e quindi precisarne il senso e le condizioni in vista di una soluzione accettabile, non ci si deve limitare a ripetere le parole chiave della tradizione senza ricuperarle su un piano accessibile all'odierna sensibilità culturale. Talvolta sembra necessario analizzare nuovamente la relazione educativa nei suoi elementi essenziali e accidentali, nella speranza di ricomporne la figura in una costruzione capace di assorbire l'apporto delle nuove esperienze. Solo così si può sperare che i termini chiave dell'educazione tornino a caricarsi di una reale ricchezza di contenuto e di efficacia costruttiva. Spesso, però, assistiamo impotenti all'incrinarsi non degli strumenti, ma dei fini, non dei mezzi, ma delle attribuzioni di valore. Allora crollano gli ideali, il pensiero si annebbia e la volontà cede, fino a non saper più perché e per cosa si deve educare.

Il contrasto generazionale tra padri e figli non è solo del nostro tempo, ma è un motivo sempre ricorrente; la figura dei *laudatores temporis acti* non è affatto una figura moderna. Sennonché, il conflitto odierno ha assunto proporzioni eccezionali, tali da condurre a uno squilibrio senza precedenti. Attualmente, la crescente incapacità a trasmettere alle nuove

generazioni i valori-base dell'esistenza e del comportamento sembra destare la preoccupazione anche dei più distratti. Si tratta di una difficoltà che coinvolge sia la famiglia, sia la scuola e ogni altro organismo con scopi educativi. Senza porre in primo piano i frequenti spettacoli di volgarità, di discordia, di rovinoso egoismo, cui i bambini assistono in famiglia, risalta che tra il mondo dei padri e quello dei figli si è scavato un largo e discontinuo fossato. Non si tratta semplicemente di variazioni sfumate nel modo di pensare e di agire, di discussioni o dissensi più o meno accentuati, ma di una distanza talmente grande da non consentire neppure di discutere. La figura del padre come centro e simbolo del prestigio familiare sembra scomparire dalla scena della nostra società. Spesso, dinanzi agli occhi critici o ribelli del figlio, il padre per primo si sente in una posizione esautorata e marginale, vulnerabile, comunque insicura. Si avverte la necessità di un dialogo costruttivo tra le generazioni, soprattutto perché i punti di incontro reale sono ridotti al minimo. La tendenza prevalente, conscia o meno che sia, è quella di reciprocamente ignorarsi: i rapporti si fanno progressivamente più rari e superficiali e diventa sempre più difficile accollarsi lo sforzo necessario per comprendersi, quasi che padri e figli non abbiano più nulla da dirsi e si accontentino di convivere il meno possibile.

Un dialogo costruttivo tra le generazioni richiede adulti capaci d'intuire i disagi e le sofferenze dei giovani. Non basta affidarsi nostalgicamente a modelli di organizzazione familiare e sociale del passato, elevati a rigidi schemi e indiscutibili vincoli regolativi validi per sempre. Ciò che non deve mancare è la compagnia degli adulti; altrimenti i figli restano senza guide in grado di aiutarli a mantenere viva la speranza. Inaccettabile l'indifferenza nei confronti dell'ambiente familiare in cui allignano le insicurezze e le frustrazioni; né a proposito può valere l'alibi dell'opportunità di una meno sorvegliata permissività, che assomiglia a una mascheratura dell'abbandono dei giovani a loro stessi e, in ultima analisi, a una rinuncia di responsabilità. Comunque sia, l'assenza educativa senza dubbio facilita nella generazione in crescita la formazione di vasti e variegati spazi di eccessiva labilità. Ciò non è

vero soltanto per i genitori e i figli, i vecchi e i giovani, ma anche per i maestri e gli allievi. Le scuole non sono in grado di prendere le veci delle famiglie in crisi; l'esempio offerto dai maestri ai loro alunni non sempre è migliore di quello dato dai genitori. Più che complementarità, «troppo spesso vige, tra scuola e famiglia, una schizofrenia che impedisce sia all'una che all'altra di avere un'immagine realistica del ragazzo e, a maggior ragione, di aiutarlo a crescere»¹⁶. Non si vede come si possa negare che il rapporto educativo è diventato estremamente esile ed equivoco, non appena si vada al di là dell'informazione di carattere puramente nozionale. In una scuola ritenuta da una percentuale molto alta di alunni «un luogo dove non si ha voglia di andare», il maestro come funzione autorevole d'indicazione di valori e di ideali appare come una figura anacronistica. L'impressione prevalente è che l'alunno non lo ascolti più e resti davanti a lui ultimamente indifferente. Talvolta, non esita a irriderlo e respingerlo con sarcastica e ostile insofferenza. Sempre meno convinto di poter apprendere da lui un valido criterio di vita, l'alunno avverte il suo discorso influente sul suo animo e vi reagisce inevitabilmente con un atteggiamento di insopportazione o evasione. Alla generale diffidenza dell'alunno nei confronti della proposta educativa del maestro, quest'ultimo spesso risponde con estraneità e durezza. Sempre più raro il calore dell'incontro, perché vinto da una reciproca freddezza che rende esangue la vita della scuola, quasi priva di un vero e proprio gusto.

«Che cosa sia la scuola, una volta si credeva di saperlo, ed oggi lo si sa meno, perché quando cambiano i soggetti, i rapporti, la percezione sociale di una istituzione, è l'intero sistema dei fini e dei mezzi di tale istituzione che finisce per cambiare». Così anni fa osservava Luciano Corradini¹⁷. L'assenza di un progetto per l'uomo determina l'attuale grave crisi della scuola, che sembra limitarsi a sopravvivere come istituzione

¹⁶ AA. VV., *La sfida educativa*, 58.

¹⁷ *La difficile convivenza. Dalla scuola di Stato alla scuola di comunità*, Brescia 1975, 46.

al servizio di se stessa, benché incapace di contrastare la diffusa ideologia antieducativa dell'avere e del consumo. La convinzione che la scuola costituisca un'istituzione adibita a proteggere la gioventù prima del suo ingresso nella vita reale non regge da tempo; vacilla pericolosamente l'idea che essa sia il principale strumento della cultura in quanto mezzo di elevazione civile. Generalmente si è d'accordo che la scuola non può limitarsi all'istruzione, intesa come strumento per impossessarsi di competenze e abilità tecniche, perché non può rinunciare all'educazione integrale della personalità. È troppo poco ridurla a un puro istituto d'istruzione, indipendentemente da ogni formazione morale. Si comprende che più di una cosa non sta andando bene nelle nostre scuole, se così pochi le ritengono in grado di formare l'uomo nella sua integrità, cioè nella sua intelligenza, nella sua volontà, nel suo carattere. Scrive Marcello Tempesta: «All'inizio del XXI secolo questa immensa macchina continua ad offrire le proprie quotidiane prestazioni, ma essa pare aggredita da un male oscuro che come un tarlo sembra roderla dall'interno e minarne la solidità: fuor di metafora, la nostra scuola è segnata in profondità da un senso di smarrimento e di fragilità, è attraversata da *un'autentica emergenza*, le cui cause non sono anzitutto di natura materiale ed organizzativa, ma *educativa e culturale*»¹⁸. Sempre più la scuola appare come un organismo in continuo stato di precarietà, il cui equilibrio è costantemente minacciato non solo dagli studenti e dagli insegnanti, ma anche dai genitori e dalle stesse autorità scolastiche. Su tutto aleggia un pesante scetticismo, forse dovuto alla persuasione che la scuola sia destinata ad assolvere un compito di carattere amministrativo, non tanto educativo.

Si aggiunga che, nella maggior parte dei casi, la scuola ha anche cessato di essere un luogo e un tempo inequivocabilmente dedicato al consolidarsi di un progetto personale di professione. Il sistema dell'istruzione pubblica fa fatica a determinare un livello di preparazione e di flessibilità di operatori in grado d'investire

¹⁸ *Lo studio come problema di educazione. Fenomenologia e pedagogia dell'esperienza studiosa*, Roma 2008, 17. Corsivi nel testo.

con la loro competenza ed energia il mondo del lavoro. Il risultato è che molti giovani non solo si ritrovano disoccupati, ma anche “inoccupabili”, cioè privi sia di un’apprezzabile capacità tecnica, sia di una struttura personale necessaria per assumersi una responsabilità lavorativa in un mondo ogni giorno sempre più competitivo. Non sono pochi i giovani che abbandonano la scuola per disaffezione allo studio. Tanti, tra gli studenti che restano, si lamentano non solo di un estraniante disagio tra docenti e allievi, ma anche del diffondersi di un clima di permanente bullismo, della deriva delle devianze, di azioni di violenza e intolleranza che il “branco” compie impunemente. Difficile contenere una conflittualità che, priva di criteri e di argini, molto assomiglia a una guerra di tutti contro tutti, alla fine dannosa per ciascuno. Non bisogna trascurare come un simile esito non sia semplicemente il frutto di una scuola malandata; bisognerebbe anche riferirsi alle famiglie disestate, alla disperante assenza di modelli educativi in grado di rinforzare le attitudini etiche fondamentali, necessarie non solo per vivere civilmente, ma anche per trovarsi un posto di lavoro e per tenercelo.

Si conviene che la scuola non è il primo, né il principale fattore dell’educazione: prima che essa incominci a operare nella vita di un uomo, parecchie cose importanti sono già decise; durante gli stessi studi scolastici molti altri influssi guidano o sviano gli scolari. Tale consapevolezza dovrebbe aiutare a valorizzare la responsabilità educativa inerente alle iniziative della società civile e delle formazioni sociali all’interno delle quali ogni persona sviluppa la propria personalità. Sorprende che la scuola così facilmente abbia rinunciato a essere lo strumento di educazione e rieducazione del nostro popolo, quasi mostrandosi come ambiguo fattore di disgregazione inadatto a formare al giudizio, al carattere, all’autodominio. È poi tanto strano che i risultati tradiscano amaramente le speranze riposte nella scuola? Questa domanda, posta da Ernesto Codignola agli inizi degli anni ‘50, nel tempo acquista ancora più forza: «Come meravigliarsi se un sistema così irragionevole di formazione fisica e spirituale, che contrasta con le più elementari esigenze dello sviluppo naturale, provochi di quando in quando clamorose reazioni drammati-

che? Da anni la nostra scuola è una fucina di nevropatici, di spostati, di inadattati sociali»¹⁹. Non si vuole colpevolizzare l'intera categoria degli insegnanti con una polemica sommaria e indiscriminata. Tra di loro non mancano veri e propri eroi; ma troppo spesso il tono dell'insegnamento è molto basso grazie a immissioni in ruolo di personale scadente, privo di sapere e di prestigio. Molti insegnanti non sono affatto in grado di capire e aiutare i loro alunni; sul piano educativo a volte devono tentare di sostituire con dolcezza e pazienza l'umanità glaciale, se non violenta, di padri e madri assenti. Alcuni vi riescono; altri, invece, di fronte a un bambino "difficile", soprattutto se sull'orlo di un precipizio psicologico (per problemi che, in genere, non nascono nella scuola, ma crescono in essa), si dimostrano tardi a capire; allora la strada più battuta è la scorciatoia del biasimo e del rimprovero: volenti o nolenti, finiscono per essere loro a dare il colpo di grazia a dei ragazzi già deboli.

Ripetutamente si è denunciato che la scuola non suscita più energie, né disciplina forze, non sveglia lo spirito d'iniziativa, né promuove personalità critiche. Scrive Giorgio Vittadini: «Una scuola in cui s'impara poco è certamente parte responsabile della dispersione scolastica che, troppo spesso, segna l'avvio a una emarginazione sociale da cui gli alunni più abbienti sono comunque maggiormente tutelati. [...] Rigidità e burocrazia del sistema scolastico sono concausa della dispersione in quanto non aiutano a tener conto dei bisogni dei ragazzi, soprattutto di quelli più in difficoltà. [...] Questa è un'evidenza empirica che ci dice, una volta di più, che la nostra scuola proprio per quello che è, non riesce a valorizzare "capaci e meritevoli ancorché privi di mezzi", come dice la nostra Costituzione»²⁰. Per un numero preoccupante di alunni la scuola non è neppure un aiuto a vivere; ogni anno, dei bambini e dei giovani, stretti dalla sfida dell'esame o delle interrogazioni, si uccidono. L'angoscia della prova diviene una sofferenza tale da far loro desiderare la morte. Simili sciagure rendono terribilmente frustrante il compito degli insegnan-

¹⁹ *La nostra scuola*, Firenze 1970, 73.

²⁰ "Si scrive crescita si legge giovani", in: *Atlantide*, 3/2011, 11. 14.

ti, i quali, peraltro, avvertono per primi come da anni la scuola faccia parte di un mondo depresso e marginale. La mancanza di responsabilità nei riguardi della scuola non è solo degli insegnanti – questi costituiscono una delle componenti interessate alla vita scolastica – ma dell'intera società, che nelle sue forze più vive non ha un interesse adeguato per stabilire con la scuola un rapporto diretto di partecipazione.

Non vi è da stupirsi se da opposte fazioni si torni a invocare la descolarizzazione, come la soluzione vincente di quella che è stata ritenuta una macchina del vuoto, dispendiosa e inutile. Non solo per chi ne è espulso a forza, per chi l'abbandona, per chi la sopporta per quel tanto che possa servirgli. È inadeguata, se continuiamo a considerarla la matrice per eccellenza dell'educazione, per gli stessi primi della classe, per i più solerti fruitori di questo servizio. I quali, una volta fuori, abbandonati a se stessi, si troveranno a mal partito: educati in aule ipertecnologiche o fatiscenti a essere attenti, disciplinati, disponibili ad accettare qualsiasi cosa venga loro fatta imparare. Anche costoro, dai voti eccellenti, dovranno ricostruirsi un'educazione su misura tanto quanto gli ultimi della classe, sovente più preparati, avveduti, astuti – cinicamente addestrati a entrare nel tempo adulto – dei loro compagni con votazioni migliori²¹.

La crisi dell'istituzione scolastica e della sua funzione viene confermata da innumerevoli episodi. Recentemente abbiamo appreso che anche nella scuola si può morire di spillo durante le ore di lezione; che talvolta le aule si trasformano in un set in cui si filmano scene pornografiche da inviare via internet a vari siti; che in non poche sedi, durante l'intervallo, gli insegnanti stanno rinserrati nell'aula professori per evitare violenze non solo verbali; che presidi e insegnanti sono stati malmenati da genitori e studenti per protesta contro certe valutazioni scolastiche. Non riesce a convincere la tesi di chi ritiene tutto ciò conseguenza di un insegnamento restio a dare spazio alle dimensioni istintuali e allo sviluppo creativo dell'emotività o dell'espressività inconscie dell'uomo. Neppure basta dire che la scuola sconta il peccato di una pedagogia ancorata all'ideale di un umanesimo onnicompren-

²¹ D. DEMETRIO, *L'educazione non è finita. Idee per difenderla*, Milano 2009, 22.

sivo, incapace di venire incontro alla realtà sociale ormai profondamente dominata dal progresso tecnologico. In realtà, la gamma delle cause che potrebbero spiegarci il fallimento della nostra scuola appare vastissima, e la sua stessa eterogeneità ci segnala quanto ancora siamo lontani dall'intravedere un'efficace soluzione al problema. Veramente non serve più ripetere i vecchi e ormai esausti schemi, perché, alla prova dei fatti, le indubbiamente evolute tecniche psicologiche e pedagogiche attuali si rivelano impotenti di fronte alle radicali incertezze circa il contenuto e il senso del vivere, che sembra precipitare in una pericolosa *insecuritas*.

L'emergenza di educare, manifesta quando la concreta prassi delle istituzioni educative per prime non testimonia il valore della funzione dell'educazione, si fa sentire ancora di più nel contesto di una ragione antropologica quasi smarrita, certo molto impoverita da una grave emorragia d'identità individuale e di responsabilità morale. La coerenza fra i molteplici istituti educativi e la vita personale e sociale, di cui la nostra tradizione culturale ha offerto una chiara testimonianza, oggi sembra irrimediabilmente perduta. Resta, però, il bisogno di una ricomposizione, sia pure in forme e dinamiche diverse dal passato. Il bisogno è suscitato dalla necessità di non abbandonare alla disgregazione non appena la nostra civiltà, ma l'uomo e la sua personalità. Senza un'adeguata coscienza di sé vengono meno le certezze basilari, i valori e le speranze che danno un senso alla vita e ne sostengono l'energia. Se si chiede a un adolescente, che si avvia ad assumere una personale responsabilità nel mondo, a chi vorrebbe rassomigliare nella vita, presto ci si accorge di come la nostra società non offra "modelli" da imitare se non nei campi dello spettacolo, dello sport, della canzone e dei fumetti. E i "modelli" presentati in questi ambienti sono, in larga parte, persone che dichiarano di fondare la loro vita sui valori più grossolani, quando non semplicemente squallidi: denaro a palate, soddisfazione di ogni pulsione, vanità egocentrica, sballo. Su questo terreno scoprire se stessi come dono agli altri, scoprire l'esistenza come gusto di spendersi, mettersi a disposizione per rendere migliore il pezzo di mondo in cui si vive, diventa dif-

facilissimo. Come rispondere all'amarezza di questo sfogo comune a tanti adolescenti: «Professore, ma non ha capito che oggi solo pochissimi possono permettersi di avere una personalità? I cantanti, i calciatori, le attrici, la gente che sta in televisione. Loro esistono veramente e fanno quello che vogliono, ma tutti gli altri non sono niente e non saranno mai niente». La vita qui sembra irrimediabilmente dominata da un costume soverchiante in cui si esaltano il look, l'apparenza, la convinzione che sembrare è meglio di essere, per trovare gli opportuni correttivi. Così scrive Isabella Bossi Fedrigotti:

Ecco, quel che atterra i nostri figli, quel che toglie loro qualsiasi energia positiva, quel che li rende tetri e annoiati e, dunque, disponibili alle trasgressioni più atroci, è la mancanza di speranze condivise. Speranze che molto prima di essere di natura economica sono di natura ideale, nutrimento e carburante indispensabile per i giovani. Anche per noi adulti, ovviamente, perché l'uomo non può vivere senza aspettarsi per domani una sia pur minuscola luce, ma in modo molto meno assoluto e radicale, perché abbiamo ormai imparato bene a difenderci dal vuoto. Speranze – condivise – che una volta riguardavano la politica, per esempio, oppure la religione o la cultura e che adesso, mediamente, s'innalzano fino ai successi della squadra di calcio del cuore o al sogno di finire in tv oppure alla conquista di un certo tipo di abbigliamento firmato e uniforme. Poveri ragazzi, viene da dire, però è questo il piatto che abbiamo preparato per loro, gli esempi che abbiamo fornito, i modelli che abbiamo fabbricato. Ed è un serpente che si morde la coda perché se famiglia, scuola e istituzioni varie oggi si rivelano così deboli, così inascoltate e incapaci di educare è anche perché per prime sembrano aver smarrito nel tempo le ragioni forti del loro essere. I maestri, insomma, i tanto invocati maestri grandemente scarseggiano perché non credono più al loro magistero²².

Le cose, come si vede, sono desolatamente complicate o complicatamente desolate. Il problema reale è che i giovani, rispetto agli adulti, hanno sicuramente un carattere meno formato, una personalità meno salda, un corredo di esperienza più limitato, una posizione economica e sociale più incerta. Tanti giovani che ostentano emancipazione e sicurezza sono di fatto stranamente timidi e incerti. Spesso accusano un

²² "I nostri figli senza maestri", in: *Corriere della sera*, 30 Aprile 2009.

pericolo di ossessione, di ripiegamento su di sé, di preoccupazione esagerata di possedersi e autodominarsi, che non si spiega bene se non con il timore della propria debolezza. Talvolta la paura fino all'ossessione di fare una bestialità è precisamente quanto lascia indifesi al momento della lotta. Più un giovane manca di sicurezza, di fiducia in se stesso, più corre il pericolo di fallire. Se i giovani vengono lasciati a loro stessi, dentro un orizzonte in cui le forme dell'insignificante, insieme a ebollizioni e fervori, si moltiplicano geometricamente, prevale il dogmatismo ideologico e sentimentale tipico della loro età, che porta facilmente a posizioni estreme e radicali, ma poi fatalmente lascia il posto a una gretta impotenza di fronte ai tempi. Allora, l'istinto del gregario sostituisce lo spirito d'iniziativa, l'esuberanza, accompagnata da tedio e tristezza, lascia il passo all'avversione a ogni sacrificio. Troppi giovani, prigionieri di una specie di svogliatezza ideale, di indolenza radicale che allontana da ogni benefica attività, schiavi della propria inerzia, assistono passivamente al riempirsi della loro coscienza d'insicurezza, di vacuità, di angoscia. Se qualsiasi offerta di sé è impossibile, perché nulla può vincere il movimento centripeto dell'egoismo, tutto viene "avvelenato" dal facile edonismo, dalla brama di potere e dalla malattia dell'arricchimento.

Dalla vita dei giovani sembra assente chi insegna una causa per cui valga la pena vivere rispondendo a un compito. Di questo difetto si lamentava già Gino Capponi, verso la metà del XIX secolo. «Quando incerta di se medesima la generazione degli adulti ignora a qual termine debba avviare chi a lei succede, e quando nessuna autorità compone le menti e nessun verace affetto le sospinge, mi pare, tutti gli sforzi e tutti i discorsi, mentre disvelano il morbo, disvelino anche l'impotenza de' rimedi: e per me credo, che in nessun tempo mai l'efficacia dell'educazione fosse minore che al nostro»²³. In seguito la preoccupazione è andata sempre più accentuandosi. Le conseguenze "estreme" di questa mancanza si moltiplicano: ogni giorno sono davvero tanti, troppi, gli adolescenti

²³ *Sull'educazione e scritti minori*, a cura di Ernesto Codignola, Firenze 41929, 50.

che cercano di togliersi la vita, perché dilaniati da sentimenti contraddittori nei confronti di se stessi. A spingerli, nella maggior parte dei casi è la molla fortissima di un senso di solitudine insopportabile. Alla sofferenza cercano di sfuggire attraverso esperienze e sensazioni violente; ma stordirsi con la musica, con la moto o con la macchina, non riesce a sostituire il bisogno dell'amicizia con un adulto. Sarebbe un errore respingere tutto ciò nella categoria dell'irresponsabilità. L'imputarsi ostinato di tanti giovani di fronte ai nostri consigli morali non testimonia semplicemente della loro immaturità, ma anche delle carenze di questa nostra società incapace di far pervenire il giudizio dei giovani a essa affidati fin dalla nascita a una maggiore lucidità e responsabilità²⁴.

²⁴ L'ampiezza dell'emergenza è ben più vasta e profonda di quanto si sia disposti a immaginare. Le istituzioni sembrano colpite da paralisi e ciò aumenta la confusione. La loro impotenza forse dipende dal fatto che in passato hanno abusato dell'argomento di autorità per risolvere ogni difficoltà. Una notizia sconcertante viene dalla Gran Bretagna. Di fronte al fatto che ragazze giovanissime rimangono incinte con una frequenza superiore a qualsiasi Paese europeo, si è proposto un esperimento "pilota": in alcune scuole dell'Oxfordshire si è deciso di fornire alle alunne tra gli undici e i tredici anni la pillola del giorno dopo, senza avvisare i genitori. Con un SMS, le bambine, se ne avvertono la necessità, riceveranno prontamente il Norlevo, cioè una scarica di ormoni ad alto potenziale capace di impedire un eventuale concepimento, una sorta di diserbante anti embrione. Se in Gran Bretagna, nonostante il moltiplicarsi di questi provvedimenti, gli aborti giovanili non fanno che aumentare, il problema evidentemente non è mettere in tasca alle bambine una pillola abortiva, ma è educare. Non subito, né tanto, alla contraccezione, ma educare alla dignità di sé come persona, a scoprire insieme una ragione per vivere che non si esaurisca in un vorace divoramento di tutto quanto la pulsione immediata brama. Il punto critico è che lo Stato, nelle vesti di un Ministero della salute, rivendica a sé il potere di esautorare i genitori, perché questi, benché siano una generazione che ha fruito di mille corsi di educazione sessuale, non sanno trasmettere ai figli un senso condiviso dell'umana riproduzione. In realtà, non sa farlo neppure lo Stato, che si limita a pianificare soltanto la distribuzione di pillole, preservativi, e cliniche abortive. Non è in questo modo che si dà alla generazione in crescita quanto le è dovuto: innanzitutto un padre e una madre e un motivo per cui crescere, senza essere esposti a sciupare la propria vita. Nonostante le grandi potenzialità educative delle comunità cristiane, anch'esse sembrano soffrire delle medesime povertà e difficoltà delle altre agenzie educative. Lo riconosce espressamente la ricerca promossa dalla Conferenza Episcopale Italiana: «La crisi dell'educazione, espressione di un diffuso relativismo culturale nemico di ogni forma di identità e di certezza, interessa in parte anche alcuni soggetti ecclesiali che, nel nuovo contesto e nella pluralità delle voci che si rivolgono ai giovani stentano a trovare l'originalità, la passione, lo spirito creativo che li ha caratterizzati nel passato. Del resto, le varie espressioni ecclesiali sono partecipi della storia di questo tempo, e di esso portano i caratteri e i segni» (AA. Vv., *La sfida educativa*, 77). La descrizione ulteriore dell'attuale emergenza non farà che confermare sotto altre angolature la realistica dramma-

Facciamo il punto. La preoccupante testimonianza desunta dal nostro più ravvicinato quotidiano non può non suscitare una sconcertante apprensione, perché costringe alla constatazione che né la famiglia, come alveo in cui si forma la prima e fondamentale identità della persona, né la scuola, come luogo in cui tale identità si articola, si dialettizza e si struttura per consolidarsi in consapevolezza critica, sono capaci di sfuggire a una drastica crisi di identità, e quindi si presentano prive di una valida proposta educativa. Avvertire l'attuale emergenza educativa induce a comprendere come, nella sua radice decisiva, la crisi che profondamente affatica il tempo presente non è risolvibile semplicemente con la buona volontà, meno ancora con le buone intenzioni. Si potrebbe dire, anzi, che molte complicazioni nascano proprio dalle buone intenzioni, di cui, come si sa, è lastricata la via per l'inferno. Alla radice del nostro problema, avverte Gabriel Marcel, agisce una crisi di natura metafisica: «Non si potrà mai affermare con troppa energia che la crisi che l'uomo sta attraversando è una crisi metafisica; e forse non vi è illusione peggiore dell'immaginarsi che questo o quel riordinamento sociale o istituzionale possa alleviare una inquietudine che in realtà proviene dalle stesse profondità dell'essere»²⁵. Anche per Charles Ferdinand Ramuz: «Ogni vera crisi è metafisica; quelle economiche non fanno che seguire essendo fisiche. L'uomo, consciamente o inconsciamente, comincia col dirsi: *chi sei* ed è solo più tardi che si chiede: *che cosa hai?*»²⁶. L'osservazione secondo cui l'uo-

ticità della diagnosi. Forse, però, non è inutile avvertire che quanto qui è stato messo in evidenza non vale per tutte le famiglie o per tutte le scuole, né per tutti i giovani; neppure si deve ignorare il pericolo inerente alle generalizzazioni, cioè le unilaterali contraddizioni e gli errori di valutazione. Certo i fatti di cronaca riferiti hanno valore emblematico e citarli non significa affatto cedere a un ingiustificato catastrofismo. Invece, sottovalutare il problema significa voler ignorare, o fingere d'ignorare, lo smarrimento della libertà nel buio in cui fondamentali valori sembrano affondare.

²⁵ *L'uomo contro l'umano* (tr. it.), Roma 1963, 37.

²⁶ Cit. in: G. BEVILACQUA, *Equivoci mondo moderno e Cristo*, Brescia 1951, 223. A questo giusto rilievo di Ramuz, forse, vale la pena aggiungere che su un piano di riflessione filosofica non bisogna nascondere come già il termine "crisi" presenta un'ambiguità difficile da sciogliere. Si può, per esempio, parlare di crisi della situazione umana in generale; in questo senso la "crisi" di cui si parla è spesso presentata come una crisi fatale e insuperabile, quasi connaturata per essenza alla natura dell'uomo e della comunità umana. La situazione oscura che al progresso "luminoso"

mo si cerca a tentoni senza riuscire a trovarsi non è un allarme dell'ultimo momento, ma è una diagnosi presente in larga parte della letteratura e filosofia del XX secolo, che in vario modo mostrano come l'uomo si senta deplorabilmente abbandonato al caos delle circostanze perché ha smarrito se stesso: sconvolto dall'idea del nulla, egli si scopre spinto da forze contraddittorie, vittima dei suoi determinismi e dei suoi conflitti, sempre più incline a subire l'idea che il problema umano sia irrisolvibile. La denuncia di Emmanuel Mounier non si ferma al suo tempo, ma ci raggiunge come un grido del presente che avverte un pericolo imminente sulla nostra vita: «Non si sa più che cos'è l'uomo e, poiché lo si vede oggi passare attraverso trasformazioni impensate, si è convinti che non ci sia più una natura umana. Per alcuni, ciò significa: tutto è *possibile* all'uomo: e così ritrovano una speranza; per altri: tutto è *permesso* all'uomo: e abbandonano ogni freno; per altri infine: tutto è *permesso sull'uomo*, ed ecco Büchenwald»²⁷.

Crollate le certezze religiose, ideologiche e utopiche, l'uomo, lasciato a se stesso davanti al dolore, la morte, l'abisso dell'ignoto, avverte minacciato di totale dissolvimento il senso stesso della sua esistenza, cammina a tentoni dentro un buio innaturale che compromette la sorgente intima dello slancio, l'unica in grado di nutrire e sostenere il suo sviluppo umano. Spesso si parla di villaggio globale della post-modernità, in cui l'uomo si sente sempre più spezzato in tanti frammenti e, in fondo, molto più solo, nonostante si sia reso capace di moltiplicare contatti con persone di tutto il mondo. C'è chi, per chiarire cosa sia il nostro tempo, non esita a proporre questo paragone: mentre la modernità era costruita in acciaio e cemento – tale armatura permetteva la formazione di una forte soggettività –, l'attuale postmodernità

della scienza e delle tecniche è succeduta svela l'assenza di un fondamento. A questo livello, se la metafisica è un'illusione, anche ogni tentativo di uscire dalla crisi è illusorio. La stessa filosofia non deve ritenersi uno strumento per raggiungere una certezza, ma solo un sostegno estetico per un viaggio di cui non si può dire la meta, una sorta di «segnava su un sentiero che si interrompe nel bosco», direbbe Heidegger. Si può, però, anche parlare di crisi semplicemente per indicare una difficile contingenza storica. In questa prospettiva, conoscere e comprendere la crisi è già in qualche modo negarla come fatalità ed indicare le vie di superamento, le vie d'uscita. In fondo, qui comprendere la crisi sostanzialmente equivale a comprendere quale sia il superamento a essa immanente. Lo svolgimento di queste modeste riflessioni dirà se tra questi due modi fondamentali di intendere la crisi si è fatta una scelta.

²⁷ *Il personalismo* (tr. it.), Roma ⁷1982, 141. Corsivi nel testo.

costruisce in plastica biodegradabile, ed espone la soggettività a ogni sorta di deformazione. Ecco allora che si assiste, quasi inermi, a una sempre più frequente “rottamazione” dell’io, dissolto in mille maschere, simulacri, manichini²⁸. La crisi della soggettività come realtà autocosciente e libera propria della modernità ha lasciato l’uomo contemporaneo in balia di fattori estrinseci alla sua ragione, quali il cosmo, la società, l’inconscio; egli si sente sempre di più un oggetto anonimo, perché privato della certezza inconcussa della coscienza. L’esito più amaro lo si raccoglie nel devitalizzarsi della giovinezza, e quindi della società, sempre più frastornata, slavata e triste.

L’attuale emergenza educativa prende posto nel declino massivo del senso della vita, che affiora nell’angoscia di molti davanti alle incertezze fondamentali della civiltà contemporanea. La crisi dell’educazione comincia sempre dallo smarrimento di quanto fa del nostro stare insieme una società, un popolo, una civiltà. Il fine dell’educazione non consiste, infatti, nel trasmettere semplicemente nozioni e abilità alle nuove generazioni, ma deve arrivare fino alle genuine radici dove l’io si forma il decisivo giudizio di valore sull’esistenza personale e sociale. Valgano, al riguardo, queste osservazioni di Eduard Spranger:

Educazione non è la mera trasmissione del patrimonio culturale dei genitori agli adolescenti. Codesti valori rappresentano solo il mezzo per sviluppare una più alta capacità di cultura. Per questo

²⁸ Cfr. R. BODEI, *Destini personali. L’età della colonizzazione delle coscienze*, Milano 2002, 262. 254-257. Vale la pena istituire un confronto con quanto Zygmunt Bauman specifica come «modernità liquida». «In questo momento – egli scrive – stiamo passando dalla fase “solida” alla fase “fluida” della modernità: e i “fluidi” sono chiamati così perché non sono in grado di mantenere a lungo una forma, e a meno di non venire versati in uno stretto contenitore continuano a cambiare forma sotto l’influenza di ogni minima forza. [...] Le strutture, quando (e se) disponibili, non c’è da aspettarsi che durino a lungo. Non sopporterebbero quell’infiltrarsi, trasudare, gocciolare, versare: in breve tempo sono destinate a inzupparsi, ammolirsi, ammuffire e decompor-si» (*Intervista sull’identità*, Bari ⁴2005, 59-60). Dunque, uno «degli elementi maggiormente distintivi della modernità nel suo stadio “solido” è stato un’aprioristica visione di uno “stato finale” in cui l’opera di costruzione dell’ordine attualmente in corso avrebbe raggiunto l’apice e sarebbe dunque terminata [...] La modernità liquida, per contro, concede piena libertà alle forze del cambiamento [...]: consente loro di “trovare il proprio livello” e quindi di continuare a ricercare livelli migliori o più appropriati» (ID., *Voglia di comunità* [tr. it.], Roma-Bari 2003, 72).

devono formarsi lentamente da posizioni interne: intenzioni, atteggiamenti di valore, legame con gli ideali del vero, del bene e del bello. In breve: deve venirne fuori un uomo trasformato e nobilitato. Se l'educazione non penetra fino a queste profondità, non è vera educazione, ma, nel migliore dei casi, istruzione²⁹.

Non sfugge a nessuno la differenza tra il poter educare in sintonia con il proprio tempo e il sentirsi obbligati a educare contrariamente a esso. In concreto, l'educazione viene meno se la nuova generazione si mostra incapace non tanto di conservare l'eredità dei padri, quanto di assumerla nel proprio luogo storico. Ciò avviene quando la società non è più in grado di darsi una valida unità del fine, e conseguentemente assiste al venir meno dell'energia dei mezzi necessari per agire in coerenza con l'ideale. Se in una società le idee direttive la vita individuale e comunitaria si scoloriscono ogni giorno di più, allora è fatale che progressivamente s'indebolisca la capacità di educare. Vera è anche l'affermazione reciproca: «La crisi di una società inizia quando essa non sa più tramandare il suo patrimonio culturale e i suoi valori fondamentali alle nuove generazioni»³⁰. La storia attuale appare come un'insistita verifica di questa legge. La tradizione non è un passato statico, ma la vita stessa da cui proveniamo, che viene prima di noi e ci raggiunge offrendosi come un'ipotesi esplicativa della realtà. Detto altrimenti, la tradizione non è una cosa, ma un processo, nel quale valori antichi vengono nuovamente indagati e messi alla prova in contesti di vita diversi. Alcuni aspetti secondari in un certo periodo possono con il tempo diventare principali; altri, decisivi in passato, possono divenire meno importanti; altre volte non sembrano idonei a superare la prova del presente. In ogni caso, la tradizione non può evitare di cercare conferma e valorizzazione a partire dall'esperienza di vita contemporanea. Poiché è costituzionalmente aperta alla verifica del nuovo, non è possibile salvare la tradizione rimanendo all'interno di una prospettiva reazionaria,

²⁹ *Difesa della pedagogia europea* (tr. it.), Roma ³1966, 66-67.

³⁰ Benedetto XVI lo ha rilevato nel suo discorso rivolto ai giovani della Sardegna il 7 Settembre 2008.

ignorando o respingendo le istanze più autentiche del presente. Il tradizionalismo è esattamente il tradimento della tradizione. Forse, però, bisognerebbe precisare che la tradizione può presentarsi come ipotesi esplicativa della realtà solo se essa agisce nel presente come esperienza vivente. Se la tradizione non è proposta, non può nemmeno essere verificata la sua possibilità di generare una personalità più certa e libera. Ecco perché l'assenza di tradizione è per l'educazione un grave impedimento. Il pericolo che corriamo è bene espresso in questa denuncia di Rainer Maria Rilke: «Le nostre tradizioni hanno cessato di essere conduttrici, rami secchi che non sono più alimentati dall'energia delle radici»³¹.

I nostri giorni appaiono come una dolorosa verifica di questa diagnosi di Luigi Giussani: «L'uomo non solo ha smarrito il significato della propria esistenza, ma constata inoltre di essere incapace di realizzare la propria umanità. L'uomo è impotente ad essere uomo. Non ha legge ideale, non più una direttiva che sia disposto a seguire, né un approdo sicuro»³². Finito il secolo breve, quello iniziato nel 1917 e conclusosi con il crollo del muro di Berlino nel 1989, si è creduto di poter affermare «la prospettiva di un mondo globale, ancorché policentrico, *disponibile al nuovo*»³³. Sennonché anche questa sentenza, quando incontra o si scontra con la vita reale, presto si rivela soltanto un'aspirazione. Spesso l'uomo si sente sperduto in un'umanità smisuratamente ingrandita e sempre più anonima; il senso della deriva e dell'assurdo sembra prevalere sul desiderio di decifrare la sua condizione e di recarvi un rimedio duraturo. Tempo di crisi. Attraverso un processo violento di trasformazione sono state profondamente scosse e sconvolte perfino le coordinate concettuali che la borghesia per lungo tempo ha proposto quali punti di riferimento di uno schema assiologico quasi comunemente accettato: il nazionalismo, l'autonomismo morale, la rigida difesa della proprietà, il culto della rispettabilità familiare, l'adesione a una religio-

³¹ *Correspondance*, in: R. M. RILKE, *Œuvres III*, Paris 1976, 433.

³² *Il senso di Dio e l'uomo moderno*, Milano 1994, 242.

³³ Cfr. R. DAHRENDORF, *La società riaperta. Dal crollo del muro alla guerra in Iraq* (tr. it.), Roma-Bari 2005, VII-VIII.

sità, certo vaga e non troppo impegnativa, ma riverita come garanzia di ordine, l'ammissione indiscussa di certi privilegi sociali e razziali, l'esaltazione del dovere e del lavoro, la fiducia nella Ragione, nella Scienza, nel Progresso. Anche nelle circostanze in cui questi valori continuano a far sentire la loro presenza, si avverte l'impressione di subirli più per conformismo e inerzia che per convinzione. Virtù apprezzate da antichi e moderni, quali l'operosità, la parsimonia, lo zelo e lo scrupolo, sembra siano entrate in uno stato d'interna disgregazione; non di rado, dietro l'ostentazione della buona intenzione affiora la paura di non essere sinceri con gli interessi e le esigenze attuali.

Ormai appare chiaro come alcuni elementi fondamentali che hanno costituito la spina dorsale della modernità minacciano di scomparire totalmente. Lo stile di vita considerato ieri esemplare sta mutando radicalmente; i modelli di vita basati sullo spirito di sacrificio e di rinuncia appaiono sbiadite antichità nel contesto di una società che ha svuotato di valore ogni tendenza ascetica. La dottrina interiore del borghese gradualista, migliorista, disciplinato nella coltivazione di sé e della propria rispettabilità, difficilmente passa da padre a figlio. Anzi, sempre più raramente evita il dissolversi della personalità, il suo precipitare dentro un nugolo disordinato d'interessi, senza un carattere, un pensiero in grado di sorreggere una decisione espressiva di un'identità sottostante. Non si può negare né sottovalutare il resistere di alcuni comportamenti tipici dell'età borghese, quali l'aspirazione a distinguersi, primeggiare, arricchire, il lusso, lo snobismo. Spesso l'individualismo, con le sue esigenze più immediate e grossolane, finisce per prevalere. Al riguardo, benché carente di convinzione, di gioia, di futuro, il borghese riesce ancora a contagiare la sua passione più assillante: l'avidità di guadagnare sempre più soldi, l'avere. Tuttavia, l'ottimismo candido, intrepido, talvolta commovente ma incauto, dell'uomo moderno, che inturgidisce i muscoli per dare forza al progetto di costruzione del proprio avvenire, non riesce più a convincere della sua innocenza.

«I sintomi della crisi educativa [più evidenti] sono quelli dello smarrimento, della schizofrenia, della crescita degli

atteggiamenti solo strumentali, con una forte emergenza di patologie (depressioni, comportamenti rinunciatari, ricerca di compensazioni in aree di devianza), che vengono imputate alla mancanza di prospettive lavorative attendibili»³⁴. Soprattutto l'universo giovanile sembra segnato profondamente dal fatto che il suo rapporto con l'educazione subisce il contagio della perdita di senso della vita, e quindi di valore e di forza. Anzi, la condizione giovanile appare figlia di questo preoccupante indebolimento che priva di entusiasmo per un avvenire giudicato improbabile, quasi un sogno senza costrutto. «Il futuro non è più quello di una volta». La genialità surrealistica di questo graffito colpisce nel segno perché incontra la diffusa preoccupazione di tutti quelli che non possono fare a meno di rilevare che per molti giovani occidentali il futuro sembra essere diventato più una minaccia che una promessa³⁵. La grave incertezza sul futuro è la ragione principale dello sbandamento pauroso e della disperazione straziante di tanti giovani rimasti senza ideali da perseguire, senza progetti di umanità da realizzare. Molti confessano di non vedere come possa esserci la costruzione di un avvenire fatto di lavoro, di sviluppo ulteriore della vita, di frutto della costanza e della fedeltà. Senza dubbio ci sarà ancora un avvenire; non si può fermare il tempo, a questo minuto ne succederà un altro. Eppure il sentimento che il nulla sfocia sul nulla, che qualsiasi impegno è destinato alla vanità, che un'azione senza senso non può dar senso a nulla, sembra coprire tutto il campo della coscienza. In un mondo che non crede a nulla, più facilmente si diventa passivi, non ci si sprigiona dalla sensazione che niente valga la pena di niente; se tutti i desideri e i programmi si afflosciano nell'incertezza, anche i pensieri si fanno imprecisi, sfocati. Spesso gli adulti, angosciati per l'avvenire dei giovani, li trascinano nella loro paura, nelle loro ambizioni, nelle loro delusioni. Così, pur senza volerlo, preparano l'insuccesso di chi sognavano destinato ai più grandi traguardi. Non solo: nel disagio di questi progetti mancati, il rapporto

³⁴ AA. VV., *La sfida educativa*, 89.

³⁵ Cfr. J. ELLUL, *La speranza dimenticata* (tr. it.), Brescia 1975.

che lega gli adulti ai minori si deteriora con l'accrescersi di reciproche rivalse. Bisogna riconoscere, con Jerome Seymour Bruner, che il sentimento oppositivo e frustrante avvertito dai giovani verso un futuro enigmatico e aleatorio reca nei confronti dell'educazione una pericolosa e non sottovalutabile insidia: «tutto ciò che rende malferma o sbiadita l'immagine del futuro, in una civiltà, non solo modifica gli atteggiamenti degli adulti verso i giovani e il loro evolvere, ma molto spesso provoca effetti nocivi nei modi con cui i giovani reagiscono alle cure di cui sono oggetto»³⁶.

Chi condivide con amore intelligente la preoccupazione nei confronti del destino delle nuove generazioni volentieri dà merito a quanti, in vari modi, rimarcano come l'educazione oggi costituisca la prova cruciale che il nostro tempo sta attraversando. Come fare? C'è davvero una vita buona? Esiste una felicità verso cui indirizzare l'esistenza? Molto difficile rispondere a queste domande, se si insegna come assioma indiscutibile che viviamo in una società liquida, in una condizione di crisi globale, d'incertezza, per concludere nella vanità del tutto. Sembrano non esistere traguardi in grado di giustificare la tenacia, l'iniziativa, l'ingegnosità, lo spirito di sacrificio, la fatica di un progetto di sviluppo. *Una catena non ha che la forza del suo anello più debole*, dice un proverbio. Davanti alla negazione scettica circa la possibilità di risposta alle domande sul senso della vita, l'anello più debole spesso si rivela precisamente la relazione tra adulti e giovani. Gli interrogativi inerenti al possibile o al plausibile restano sospesi al dubbio: ogni scelta viene in qualche modo giustificata, perché nulla s'impone come valido o come disdicevole, falso o sbagliato. Se non si sa più distinguere ciò che vale da ciò che non vale, rispondere alla sfida dell'educazione diventa estremamente difficile. Per quale ragione un giovane non dovrebbe abbandonarsi al piacere immediato, qualunque esso sia? Revocata in dubbio la validità degli obiettivi, non si è più disposti a investire sul progetto educativo affetti, tempo e salute. Senza una

³⁶ J. S. BRUNER, "Lo scarto di generazione", in: AA. VV., *Il capitale invisibile. 25 rapporti sull'educazione* (a cura di G. Gozzer), Roma 21974, 180.

chiarezza condivisa sull'identità umana, il discorso etico si fa quasi incomprensibile; perfino le ideologie politiche perdono gran parte della loro forza normativa, e l'individuo si trova tristemente solo in una folla anonima, fatta di immaginazione passiva e d'intelligenza sempre più sbiadita, egoista, invidiosa e irritabile. Ritirarsi a vita privata non significa trovare un rifugio sicuro. Il problema, la cui soluzione sembra continuamente sfuggire, fa sentire il suo peso insopportabile sul piano della coscienza di sé: la noia, l'indifferenza, la stanchezza, prevalgono sulla fiducia di realizzare la felicità.

Duccio Demetrio, con valide argomentazioni, sostiene che «le attuali circostanze storiche sembrano “frantumare” sia le fonti che gli effetti educativi»; «alla certezza degli ideali educativi si è sostituita la molteplicità delle suggestioni che giocano, sicuramente, un ruolo nella formazione dell'individuo ma che ne rendono incerto l'esito»³⁷. Innegabilmente le scienze e le scienze umane (biologia, fisiologia, psicologia, sociologia) hanno favorito maggiori conoscenze sull'educazione e certo introdotto nuovi criteri e processi didattici; ma, se si oscura il senso unitario della persona, se si risolve la nostra visione dell'uomo in uno solo, o una sola parte, dei suoi vari e molteplici caratteri costitutivi, l'educazione degrada nella confusione. L'uso ricorrente di categorie come flessibilità, liquidità, rischio, sfida, emergenza, esprime bene il sentimento lacerante di incertezza in cui la nostra epoca vive. Edgar Morin spiega così la natura del nostro attuale disagio.

Il sottosviluppo degli sviluppati è un sottosviluppo morale, psichico e intellettuale. Esiste senza dubbio una penuria affettiva e psichica più o meno grande in tutte le civiltà, e ovunque ci sono gravi sottosviluppi dello spirito umano. Ma bisogna vedere la miseria mentale delle società ricche, la mancanza d'amore delle società ipernutrite, la meschinità e l'aggressività miserevoli degli intellettuali e degli universitari, la proliferazione di idee generali vuote e di concetti distorti, la perdita della globalità, la perdita del fondamentale e della responsabilità. È una miseria che non si riduce con la diminuzione della miseria fisiologica e materiale, ma che s'accresce.

³⁷ *Educatori di professione. Pedagogia e didattiche del cambiamento nei servizi extrascolastici*, Firenze 1990, 24.

sce al contrario nell'abbondanza e nell'ozio. Si tratta d'uno sviluppo nel sottosviluppo sotto la presa della razionalizzazione, della specializzazione, della quantificazione, dell'astrazione, della irresponsabilità. Tutto ciò suscita lo sviluppo del sottosviluppo etico³⁸.

Dalle contraddizioni del sottosviluppo degli sviluppati si leva un appello perché l'educazione risponda al dramma della persona e della società, perché essa sia la mano che sostiene l'uomo nel cammino dell'esistenza, la voce che dà forma a una rinnovata apertura della ragione, grazie alla quale le nostre forze si organizzano e si impiegano.

³⁸ E. MORIN, E. R. CIURANA, R. D. MOTTA., *Educare per l'era planetaria. Il pensiero complesso come metodo di apprendimento* (tr. it.), Roma, 2004, 118. Giorgio Bocca, politologo di chiara fama, in uno dei suoi ultimi articoli sostiene a suo modo una diagnosi simile a quella di Edgar Morin. Secondo il giornalista, la crisi che attraversiamo non è del capitalismo, dei suoi meccanismi impazziti, delle sue false ideologie ma di noi uomini che non abbiamo ancora imparato l'arte di vivere in società. Fatta questa denuncia, lo scrittore non ci offre una sua proposta di soluzione, ma mette a nudo la nostra ancestrale paura: «Di cosa abbiamo paura? Paura della miseria? Delle sette piaghe che afflissero l'Egitto? Della glaciazione o dell'incendio del mondo? No, paura della nostra follia [...]. Ma come non aver paura, se viviamo in attesa e nel terrore di quella fregatura della fregatura creata dal buon Dio per il genere umano e per tutte le specie viventi che è la morte, fregatura così inaccettabile che abbiamo dovuto inventare i miti della reincarnazione o della resurrezione per non impazzire? [...]. Nel giorno in cui abbiamo festeggiato la Madre Terra, sui giornali si leggeva che un centinaio di specie era arrivata all'estinzione e sappiamo che la colonizzazione umana dello spazio rimane fantascienza, chimera consolatrice. Restiamo affidati ai sogni e alla follia della vita che noi folli consideriamo il massimo dei beni» («Noi pecore matte», in: *L'Espresso*, 16 dicembre 2009, 15).

capitolo secondo

**DAL COGITO
AL DISFACIMENTO
DELL'IO**

Il proposito di comprendere le principali radici delle difficoltà del nostro tempo richiede una ragione più profonda di quanto sia in grado di appurare una semplice descrizione sociologica della situazione. Il nostro desiderio di capire l'attuale emergenza educativa non può trovare intelligibilità soddisfacente se ci si esime dal comprendere perché l'uomo avverte così spesso di affondare dentro una contingenza assurda ed estranea a ogni valore assoluto. Quale senso dell'educazione può esprimersi se non c'è alternativa all'incredulità circa le nostre capacità di giungere a una verità in grado di dare un fondamento alle scelte morali? Se qualsiasi affermazione di verità appare frutto di presunzione contro cui si erge un dubbio corrosivo di carattere radicale, non è possibile una coerente pedagogia; perché questa si realizzi, è necessaria un'esplicita presa di posizione sulla natura, l'origine, il fine dell'uomo, e quindi sui mezzi adeguati per garantirne il conseguimento. Non basta ripetere che la nostra condizione è segnata da incertezza, turbamento, dubbio, perché in se stessa è una situazione indeterminata, confusa e oscura. Occorre, invece, una riflessione sulla genesi storica e il significato profondo dell'attuale disagio per vedere quali sono i motivi determinanti il disorientamento sul senso dell'esistenza, e quindi sulle modalità della sua realizzazione. Questo breve e incompleto capitolo vuole essere un primo tentativo al riguardo.

La straordinaria potenza della scienza e della tecnica ha

fatto emergere in primo piano tutte le nostre precarietà, le fragilità e le incertezze, senza, però, offrirci una forma rassicurante di aiuto che ci giunga dall'esterno. Si è fatta più viva e diffusa la consapevolezza che l'uomo è per l'uomo un enigma non risolvibile in maniera soddisfacente da nessuna scienza. Lo sviluppo tecnico ha modificato l'immagine di sé dell'uomo, ma quasi esclusivamente nel senso che ha rafforzato il sentimento della sua potenza; niente, però, ha chiarito sulla sua identità. Il moltiplicarsi dei mezzi offerti dalla scienza non risponde di per sé alla profondità di questo bisogno. Davanti al futuro, la scienza suscita ebbrezze, ma non ne chiarisce il senso; fornisce i mezzi per risolvere molti problemi, ma proprio sulle questioni decisive non riesce a dire una parola risolutiva. La conoscenza scientifica è per definizione incapace di intendere la peculiare realtà dell'uomo; non l'analisi, ma la comprensione, non le scienze, ma la filosofia può ambire ad attingere al nucleo più profondo, quello non epistemicamente raggiungibile, dell'uomo. I problemi più determinanti la nostra esistenza sono quelli su cui nessuno può rinunciare a interrogarsi, quali il significato della gioia e del dolore, della vita e della morte. L'assenza di una risposta non può rimanere a lungo senza conseguenze depressive sulla nostra vita.

Dopo l'illusione di avere in mano le chiavi del mondo, dell'uomo e dei suoi misteri, dopo l'idolatria della ragione e della scienza, in opposizione alla trascendenza religiosa, la parabola si conclude nel culto del niente, in cui il delirio e la banalità prendono sempre più spazio. Né la certezza di Bacone *tantum possumus quantum scimus*, né il programma di Cartesio sull'uomo *padrone e guida delle forze della natura*, sono la nostra certezza e il nostro programma. La storia della filosofia tramanda che il sofista Protagora erigeva l'uomo a misura di tutte le cose¹. L'affermazione non conosce un'esaltante stima nel pensiero classico e medievale, invece può dirsi caratterizzante l'essenza dell'epoca moderna, secondo cui l'uomo può dominare totalmente il mondo nella misura in cui comprende che la realtà esiste in assoluta dipendenza da lui. Su

¹ Cfr. la citazione di Protagora in PLATONE, *Teeteto*, 152 a.

questa direttiva, i problemi fondamentali del pensiero moderno sono sempre primariamente problemi antropologici, tanto da poter intendere per età moderna quell'epoca in cui l'uomo pensa se stesso come il punto di riferimento di tutto l'essente. Nel contempo, la modernità rimarca progressivamente una distanza critica dalle certezze metafisiche, fino al rifiuto di stabilire, entro il contesto storico della nostra conoscenza, che cosa sia incontrovertibilmente vero o falso. La strada percorsa non soltanto ha compromesso lo slancio di credere in modo duraturo in un'idea, in un progetto, in una prospettiva, ma si risolve nel non sapere più cosa sia la soggettività in quanto tale; a fine corsa la coscienza si lascia invadere dal dubbio scettico su se stessa, e ora non si sa più spiegare in una forma concettuale la personalità e l'interiorità. Anche il filosofo scopre di non avere più un punto di riferimento autoevidente.

Ora l'uomo sa di non potersi più fidare della chiarezza e della distinzione delle sue idee, ma di doverne indagare le radici profonde, il fondo oscuro da cui affiorano pulsioni che "sgovernano" l'esistenza e fanno stare male, senza motivo manifesto. A un così radicale agnosticismo non si arriva senza una causa: in ultima analisi tale disfattismo gnoseologico e antropologico appare come un paradossale frutto dell'improvvisa idolatria del razionalismo, il quale, gonfiando la ragione, come la rana della favola, ha finito per farla scoppiare e per negare qualsiasi diritto alla conoscenza della verità. Il proposito di trovare un metodo conoscitivo capace di eliminare ogni illusione, perché in grado di non fare un passo senza una giustificazione rigorosamente dimostrata, dopo aver sgombrato il terreno da ogni presunta verità tradizionale, da ogni presupposto e da ogni postulato, ha finito per non poter più credere neppure a quanto l'esperienza afferma come una verità incontrovertibile. Su questa linea si è rivelato fatale che la coscienza non si sia potuta fermare all'agnosticismo, ma abbia lasciato le forme tenui della tolleranza e dell'indifferenza per abbandonarsi all'espressione vigorosa del sarcasmo intransigente nei confronti di ogni altra prospettiva diversa dal dubbio radicale.

Si comprende allora come il nichilismo, che più di altri

Nietzsche ha vissuto e profetizzato con sconvolgente chiarezza, non è la causa, ma la conseguenza inerente alla parabola filosofica disegnata dal pensiero moderno e contemporaneo. Il processo di dissociazione tra persona e realtà, inizialmente in parte nascosto, progressivamente si è imposto alla coscienza dell'uomo moderno, per venire allo scoperto con la franchezza e la necessità imperiosa tipiche di chi ha voluto spingersi fino al limite delle possibilità della propria rivoluzionaria esigenza di soddisfare, con esacerbata volontà, stati d'animo eccezionali. Secondo Nietzsche, il deserto e il vuoto fatti avanzare dal nichilismo liberano lo spazio necessario per una salutare demistificazione. Il filosofo ha giudicato inevitabile che, dietro la maschera fatta per nascondere l'insopportabile doppiezza della civiltà borghese, affiorasse un'accumulazione caotica di pensieri, aspirazioni e disillusioni, e infine la rassegnazione disincantata allo spegnersi della storia.

A rigore, nella prospettiva di Nietzsche non si potrebbe parlare neanche di demistificazione, dal momento che in generale non si può dire nulla di vero. Rimane soltanto da scegliere con quale menzogna l'uomo decide di continuare a vivere. Se coerente, il nichilismo trascina dentro una corrente di idee che non segna alcuna possibilità di storia; possiamo agitarci a piacere, ma davanti a noi non si dà nessun futuro aperto; non c'è più né un davanti né un dietro, né una destra né una sinistra, perché nessuna determinazione reale è possibile. Vano andare in fondo all'ignoto nella speranza di trovare il nuovo. Faccio un passo, ma non posso sapere se sono avanzato oppure arretrato, e il succedersi del tempo non fa altro che sviarmi sempre di più. Il punto è che non sono più capace né di uscire né di entrare veramente in me stesso; mi muovo intorno a me come il solo inizio e il solo scopo da perseguire.

Al sofista Gorgia, per il quale «nulla è; se anche fosse, non sarebbe conoscibile; se anche fosse conoscibile, non sarebbe comunicabile»², può fare da eco la risposta di Martin Heidegger alla domanda: che ne è dell'essere? Dell'essere ne è nulla!

² *Del non essere o della natura*, in DIELS-KRANZ, *I presocratici. Testimonianze e frammenti* (tr. it.), Bari 1983, fr. B3, p. 917.

«L'essere non è più niente o non è alcun ente». Così il filosofo s'interroga: «E se proprio qui si rivelasse l'essenza del nichilismo finora rimasta nascosta?»³. La filosofia di Nietzsche, secondo Heidegger, mostra come la forma dell'odierno nichilismo è quella di uno svuotamento, di una destituzione della realtà: ciò che resta è solo il quantificabile, il calcolabile; la realtà è ridotta soltanto a quanto si può adoperare. Il nichilismo è la negazione radicale del reale come segno; l'essere non porta in sé alcuna promessa, ed è semplicemente il tempo nel quale dell'essere e del suo mistero non ne è più nulla⁴. Al posto della verità quale luce del reale, la "luminosità" del nulla. In questo rovesciamento agisce una sorta di vera iconoclastica metafisica, un oscuro odio dell'essere che si vorrebbe annientare. Si tratta dell'opzione nichilista per cui già in partenza si ritiene l'esistenza un'assurdità, pura precarietà che non ha altro senso se non quello che si decide di darle, nessuna profondità oltre la superficie. Che lo si voglia o meno, si tratta di accettare la nostra finitezza: noi siamo gettati nell'esistenza e condannati a una vita che non abbiamo voluto, proclivi al male, alla sofferenza, alla sconfitta e alla morte. Ogni speranza svanisce: l'essere emerge dal nulla, insiste nel nulla e nel suo stesso presentarsi porta in fronte la maledizione del nulla. Se tutto è destinato al non essere, se tutto è privo di necessità, perché equivalente in un non senso finale, niente vale di più o di meno.

L'analisi esistenzialista propostaci da Sartre rivela ulteriormente come il soggettivismo moderno solo in apparenza produce un'esaltazione liberante del soggetto. *L'età della ragione* non è l'età dell'uomo adulto, «ma la subdola liquidazione della giovinezza, il suo inafferrabile scivolare nella morte vivente, nel consenso alla sconfitta»⁵. L'elaborazione filosofica di Sartre propone un'idea della coscienza, del *per-sé*, come la realtà che si propone di dominare senza contrasti ciò di cui è coscienza, l'*in-sé*. Presto, però, il *per-sé* si rivela puro vuoto

³ *Introduzione alla metafisica* (tr. it.), Milano 1968, 207.

⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (tr. it.), Milano 1994, 809-861.

⁵ F. JEANSON, *Sartre* (tr. it.), Milano 1961, 21.

incapace di afferrarsi indipendentemente dall'*in-sé*, irrimediabilmente immerso dentro un'opacità sorda e massiccia. Poiché il *Per-sé* si afferma come libertà infinita, mediante una perpetua scelta del proprio comportamento, esso è *nientificazione* dell'essere massiccio e insignificante delle cose. In questo modo, però, anziché superare, si acuisce la deplorata frattura fra soggetto e oggetto. Ora la coscienza sa di affondare in un corpo che a sua volta sprofonda nel mondo. La "nausea" altro non è che il *per-sé* assorbito dall'*in-sé*, di cui pretendeva appropriarsi per fondarvi il suo essere. Il *per-sé*, in fondo, è soltanto l'impossibilità di essere l'*in-sé*, ed il continuo proposito di esserlo. Così il progetto di razionalizzare autonomamente il bene e il male senza alcun riferimento ad altro da sé termina nel fallimento. L'uomo, nella prospettiva di affermare se stesso come forza autonoma, finisce progressivamente per concepirsi un valore astratto; la pretesa autonomia conferitagli dal razionalismo di fatto lo spinge dentro un individualismo esageratamente conflittuale, a discapito della sua fondamentale relazione con l'essere e con gli altri.

L'essere e il nulla comincia con una franca dichiarazione, e quindi con il sollevare un fondamentale problema: «Il pensiero moderno ha realizzato un notevole progresso col ridurre l'esistente alla serie di apparizioni che lo manifestano. Si tendeva con ciò a sopprimere un certo numero di dualismi che impacciavano la filosofia, rimpiazzandoli con il monismo del fenomeno. Ci si è riusciti?»⁶. In un certo senso sì. «Ma se ci siamo liberati dall'illusione dei "retromondi occulti" di cui parlava Nietzsche, se non crediamo più all'essere-che-sta-dietro-all'apparenza, questa diviene piena positività, la sua essenza è un "sembrare" che non si oppone più all'essere, ma che, al contrario, ne è la misura. Perché l'essere di un esisten-

⁶ *L'essere e il nulla* (tr. it.), Milano 1997, 11. Anche Sartre è convinto che la realtà «coincide esattamente con la conoscenza che l'uomo ne ha» (S. DE BEAUVOIR, *L'età forte* [tr. it], Torino 1961, 40), ma è pure costretto a obiettare al razionalismo scienziasta che la conoscenza di cui esso parla non è quella scientifica; non si tratta del dominio della tecnica, ma della conoscenza filosofica; è al filosofo che è dato «il privilegio di cogliere al vivo la realtà» (*ivi*, 42). Secondo Sartre occorre non perdere mai di vista la distanza ontologica tra il regno della quantità e della misura, e quindi della logica e della scienza, e il regno della qualità, della libertà, e quindi della filosofia.

te è precisamente ciò che esso *appare*⁷. Sempre su questa strada conta più comprendere che «la coscienza non ha nulla di sostanziale, è pura “apparenza”, esiste in quanto appare. Ma precisamente perché è pura apparenza, vuoto totale [...], per questa identità in essa dell'apparenza e dell'esistenza, può essere considerata come l'assoluto»⁸.

Nell'orbita della filosofia esistenzialista si muove anche l'opera di grande valore letterario di Albert Camus. Anch'egli ammette di non poter risolvere il dramma umano, ma solo di metterne in evidenza qualche tratto peculiare. Al riguardo, non evoca il mito di un nuovo Atlante, abbastanza forte per sostenere da solo il peso di un mondo, che peraltro scivola verso la rovina, ma il mito di Sisifo. L'uomo ricomincia sempre lo stesso sforzo di spingere la grossa pietra del suo destino fino alla vetta di una montagna e viene meno all'ultimo istante. Così deve ricominciare da capo ciò che ai nostri occhi si presenta come un costante spettacolo di fallimento, un momento di pena acuta. L'ascesa al calvario degli uomini si risolve nell'immagine priva di gloria di un sacrificio senza riuscita, come una domanda di continuo ripetuta che di continuo e per sempre resta senza risposta. L'esigenza di una incondizionata libertà può sollevarsi fino a sfiorarne la realizzazione, ma a quel punto precipita su di sé, sulla propria privazione, sull'insoddisfazione per ogni meta raggiunta, sulla vanità insita nel suo tendere all'assoluto.

Le prime due frasi de *Lo Straniero* narrano un episodio che, con fredda precisione e terribile laconicità, spiega la disfatta della conoscenza e della morale in cui annega una larga parte della cultura contemporanea: la prima: «Oggi la mamma è morta». La seconda: «O forse ieri, non so». «Oggi» e «ieri» non sono la stessa cosa, però, il protagonista del libro, Meursault, confessa di non saperlo. È l'esito di un'indifferenza insuperabile. La rapida corsa al ricovero dei poveri vecchi, la conversazione con il direttore dell'ospizio, la veglia funebre con gli amici della madre defunta, il dialogo con il portinaio,

⁷ *Ibidem*, 12. Corsivo nel testo.

⁸ *Ibidem*, 22-23.

la lunga marcia verso il cimitero; tutto sembra svolgersi con precipitazione e con indifferenza, tanto che il protagonista ha l'impressione di trovarsi come assente: «Non mi ricordo più nulla». Dopo l'omicidio dell'arabo, Meursault confessa: «Ho riflettuto un po' e ho detto che piuttosto che pentimento provavo una certa noia»; preme nel suo sentimento di estraneità «l'insufficienza di tutto». Dall'indifferenza alla noia. Non quella del ricco borghese che ha ogni cosa, ma non ha più passione. La noia di Meursault è più radicale: è l'inevitabile sentimento di chi improvvisamente sente la sua vita e l'intera storia estranee, come una serie di istanti staccati tra loro, e quindi un caos di atti che non nascono da nulla e non portano a nulla. Lo «straniero», indifferente a qualsiasi predica, sembra lasciarsi colpire soltanto dai fatti esteriori che hanno rapporto con il suo corpo. L'atteggiamento del personaggio forse spiega perché Camus abbia sempre rifiutato di mentire sulle proprie emozioni, mentre cresceva la sua diffidenza nei confronti delle ideologie. Da una parte lo scrittore si dice pienamente consapevole dell'«assurda semplicità del mondo», ma, al tempo stesso, dall'altra ha la passione di affermare: «Non ci vengano a raccontare storie. Non ci dicano del condannato a morte: "Si prepara a pagare il suo debito verso la società", ma: "Adesso gli tagliano la testa". Sembra niente, ma c'è una piccola differenza. E poi, ci sono persone che preferiscono guardare il proprio destino negli occhi»⁹.

Camus, ponendo alla ribalta il dramma di un uomo che non sa se oggi e ieri siano la stessa cosa, che affonda in una estraneità da sé senza lucidità, al punto da lasciarsi prendere dal sonno, dall'intorpidimento, dalla distrazione assente di un'aridità propria di chi, di fronte a qualunque cosa, ripete «per me è lo stesso, ... non ha la minima importanza», vuole significare l'assurdità insignificante e totale della vita. Il protagonista è un non-protagonista; non è straordinario sotto nessun aspetto. Diviso tra la molteplicità dei suoi appetiti e l'unicità della sua estraneità, vive un susseguirsi di episodi slegati, una sorta di pluralità senza coerenza; un'ombra di tri-

⁹ A. CAMUS, *Il rovescio e il diritto* (tr. it.), in: ID., *Opere*, Milano 1988, 32.

stezza avvolge il fremito delle sue momentanee emozioni. Agisce come un qualsiasi mediocre funzionario. Non a caso è chiamato “straniero”: egli è, infatti, un uomo che in nessun luogo stabilisce un rapporto con se stesso o col mondo. Quanto accade per lui non ha alcun significato: un amore non è un amore, il processo non è un processo; neanche l'esecuzione che lo aspetta ha realtà. In lui non c'è colpa né perdono, né coraggio né disperazione. Lavori o ami, mangi o dorma, persino uccida, sono atti non espressivi di nulla. Camus non descrive una persona concreta, ma un processo psicologico totalmente condizionato: un oggetto fra gli oggetti, senza significato per sé e quindi senza possibilità di trovare nel mondo una riconciliazione possibile. Quest'arte non vuole essere propaganda, ma rivelazione di quale sia la realtà della nostra esistenza e lotta contro il suo insincero nascondimento.

Un uomo senza speranza, cosciente di esserlo, amaramente privo di un qualsiasi avvenire che sia suo, può fare a meno del suicidio? Chiuso in una tale condizione, chi ne ha coscienza si trova soggiogato alla catena di una drammatica alternativa: o cessare di agire, in un'autosoppressione, un suicidio volontario, o coltivare in fondo a se stesso le possibilità di una rivolta in grado di fargli accettare la vita. Per Camus, «vi è solamente un problema filosofico veramente serio: quello del suicidio. Giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia»¹⁰. Si tratta di sapere se l'uomo moderno può ancora accettare la vita o la deve respingere. Qualsiasi mascheratura “allegria” non riesce ad arginare l'angoscia di questa tremenda alternativa. Difficile riconoscere una risposta nella malinconica osservazione di Camus, secondo cui «ciò che si chiama ragione di vivere è allo stesso tempo un'eccellente ragione di morire». Il dramma è posto sul piatto: «Finalmente l'uomo non ha altra scelta che fra l'amore e il suicidio. *Bisogna che si doni o che si uccida*. E la libertà, considerata nelle sue possibilità

¹⁰ Con questa parola estremamente grave Albert Camus inizia il suo libro *Il mito di Sisifo*. In: ID., *Opere*, 205. La conclusione è sorprendente, ma non convincente: «Anche la lotta verso la cima basta a riempire il cuore di un uomo. Bisogna immaginare Sisifo felice».

negative, è per eccellenza la facoltà del suicidio ...»¹¹. L'atto d'amore, ammesso pure che possa considerarsi una vera rivolta, ha in sé sempre in agguato il tarlo del nichilismo che finisce con il rovinarlo, attraverso un'insolubile domanda: a che scopo? Il peso esistenziale di una simile conclusione fa sentire tutta la sua forza al seguito di tutte le negazioni delle generazioni post idealiste. L'andamento complessivo delle cose non ha mutato senso, bensì ha avuto un'ulteriore accelerazione. *Motus in fine velocior.*

Bisogna riconoscere che la rivolta di Camus contro l'assurdo è sincera e carica d'una umanità che sprizza autenticità. Dopo il sartrismo, lo strutturalismo si presenta più conseguente, più convinto di fare propria la piena consapevolezza dei risultati offerti dal pensiero moderno nella sua volontà di descrivere l'uomo come un volto appena disegnato sulla sabbia che il mare cancella, proclamando con sicura indifferente certezza la «morte dell'uomo», il «vuoto dell'uomo scomparso». Michel Foucault esprime con sarcastica e irrevocabile determinazione il riflesso nichilista della condizione umana nella nostra società chiusa e organizzata.

A tutti coloro che vogliono parlare dell'uomo, del suo regno, e della sua liberazione, a tutti coloro che pongono ancora domande su ciò che l'uomo è nella sua essenza, a tutti coloro che vogliono muovere da lui per accedere alla verità, a tutti coloro che reciprocamente riconducono ogni conoscenza alle verità dell'uomo stesso, a tutti coloro che non vogliono formalizzare senza antropologizzare, che non vogliono mitologizzare senza demistificare, che non vogliono pensare senza pensare subito che è l'uomo che pensa, a tutte queste forme di riflessione maldestre e alterate, non possiamo che contrapporre un riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso¹².

La presa di posizione di Foucault può considerarsi emble-

¹¹ G. THIBON, *La scala di Giacobbe*, 137.

¹² *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (tr. it.), Milano 1967, 368. Si confronti il brano citato con quest'altro di Hegel che, in qualche modo, spiega in anticipo il perché di questo sarcastico ridere filosofico: «La coscienza disgregata che, consapevole della sua disgregatezza, la esprime, è la risata ironica sull'esserci, nonché sulla confusione dell'intero e su se stessi; è in pari tempo l'eco lontana, che tuttavia avverte se stessa, di tutta quella confusione» (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* [tr. it.], Firenze 1976, vol. II, 75).

matica della crisi del pensiero moderno, che sottopone allo scherno scettico il principio dapprima scelto come il criterio risolutore del dubbio: l'evidenza della propria coscienza. A conclusione della parabola aperta da Cartesio, il dubbio non appare più uno strumento al servizio dell'autocoscienza, ma, impadronendosi della *res cogitans*, imprigiona il significato dell'uomo dentro una pesante aporia. *Aporia* significa impossibilità di scelta. Le strade si rassomigliano tutte. Non c'è alcuna alternativa¹³.

Come è noto, per Cartesio, padre della modernità, l'autocoscienza è il criterio discriminante della verità: è vero tutto ciò che appare alla mia coscienza chiaro e distinto come il mio io. Innegabilmente per Cartesio l'esistenza è esistenza di qualche cosa, altrimenti non sarebbe neppure esistenza. Ma anche la certezza al riguardo va cercata nell'autocoscienza. Cartesio afferma di trovarla attraverso un processo in cui si adotta il dubbio universale come metodo. Questo, portato a una forma iperbolica, finisce per annullarsi e dare luogo a una certezza inattaccabile: posso ingannarmi su tutto, ma non sul fatto che io penso d'ingannarmi; se dubito e penso, esisto. *Cogito ergo sum*. Io sono questo stesso pensare: nella coscienza che ho di me, pensare ed essere coincidono. Poiché il *Cogito* mi dà una realtà implicata nell'idea stessa che io ne ho, esso offre il massimo grado di certezza: finalmente non c'è nulla di mezzo tra il cosciente e il conosciuto; l'essere è immediatamente presente a se stesso. Su tale risoluzione, Cartesio e i suoi seguaci si propongono di definire l'orientamento determinante tutti i problemi, anche e soprattutto quelli metafisici e perfino teologici. La consapevolezza di me stesso, assicura Cartesio, mi libera dal dubbio circa il mio esserci, non nella forma di una deduzione, ma attraverso il riconoscimento che tra essere coscienza e avere coscienza di sé non c'è distinzione. L'affermazione si basa sul presupposto che l'esistenza di ogni ente è

¹³ *Aporia* è parola derivata dal greco, significa "difficoltà", "imbarazzo". *Áporos* è l'equivalente del latino *inviuus*, che significa "impraticabile". *Apórema* è il termine per indicare un sillogismo dubitativo, che mostra come due ragionamenti contrari hanno un uguale valore.

assicurata dall'evidenza dell'io pensante. Il guadagno ha valore assiomatico, e fa sì che il discorso della coscienza e dell'autocoscienza sia il discorso di tutta la filosofia moderna. L'interesse al potere del *cogito* si pone più che mai al centro dell'attenzione insonne della riflessione moderna che tende a dare all'ipostasi dell'io un significato assoluto. Rifiutata la teoria scolastica dell'unità sostanziale dell'anima e del corpo, per Cartesio, l'uomo è essenzialmente un'anima o un pensiero a cui il corpo, pura macchina, resta estraneo. Poiché solo dell'anima possiamo avere una conoscenza diretta, il *cogito* promette di prestarsi a essere assunto come principio ed espressione dell'evidenza fondamentale e della libertà radicale. Ciò contribuisce a distogliere l'attenzione dal fatto che il mio io reale è spazialmente e temporalmente condizionato, destinato a invecchiare e morire. Il risveglio a queste ineliminabili caratteristiche della nostra vita viene allontanato come foriero d'infelicità, di dannazione, ma è inesorabile.

Il dubbio metodico intende aprire la strada al pensiero e il pensiero all'insopprimibile certezza della mia esistenza. La conclusione del sistema, però, risulta una negazione radicale dello scopo: ora non so più chi sono, né cosa è il pensiero. In altri termini, lo strumento finisce per travolgere chi se ne serve: il dubbio del *cogito* conduce all'annullamento del metodo. All'arguzia del dubbio, considerato come il punto di partenza non fallace, radicato nella libertà di pensiero, volto a rimettere in discussione opinioni comunemente accettate, per stimolare potentemente lo sviluppo della filosofia e della scienza, ora si oppone un dubbio irrazionale, che scaturisce dall'isolamento e dal senso d'impotenza propri dell'individualismo. Questo secondo tipo di dubbio si riferisce alla vita intera della persona, non a un momento specifico della realtà. «Ma mentre molti dubbi razionali sono stati risolti da risposte razionali, il dubbio irrazionale non è scomparso e non può scomparire finché l'uomo non sia progredito dalla libertà negativa alla libertà positiva. I tentativi moderni di vincerlo – consistano in una lotta ossessiva per il successo ovvero nella convinzione che l'illimitata conoscenza dei fatti può rispondere alla ricerca della certezza, ovvero ancora nella sottomissio-

ne a un capo che si assume la responsabilità della “certezza” – possono semplicemente eliminare *la consapevolezza del dubbio*. Il dubbio stesso non scomparirà finché l'uomo non abbia superato il suo isolamento, e finché il suo posto nel mondo non abbia assunto un significato dal punto di vista delle sue esigenze umane»¹⁴.

Nel caso di Cartesio, il dubbio universale doveva portare alla certezza assoluta, all'evidenza di una verità della coscienza sottratta alla verifica oggettiva, a ogni dipendenza sia sul piano della tradizione religiosa sia su quello della tradizione metafisica. Il tempo si è incaricato di mostrare che l'incertezza continua a stare sullo sfondo; anzi progressivamente emerge e irride ogni convinzione come fanatica e irragionevole. Se dapprima sembrava che nessuno potesse estendere all'io e all'autocoscienza il dubbio metodico con il quale Cartesio aveva investito gli oggetti esterni, in un secondo momento, il metodo del dubbio («dubita di tutto ciò di cui è possibile dubitare»), poiché ha introdotto il sospetto come qualificante la ragione critica, impone alla conoscenza un peso più grande di quello che è capace di portare. Una *emendatio intellectus* è una premessa di sano esercizio che non si pone fuori o accanto, ma nel cuore stesso del nostro conoscere. In questa prospettiva, torna molto utile il consiglio offertoci da questo pensiero di Pascal: «Bisogna sapere dubitare, ove occorre, osservare, ove occorre, asseverare, ove occorre, sottomettersi, ove occorre: chi non fa così, non intende la forza della ragione. Taluni peccano contro queste tre regole o affermando che tutto è dimostrativo, perché non si intendono di dimostrazioni; o dubitando di tutto, perché ignorano in quali casi ci si deve sottomettere; o sottomettendosi in tutto, per non sapere in quali casi si debba giudicare»¹⁵. Non aver tenuto conto del suggerimento di Pascal ha fatto sì che, per successivi ragionamenti, si sia arrivati a un eterogeneo e totale capovolgimento della desiderata certezza a discapito di un'idea di ragione pie-

¹⁴ E. FROMM, *Fuga dalla libertà* (tr. it.), Milano 1994, 69-70. Corsivi nel testo.

¹⁵ *Pensieri* (tr. it.), Torino 1967, fr. 268. La numerazione adottata è quella dell'edizione di L. Brunschvicg.

namente fiduciosa nelle sue risorse e capacità di attingere alla verità del reale. L'*io penso* non garantisce che l'affermazione *io sono, io esisto* sia necessariamente vera. Anche la conoscenza del nostro io diviene soltanto una conoscenza "fenomenica", una rappresentazione come le altre, in nessun modo privilegiata; anzi, estremamente più difficoltosa e problematica. Nietzsche lo rileva e giudica la pretesa certezza immediata dell'*io penso* come di una *contradictio in adjecto*.

Chi, richiamandosi a una specie d'intuizione della conoscenza, si sentisse così fiducioso da rispondere, come fa colui che dice: «Io penso e so che questo almeno è vero, reale, certo» troverebbe oggi pronti in un filosofo un sorriso e due punti interrogativi: «Signor mio, gli farebbe forse capire il filosofo, è improbabile che lei non si sbagli: ma perché poi verità a tutti i costi?»¹⁶.

Giungiamo così alla cultura contemporanea in cui non si esita più a parlare di morte dell'uomo, del suo abbattersi, della sua finitezza disperata. Il *conosci te stesso*, presupposto di tutta la storia della civiltà occidentale, lascia il posto alla rassegnazione che non sia più possibile rispondere al problema umano come alla formulazione di un programma cui attenersi. Ugo Spirito ha osservato che, in seguito allo sviluppo della scienza e della tecnica, l'uomo si scopre non solo come soggetto della conoscenza, distinto dal mondo sussistente per sé, ma anche come oggetto di conoscenza, cioè parte del mondo, inserito nei suoi processi, coinvolto nel suo problematico divenire. Posto dentro un ambiente tecnico, non meno misterioso di quello naturale, l'uomo non può evitare di pren-

¹⁶ *Al di là del bene e del male* (tr. it.), Milano 1977, 21. Søren Kierkegaard a sua volta rimprovera al famoso *cogito ergo sum* di Cartesio di non tener conto che tale pretesa è contraddittoria: non è il pensiero che determina l'esistenza; solo perché l'uomo esiste, egli può pensare. Dunque, *sum ergo cogito*. Concludere dal pensiero all'esistenza è una contraddizione, perché il pensiero al contrario ritrae proprio l'esistenza dalla realtà e pensa questa sopprimendola e trasponendola in possibilità. Non tener conto di questa obiezione significa divenire preda dell'astrazione: «Nel linguaggio dell'astrazione non viene in fondo mai fuori ciò che costituisce l'esistenza e la difficoltà dell'esistenza, tanto meno se ne spiega la difficoltà [...] Pensare l'esistenza in abstracto e sub specie aeterni è sopprimerla nella sua essenza, e ha il suo riscontro nel merito tanto strombazzato della liquidazione del principio di contraddizione» (*Postilla conclusiva non scientifica alle "briciole di filosofia"*, in: S. KIERKEGAARD, *Opere* (tr. it.), Firenze 1988, 423. 427).

dere atto del problema che egli è a se stesso, senza poter più sostenere la pretesa cartesiana di fungere da criterio unico ed esclusivo del sapere. «Aveva detto io – scrive Spirito –, distaccandosi dal mondo e guardando al mondo in funzione della propria realtà; e ora si accorge di essere alla mercé di ciò che credeva suo strumento»¹⁷. Se il dubbio assume la forma radicale e universale, non si vede perché l'io, anche quando pensa di essere, non possa risultare il prodotto di un inganno. Ne consegue: «Il *nosce te ipsum*, che è fondamento di tutto il pensiero moderno, anzi di tutto il pensiero occidentale, si dimostra una pretesa assurda, e si pone un abisso tra me e la mia realtà. Non sono più io che devo guardare nella mia coscienza, ma è lo psicanalista che deve guardare nel mio sogno»¹⁸. Non solamente viene giudicata assurda la soggezione a una tradizione metafisica o religiosa depositaria di valori supremi, ma la stessa certezza dell'*ego cogito*, da chiara e distinta, si tramuta in un nodo opaco. Una sorta di ombra irrazionale accompagna fedelmente il razionalismo cartesiano in tutti i suoi passi come un'esigenza di coerenza radicale che mette in risalto il ruolo del dubbio e del *cogito*.

Dopo aver diviso ogni possibilità di una sua immagine unitaria in una molteplicità di aspetti, sezioni prospettiche, l'uomo approda al suo isterilimento, al suo nulla in sé e ai suoi propri occhi. Così l'unità della persona si scinde e si disperde nelle varie discipline che ne fanno oggetto di studio, nelle diverse teorie non di rado in concorrenza reciproca. In questo quadro, progressivamente avanza un'estrema incertezza dovuta proprio alla frantumazione e all'eterogeneità del sapere, a cui non si sa come porre rimedio: l'uomo contemporaneo non sa più rispondere alla domanda sulla sua identità. «Che cosa è il pensiero e in che senso io sono? L'evidenza della propria coscienza è sparita e la ricerca del punto di partenza si riapre in maniera ben altrimenti radicale»¹⁹. Domani riaffiorerà una risposta? Forse. Tuttavia, questo *forse* ora resta

¹⁷ *Inizio di una nuova epoca*, Firenze 1961, 317.

¹⁸ *Id.*, *Significato del nostro tempo*, Firenze 1955, 128-129.

¹⁹ *Ibidem*, 232.

molto al di qua non soltanto della certezza, ma anche della speranza. Quanto domina è il vuoto, come se niente fosse in grado di dire una parola più forte della morte, capace di liberare la verità dal tormento del dubbio. «La soggettività autonoma e padrona del reale, l'oggettività universale, fondamento di razionalità condivisa e base di un'assiologia comunicata e comunicabile, erano gli emblemi della cultura della modernità»²⁰. Il neoidealismo, portando alle estreme conseguenze il progetto della filosofia moderna, non ha esitato ad affermare che la realtà è autocoscienza, autocoscienza assoluta. Tale risoluzione ha costituito l'orgoglio più alto di un movimento di pensiero teso a esaltare la creatività umana e la sua infinità. A un certo punto, però, una così acuta enfasi sul *Cogito* non riesce a porre argine a domande critiche che finiscono per segnare l'epilogo della sua parabola. Lo sviluppo della modernità ha fatto sì che l'uomo dalla convinzione di essere onnipotente sia passato a dubitare disperatamente della realtà del suo essere. È proprio vero che siamo autocoscienza e libertà? È proprio vero che siamo in grado di conoscere la nostra realtà, di possederci, di essere autori e padroni della nostra vita? La pretesa del pensiero è ora curvata a prendere atto di non riuscire ad attingere al risultato del suo progetto, e si rovescia nel pericolo da cui voleva fuggire, aggravando il danno e accentuando le conseguenze temute. Scopo della modernità era anche quello di essere un movimento di affermazione di un principio "nuovo" di esistenza, finalmente basato sulla piena autonomia della ragione umana. Tale principio è stato esaltato come il potere destinato a governare l'individuo e la società, perché finalmente in grado di farci uscire dalle forze oscure del sogno o del mito. A tale coscienza si accompagna il sentimento di una libertà infinita, che si traduce spontaneamente in uno stato di gioia. *Cogito ergo sum*: nell'*ergo* si annunciava l'esplicita coscienza della forza del pensiero generatore del proprio essere. Ora la certezza antropocentrica della modernità viene giudicata dalla postmodernità una mistificazione da rigettare o decostruire.

²⁰ I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, 192.

Se la luminosità del *Cogito* cartesiano, immaginato quale luogo originario di ogni evidenza e certezza, perché ambito nel quale l'io si rende immediatamente presente a se stesso, senza alcun debito con altri da sé, ora si problematizza come un'astrazione incapace di attingere all'identità dell'uomo, ciò in gran parte è dovuto al fatto che la struttura elementare della coscienza si dà sempre attraverso l'esperienza pratica dell'alterità. In realtà l'uomo non arriva alla coscienza di sé senza le mediazioni di altri da cui sperimenta di essere sollecitato, atteso, voluto e amato. La verità di sé promette di scomparire non nell'emancipazione da ogni relazione uomo-donna, genitori-figli, persona-società, tradizione-presente, ma solo all'interno di un riconoscimento colmo di gratitudine nei confronti del prossimo e della realtà tutta. Benché l'altro rimanga altro, e non semplice doppio dell'io, la natura dell'uomo non è rappresentabile come un'isola, ma come un *essere-con* e come un *essere-per*. Certo l'uomo non può consapevolmente *essere-per* l'altro, se non si scopre nel vincolo originario che lega il suo essere al diverso. Già Aristotele aveva spiegato che «l'uomo è un essere sociale e portato per natura a vivere insieme con gli altri»²¹. L'individuo strappato a tutti i legami si smarrisce nel vuoto e alla fine naufraga. Anche la conoscenza di sé non è possibile se non attraverso il dialogo. Poiché i rapporti con l'altro sono la nostra stessa essenza, definiscono la nostra realtà più viva e più vera, la conoscenza che abbiamo di noi è una cosa sola con la nostra relazione con l'altro. La retorica narcisista dell'uomo *faber sui*, negatore della sua costitutiva finitudine, che presume di creare il proprio destino indipendentemente da tutto, senza-prossimo, con una coscienza disabitata da ogni presenza, non riesce a nascondere la sua pericolosa inconsistenza davanti alla constatazione che la conoscenza di se stessi è inseparabile dal riconoscimento dell'altro nella sua alterità inappropriabile, non manipolabile secondo progetti esterni alla sua persona.

Insomma, l'assioma *cogito ergo sum* non ha evitato al pensiero di frantumarsi nelle diverse forme del conoscere e del

²¹ *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1169 b.

sentire, che hanno finito per sostituirlo completamente; il principio non poteva non perdere valore di fronte alla constatazione dell'impossibilità a dare un significato preciso al pensare e all'essere. Dopo aver celebrato la gioia del pensiero assolutamente padrone di se stesso, ora l'esaltazione lascia il campo alla rinuncia. La frase di Cartesio è solo un'affermazione senza più valore, anzi incomprensibile, perché congiunge termini che si perdono nella contraddizione. Così il risultato che si voleva ottenere non soltanto è reso inattuabile, ma aggravato dallo smarrimento dell'identità dell'io²². Il processo avviato da Cartesio ripiega la sua critica corrosiva sulle sue stesse proclamate intenzioni, travolge le sue premesse, e, arrivato a un certo punto, rinnega se stesso, mostra la sua impotenza in tutta la sua gravità. Certamente ha acquistato proporzioni insospettite. Al riguardo, Ugo Spirito ha scritto concisi ma efficaci rilievi: «*Cogito ergo non sum*. Il pensiero moderno giunge al suo epilogo capovolgendo la conclusione di Cartesio e riaprendo il processo ch'egli presumeva di aver chiuso»²³. Il tramonto del geocentrismo in un primo tempo sembrava non doversi tirare dietro la rovina dell'antropocentrismo; ora l'uomo si sente definitivamente sommerso dagli stessi meccanismi del mondo, che la sua intelligenza era pur riuscita a rivelare. La sicurezza cartesiana dell'uomo cosciente di sé e perciò padrone della natura si è sbriciolata; ora sembra che l'uomo non abbia più nemmeno abbastanza pensiero per essere, né essere per pensarsi²⁴.

Dopo aver seguito la parabola dello gnoseologismo moderno fino al suo punto più alto, e aver delineato i sintomi più gravi delle esigenze contrastanti che non trovavano risposte,

²² Roger Garaudy non ha esitato a usare contro il *cogito* cartesiano espressioni crude: «Io penso, dunque io sono». È una delle più belle perle della stupidità occidentale». Ancora: «Come ricomporre i frammenti di quest'uomo fatto a brandelli: qui l'anima e là il corpo; qui io e là gli altri?» (*Parola di Uomo* [tr. it.], Assisi 1975).

²³ *Significato del nostro tempo*, 245.

²⁴ Milan Kundera ha espresso l'esito di questa parabola con una formula sarcastica: «Il padrone e possessore della natura si rende conto che non possiede alcunché e che non è padrone né della natura (che a poco a poco si ritrae dal pianeta), né della storia (che gli sfugge), né di se stesso» (cit. in: A. FINKIELKRAUT, *Noi, i moderni* [tr. it.], Torino 2006, 6).

Ugo Spirito scrive: «La consapevolezza della propria contraddizione è diventata così la nota dominante di questa esasperata posizione critica, che non può avere altra aspirazione al di fuori di quella di uscire da se stessa. L'ipercriticismo è giunto al suo punto culminante»²⁵. All'ebbro ottimismo dell'idealismo assoluto succede una crisi di certezza. Proprio perché il sistema si sviluppa *more geometrico*, si rivela inapplicabile alla fluidità della vita e alla mobilità del mondo e della realtà, quasi contrario alla necessità di scendere al dettaglio dei fatti particolari. Invero, il tentativo di considerare i rapporti tra pensiero ed essere, dissolvendo quest'ultimo nell'attività del primo, si è dimostrato un costruire sul vuoto. L'inconfessato presupposto gnoseologico ha finito per aprire la strada all'agnosticismo e alle sue espressioni di radicale scetticismo. Il pensiero debole ripete che, finita l'epoca delle grandi narrazioni, resta solo il tempo per piccoli racconti. Cercare un fondamento della realtà, nel senso aristotelico di principio causale, significherebbe proporre un'anacronistica insensatezza. La realtà esiste senza una ragione fondante. Vano cercare una spiegazione in merito. Poiché il pensiero fondamentale ha lasciato il posto a un pensare marginale, la metafisica dell'essenza dovrà essere sostituita dalla filosofia della traccia; da una filosofia, cioè, che non ambisce alla certezza della verità, ma solo a essere un provvisorio sostegno per il viaggio, un *segnavia per un sentiero che s'interrompe nel bosco*. In questo quadro, diviene ingenuo pensare a progetti "forti", a ideali e valori oggettivi cui fare riferimento, perché il sentimento di sé ora attesta che si è irreversibilmente segnati dalla provvisorietà e precarietà dell'esistenza. La collettività poi sembra vivere un nomadismo che porta di volta in volta dentro situazioni mutanti.

Il sapere scientifico, dopo aver scoperto sull'uomo innumerevoli aspetti parziali e misurabili, confessa di non essere in grado di dire chi egli sia, cosa sia in se stesso e cosa debba diventare. Tale esito contesta anche il "trionfo" delle certezze matematiche, fisiche, neuroscientifiche, rivelandone l'appar-

²⁵ *Significato del nostro tempo*, 233.

rente sapere; sono “verità” che trovano in sé la loro possibile confutazione, perché partecipano della fragile contingenza della condizione umana. Non si tratta soltanto di una semplice sconfessione di qualche illusione, ma, *sub contrario*, di una rilevante conferma di come la pretesa metafisica della modernità non potesse reggere. Il rapporto dell'uomo antico con la verità è stato sostituito nella modernità dal rapporto fra sé e sé, alienato in una sorta di postulato, sempre meno tacito, secondo cui l'uomo stesso è la verità della verità. Un valente studioso di Hegel, Kojeve, era solito affermare che è estremamente semplice capire cosa l'uomo moderno pensa di sé: si prenda in mano, esortava, un manuale di teologia cristiana in cui si parla di Dio come di un essere totale e infinito e, dopo avere letto questa identificazione, si dica a se stessi: «L'essere del quale si parla sono io». Il Kojeve, però, non tardava ad aggiungere: «Ancora oggi è estremamente difficile dirlo seriamente». Sovviene a proposito un'osservazione di Luigi Giussani: «L'uomo può sì agire “fingendosi” dio, ma teoricamente è impossibile concepire una identificazione. L'uomo non può strutturalmente identificare la sua evidente parzialità con il tutto, eccetto che per una clamorosa, manifesta patologia»²⁶. Oggi l'incertezza dell'uomo su di sé sembra avanzare senza freni: il dubbio sulla coscienza, sul libero arbitrio, sulla stessa esistenza dell'io, prende sempre più spazio. Dire che alla morte di Dio succede la morte dell'uomo può non essere una sorta di luogo comune, ma la controprova quasi sperimentale che senza Dio l'uomo non può pensare, né veramente essere.

Tale consapevolezza d'impotenza affiora sovente nella letteratura contemporanea. André Malraux ce ne offre una chiara testimonianza: «Quale che sia la forza con cui voglio prendere coscienza di me, mi sento soggetto a una serie disordinata di sensazioni sulle quali non ho presa, e che dipendono soltanto dalla mia fantasia e dalle reazioni che essa provoca»²⁷. Ancora un testo emblematico: «Basta leggere un trattato di

²⁶ *All'origine della pretesa cristiana*, Milano 2001, 42.

²⁷ *La tentazione dell'Occidente* (tr. it.), Roma 1988, 50.

psicologia per accorgersi che le nostre più acute idee generali si falsano allorché vogliamo usarle per capire le nostre azioni. Il loro valore sparisce a mano a mano che la nostra ricerca procede, e finiamo sempre per scontrarci con l'incomprensibile, con l'assurdo, ossia con un punto estremo del particolare»²⁸. Anche Franz Kafka, per fare un altro autorevole esempio, non esita a confessare di sé: «Anch'io, come chiunque altro, ho in me, fin dalla nascita, un centro di gravità, che neanche la più pazza educazione è riuscita a spostare. Ce l'ho ancora questo centro di gravità, ma, in un certo qual modo, non c'è più il corpo relativo»²⁹. Una simile percezione di sé rende insopportabile la vita, come Kafka stesso afferma negli *Aforismi di Zürau*: «Questa vita appare insopportabile, un'altra irraggiungibile. Non ci si vergogna più di voler morire; si chiede di essere portati dalla vecchia cella, che si odia, in una nuova, che presto si imparerà a odiare»³⁰. Infine, è illuminante una pagina di un recente romanzo di Philip Roth, che concisamente descrive un sentimento assai diffuso tra i nostri contemporanei.

Tutto ciò che posso dirti con certezza è che io, per esempio, non ho un io, e che non voglio o non posso assoggettarmi alla buffonata di un io. Quella che ho al posto dell'io è una varietà di interpretazioni in cui posso produrmi, e non solo di me stesso: un'intera troupe di attori che ho interiorizzato, una compagnia stabile alla quale posso rivolgermi quando ho bisogno di un io, uno stock in continua evoluzione di copioni e di parti che formano il mio repertorio. Ma sicuramente non possiedo un io indipendente dai miei ingannevoli tentativi artistici di averne uno. E non lo vorrei. Sono un teatro e nient'altro che un teatro³¹.

Si intravede una visione che fa da eco a quella presentata

²⁸ *Ibidem*, 70.

²⁹ Cit. in: L. GIUSSANI, *Il senso di Dio e l'uomo moderno*, 107.

³⁰ *Aforismi di Zürau* (tr. it.), Milano 2004, af. n. 23, 27. Sovviene la descrizione che ne *Il castello* Kafka fa dell'uomo che desidera mettersi in contatto con i misteriosi abitanti di un castello, i quali dovrebbero dirgli cosa deve fare e mostrargli il suo posto nel mondo. In pratica, tutta la vita del protagonista si esaurisce nello sforzo frenetico di mettersi in contatto con loro, senza mai riuscirci, condannato, alla fine, a rimanere solo con un senso di futilità e d'impotenza totali.

³¹ P. ROTH, *La controvita* (tr. it.), Torino 2010, 388.

da Luigi Pirandello nei suoi drammi. Alla domanda sull'identità dell'io non è più possibile dare una risposta netta. Non abbiamo nessuna prova della nostra individuale essenza, a parte la continuità del nostro essere fisico. Allora sovviene l'arma della negazione: non ho alcuna natura, non ho alcun io, tranne il riflesso di quello che gli altri pretendono che io sia: io sono «come tu vuoi che sia».

Pressoché simili le conclusioni cui giunge Paul Ricoeur: «Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia come appare a se stessa; in essa senso e coscienza del senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. *Dopo il dubbio sulla cosa è la volta per noi del dubbio sulla coscienza*»³². Soprattutto la psicologia del profondo chiede di prendere risolutamente in considerazione quanto esiste di precedente al pensiero critico e alla scelta motivata. La psicanalisi ha stabilito, senza che se ne possa contestare seriamente la validità, la possibilità, prima ancora di ogni intenzione di ingannare un altro, che quanto io penso e voglio esplicitamente abbia un senso nascosto alla mia coscienza, un significato diverso da quello che credo di dargli. Per Ricoeur, questa messa in crisi della razionalità non è semplicemente una perdita, ma anche la possibilità di cogliere una realtà più complessa e nascosta rispetto al dato più chiaro della coscienza. In questo senso, Marx, Nietzsche e Freud potrebbero rivelarsi non soltanto «maestri del sospetto», ma anche «maestri dell'astuzia», cioè renderebbero praticabile un ampliamento di orizzonte conoscitivo dapprima sconosciuto. Non pare, però, che dallo smantellamento finora attuato si sia sviluppato un nuovo umanesimo, un'idea positiva dell'uomo. Piuttosto che lo "spirito libero", la "nobiltà", la "lievità", il valore del "lontano" e della "differenza" – concetti presenti nel modello nietzschiano di persona –, quanto avanza è il deserto del nichilismo. Nella dialettica tra sospetto e

³² *Della interpretazione. Saggio su Freud* (tr. it.), Milano 1966, 47. Corsivo nel testo. Cfr. anche: J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza* (tr. it.), Torino 1971, 39-79. Il capitolo porta il significativo titolo: *Cogito e storia della follia*.

astuzia, è il sospetto a prevalere, e con il sospetto una fortissima inibizione, dentro la quale la coscienza è segnata dallo smarrimento e dal venir meno della speranza. Dopo l'esaltazione del soggetto, l'individuo si scopre sempre più incapace di comprendere se stesso, sempre meno in grado di risollevarsi da una passività in cui si sente dominato da esigenze contrastanti che le sue forze non sanno comporre in unità.

Può darsi che persino questo contesto possa riservare scoperte imprevedibili circa le dimensioni dell'umano. Si fa più forte l'esigenza di non sottrarsi al tentativo di cogliere quanto vi è di oscuramente implicato, ciò che non è oggetto di un apprendimento immediato. Sovviene il capitolo "Il canto dell'ebbro" di *Così parlò Zarathustra*, nel quale Nietzsche scrive: «Profondo è il mondo, e più profondo di quanto abbia pensato il giorno». Il canto invita a scuoterci dallo stordimento provocato dall'abbagliante luce del «pensiero del giorno», cioè di quanto appare evidente e scontato, per avviarci, attraverso il «pensiero notturno», lungo un sentiero di riflessione inedito e impreveduto, contrario all'umanesimo che fino a ora ha nutrito la coscienza occidentale. Sempre più la cultura post moderna fa spazio all'inconscio, a ciò che di noi non può essere posseduto e controllato, ma può soltanto esplicarsi in una sfera fuori del nostro dominio. Non al pensiero consapevole, ma al suo scivolamento involontario, al *lapsus*, ci si rivolge per capire quanto nel sentire e agire dell'uomo è incomprensibile, casuale, apparentemente senza senso, irragionevole e sregolato. La psicanalisi indaga le alterazioni della psiche, l'errore, l'autoingianno, i sentimenti male indirizzati, l'affettività inadeguata, i disturbi dell'istintività e gli sviluppi anomali del carattere. È campo d'indagine inesauribile in cui si cerca di attingere al fondo della questione umana. Nella contestazione del primato della coscienza, la psicoanalisi, o psicologia del profondo, presenta affinità ideologiche davvero significative con varie tendenze filosofiche tipiche della tarda modernità.

Si ricorda che il padre della psicoanalisi spiegava come tre scoperte, negli ultimi secoli, avevano umiliato l'orgoglio dell'uomo e messo in dubbio le sue convinzioni più radicate. La prima è la scoperta galileiana che la terra non è al centro del-

l'universo; la seconda è la scoperta di Darwin secondo cui l'uomo è da considerarsi solamente come il punto più alto nella scala animale. La terza è quella che vede protagonista lo stesso Freud: bisogna rendersi conto, con l'avvento della psicanalisi, di non essere padroni neppure del proprio io, del proprio *cogito*, della propria pretesa di autocoscienza spirituale. Molte intuizioni di Freud sono comprovate dall'esperienza; non si può negare il ruolo dell'inconscio e del subconscio, delle pulsioni compulsive, dei complessi, dei meccanismi di difesa. Solo alcune manifestazioni psichiche sono indubbiamente caratterizzate dalla consapevolezza; inoltre esse non sono tutte certe e nemmeno le più importanti. Ma allora dove collocare la responsabilità? L'uomo è davvero in grado di compiere le sue scelte liberamente? In che senso si può mantenere l'idea di colpa? Si aggiungano al problema le prospettive sorprendenti aperte dalla biochimica, dalla neurofisiologia, dalla genetica, sull'ereditarietà, sull'atavismo, sui processi glandolari, sul gioco degli ormoni, sul sangue, sulla vita delle cellule. Tutte queste ricerche ci rendono attenti ai condizionamenti che l'uomo subisce all'interno della propria coscienza. Tuttavia, resta fortissima la tentazione di chiudersi in un'interpretazione dell'uomo deterministica, che afferma un invincibile concatenamento meccanico dei fatti psichici, basato su un presupposto comune a tutta la biologia. Si diffonde sempre più la convinzione che l'identità dell'uomo non sia tanto determinata dalla capacità della ragione di chiarire la realtà, quanto piuttosto da ciò che è sommerso, rimosso, latente, rilevabile solo attraverso tecniche diagnostiche indirette, capaci di leggere indizi irrazionali, spie che di tanto in tanto segnalano un profondo imprevedibile. Non basta un'analisi della propria coscienza, ma occorre scendere in ciò che in essa non emerge; è il momento dello psicanalista.

Talvolta la moda promette molto di più di quanto riesca a dare. Può capitare che lo psicanalista, interessandosi a regioni non percepite nel nostro discorrere, trasferisca l'attenzione dal soggetto che parla a quanto avviene a sua insaputa, per cui il contenuto messo a tema dal paziente non è mai logicamente preso sul serio, ma considerato soltanto come un sinto-

mo. Il linguaggio esplicito sulle proprie condizioni suscita dei dubbi; la diffidenza "professionale" lo sottopone a un'indagine serrata, fino a mostrarlo privo di vera lucidità. Da qui la necessità di una terapia radicale per sanarne la congenita sterilità. Allora, con un'impressionante miscela di presunzione e di convinzione ci si rivolge all'interpretazione dei sogni: da una parte la fantasia dello psicanalista, dall'altra la disponibilità del cliente, abbagliato e affascinato da spiegazioni a cui non aveva pensato. Così una nuova identità di sé prende forma senza alcun fondamento scientifico. Si aggiunga che il metodo fondamentale della cura psicoanalitica, rivolta spesso a individui in una condizione psicologica che rasenta la disperazione, richiede la confessione totale e incondizionata del malato, e quindi la consegna senza riserve della propria storia, insieme alla rinuncia a difenderne una interpretazione personale. Stabilito che la guarigione è tanto più facile quanto più è radicale la fiducia con la quale ci si abbandona al guaritore, il paziente diventa esplicitamente succube di chi promette di salvarlo. Il rapporto delle due coscienze diventa rapporto tra signore e schiavo, tra un padrone che redime e uno schiavo che aspira a essere redento.

Sono tanti gli aspetti problematici di questo modo di procedere per comprendere e tentare di risolvere la crisi dell'uomo. L'inconscio non può essere la chiave risolutrice dell'enigma. È, anzi, una cifra dell'enigma stesso. La sua sovraesaltazione sottrae la vita a ogni principio di chiarezza per gettarla in un fondo cupo, resistente a ogni penetrazione razionale. Giudicata illusoria la trasparenza razionale dell'esperienza, si sceglie di dedicare la propria attenzione alla realtà della contraddizione, delle molteplicità irriducibili, delle fratture insanabili. Non ci si rende adeguatamente conto che, se lo spazio dell'autocoscienza libera si restringe fino a scomparire, è inevitabile negare la responsabilità personale, ridurre la colpa all'eredità bio-fisio-psicologica. Nell'economia del presente discorso vale la pena rilevare che il profondo sospetto tipico di questo procedere a ritroso rispetto alla direzione abituale del pensiero, indirizzato verso un ragionare fondato sulla verità oggettiva, costituisce anche un segnale dell'esito

relativista proprio dell'immanentismo moderno, il limite della sua logica: vano è fondare una verità assoluta sulla pura chiarezza del pensiero umano. Il tentativo alla fine si è rivelato impotente davanti ai molteplici elementi ibridi dell'esistenza. Il fondo limaccioso e brumoso dell'anima ha finito per attirare sempre più nel buio l'interesse delle scienze dell'uomo, determinandone spesso un ritratto nel quale prevalgono torbidi impasti di brutture sensuali e ragionamenti scettici. L'esasperante univocità dell'orientamento privilegia uno schematico e rigido materialismo. Spesso l'uomo si mostra come una costruzione così rappresa che nessun disperato esame di coscienza riesce a redimere. L'intelletto allora finisce per rinunciare alla lotta, e l'irrazionale trionfa nella ricerca di un refrigerio impossibile nel malato, avvilito, voluttuoso abbandono di chi, sognando, desidera solo sognare. Così chi ha voluto fuggiare la verità a somiglianza della sua volontà di potere precipita nel vortice di tutte le viltà prive di ideale, che dissanguano ogni gusto di vivere.

È interessante constatare come la mente umana, sospinta dalle medesime leggi logiche, ritorna continuamente e spontaneamente sugli stessi interrogativi. L'esaltazione acritica del razionalismo, per esempio, ha disegnato una parabola che, dalla sicurezza apodittica del calcolo razionale, si è spostata all'ammissione, poco o tanto angosciata, di dover rinunciare a qualsiasi possibilità di rispondere alla domanda sul senso della realtà. Soprattutto il problema dell'autocoscienza, nel razionalismo, si dibatte tra la certezza di una chiara e distinta soluzione e il dubbio di non poter conoscere la realtà in cui l'io svolge la sua vita vera e propria. Il tentativo di conoscersi e di risolvere attraverso la conoscenza di sé il problema dell'universo si rivela un'impresa che finisce per confondere la razionalità calcolante nelle più diverse e contrastanti conclusioni. Lo ha compreso Pascal che al riguardo può osservare: *Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher*³³. «Chi volesse seguire soltanto la ragione sarebbe pazzo»³⁴. L'affondo

³³ *Pensieri*, fr. 4.

³⁴ *Ibidem*, fr. 82.

è una voluta reazione contro le previste deformazioni del razionalismo moderno. Bisogna rompere il restringimento delle idee tanto chiare e distinte, quanto astratte, per vedere la reale profondità della vita in quanto ci circonda. Allo scopo occorre non permettere che la ragione diventi la più pericolosa parassita della vita, la più vorace delle passioni. Spesso la mania di regolare tutto logicamente uccide la verità stessa di cui la ragione vorrebbe nutrirsi. L'ultimo atto della ragione è quello di rinunciare a se stessa per superarsi, cioè espandersi fino a confondersi con il coronamento dell'intelligenza³⁵. Il dramma è che, quando il fuoco della presunzione razionalista si è consumato, qualsiasi ricerca di assoluto sembra rassegnarsi a cedere tutto lo spazio della verità allo scetticismo. L'esigenza di Pascal di superare le ragioni geometriche del razionalismo con le ragioni del cuore porta a riconoscere l'insufficienza astratta dell'*esprit de géométrie* rispetto alla concreta intuizione dell'*esprit de finesse*. Il primo non può spiegare tutto; l'aiuto del secondo è indispensabile per muoversi nel terreno indefinibile della vita. Con la Bibbia, Pascal sa che il cuore contiene ragioni che al razionalista sfuggono³⁶. Il cuore, nel linguaggio biblico *Leb*, non è un simbolo riferibile al puro sentimento, ma abbraccia anche l'intelletto e la forza fisica, il pensiero e la volontà, la conoscenza e l'affettività. La parola "cuore" designa il nucleo interiore della persona, e quindi delle sue facoltà spirituali. In tal senso è anche il centro della volontà e della decisione. Pascal ha senz'altro presente tutte queste prerogative, perciò sa di poter parlare di "cuore" come centro cogitativo, decisionale, affettivo³⁷, come di un luogo

³⁵ Cfr. G. THIBON, *La scala di Giacobbe*, 134.

³⁶ Cfr. *Pensieri*, fr. 277.

³⁷ Non è vero che Pascal ha optato per il "sentimento". Per convincersene, basta riflettere su questo suo pensiero: «Il cuore sente che lo spazio ha tre dimensioni e che i numeri sono infiniti». Basta questo per concludere che il cuore è, non soltanto indirettamente, ma direttamente, un mezzo di conoscenza. Il riferimento è a un modo originale di conoscere che supera la rigidità del calcolare: esiste una facoltà del nostro conoscere attraverso cui diamo il nostro assenso ai principi del ragionamento, compreso quello matematico, che non è il ragionamento, cioè il discorso dimostrativo. Quando Pascal afferma che noi conosciamo la verità non solo mediante la ragione, ma anche per mezzo del cuore, parla del cuore come della nostra facoltà in grado di accogliere come evidenti i principi indimostrabili, le prime nozioni.

misterioso ma reale in cui l'uomo matura l'orientamento decisivo per la sua esistenza.

Non bisogna assimilare i nostri stati di coscienza a grandezze misurabili dal geometra: la loro intensità non è un accrescimento quantitativo. Diviene spontaneo accostare l'intuizione di Pascal a questa di Antoine de Saint-Exupéry: «Ecco il mio segreto. È molto semplice: non si vede bene che col cuore. L'essenziale è invisibile agli occhi, lo si vede solo con gli occhi del cuore». «L'essenziale è invisibile agli occhi», ripeté il piccolo principe per ricordarselo³⁸. L'essenziale è precisamente quanto il razionalismo ha progressivamente oscurato con la sua pretesa di ridurre il mistero dell'essere al contenuto oggettivabile di una teoria epistemologica in cui l'intelligibile si dà solo nella forma di un'oggettivazione operata dal soggetto in grado di definire idee chiare e distinte. Saint-Exupéry attraverso Pascal raggiunge una delle più belle intuizioni dei teologi medioevali: «Ubi amor, ibi oculos»³⁹, dove regna l'amore, lì vi sono occhi che sanno vedere le dimensioni di profondità della vita. Solo chi ama conosce veramente; oltre la soglia dell'apparenza superficiale, accede a orizzonti dell'essere impercettibili a chi non congiunge l'amore alla conoscenza. In questo senso, del cuore, a cui Dio si rende sensibile «e non alla ragione», si può dire che contiene anche il corpo, la carne, il mondo. Non a caso i salmi fanno pregare non solo la bocca degli uomini, ma anche le loro ossa⁴⁰. La profondità dell'evento educativo non si raggiunge se ci si muove sui binari delle procedure precostituite, perché fa appello alla libertà interiore dell'amore.

Se messa alla prova, la fede in una ragione assoluta, senza ricorrere a esperienze che comunque la trascendano, non regge. Il principio del *cogito*, peculiare della gnoseologia moderna, si è infine rivelato incapace di soddisfare le esigenze da cui è scaturito; la soggettività del nostro io non conserva la sua parte di verità se manca di fondamento oggettivo.

³⁸ *Il piccolo principe* (tr. it.), Milano 1978, 98.

³⁹ RICCARDO DI SAN VITTORE, *Benjamin minor*, c. 13; TOMMASO D'AQUINO, *In III Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 2, ad 1.

⁴⁰ Cfr. Sal. 6, 3; 35, 10; 105,4.

Ciò non significa l'abolizione della ragione, né il congedo dalla verità. Quando l'uomo rifiuta il controllo cosciente della ragione, subisce acriticamente la pressione dell'ambiente, dei pregiudizi, delle passioni più improvvise e superficiali. Il prezzo da pagare per questa mancanza di consapevolezza è una vita frammentata e logorante, senza evoluzione e senza speranza. Si tratta di un costo troppo alto perché non ci si accinga a una rigorosa revisione dei presupposti razionalistici, ancora più o meno passivamente accettati. La crisi è anche una sollecitazione a trovare un fondamento essenziale del pensare diverso dalla mera soggettività errante nelle varie forme di scetticismo e nichilismo. Quanto occorre è che il pensiero ritrovi il senso dell'istanza metafisica che precede e fonda la gnoseologia. Da tempo si fa sempre più spazio la necessità di un nuovo modo di guardare la realtà, l'opportunità di uno sguardo in grado di consentire la germinazione di nuove esigenze e di nuovi problemi, più aderenti alla nostra domanda di senso. Una forte richiesta di chiarificazione, portata innanzi obbedendo a un'intransigente esigenza critica, ha spinto Romano Guardini, prima di tanti altri, a chiedere un radicale cambiamento dello sguardo filosofico, nella sostanza paragonato a una vera e propria conversione:

Noi dobbiamo vedere nella nostra situazione conoscitiva il risultato di una vicenda storica che è piena di colpa e che domanda risipiscenza. Noi dobbiamo cambiare questa situazione facendola finita con i suoi presupposti. La *metànoia* che domandano le prime parole di Cristo (Matt.4,17) si riferisce non solo ai nostri costumi, ma anche alla nostra conoscenza. La critica cristiana della conoscenza è non solo teoretica, ma anche pratica. Essa esige un restauro dei fondamenti. Ma anche la svolta della filosofia, o per meglio dire, dell'atteggiamento gnoseologico dell'età moderna verso l'epoca che viene, si attua forse con uno spostamento del centro di gravità dal pensare al vedere; dal settore intermedio così stranamente autonomizzato dei concetti a quello delle cose⁴¹.

La storia non è semplicemente un progresso necessario verso il meglio, ma il succedersi di eventi di libertà in cui non

⁴¹ *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, in: R. GUARDINI, *Scritti filosofici* (tr. it.), Milano 1967, vol. II, 154.

mancano conflitti e opposizioni aperte al regredire. L'esaltazione idolatrica della ragione si spegne in un acre sarcasmo che toglie alla nostra intelligenza anche ciò che le spetta. Come tendenza del tempo che viviamo, il nichilismo attesta una pericolosa sfiducia nella ragione, giudicata incapace di aprire l'uomo alla possibilità di conferire alla vita un senso definitivo, perché tutto è solo una finzione senza sostanza. La perdita di ogni interesse filosofico, in seguito a una ipertrofia della ragione calcolante, frena pericolosamente il desiderio di una risposta alla domanda radicale: «Perché qualcosa e non piuttosto il nulla?» Tuttavia, all'uomo non basta limitarsi soltanto al culto della lucidità e delle emozioni. L'interrogativo fondamentale sull'essere riaffiora lungo ogni termine della catena delle possibili risposte, sia teoriche sia pratiche. La stessa domanda si riaccende nella formula: «Perché così e non altrimenti?». Il nichilismo rinuncia a rispondere circa il fondamento di ogni affermazione sulla realtà, e quindi a dare una qualificazione della stessa ragione empirica. Neppure si difende dall'obiezione che tale atteggiamento è una semplice opzione sospesa per aria; chi si limita a negare ogni certezza esaspera la sua critica non curandosi se essa si esaurisce nella sua negatività. Se si confina la domanda radicale della filosofia nella regione illusoria delle insensate pretese del pensiero, ci si vieta persino di comprendere da quale punto di vista si parta e quale sia la concezione che si difende.

capitolo terzo

**LA NOIA
DEL
CARPE DIEM**

L'io della modernità si è orgogliosamente posto sotto la tutela di Prometeo, l'uomo per eccellenza che rapisce il fuoco dall'Olimpo, cioè trafuga agli dèi i loro segreti, sfida i loro interdetti e le loro vendette, per comunicare agli altri uomini la potenza divina. Lo spirito di Prometeo, come quello di Faust, è uno spirito di autonomia che crede di potersi innalzare con le proprie forze e per se stesso su una natura da abbattere, sull'ostilità del mondo destinata a terminare, vinta dal potere dell'uomo. Ora lo stesso uomo si sente preda di uno smarrimento tale da lasciarsi andare in balia dell'impeto disordinato dei suoi impulsi, preso nel chiuso di uno scetticismo che ne deresponsabilizza la coscienza nella ricerca del vero e nel riconoscimento esistenziale del suo manifestarsi. L'illusione e la delusione della coscienza moderna sembrano essere servite a fare acquisire all'uomo la demoralizzante certezza che, in rapporto al problema del senso della vita, non possa esistere una risoluzione positiva: consapevolezza di un inesorabile vespro, ma non evidenza di una nuova alba. La coscienza critica della modernità stenta a divenire intelligenza propositiva; non può più giustificare un umanesimo positivo, perché ha tagliato via da sé le originarie radici metafisiche e religiose, e quindi le basi di appoggio per poter legittimare una solida prospettiva ideale. Alla fine della parabola, prevale l'impressione di vivere dentro un mondo dell'apparen-

za che nasconde l'essere così da togliere ogni certezza di camminare su un terreno solido. La rivendicazione di poter dare da sé un senso alla vita e al mondo si avverte come un'illusione che tradisce le sue forzature dissimulate e infine si rompe, incalzata dalla successione di avvenimenti terribili. Sul piano individuale l'inevitabilità della morte cancella ogni significato. Sovviene quello che di sé scrive Nietzsche in una sua novella giovanile: «essere un uomo, cioè un punto interrogativo ambulante»¹. Diventato adulto, Zarathustra dirà: «L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo – un cavo al disopra di un abisso»². Il niente sembra aver preso il posto assunto, in un'altra visione, dall'eternità. Il niente è il destino. L'uomo è “finalmente” solo, ma non per questo più felice.

Soprattutto nella semantica della parola “io” domina un'inarginabile confusione. Robert Musil così dà voce a una conclusione largamente condivisa: «Probabilmente la decomposizione del comportamento antropocentrico che per tanto tempo ha posto l'uomo come centro dell'universo, ma è in ribasso da secoli, è giunta finalmente all'Io, perché l'idea che l'importante dell'esperienza è il viverla, e dell'azione il farla, incomincia a sembrare un'ingenuità alla maggior parte degli uomini»³. Presto o tardi, anche il più “ottimista” dei moderni sembra accorgersi di non essere sicuro di poter definire la propria soggettività attraverso i suoi liberi atti e le sue scelte di coscienza. Scrive Luigi Giussani: «L'io è declassato a puro termine indicativo: come si dice bicchiere o bottiglia, così si dice io (bisogna ben usare qualche parola per intendersi!). La conseguenza inevitabile e imponentemente tragica di questa confusione introdotta, nella quale si dissolve la realtà dell'io, è il dissolvimento della parola “tu”. L'uomo di oggi non sa dire coscientemente “tu” a nessuno: è l'inesorabile contraccollo della mancanza di un soggetto, di un io»⁴. Se la verità di sé è semplicemente un miraggio, una meta irraggiungibile, un

¹ *La mia vita. Scritti autobiografici 1859-1869* (tr. it.), Milano 1992, 119.

² *Id., Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (tr. it.), Milano 1996, 8.

³ *L'uomo senza qualità* (tr. it.), Torino 1997, 166.

⁴ *Un avvenimento di vita cioè una storia. Itinerario di quindici anni concepiti e vissuti*, Roma 1993, 476-477.

oggetto spostato continuamente, fino a perdersi in una lontananza indefinita, diviene più facile convincersi che noi uomini siamo sostanzialmente carne, sesso, appetito, soltanto animali mossi da richiami e istinti improrogabili. Il nostro muoverci dentro il labirinto della vita si riduce a un susseguirsi frammentario di fatti e di reazioni che degradano in un inevitabile involgarimento.

L'io, polverizzato in innumerevoli frammenti, si rassegna a vivere senza senso, soltanto come "sincera" ricerca di soddisfazione alla sua immediatezza fisica, senza complicazioni di coscienza, senza il peso del passato e dell'attesa del futuro. Consumata in sé la crisi distruttiva, cosa resta tra le mani? Se quanto l'uomo afferma di vero non è altro che una specie di effetto di superficie, un luccichio, una schiuma, di un gioco più nascosto e ultimamente senza senso, allora, non gli restano che il suo piacere e il suo dolore. La forte sottolineatura della soggettività dell'uomo fatta dalla modernità spinge ora a cercare nella sfera della sensibilità e della psiche l'unica fonte di certezza possibile. Piacere e dolore individuali finiscono per imporsi come esperienze assolute. Non c'è modo di fermare questa logica che inesorabilmente porta alla perversione sadica dell'uomo contro l'uomo. Sadico, infatti, è quel modo di esistere come se il dolore dell'altro non fosse dolore. Ridurre il fenomeno ad alcuni casi isolati e negare che possa riguardare la maggioranza significa considerare la questione in modo da distogliere l'attenzione dal suo significato, e quindi contribuire ad aggravare il fenomeno, falsificandolo. Il diffondersi progressivo della mentalità nichilista riguarda tutti, anche quando un'apparenza non sufficientemente vagliata possa far concludere diversamente. Non si deve sottovalutare come «ciò che oggi viene messo in questione dalle correnti culturali della postmodernità e del postumanesimo non è tanto la pluralità legittima dell'esperienza, della percezione e della concettualizzazione della natura umana, quanto piuttosto la sua stessa essenza»⁵. Marginalizzato, perché ritenuto privo di senso reale, il concetto di natura umana viene come liquefat-

⁵ I. SANNA, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Brescia 2006, 5-6.

to dentro un mero sentimentalismo il valore stesso della persona. Alla fine dell'epoca moderna il pensiero che il destino dell'uomo, e quindi il suo essere autentico, sia semplicemente l'annientamento talvolta sembra riesca a convivere con i più celebri simulacri della modernità, quelli delle «magnifiche sorti e progressive» dell'uomo, cioè di un indefinito miglioramento della nostra conoscenza e felicità affidato al progresso. Ora, però, si è fatta più chiara la logica interna di questo paradossale connubio: l'altra faccia di un progresso senza limiti, cioè senza meta, è il niente; progresso e regresso sono divenuti concetti che si confondono e scambiano. Il solo traguardo verso cui la vita è incamminata non è l'ignoto o l'oscuro, ma proprio il niente.

Un'icona efficacemente rappresentativa dell'uomo cinicamente rassegnato a non essere rapporto con l'infinito, perché restio a riconoscere di dipendere da una ragione universale e assoluta, non è più quella dell'ingegnere Kirilov, il suicida de *I demoni* di Dostoevskij, l'uomo nel quale il male assume la forma più pura, tanto da farne un'imitazione rovesciata di Cristo, quasi un superuomo che col suo gesto estremo pretende di dimostrare l'inesistenza di Dio⁶. Sovviene piuttosto l'immagine dell'antico pagano che avverte se stesso accerchiato dentro il mondo buio del nulla. «*In nihil ab nihilo quam cito recidimus*»⁷. A conferma di tale demoralizzazione, si pensi al personaggio cechoviano Cebutykin, che in occasione della morte di un amico dirà: «Il barone è una brava persona, ma un barone in più, un barone in meno, non è lo stesso? Lasciate fare, è lo stesso», e quindi si mette a canticchiare un motivo da operetta: «Ta-ra-rà bumbijà ...»⁸. Una tale visione, dove la vita

⁶ Secondo Renè Girard, per l'ingegnere Kirilov: «Tutto il male, a sentirlo, viene dal desiderio di immortalità che il Cristo ha follemente acceso in noi. È questo desiderio, mai soddisfatto, che squilibra l'esistenza umana e genera il sottosuolo. È questo desiderio che Kirilov vuole annientare di colpo con il proprio suicidio filosofico. Egli non si ucciderà come tanti altri, per la disperazione di non essere immortale, ma per possedere l'infinito della propria libertà nell'accettazione totale della finitezza» (Dostoevskij. *Dal doppio all'unità* [tr. it.], Milano 1987, 86).

⁷ *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. VI, n. 26003. Cit. in: BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, § 2.

⁸ *Tre sorelle* (tr. it.), in: A. P. CECHOV, *Tutto il teatro*, Milano 1963.

sembra fatta di niente, tanto da far sentire espropriati e vuoti, nutre la negazione radicale di chi rifiuta come vana, inutile, la questione stessa del senso dell'esistenza, semplicemente perché l'esistenza un senso non può averlo. Un altro ritratto di questa disincantata posizione umana si trova nella figura del cameriere non sposato, che Ernst Hemingway dipinge nel breve racconto: *Un posto pulito, illuminato bene*. Questo anonimo personaggio fa parte di quella massa di uomini e donne che non credono in quello che fanno, e non fanno quasi mai quello in cui credono o vogliono credere. Domina un cinismo privo di fiducia nella capacità umana di edificare una realtà positiva. In realtà, qui non scopriamo appena un uomo in preda al dubbio, bensì affondato nel nulla. Egli vive di nulla, ma con la dubbia consolazione di sapere che anche il nulla è destinato ad annientarsi e che l'uomo ne è solo una particella. Spenta la luce, nel buio il personaggio conversa con se stesso:

Era tutto un nulla e un uomo era nulla lui pure. Solo questo era [...]. Alcuni in quel nulla vivevano senza averne coscienza mai, ma egli invece lo sapeva bene, che tutto quanto era *nada y pues nada y nada y pues nada*. [Da questa coscienza scaturisce un'incredibile preghiera] O *nada* nostro che sei nel *nada* sia *nada* il nome tuo *nada* il regno tuo e sia *nada* la tua volontà così in *nada* come in *nada*. Dacci oggi il nostro *nada* quotidiano e *nada* a noi i nostri *nada* come noi li *nadiamo* ai nostri *nada* e non *nadare* noi in *nada* ma liberaci dal *nada*; *pues nada*. Ave, nulla pieno di nulla, il nulla sia con te. Egli sorrise ...⁹.

L'ultima annotazione tradisce come, al limite del rassegnarsi al nulla, non affiori alcun dolore, non ci sia strazio di disperazione, ma soltanto vuoto in cui la coscienza viene assalita dal dubbio sulla sussistenza effettiva della libertà. Quanto si fa strada è solo la certezza della dissoluzione: la libertà umana, privata di un fine e di un senso, viene meno. Il sorriso del cameriere celibe non è quello dell'umorista, che con la sua ironia scuote le ingenuie o le pseudo certezze; piuttosto evoca chi guarda se stesso raggrinzirsi come una mela che va invecchiando, chi – si vorrebbe dire –, vuoto di speranza, vede

⁹ *I quarantanove racconti*, in: E. HEMINGWAY, *Opere* (tr. it.), Milano 1962, 1207.

la sua vita riempirsi di derisione, e quindi di rifiuto di ogni forma di trascendenza. Lo scetticismo sorridente di questo cameriere non è lotta e neppure vera domanda. Semplicemente testimonia la presenza di una sensazione incancellabile di fine, di inutilità di tutto¹⁰. Può assomigliare, o confondersi, al cinismo dello studente che oziosamente ripete sentenze a effetto: «La vita è una malattia trasmessa per via sessuale, mortale al cento per cento». Quasi a ogni angolo di strada si può attingere a *boutade* come questa, molto simile, in verità, alla valvola di sfogo di un'aggressività frustrata.

Non sempre si può stare lucidamente di fronte al proprio estraniamento e alla contraddizione interiore dell'esistenza senza che un'amarezza disperata soffochi ogni gusto di vita. La risoluzione di difendersi dall'angoscia dimenticando il problema, abbandonandosi ai voluttuosi godimenti del momento, sembra offrirsi come la più probabile. Dal cedervi scaturiscono i variegati propositi e gli sforzi per assicurarsi che il gusto della vita è tutto nello spontaneismo delle sensazioni piacevoli, nell'abbandono alla frizzante vitalità dei corpi, in cui si trovano le nostre piccole eternità di godimento. Scegliere di portare l'attenzione sulle domande ultime della vita farebbe sentire all'uomo il suo abbandono, la sua insufficienza, il suo vuoto, per cui una simile serietà è temuta come una "trappola" che rattrista le ore. Meglio buttarsi dentro un vortice di sensazioni che non lasciano più il tempo per riflettere e raccogliersi. Sono i momenti di oblio dalla domanda di senso che promettono allegria, la leggerezza di non appartenerci più completamente. Siamo al *divertimento* nichilistico, descritto da Platone nella figura di chi affida la guida di sé «al primo piacere che il caso gli mette innanzi, fino a che non se ne sia totalmente saziato, per poi passare ad un altro, senza tralasciarne nessuno, dato che li coltiva tutti allo stesso modo»¹¹. Al

¹⁰ In realtà, basta poco perché questo sorriso si trasformi in una smorfia irata contro un mondo sentito come irrimediabilmente malvagio e schifoso. Siamo vicinissimi al riso amaro di chi si schernisce davanti a tutto, davanti al male e al bene, perché ossessionato dalla visione di un mondo che affonda nel fango e dalla propria incapacità di muovere un dito per salvarlo, benché consapevole che con esso affonda anche lui.

¹¹ *Repubblica*, VIII, 561 b - c.

riguardo, nel *Gorgia* propone un'immagine, certo molto cruda: per descrivere chi confonde il vivere felice con l'avere tutte le passioni e soddisfarle piacevolmente, Platone fa ricorso alla figura di un volatile non ben identificabile, il caradrio. Gli antichi lo consideravano un uccello voracissimo, che continuamente mangiava ed evacuava¹². La lezione impartita da Socrate a Callicle con questo paragone è dai più ignorata. La scelta di divertirsi fino allo stordimento, per obliterare il tragico dell'avventura umana e della propria indigenza interiore, continua ad apparire la più seducente.

Sono innumerevoli le circostanze in cui ci troviamo come davanti a un muro che ci rende incapaci di amare quanto riconosciamo vero. Tale divisione non si dà senza un disagio troppo pesante per molti non si risolvano a superarlo con il divertimento. Quest'ultima parola ha un'etimologia significativa: proviene da *divertere* e significa fuga, diversione, cambiamento, distrazione, stordimento. Il tema induce a sostare nell'idea cara a Pascal del *divertissement*, dove si stigmatizza con efficacia il complesso di tutte le particolari occupazioni che l'uomo si inventa per trovare fuori di sé uno scopo capace di riempire la vita e, soprattutto, di permettergli di fuggire al sentimento confuso e tormentoso della propria miseria. La causa del *divertissement* è una reazione alla «infelicità naturale della nostra condizione debole e mortale e talmente misera che nulla ci può consolare, allorché ci riflettiamo con attenzione»¹³. La scelta di divertirsi risolve di volta in volta la vita interiore nella realtà esteriore del gioco spinto a diventare l'espressione più adeguata della realtà, perché indifferente a ogni vincolo logico e a ogni valore etico. L'equivoco è quello di un tentativo, sempre impotente e sempre rinnovato, di colmare il vuoto interiore con mille vanità esteriori. «E adesso che sono arrivato fin qui grazie ai miei sogni che cosa me ne faccio della realtà / Adesso che non ho più le mie illusioni che cosa me ne frega della verità». Così canta il Vasco Rossi, ormai sessantenne. Si ha l'impressione di essere di fronte a uno sprolo-

¹² *Gorgia*, 494 b - c.

¹³ *Pensieri*, fr. 139.

quiu insensato. Invece, sono parole autobiografiche, che riverberano i temi del suo ormai trentennale successo come cantante della seduzione dell'istinto, della sregolatezza dei sensi, della "divertente" scostumatezza contro il moralismo della società conformista, della noia "allegra", della leggerezza tanto vivace quanto vuota. La bellezza e l'originalità della sua musica spesso contrastano la povertà dei testi, che si limitano a ripetere motivi inneggianti al vivere per vivere. La sua ironia sfacciata e tagliente congiunta a una malinconia cupa, sempre in procinto di sfociare in amarezza, infine nutre il dubbio insegnamento di una "vita spericolata", "piena di guai" e vuota di senso. Vasco Rossi riesce a comunicare ai suoi ascoltatori, sia pure attraverso certi barlumi d'incubo sullo sfondo d'un orizzonte ricamato di tenerezza, un invincibile senso di solitudine e soprattutto la diffusa frattura della coscienza tra ragione e affettività, e quindi tra verità e libertà.

Il cantante non presta la sua voce al nichilista senza passione, senza inquietudine, allo stupido distratto da risate sciocche, ma a chi, mentre sogna di poter non frenare più l'espansione indiscriminata del godere, sembra immune all'obiezione che non c'è intelligenza della realtà senza risveglio, senza la responsabilità di distinguere il sogno dal mondo effettivo con i suoi limiti, ma anche con la sua testarda concretezza. Il cantante è uno degli interpreti di maggior successo dell'atteggiamento estetizzante di chi si compiace di un vivere alla giornata in un mondo artificiosamente nebbioso. L'importante è raccogliere il fiore di tutti i piaceri; fatta questa scelta, non temere di andare avanti a qualunque costo. «Che ironia, sentirsi dire che non c'è niente da fare per guarire: non c'è dottore, non c'è dottore». È la sintesi di una filosofia della banalità che in fondo, mentre ride, camuffa lo strazio esulcerato del vuoto, ma non evita di annegare nel grigio dell'assurdo. Ritorna il decadente mito del *vivere pericolosamente*, il fascino della trasgressione e del pericolo scelto come programma e paradigma, il bisogno di congiungere la tensione rischiosa dell'ebbrezza con la volontà di innocenza e con i diversi tentativi di fusione con la natura. La forza gridata sembra non avere limiti, ma nemmeno uno scopo, un punto

d'appoggio. Il suo movimento scatenato affascina, perché assomiglia a una danza, ma non porta in nessun luogo. La sua irrisione della serietà risponde al bisogno di un elemento *diversivo* per uccidere o almeno alleviare il peso greve della monotonia di una vita incapace di uscire dall'insensatezza.

Poiché il senso della vita è posto nelle estasi dell'attimo, al di fuori di ogni responsabilità etica, si aspira a non vedere più in là dell'immediato. Se non c'è verità, nient'altro vale più di vivere con passione l'istante. Al sentimento per cui, al di là dell'effimero, non è più possibile contare su nulla, fa da eco la disintegrazione del linguaggio: le parole non significano più niente o piuttosto servono per dire qualsiasi cosa, incoerentemente, senza capo né coda. Se il linguaggio, questa *casa di verità in seno all'essere*, crolla, la speranza di un senso condiviso viene sepolta sotto le rovine dell'essere. Si ha ancora il gusto della disputa, ma la cornice del discorso non va oltre le piccole sofferenze e i piccoli piaceri che il tempo concede prima di farci scomparire; l'orizzonte dominante è sempre quello di chi stancamente attende che il vuoto si riempia. Negati l'essere e la verità, sembrano sopravvivere soltanto quelle opinioni dominanti alle quali l'influenza del potere di turno non è estranea. Ci vengono incontro queste indovinate espressioni di Alain Finkielkraut: «Lo spirito farsesco ha ridotto in cenere lo spirito di serietà. Il pubblico che noi formiamo è invitato da mane a sera a *divertirsi*. La risata è diventata la colonna sonora del mondo. [...] La possibilità che l'uomo sia infinitamente superiore all'uomo, che abbia una vocazione spirituale, che non si riduca alle sue sole funzioni fisiologiche: questo è quanto la risata si propone oggi di cancellare dal mondo. [...] Se] ne prenda atto, una buona volta: tutti noi siamo corpi che scopano, mangiano, bevono, ruttano, scoreggiano e si fanno quattro risate»¹⁴. In un mondo in cui tutto diventa nulla e il nulla l'unico destino, gli dèi davanti ai quali, almeno nelle ore serali, si accende il braciere dell'adorazione sono quelli che dispensano eccitamenti, ebbrezze, stordimenti, convulsioni lacrimose, sconvolgimenti. Inutile

¹⁴ *Un cuore intelligente. Letture* (tr. it.), Milano 2011, 32-33. Corsivo nel testo.

cercare nella libertà una causa: l'atto libero è irrazionale per natura e si oppone alla ragione; esso viene assimilato a una vita spericolata, ma esuberante e rigogliosa, inventiva e folle. Da qui la necessità che i giorni siano forsennati, eccessivi, capaci di nutrire l'ebbrezza fino al delirio dello "sballo" e all'estasi senza pudore dell'erotismo come espressione dell'inappagata aspirazione a un completamento oltre i limiti della solitudine.

Se non si può fare a meno di rendere culto a qualcosa, non sembra difficile indicare il sesso trionfante e selvaggio come una vera e propria religione viziosa del finito. Così questa forza vitale, intrinsecamente sana, è continuamente esposta al pericolo di degradare in un'ossessione degenerante. L'enorme diffusione di una simile visione della vita spiega l'impressionante produzione di efferati film basati su racconti lascivi e lubrici, dove malizia sorniona e crapula orgiastica celebrano l'erotismo come una cosa-per-sognare, un rifugio, un narcotico, rendendo sempre più somigliante lo spettatore a un bambino che si succhia il pollice. Altrettanto si deve dire di quei film che raccontano mediocrità senza storia e orrori fatti di miasmi di vario genere: spurghi, vomiti, fiumi di sangue. Si usa di tutto per colpire un pubblico moribondo di noia e di assuefazione; si rivangano quantità innumerevoli di passioni, senza mai cercare nello stesso tempo un criterio regolativo in grado di temperarle. Se l'occhio di una coscienza troppo ragionevole non può sopportare questo spettacolo di bestialità, non c'è da fare altro che accecarlo. Crudeltà e sadismo, libidine e masochismo: divinità dei nutrimenti terrestri esaltati nella voluttà di una vera e propria adorazione, una macedonia volgare di passioni nel segno di Dioniso, il dio della vite, del vino, del delirio incontrollato. Soprattutto al calar del sole del fine settimana si moltiplica la richiesta di riempire di allegria incontrollata una vita altrimenti confusa, infrollita e decadente.

Sessanta anni fa Alexis Carrel così descriveva il processo di disumanizzazione inquietante dentro il quale i suoi contemporanei si avvitavano: «Nell'emolliente dolcezza del vivere moderno, la massa delle regole tradizionali che davano consistenza alla vita si disgregò come la superficie ghiacciata di un

fiume in primavera. Questa disgregazione fu evidente sia nell'individuo che nella famiglia e nella società. [...] Per l'uomo moderno non esiste quasi altra regola di condotta che non sia quella del piacere. Ognuno si chiude nel proprio egoismo come il granchio nella sua corazza cercando, come quello, di divorare il proprio vicino. Le relazioni sociali elementari si sono profondamente modificate; la divisione regna ovunque»¹⁵. L'uomo appare sempre più abbandonato alle onde incessanti dei suoi istinti, che minacciano di sommergere la sua ragione dentro una tendenza esclusiva all'edonismo. Richiedere alla "stupida" sensibilità e alla torbida e pesante sensualità degli istinti ciò che non possono dare produce una ripercussione negativa sull'assetto della vita personale e sociale: «Il sentimento e l'intelligenza sono stati profondamente minati dalla ricerca del profitto, della soddisfazione degli appetiti e dal divertimento. L'assenza di senso morale, la menzogna, la viltà e l'intemperanza causano la confusione simultanea delle funzioni affettive, intellettuali ed organiche»¹⁶.

Da quando Carrel ha espresso il suo giudizio tante cose si sono avvicendate, ma tutto sembra confermare la giustezza dei suoi rilievi, la verità anticipatrice della diagnosi sulla nostra atrofia morale, sempre più saziata di apatia e indifferenza. Le testimonianze di conferma possono moltiplicarsi a piacimento. Presenta aspetti interessanti questa risposta a un'intervista rilasciata nel 1998 da Claude Lévi-Strauss: «Sartre pensava che un senso alle cose lo si possa dare veramente [l'uso di questo avverbio è discutibile], mentre da parte mia credo che non ci si arrivi mai e che semplicemente bisogna o scegliere di vivere la vita nel modo più soddisfacente possibile – e allora bisogna comportarsi come se le cose avessero un senso, pur sapendo che in realtà non ne hanno nessuno, quindi restare lucidi, lasciarsi portare, andare all'avventura – o ritirarsi dal mondo, suicidarsi oppure condurre un'esistenza da asceta tra le foreste e le montagne. Ma noi viviamo da eterni schizofrenici, se così si può dire, in ciascuno di que-

¹⁵ *Riflessioni sulla condotta della vita*, 33. 34.

¹⁶ *Ibidem*, 40.

sti modi, sapendo che in realtà ci comportiamo seguendo ciò che ci può dare la maggiore soddisfazione dei sensi, ma che non ha altra giustificazione all'infuori di questa»¹⁷. Se l'unica bussola è il "sentire" della carne e del sangue, la sorte tragica dell'umanità è univocamente segnata. Vedere che la deriva già segnalata da Carrel è approvata da molti come unica norma di vita e di condotta morale fa ritornare alla mente le parole del profeta: «Maledetto l'uomo che confida nell'uomo e che fa della carne il suo braccio, mentre il cuore si distacca dal Signore» (Ger. 17,5). A chi vuole pensare alla realizzazione della vita come al frutto di un'agitazione incontrollata vale la pena ricordare: «ciò che è carne è carne, ciò che è spirito è spirito» (Gv. 3,6). La carne non è in grado di produrre la vita dello spirito. I sensi sono nostri amici, ma, se affrancati da qualsiasi regola, possono diventare nostri nemici.

Sembra inevitabile per l'uomo esser tentato di divinizzare nella vita quei valori che esercitano su di lui una forte attrazione. Alla cultura dei valori assoluti, quali la verità, la giustizia, la bontà, l'amore, la felicità, la vita, pare sia subentrata nell'animo di molti nostri contemporanei la cultura dei valori strumentali, quali il piacere, l'avere, il potere, l'effimero della moda o della droga. Si teme l'affermazione della trascendenza come una mistificazione e si riempie l'immaginazione di simulacri sconsecrati, altrettanti tentativi di trovare consolazione o stordimento per sopraffare la paura del vuoto, della solitudine, dell'assenza di speranza. La crisi interiore della coscienza sembra abbia portato a infrangere tutte le forme morali, cosicché l'uomo non può ormai provare più scandalo per nulla, ma soltanto caricarsi della gravità inarginabile della noia, divenuta la colorazione del mondo. L'io, infatti, sradicato dal vero, non può non avvertire se stesso come noia. I vari tentativi di cura si rivelano come altrettante fughe concitate e vane: improvvisamente ci si accorge di non essersi allontanati, di restare ancora prigionieri *nella e della* finitudine, chiusi nella banalità della "chiacchiera",

¹⁷ L'intervista a Claude Lévi-Strauss è stata realizzata da Silvia Ronchey e Giuseppe Scaraffia ed è pubblicata in: *Cristi di oscure speranze*, Roma 2008.

delusi dalla futilità dei giorni che passano invano. Volentieri allora si desidera convenire con sentenze simili a questa: «La morte in fondo non potrà più spaventare colui che è ormai sfinito dai dubbi, e può solo attendere nella non-speranza»¹⁸.

Tutto ciò che non è immediato è nullo: questo potrebbe essere un postulato largamente condiviso dalla più diffusa maniera di vivere, di godere, di soffrire. La nostra società perde sempre più la memoria e la speranza, mentre progressivamente cade sotto la dittatura anonima di un'immediatezza unidimensionale, di un presente senza retroterra e senza sviluppo. Se in fondo tutti i giudizi sul vero, sul bene, sul bello, valgono alla stessa maniera, non si può non obbedire a quel despota stravagante che è l'idolo delle pulsionalità individuali. «Noi viviamo – dice Alain Finkielkraut – all'ora dei *feelings*: non esistono più né verità né menzogne, né stereotipi né invenzioni, né bellezza né bruttezza, ma una tavolozza infinita di piaceri, differenti ed uguali»¹⁹. Siamo all'ora dei *feelings*, cioè al diletterismo della passione, che si ritaglia parentesi di irrealtà, vivendo e morendo senza aver mai preso terra, semplicemente paga del suo gioco, tanto iridescente quanto labile, fatto di fuochi che non bruciano, di possibilità che non divengono mai realtà. Si fa la corte non come mezzo per raggiungere un fine, ma per il gusto di fare la corte. Si ritiene di poter trattare il proprio corpo come una macchina che eroga pulsioni non normate da altro se non dalla soddisfazione istintiva. Tale visione delle cose nutre la paura dei vincoli duraturi, così caratteristica del nostro tempo. Una larga parte dei nostri contemporanei confessa di non vedere l'aspetto di arricchimento e risorsa promesso dai legami profondi e stabili; preferisce, piuttosto, difendere l'individuale diritto di poter entrare e uscire dai legami a suo piacimento: meglio *feelings* effimeri, passioni emotivamente intense, ma leggere. In tanti casi, parlare di disperazione significa esagerare. Vale ancora oggi quanto a suo tempo rilevava Emmanuel Mounier: «Parlare di disperazione davanti a questo universo è già trop-

¹⁸ Così Thomas Hardy, citato in: CH. DU BOS, *Approssimations*, Paris 1965, 842-843.

¹⁹ *La sconfitta del pensiero* (tr. it.), Roma 1989, 108.

po. [...] Il tono odierno è piuttosto una non-speranza inebetita, una vuota assenza, non il lutto della speranza ma la constatazione della sua mancanza»²⁰.

Ricerca una verità liberatrice sembra non valere la gioia promessa dal capriccio a chi docilmente segue il vento che soffia dalla selva dei sensi. «Sensazioni sensazioni / vogliono tutti provare / non ci bastano le solite emozioni / vogliamo bruciare! / Sensazioni sensazioni / sensazioni forti / non importa se la vita sarà breve / vogliamo godere!». Così canta Vasco Rossi, per dare voce allo sconvolgimento della sete d'indipendenza e d'indaffarata voglia di godimento, nascosta nel disincanto di chi intende vivere dello stato emotivo immediato, nella scomposizione degli interessi più duraturi di una giornata, nell'euforico abbandono di una insignificanza flessibile, infine nella pura autoreferenzialità narcisistica. La scelta dell'immediatezza offerta dalla rapida vampata delle sensazioni forti lo porta distante anche da quei cantautori impegnati nel tentativo di capire, di sentire, il significato profondo delle cose, della storia, della vita, di raccontare la felicità insicura dell'amore, l'inappagato desiderio d'infinito impastato di romanticismo e di eros, la nostalgia di una generazione per quel passato abbandonato, dal quale è appena fuggita, il credere e il non credere nella trama dei giorni fragili, ma desiderosi di eternità. Il rocker di Zocca spesso ha esaltato l'aspetto inverosimile e fantasmagorico delle sensazioni, per incitare a naufragare subito dentro un torrente di fiamme, in cui si alternano lo stimolo e la reazione, senza star lì a perdere tempo in ragionamenti e calcoli. Così facendo, provoca e scandalizza, certo tocca a suo modo una corda molto cara a quella sensibilità moderna e post-moderna, che, in vari modi, confessa di preferire il piacere di vivere intensamente, di dispiegare tutte le sue capacità fino al massimo, alla tranquilla gestione della vita perché duri il più a lungo possibile. Un giorno da leone è preferibile a cento anni da pecora. «O gioire o morire» esclamava con tono di bestemmia Gabriele D'Annunzio. Da allora il rifiuto della malattia e della vecchiaia, come oscure

²⁰ *L'Affrontamento cristiano* (tr. it.), Bari 1984, 19.

vergogne, si fa spazio nella nostra società con sempre più sfrontatezza. Vale la pena meditare questo rilievo di Alexander Mitscherlich:

La paura d'invecchiare assume la dimensione del panico; la vecchiaia stessa diventa un periodo di immenso abbandono, senza scambi reciproci con le generazioni più giovani. In questo senso è un'amara ironia il fatto che il tempo di vita medio sia contemporaneamente cresciuto di qualche decennio. Lo sforzo per rimanere giovani a tutti i costi è proprio di dati caratteriali regressivi. L'eterna giovinezza è un ideale immaginario, [...] e quando si raggiunge una certa età si viene semplicemente esclusi. Si vorrebbe vivere senza invecchiare, e invece si invecchia senza vivere²¹.

La prospettiva d'infischiarci della morale, dell'anima, per salvare, costi quel che costi, il fuoco del piacere, si colora di un effimero fascino. Se non esistesse il piacere, svanirebbe la sicurezza che il mondo è degno della nostra vita, e allora potremmo abbandonarlo a cuor leggero. Presto l'esaltazione del piacere rende propizio il terreno perché l'uomo soccomba alla tentazione di comprare pasticche eccitanti prima, tranquillanti poi, fino a perdere l'esistenza dentro una dimensione allucinata, priva di consapevolezza critica e di libertà. Tuttavia, è un'illusione pensare di poter costruire sul nulla dei rapporti umani, una società, un'intera civiltà. Se si dissociano parole come giustizia, libertà, verità, democrazia, dalla responsabilità personale, si rende invivibile la nostra vita con gli altri. La puntuale soddisfazione dei nostri istinti non ci difende dalla solitudine. Come reagire alle notti popolate di incubi di cui la vita sembra fatta, o semplicemente come sopportare gli imprevisti della fortuna? L'insuccesso diventa una pena intollerabile, una specie di marchio umiliante ed evidente, che sopraggiunge inevitabilmente con l'arrivo della vecchiaia o di una cattiva malattia. Infine, nella prospettiva della morte totale, gli uomini non possono vivere, né agire.

Nella volontà di godere il brivido della sensazione spinta al parossismo, l'individuo non riesce ad affermare con apertura reale qualcosa d'altro da sé. Per un istante, forse, si cerca

²¹ *Verso una società senza padre* (tr. it.), Milano 51977, 332.

di elevare l'attimo a valore assoluto e paradisiaco, ma infine ci si accontenta di bruciare l'intera esistenza nel registro anormale dello stesso piacere che, nel medesimo tempo, strazia il cuore. L'orizzonte è sempre la solitaria individualità. Ecco una dichiarazione pubblica di Vasco Rossi coerente con tanti testi delle sue canzoni (forse non con il suo temperamento gentile e generoso): «Il tuo migliore amico è chi ti tradisce per primo. Eppoi non sono gli uomini a tradirti ma i loro guai. All'amicizia non ci credo, come non credo in molte altre cose. Ho fiducia nella società! Non è un controsenso. Fin che abbiamo interessi in comune, siamo soci, ci freghiamo a metà»²². La separazione radicale dagli altri si aggrava nella decisione di mettersi volontariamente dentro l'assurdità della vita. Ciò spesso basta per accendere un disprezzo senza freni che riduce al niente qualsiasi forma di alterità, forse perché, a forza di malafede, si diventa incapaci di rendersi conto del proprio niente. Il celebre pedagogista Giuseppe Lombardo Radice, preoccupato che l'avidità dell'individualismo non prevalesse fino a sopprimerci, da molto tempo ebbe cura di osservare come chiudersi nell'individualità animale significa privarsi di qualsiasi simpatia per gli altri: «è da presumere non ci sarebbe nemmeno l'avvertimento degli altri, se non come oggetto e stimolo d'un istantaneo stato d'animo nostro, puntuale nel tempo e nello spazio, morto appena nato, divorato da un altro, appena apparso»²³. Pochi sembrano accorgersi di come questa immensa solitudine, appesantita da atti gratuiti e insensati, sia letteralmente un'alienazione, una "emorragia" della ragio-

²² "Intervista" a Ivano Barbiero, *Vado al massimo (con costole fratturate)*, La Stampa, 21 aprile 1982.

²³ *Educazione e diseducazione*, Firenze 1968, 7. Educarsi chiede di sforzarsi «ad esistere di più, cioè a uscire sempre più dal nulla della vita puramente animale, o puramente individuale» (ivi, 8). Recentemente, Tony Anatrella ha lanciato l'allarme che il nostro tempo assomiglia molto al regno di Narciso. Tale prospettiva chiude l'uomo dentro una visione delle cose che può portarlo all'autodistruzione. Così egli scrive: «L'uomo contemporaneo è dentro l'illusione di credere che tutto parte da lui, che egli è dotato di "risorse" inesauribili senza dipendere da alcun radicamento nella storia della civiltà, egli pensa di essere il fine di tutto. Così egli crea l'ordine sociale di Narciso e, nello stesso tempo, programma il suo suicidio con il privilegiare soluzioni mortali che, evidentemente, procedono inversamente al senso del legame sociale» (*Le règne de Narcisse. Les enjeux de la différence sexuelle*, Paris 2005, 19).

ne, una vera e propria malattia mortale che uccide senza far soffrire. Sceglierla significa farsi prigionieri e vittime di una cecità più o meno delirante. La vita è molto di più delle sensazioni; in profondità è attività nel pensiero e nell'azione.

In effetti, l'esaltazione narcisistica dell'immediato piacere finisce per soggiacere all'avidità dell'animale, i cui occhi si fanno vitrei per percepire, in un campo amorfo, soltanto la preda di cui cibarsi. Far prevalere l'oscura e reattiva spinta dell'istinto sulla maturità della conoscenza intellettuale significa voler mutilare gravemente l'umano. L'esaltazione della sensazione non basta per astrarla da ogni elemento intellettuale e volontario, ma ne favorisce una pericolosa dissociazione, allo scopo di conferire alle emozioni e alle passioni un'ampiezza indefinita. Gli effetti patologici di tale esasperazione non possono non estendersi all'intera personalità. Vasco Rossi non ha temuto di mostrarsi coerente con la sua individualità animale; il suo modo d'essere spregiudicato, irriverente, licenzioso, obbediente all'impulso anarchico volto a fare ciò che piace, riflette una coscienza divisa, non più padrona della reattività dell'istinto, sotto il quale si muove il caos. Per moltiplicare l'intensità sensibile e psichica dell'immediato, non ha esitato a rischiare la vita ingerendo pasticche e consumando cocaina. Forse anche per questo, grazie alla seduzione del suo stile che lampeggia e balena per animazione concitata l'iridescenza dell'assurdo in grado d'ingenerare quasi uno stato d'ipnosi, le sue canzoni attirano una folla variegata: molti giovani che comprano i suoi dischi e seguono i suoi concerti scelgono il rischio per il rischio, inseguono la voglia di osare o sentire il fremito della trasgressione; la loro preferenza è sempre rivolta alle esperienze estreme, a quelle in cui le contraddizioni intrinseche sono più vive, le tensioni più forti, i conflitti più radicali; tutto ciò che solleva il rumore del chiasso può essere utile per soffocare la noia nell'inno dei sensi inebriati. In realtà, Vasco Rossi è amato anche da giovani che bevono solo aranciate, mangiano pere cotte e sono ghiotti di biscotti; neppure bevono alcolici e non fumano. Altri, meno giovani, già da tempo sono fuggiti da ciò che è forte, duro, aggressivo, pericoloso, per accarezzare pavidamente i propri

istinti di debolezza, e limitarsi a calcolare come meglio rispondere al proprio bisogno di *securitas*, lontani da ogni vita insidiosa, enigmatica.

Non si contano quelli che ascoltano e cantano volentieri le canzoni di Vasco Rossi, in cui si vive e si muore per nulla, scossi dal fremito delle brevi passioni che per un po' scuotono il sonnolento benessere di una sazietà noiosa. Tale visione delle cose non deve più considerarsi una malattia di cui soffrono soltanto alcuni intellettuali, ma è un'epidemia diffusasi dappertutto. Il disincanto nichilistico nel modo di guardare se stessi e il mondo non è più retaggio di una piccola frangia d'intellettuali, ma progressivamente sembra sommergere la coscienza del nostro tempo. Sempre più raramente, tra i nostri contemporanei, il sentimento del non-senso è latente, larvato, nascosto dentro un indecifrabile vuoto interiore. Purtroppo il nichilismo non è più l'ambiguo patrimonio di alcuni uomini "originali", ma è un sentire diffuso e condiviso anche dalla gente comune²⁴. Lasciarsi andare al disincanto di chi si rassegna a credere che *saper godere la vita* è la massima più realistica con cui accompagnare la coscienza della problematicità del mondo in cui si vive è per molti il frutto di una specie di slittamento automatico, di un processo acritico, al termine del quale ci si ritrova privi dell'energia necessaria per affermare un motivo ideale per vivere; peggio ancora, senza nessuna voglia di sollevarsi a un criterio di condotta diverso dalla sensibilità o dal gusto. Non bisogna essere eroi perché pensieri e sentimenti nichilisti, magari deformati e diluiti, occupino il

²⁴ Si trascrive una lettera inviata a Sergio Romano e pubblicata nel *Corriere della sera*, il 4 settembre del 2008. «Caro Romano, il 90 per cento delle persone non sa perché vive, lavora procrea e muore e non sa neanche di saperlo. Il 9 per cento crede di saperlo, i religiosi in positivo e gli atei in negativo. Lo 0,9 per cento non lo sa e sa di non saperlo, ci pensa e ripensa freddamente e "professionalmente", sono i filosofi e gli agnostici. Infine ci sono io che non lo so, so di non saperlo, mi angoscio, mi dispero e non riesco a capire tutti gli altri, che comunque mandano avanti questo assurdo mondo senza senso. Perché?» (Guido Martinoli). [Risposta] «Credo che il quadro da lei dipinto sia verosimile. Ma non posso rispondere alla sua domanda. Posso soltanto suggerirle, pragmaticamente, di unirsi a una delle categorie descritte dalla sua lettera. Si sentirà meno solo» (Sergio Romano). La lettera documenta come la conclusione che l'esistenza è chiusa dentro una problematicità minacciosa di essere irridimibile è un pensiero largamente condiviso.

sottofondo dell'anima come un inaffidabile surrogato del bisogno religioso, presente in tutti gli esseri umani. Impossibile fugare il dubbio che il fascino nichilista abbia una così rapida presa sulla massa di esseri metamorfici, fluidi, malsicuri di sé, in cerca di un qualsiasi alibi con la propria coscienza, che spesso si sorprendono d'animo doppio e di lineamenti confusi. Una silenziosa disperazione si annida anche nelle persone normalissime e conformi ai doveri della vita quotidiana, che "ragionevolmente" lavorano, sono molto per bene e molto coscienziose; convivono o si sposano, pagano le tasse, s'interessano di arte, letteratura e scienza; ogni tanto dicono anche qualche parola sul significato e il dramma della vita umana. Anche a chi ha preso cognizione della radicale nullità del tutto, Vasco Rossi conforta nella decisione di lasciare che la vita possa abbandonarsi alle scosse del semplice *mi piace o non mi piace*²⁵. «Faccio così perché mi piace di fare così, ma

²⁵ In una pagina di diario, scritta il 25 settembre 1983, a Sassari, dopo l'esibizione e l'assaporamento di un enorme successo, così Vasco Rossi tenta di esprimere un bilancio sulla sua vita improvvisamente riempita soltanto di stupore e fievolezza di non sentirsi peggio: «Naturalmente una grande soddisfazione professionale, per me! Enorme! Ma dentro ... uno strano vuoto ... Felicità, certo, tanta credo. Voglia di lavorare, sì! ... Di suonare, di scrivere ... Chissà perché, chissà dove?! Chissà dove voglio, dove devo arrivare? Chissà cosa cerco? Cosa devo trovare? Cosa devo avere per... o cosa devo essere?! Ma che casino! Basta! Sì?! ... *Cosa mi manca, o cosa mi resta?* Potrebbe essere il titolo della menata! La verità è che vivo questo momento così importante della mia vita come se stesse succedendo a un altro» (cit. in: M. POGGINI, *Vasco Rossi. Una vita spericolata*, Milano 2008, 204-205). Vasco Rossi in questo testo confessa di esser stato tentato di concentrare il suo io intorno a un nucleo solido; presto, però, ha ceduto al prevalere della dispersione: la sua decisione di spingere al massimo la volontà di rompere tutti i limiti, distruggere ogni legame, scatenarsi, è inservibile per scendere nel più profondo di se stessi. Il successo permette di sopportare il vuoto spaventoso di chi sempre è dentro partenze senza arrivi, venditore di impulsi che allietano e disgustano, mentre la vita continua a sfaldarsi, a trascinarsi tra analgesici e temporeggiamenti, anarchia e soprassalti di emozioni. La rinuncia a dare un senso alla vita, di cui i concerti di Vasco Rossi costituiscono uno specchio, lascia dentro una demoralizzazione, una stanchezza che finisce con l'assorbire tutto; così anche la speranza di un punto fermo sembra dissolversi. Senza avvertenza si passa dalla volubilità all'insofferenza, dall'allegria al disgusto, dalla volontà imperiosa all'improvvisa passività. Come interpretare la sua recente affermazione rilasciata al *Corriere della sera* il 18 agosto del 2009: «La vera trasgressione è essere normali, farsi una famiglia, crescere dei bambini»? A proposito di sé, ora confida: «Scrivo canzoni per la necessità di comunicare, mi prendo la responsabilità di tutto ciò che trasmetto al mio pubblico». Nonostante il moltiplicarsi degli sforzi, convince poco la difesa del cantante da chi lo accusa di essere un "cattivo maestro". Così Vasco Rossi dice

non chiedetemi perché mi piaccia. Non so nulla. *De gustibus non est disputandum*». La risposta non sembra un giudizio dell'intelletto, ma solo una reazione a uno stimolo.

In realtà, se si accetta che la vita sia semplicemente un automatismo, diviene inevitabile rinunciare a rivendicare la costosa libertà di una propria interiorità. Si lascia che il filo multicolore dell'esistenza si dipani da sé, e si sceglie di storcersi incessantemente per non guardare dentro il proprio vuoto; la musica e il cinema, lo sport e le parole crociate, sembrano costituire un efficace aiuto per fuggire da se stessi ed esaurire tutte le possibilità di ricambio. Ci si ritrova buttati in una situazione in cui la capacità di comunicare, di capire e farsi capire, è minima, ed essere felici è una questione di scelta puramente soggettiva: a te piace il vino, io preferisco la birra! Ognuno ha i suoi gusti e la sua fortuna. Sulla linea in cui tutte le scelte sono arbitrarie o indifferenti o equivalenti, possono stare di fronte l'egoismo e l'altruismo senza alcuna possibilità di far valere una ragione fondamentale. Chi dirà: «La vita è bellezza» si sentirà rispondere: «No è sacrificio». Entrambe le sentenze sono espresse con una modalità dogmatica, ma nessuna sembra in grado di esibire argomenti di sorta per avere ragione dell'antagonista. Non si tratta tanto di scarsità d'intelligenza quanto di inadeguata educazione al suo utilizzo. Neppure si tratta di tolleranza, ma di spregiudicatezza, talvolta acre, forse anche crudele, che, impastandosi nella nostra civiltà e giudicandola poco interessante, la rende ancor più insignificante.

Vanamente si propone come evidenza l'idea che privarsi di ogni illusione sul valore dell'essere, convincersi della sua infinita vanità, permette di estinguere l'istinto di dominare, di

a Michele Monina: «Io non sono mai stato un cattivo maestro. Non sono proprio un maestro, semmai sono cattivo, ma maestro no. Io non sono un esempio, sono una persona, un uomo. Io sono la voce di chi non ha voce, sono la voce della gente. Io quando canto racconto le storie, le emozioni che tutti provano, ecco perché ci capiamo. Parliamo da cuore a cuore. Io sul palco rappresento loro, non è che parlo a loro, non è che gli spiego come si fa a stare al mondo. Io sono la voce della gente» (*Vasco. La biografia*, Milano 2008, 220). Dare la voce alla gente non è molto diverso dall'insegnare: quale insegnamento nel cantare: «Ieri ho sgozzato mio figlio»? Oppure: «Appena ti trovo da sola ti taglio la gola»?

tiranneggiare gli altri, per esaltare il sentimento liberale grazie al quale ciascuno sceglie di fare a suo modo. In realtà, neppure questa dichiarazione d'intenti è in grado di non far prevalere il narcisismo che muta «la forza spirituale nel gusto dell'inquietudine, l'amore nell'erotismo, l'intelligenza nell'astuzia, la dialettica nella malizia, la meditazione nell'introspezione, l'amor del vero nelle più ingannevoli "sincerità"»²⁶. Sempre più frequentemente, il ricorso all'immediatezza del gusto serve a molti per chiudere qualsiasi possibilità di discussione sulle proprie scelte. Quasi s'impone l'idea che in ogni circostanza conviene fare solo quanto è più piacevole, perché la vita non è un viaggio in vista di un porto definitivo, ma solo vagabondaggio erratico, dove si naviga a vista per illudersi di evadere dall'insignificanza del tempo. Certo si tratta di un fenomeno di reazione a un costume giudicato insopportabile. Non molto tempo fa, l'educazione dei giovani sembrava appesantita dall'ossessione di reprimere gli istinti e in modo particolare le pulsioni sessuali; si trattava di un'educazione esageratamente repressiva, che ha preparato come reazione un rifiuto totale dei limiti. Se Vasco Rossi ha un così grande successo, è perché, con bravura, diffonde l'ossessione del momento presente incurante di resistere ai motivi più nascosti e inconfessabili dei propri istinti. Il nostro tempo sembra temere di reprimere qualsiasi istinto; piuttosto sceglie di adoperarsi a soddisfarlo sempre e comunque. Il genio di Simone Weil aveva intuito ed espresso la decadente psicologia di questa deriva, che tanto affascina molti nostri contemporanei, con le parole di William Blake: «È meglio strangolare un bimbo nella sua culla che conservare in cuore un desiderio insoddisfatto»²⁷. Ancora una volta si applaude alle idee del Marchese de Sade, all'esaltazione del piacere e della distruzione come dileggio, profanazione, oltraggio, senza curarsi più del fatto che dal crimine gratuito alla follia non vi è che un passo. Per liquidare il moralismo con le sue imperiose tradizioni etiche, si fa del vizio una sorta di scienza esatta; ed ecco un morali-

²⁶ E. MOUNIER, *Il personalismo*, 75.

²⁷ Cit. in: M. M. DAVY, *Simone Weil* (tr. it.), Torino 1964, 80.

smo di segno opposto: una piena alluvionale d'irresponsabilità e di esibizionismo strafottente. Qui forse il peggio non è tanto nel cattivo gusto e nell'immoralità, ma nel pericolo di esaurimento e di sterilità. L'incontrollata sazietà delle sensazioni presto provoca un'inappetenza sempre più invincibile. Se, da una parte, la repressione rende aggressivi, dall'altra la mancanza di limiti finisce per rendere apatici o soggetti alla frustrazione davanti alle inevitabili fatiche che la vita non risparmia.

Innumerevoli stravaganze gratuite e ridicole sembrano riportarci a un certo chiasso del '68, quando in tutto l'Occidente si moltiplicano gli slogan volti a distruggere le vecchie tradizioni, concezioni, istituzioni: «Il sesso è tuo, liberalo», «Vietato vietare», «Lotta dura contro natura», «Inventate nuove perversioni», «Né maestro né Dio, Dio sono io». Nel nome di un'assoluta autonomia, della libera disponibilità del proprio corpo, della soddisfazione immediata dei sensi, si esalta come abolizione dei tabù l'insindacabile possibilità per ogni individuo di fare tutte le esperienze sessuali immaginabili. La monogamia è un retaggio del cristianesimo, non è per nulla più naturale e più giusta della poligamia, della poliandria, dell'amore di gruppo, del rapporto istantaneo e diversificato. Anzi, il matrimonio deve considerarsi un simbolo di oppressione e la generazione dei figli una schiavitù, un limite, una maledizione. Se si sfoglia il libro *Le voci degli hippies*²⁸, un florilegio di scritti degli anni '60 negli Stati Uniti, si possono leggere articoli così intitolati: «In difesa dell'oscenità»; «Sei professori in cerca di ... osceno»; «Applauso per l'orgia»; dovunque riflessioni volte a esaltare la pornografia, l'omofilia, i rapporti sessuali aperti in modi non tradizionali, persino all'incesto. Il nudismo fisico non è che un innocente gioco se paragonato

²⁸ L'antologia è curata da Hopkins Terri, *Le voci degli hippies* (tr. it.), Bari-Roma 2008. Cfr. P. BERMAN, *Sessantotto. La generazione delle due utopie* (tr. it.), Torino 2006. In aggiunta al libro appena citato, ecco un primo orientamento bibliografico per muoversi nell'ambito di questa controcultura: T. ROSZAK, *La nascita di una controcultura* (tr. it.), Milano 1971; M. MAFFI, *La cultura underground*, Bari 1972; F. PIVANO, *Beat, hippies, yippie*, Roma 1972; W. BURROUGHS, *Il pasto nudo* (tr. it.), Milano 1964; A. GINSBERG, *Jukebox all'idrogeno* (tr. it.), Milano 1969; T. LEARY, R. METZNER, R. ALPERT, *L'esperienza psichedelica* (tr. it.), Milano 1969.

all'esibizione di tutte le intimità normali o anormali. Particolare esaltazione si dà all'amore violento e crudele, satanico e perverso. Così rilevava Remo Cantoni agli inizi degli anni settanta: «Con l'*imprimatur* apparente di filosofi come Adorno e Sartre, gli erotologi hanno scoperto nel "divin marchese" il nuovo Lenin della vita sessuale. Il nuovo vangelo è un macchinoso intruglio di esibizionismo, sadismo, masochismo, voyeurismo, omosessualità, lesbismo, amore ammucchiato o di gruppo e altri piccoli e grandi misteri della religione che ha nel Sesso il suo ente supremo»²⁹. Niente di nuovo sotto il sole, dunque: si tratta di atteggiamenti edonistici sfrenati che, in fondo, rispondono a una delle tante varianti, in chiave osceana e lubrica, create dall'erotismo. Una critica dissolvente investe i rapporti sociali, economici, scolastici, ma soprattutto la famiglia. Il matrimonio scade a simbolo di oppressione, la generazione dei figli a schiavitù, una sorta di maledizione; si diffonde la cultura del divorzio, della contraccezione, dell'aborto. A pagare le spese di questa visione della vita che irride la famiglia sono soprattutto i bambini, vere e proprie vittime della libertà di abortire, di divorziare, separati dai genitori, sballottati da una casa all'altra. Si pensa a loro come a un progetto da realizzare ed eseguire a tavolino, magari da una donna singola, da due donne, da due uomini. Si costituiscono banche degli ovuli, del seme; si offrono uteri in affitto e domani, chissà, la costruzione di uteri artificiali.

Il motivo dominante una simile visione delle cose non è

²⁹ *Antropologia quotidiana*, Milano 1975, 75. A proposito, è istruttivo riflettere su un resoconto di carattere ordinario, riportato da un quotidiano locale, circa alcune domande che i giovani studenti del Liceo "Siotto" di Cagliari hanno fatto, durante un'assemblea d'Istituto, a un Generale dei Carabinieri. «Perché lo Stato non liberalizza la droga e la prostituzione? Per quale motivo le canne e gli spinelli sono illegali? Ogni persona non dovrebbe essere libera di bere, fumare o andare con chi vuole? Eccoli qua i dubbi e gli interrogativi che agitano i giovani. Le regole? Sì, è giusto che ci siano, purché non siano troppo d'impiccio. La vita è una e va vissuta come si vuole. Libertà, divertimento, piacere, sono diritti inalienabili di ogni individuo. Anche se si hanno 15 o 16 anni e si vive con mamma e papà. [...] «Perché lo Stato deve decidere ciò che è giusto per noi? È la stessa cosa che uno, per fare un esempio, abusi del burro: anche il burro, se è troppo, è un pericolo per la salute». La platea, composta di giovanissimi, ride e prorompe in un applauso» (T. MIRAGLIA, «Le richieste choc degli studenti: droga e prostituzione siano libere», in: *Il Sardegna*, 13 febbraio 2009, 21).

tanto l'insofferenza per un tipo d'uomo troppo impiantato nella comodità della tradizione e del conformismo, quanto l'egoismo di sempre: l'affermazione di sé, comunque inappagabile, e quindi l'esigenza di staccarsi continuamente da un passato giudicato deludente, per instaurare una diversa situazione di fatto. Sulla spinta di pensieri affascinanti mescolati a insulsaggini, e addirittura a spropositi, si rivendica un'ipertrofica libertà individuale assimilata al capriccio: tutti i modi di vivere soggettivi esigono d'essere manifesti, legalizzati, socializzati. Le categorie dell'anormale e del morboso devono essere abolite per riconoscere le benemerienze libertarie e antirepressive, finché nessuna delle libertà rivendicate possa restare nella clandestinità, ma essere soddisfatta in tutte le direzioni al di là del bene e del male. Un malanno sembra accompagnare come un'ombra questa visione, che cede progressivamente davanti alle varie forme aggressive di libertinaggio, incapaci di fermarsi fino a quando non giungono alla totale profanazione della carne e dello spirito: la corsa alle pseudo libertà finisce fatalmente per assomigliare alla pratica delle droghe, che esige sempre nuovi aumenti di dose, finché la sua tossicità conduce al delirio e al dissolvimento.

È comprensibile che non tutti condividano questa lettura del '68 e della sua eco nel nostro tempo. Molti rifiutano di essere così categorici; le opinioni sull'argomento devono essere graduate e ricche di distinzioni. In effetti, sono tanti gli aspetti che potrebbero essere ricordati. Sovviene un espressivo graffito: «Nelle vetrine delle librerie, libri dalle copertine multicolori pretendono di raccontare le nostre giornate: esse sono in bianco e nero». Sono tanti a elogiare la rivolta del '68 come l'esprimersi di un atteggiamento critico di fronte alla pesantezza di un *establishment* che tutto quanto vorrebbe imporre agli uomini, incurante della loro capacità di autodefinirsi. Sulla base di un rigetto delle strutture di potere e di una nuova presa di coscienza dei drammi del mondo, il '68 avrebbe manifestato un vivace bisogno di ritrovarsi, di rivalsa del futuro sul passato, una frenesia di felicità senza trascendenza, e quindi di liberazione sessuale. Non manca chi ritiene che solo nell'ora presente si è passati dalla trasgressio-

ne antiautoritaria della contestazione del '68 allo scatenamento acritico delle pulsioni; soltanto oggi non ci si cura più di quanto caricaturale sia ritenere che l'appagamento di ogni appetito erotico costituisca l'unica felicità a cui la giovinezza deve tendere. Se al '68 si associa la rivendicazione di trasgredire, oggi si teme il contagio di una latente perversione, la sottomissione incondizionata alla propria pulsionalità. Le domande di autenticità, di pienezza e leggerezza, lo scatto liberatorio dalle piccole e stanche bugie del moralismo, dai falsi totem e logori tabù, il disprezzo delle meschine sicurezze della vita comoda, nel volgere di un breve tempo si sono afflosciati in risposte vaghe, confuse o peggiori dei disagi da cui si erano generate e nutrite le fiamme delle domande. Dalla seminazione del '68 talvolta sembra si sia appreso soltanto l'elogio di un presente senza ieri e senza domani, cioè di un istante gonfio di astrattezza.

Il realismo di queste osservazioni inizia a emergere nell'innaturale solitudine di tanti giovani. Mentre la comunicazione moltiplica i suoi strumenti e la teoria ne esalta l'importanza, fra i giovani essa si presenta povera, scarsa; raro vedere un gruppo di persone veramente unite, ricco di relazioni solidali; più che di gruppo bisognerebbe parlare di "cricca" o di "branco". In questo clima, non è fuori luogo pensare che molti, troppi, adolescenti prendono la droga con una frequenza superiore al semplice «ci ho provato una volta, tanto per scherzare». Senza dubbio, perché un giovane accetti la sfida di diventare veramente uomo, e quindi decida di combattere e vincere le passioni meno degne, non basta ergere un muro di regole contro cui le spinte libertarie dovrebbero finire per scorticarsi. Non è sufficiente limitarsi a informare l'adolescente sulla chiarezza della legge: chi è trovato con la droga viene segnalato alla Prefettura, per cui si mette in moto un certo meccanismo e rischia di non trovare lavoro o non avere la patente. Pochi adulti sembrano in grado di instaurare un dialogo proficuo con i giovani al fine di orientare le loro inquietudini, ispirare i loro interessi e consolidare le loro forze, aiutarli a raggiungere un'armonica ricchezza umana, affinché la loro vita diventi libera e aperta agli altri uomini,

creativa e responsabile nell'ambiente naturale e sociale. Troppi adulti si confessano incapaci di educare; prevale la paura di sbagliare, di non essere all'altezza del proprio compito di padri o di madri, di turbare i bambini. Il vero trauma per chi cresce è, invece, la mancanza di adulti che non scommettono più sulla libertà, perché non vivono e lottano con i piedi piantati su una certezza degna di questo nome. Un giovane si allontana più facilmente da una proposta educativa perché troppo "insulsa" piuttosto che troppo "forte". L'adulto che non sollecita il giovane ad autosuperarsi è corresponsabile della mediocrità in cui la pigra inclinazione al comodo tenta di trattenere la vita in scelte alternative alla vera felicità. Non è difficile abituarsi a vivere nella mediocrità. Eppure, il giovane aspetta più di quanto l'adulto immagini l'incontro e l'amicizia con chi non teme di provocare direttamente la sua libertà di scelta; le sue energie sono naturalmente tese a entrare sempre più in gioco nell'incessante conquista della sua personalità, che purtroppo spesso deve attuare in un ambiente immorale e ostile.

In definitiva, l'opzione di divertirsi il più possibile si rivela sterile. Non salva dalla noia che Nietzsche argutamente descrive come «sgradevole "bonaccia" dell'anima»³⁰. Contro di essa le divinità del divertimento lottano invano. Nel vuoto assoluto non si può stare in piedi. Presto si rende necessario cercare almeno qualcosa su cui appoggiarsi. Nel momento in cui l'uomo si consegna alla cupidità della carne, degli occhi e del cuore³¹, la felicità si logora, perché corrosa dall'angoscia, dal fallimento, dalla morte. L'idolatria della sensualità presto rivela il suo inganno di trasformare l'impulso vitale in una spropositata enfiagione del nulla. L'irrazionalità manifesta dell'opzione sta nella futilità dei mezzi adottati per risolvere una domanda immensa che sale dal cuore stesso della vita. Ha ragione Erich Fromm: «il fischiare nel buio non porta la luce»³². Senza un senso per vivere, l'uomo non può evitare di

³⁰ *La gaia scienza*, (tr. it.), Milano 101995, § 42, 91.

³¹ Cfr. Gv. 2, 16.

³² *Fuga dalla libertà*, 111.

sentire la vita come un vuoto translucido e monotono. Si è morenti senza accorgersi di essere al limite del vivibile; si è schiavi e si urla di essere liberi. Scrive Pavel Evdokimov: «qui o altrove, un po' dappertutto, l'uomo sbadiglia. Dostoevskij e Baudelaire dicevano che il mondo perirà non a causa delle guerre ma di una intollerabile, gigantesca noia, quando da uno sbadiglio, grande come il mondo, uscirà fuori il diavolo»³³. Se non si esce all'aperto dal greve mondo della reattività degli istinti, facilmente si è tentati di fare propria la triste osservazione di Sainte-Beuve: «Invecchiare? Ci si indurisce in certe parti, si imputridisce in altre, ma non si matura»³⁴. Il nulla, infine, è una notte che annoia; allo stesso tempo causa una scissione della personalità in una molteplicità di atteggiamenti incoerenti, dettati dalla mera reattività dell'istinto all'immediatezza di una sensibilità sempre cangiante.

Per non restare prigionieri di un pericoloso equivoco, occorre delegittimare l'idea secondo cui l'uomo è libero quando fa quello che gli pare e piace, senza interferenze esterne sul bene o sul male. Se la libertà viene fatta coincidere con una bruma indistinta, per quale motivo il giovane, che sente imperioso l'appello del piacere immediato, dovrebbe assoggettarsi a una norma morale o a una legge limitante la sua spontaneità? Forse lo farà solo se gli conviene o se gli costa meno fatica del disubbidire. Il giovane non riceve nessun aiuto dagli adulti se essi non sanno liberarsi dalla seduzione dell'arbitrio più spregiudicato che innalza il piacere immediato a categoria dominante del vivere, dalla servitù della reazione istintiva, perché presi nelle maglie della rinuncia a dare un senso alla vita diverso dal dato già fatto. Pensare che la libertà sia il poter fare il bene o il male a piacimento, senza ostacoli e senza ritegno, significa approvare l'essere più ignobile degli uomini come liberissimo, appunto perché ignobile e senza

³³ *Le età della vita spirituale* (tr. it.), Bologna 1981, 93. Ancora un altro monito: «Più che dalla bomba atomica, il nostro mondo è minacciato dall'asfissia della noia» (ID. *Gogol' e Dostoevskij* [tr. it.], Roma 1978, 207). Anche per Georges Bernanos, «se la nostra specie deve perire, perirà di disgusto, di noia» (*Diario di un curato di campagna* [tr. it.], Milano 1952, 143).

³⁴ Cit. in: C. MOELLER, *Saggezza greca e paradosso cristiano* (tr. it.), Brescia 1961, 14.

legge morale. Invece, è semplicemente falso chiamare libertà la rinuncia alla responsabilità del bene conosciuto e voluto con intensità di amore per lasciarsi andare alla menzogna e all'“estro” delle azioni ripugnanti. In realtà, chi non sa assumersi la responsabilità dei suoi atti manca di libertà; certo è immaturo chi non ha il coraggio di pagare, di riparare per uno sbaglio fatto. Dove la libertà non viene compresa come responsabilità, l'equivoco può condurre alla distruzione della stessa libertà. Non c'è illusione più preoccupante di quella di chi, legato a una catena, afferma continuamente di essere svincolato da tutto. Non padrone, ma posseduto; con una coscienza che, anche quando continua a dire “io”, non è più in grado di dare a questa parola una consistenza più solida dei fantasmi che trascorrono nell'immaginazione. In concreto, libertà e moralità, lungi dall'essere in antitesi, si armonizzano perfettamente al punto che non possono evitare di ricercarsi reciprocamente.

Al servizio dell'educazione, la pedagogia non deve rinunciare al suo compito di aprire tutte le strade utili perché la coscienza dei contemporanei si riappropri della responsabilità di educare³⁵. Si può e si deve trarre fuori dall'educando la migliore personalità possibile; per farlo, occorre aiutare l'educando a uscire dalla “caverna” di un esistere immerso esclusivamente nella pura immediatezza della sensibilità, per destare in lui un'appassionata ricerca della verità. Sicuramente non si educa, se non si aiuta l'uomo a comprendere che il suo autentico, vero essere non può venire esaurito dalle pulsioni del momento, né dalla pura ricerca dell'utile e del vantaggio. Troppo incautamente si parla del nulla, ma non della decomposizione o del disgregamento conseguenti. Poco ci si sofferma sull'orrore del vuoto, forse perché il nulla talvolta si riveste di un insolito bagliore rassicurante. Nell'attuale smarrimento di un senso condiviso e nella conseguente oscurità che avvolge la coscienza nel dubbio e chiude la volontà dentro

³⁵ Per una aggiornata panoramica sulla pedagogia contemporanea si segnala: G. CHIOSSO, *Novecento pedagogico*, Brescia 2012; ID., *I significati dell'educazione. Teorie pedagogiche e della formazione contemporanee*, Milano 2009.

un abbandono, tanto voluttuoso quanto oscillante tra fatue eccitazioni e noia, urge soprattutto restituire agli uomini la possibilità di vivere umanamente. Tuttavia, nel *divertimento*, come opzione del nichilismo, non affiora soltanto la spontaneità dell'allegria, ma anche la demoralizzata coscienza di chi si sente solo un prodotto di un adattamento evolutivo, il malessere di un'autocoscienza che non riesce più ad annodare se stessa alla verità.

capitolo quarto

**AMBIGUITÀ
DELLA RETORICA
SCETTICA**

Le considerazioni sinora fatte hanno preparato il terreno a un esame sull'ambiguità della retorica scettica. Benché non si possa fare a meno della verità, se ne parla con una sorta di riluttanza che finisce per marginalizzare come un particolare decorativo la possibilità di un discorso approfondito. Il pensiero moderno si è molto adoperato per spiegare che l'uomo deve il suo progresso e il rinnovamento della sua civiltà al rigetto della tradizione, tacciata di dogmatismo e acriticità. Se guardiamo alla realtà con la volontà di non censurare tutti i suoi fatti e i suoi dati, positivi e negativi, razionali e irrazionali, dobbiamo ammettere l'incoerenza di ogni atteggiamento assolutistico. L'errore, il male, il morire, che si manifestano accanto alla verità, al bene e al vivere, formano un disegno in continua mutazione, dove non è possibile scoprire alcun finalismo: ecco quanto nutre il nostro inevitabile problematicismo, l'incertezza, il pericolo, la nostra intrinseca precarietà. Tutti i tentativi di organizzare la nostra indeterminata esistenza, ai fini di agire e continuare ad accrescere le manifestazioni della vita, non possono avere orizzonti e finalità universalmente validi. Alla prova dei fatti, ogni pretesa teleologica si rivela solo una tendenza, senza mai costituirsi come un fine.

Oggi ci sembra di vivere in un mondo in cui il dubbio è diventato opinione generale. Sempre più spesso si assiste a discussioni nelle quali dati ritenuti patrimonio comune si

accompagnano ad altre interpretazioni di carattere diverso o addirittura opposto. Accade persino che le stesse proposizioni vengano usate ora in un senso, ora in un altro, magari diametralmente opposto al primo e con esso incompatibile. Si confessa la paura che, in nome della verità e della sua universalità, si aprano le porte ad atteggiamenti arroganti, incompatibili con la nostra condizione di viandanti sempre alla ricerca. Possedere la verità – si obietta – è un’illusione pericolosa, perché chi crede di poterne disporre non può evitare di volerla imporre agli altri. Tale pretesa è la fonte di tutte le intolleranze, perché espressiva di un dogmatismo odioso, incompatibile con la cultura del dialogo e della democrazia. In pratica, bisogna accettare di procedere a tentoni all’interno di un mondo caotico e disgregato, senza possibilità di appoggiarsi e di accompagnarsi a una presenza alternativa alla propria solitudine.

Non è possibile sottrarsi all’influsso di una cultura in cui parole come “verità” e “bene” non veicolano quanto di più importante ed essenziale esista, ma sono avvertite come uno sconosciuto noioso; più che destare attenzione, sembra diffondano un’aria di disagio. Dapprima, però, si deve riconoscere che, nella preoccupazione generale del relativismo di tener conto di come soddisfare l’esigenza storica del divenire, viene espresso un valore apprezzabile, un giusto *memento* teso a correggere il fanatismo assolutistico dell’ideologia a favore di un canone euristico e morale contro i pregiudizi. Innegabilmente l’orizzonte cui perviene il nostro conoscere è sempre segnato dalla nostra finitezza creaturale, ed è quindi imperfetto. La nostra razionalità non è assoluta, ma disseminata negli spazi, nelle regioni, nelle province della nostra condizione finita. Ciò esige il confronto, il dialogo, per arrivare non a una sopraffazione, ma a un reciproco arricchimento.

Si conviene volentieri che l’educazione non può standardizzarsi in un’unica formula, ma deve accogliere tutta la pluralità delle vie proposte con generosità dallo sviluppo della vita. In effetti, soprattutto nel campo dell’educazione, sono tante le ragioni per temere le sicurezze assolute, le prescrizioni normative nette, le indicazioni perentorie. Sovente una

sana prudenza consiglia di mantenere le domande aperte, di valorizzare l'indagine alla frettolosa soluzione dei problemi. L'educazione offerta agli uomini dall'imporsi dello spirito scientifico, che sollecita sempre nuove ricerche perché sempre inappagato, esige un atteggiamento morale disposto all'innovazione, pronto ad accogliere un tempo fatto di continue scoperte e progressi inarrestabili. Questa disposizione è quanto di più efficace esiste per aprire continuamente nuovi campi d'indagine e di problemi. Bisogna coltivare l'atteggiamento del dialogo, contro ogni dogmatismo che pretenda di parlare in nome dell'assoluto, perché il mondo resta una totalità dominata dall'imprevedibilità, e quindi dalla precarietà.

Senz'altro vi è del vero nella coscienza umana del proprio limite, e quindi nel conseguente atteggiamento di ricerca che non riposa mai nei risultati raggiunti. Scrive opportunamente Jacques Maritain: «La verità – che non dipende da noi, ma da *ciò che è* – non è un insieme di formule bell'e fatte destinate ad essere passivamente registrate in modo che la mente sia racchiusa e sepolta da esse. La verità è un regno infinito – infinito come l'essere – la cui pienezza trascende infinitamente la potenza della nostra percezione, ed ogni frammento della quale deve essere afferrato da una attività interna vitale e purificata»¹. I nostri studi costituiscono un approssimarsi a un mondo sempre più ampio dei nostri concetti. «Una verità in se medesima sarà qualcosa di assoluto; ma il fatto del nostro conoscerla, del nostro equivocare in proposito, non è un fatto assoluto»². La ragione e l'esperienza da una parte attestano la capacità dell'uomo di aprirsi alla conoscenza del reale, dall'altra l'impossibilità di ciascuno di possedere integralmente la realtà. Se la verità è una, assoluta e sempre valida in sé, essa, però, possiede molti aspetti e lati diversi, e il singolo uomo non può comprenderne che una parte. Non è possibile, neppure per gli specialisti più preparati, conoscere tutto sulla propria specializzazione. Rarissimamente l'uomo possiede qualcosa per cui la sua opinione è inevitabile e necessaria o semplicemente

¹ *Per una filosofia dell'educazione* (tr. it.), Brescia 2001, 74. Corsivo nel testo.

² B. VARISCO, cit. in: E. CASTELLI, *Pensieri e giornate*, Padova 1963, 34.

migliore di altre alternative. In genere, rappresenta soltanto uno dei diversi punti di vista tra le possibilità attuali.

Poche sono le nostre certezze apodittiche; sono, invece, tanti i giudizi categorici e definitivi sulle nostre situazioni umane che, a una ricerca critica della realtà e a una sincerità verso se stessi, si dimostrano precipitosi, relativi e rivedibili. Soprattutto quando l'oggetto di studio è l'uomo e la sua libertà, non è facile attingere a certezze indiscutibili, giacché alla verità ci si avvicina sempre e solo in misura limitata. Da qui la necessità di non acconsentire troppo al gusto delle affermazioni perentorie e il dovere di allontanare come presunzione l'impazienza di presentare le cose come "definitive". L'orizzonte del problema umano è destinato a rimanere incongruente rispetto alla pretesa di restringerlo in una definitiva classificazione. L'instabilità, la precarietà, il rischio, l'incertezza e la problematicità, sono tratti caratteristici dell'esistenza in tutte le sue forme e in tutti i suoi gradi. L'uomo è un mistero che si presenta come un prisma a più facce, di luminosità diversa; in ogni sua autointerpretazione verità ed errore si mescolano in vario modo. Negare la finitezza del nostro conoscere, anziché confutare lo scetticismo, finisce per promuoverlo. Come abbiamo rilevato, per avere disconosciuto i propri limiti, la ragione moderna ha finito per compromettere il suo valore, e così da un orgoglio smisurato scivola in uno scetticismo incurabile che le interdice di raggiungere la verità e di comunicarla. La natura e il valore assoluto della verità, se non si vivono nella ricerca costante della ragione, non difendono gli uomini dallo strampalato opinare e congetturare dei vari venditori di fumo. Dunque, contro la retorica dell'uomo troppo sicuro di sé, che anche nelle questioni controverse non ricerca, ma ha sempre già trovato, la fedeltà della ragione al dato dell'esperienza mostra che il nostro conoscere, il nostro fare, il nostro esperire, il nostro giudicare, sono limitati, mutevoli. Alla luce di queste osservazioni, si deve ammettere che l'uomo non garantisce con le proprie mani l'assoluto di un senso in grado di sostituire la luce della religione e della fede. La ragione, infine, resta mendicante di senso.

Basta un briciolo di cultura filosofica o scientifica per sor-

ridere di chi pretenda la gestione esclusiva o il monopolio della verità. Nessun uomo può vantare una conoscenza assoluta del vero. Non a caso si ascolta più volentieri chi espone il suo pensiero dicendo: «Mi sembra che le cose si presentino così per questa ragione; ma forse altri prenderanno in considerazione altre ragioni ...», rispetto a chi afferma: «Ecco la verità; essa è quello che penso io»³. La verità ha una profondità infinita e nessun uomo può illudersi di esserne padrone indiscusso. La rivincita della profondità del reale sul positivismo, che pretendeva fissare la realtà con le misurazioni di taluni schemi mentali, chiede di ascoltare la voce delle cose piuttosto che imprigionarle in una maschera sovrapposta alla vita. Il mondo e i fenomeni del mondo vanno accettati e interpretati da una ragione umile, cosciente di non poter stringere e classificare gli elementi sui gradi di una scala attraverso sottrazioni e addizioni arbitrarie, né eludere la realtà di ogni trascendenza. L'avventura della conoscenza, proprio come la vita, non può mai dirsi conclusa: per essere fedeli al suo dinamismo interiore, bisogna sapere sempre di più, e quindi cercare sempre di più. Fermarsi appare come un arbitrio forzoso. Tante nostre certezze presentano aspetti ambigui, non sempre rilevabili in buona luce; tante nostre conclusioni, in realtà, restano aperte a innumerevoli e inconcludenti discussioni. Non tutto è possibile calcolare e prevedere, per quanto acuta e scrupolosa sia la nostra attenzione alla vita. Anche nei procedimenti della ragione c'è sempre qualcosa d'imponderabile e d'improvviso che si sottrae al controllo calcolante di chi vorrebbe tutto predeterminare. Sovente le nostre più grandi intuizioni si presentano di una pienezza e una povertà tali da

³ Quanto Gotthold Ephraim Lessing scrisse, nel 1778, circa il suo preferire la ricerca della verità al suo possesso, domina ancora oggi la coscienza di tanti intellettuali. «Il valore dell'uomo non è costituito dalla verità, che egli possiede o pensa di possedere, bensì dallo sforzo sincero da lui compiuto per afferrarla. Le sue capacità infatti non si accrescono attraverso il possesso della verità, ma attraverso l'incessabile ricerca di essa; in ciò consiste il suo continuo perfezionamento. Il possesso rende tranquilli, pigri e superbi. Se Dio tenesse rinchiusa nella sua destra la verità completa, e nella sua sinistra null'altro che lo stimolo sempre desto nella ricerca di essa e fossi destinato a passare eternamente da un errore all'altro e mi dicesse: «Scegli!» io cadrei umilmente alla sua sinistra dicendo: «Questa, Padre. La verità è solo per te!»» (*Ges. Werke*, 1956, vol. VIII, 27).

non consentire spartizioni.

Non è un caso che la scienza proceda per tentativi ed errori, per ipotesi e confutazioni, fino a raggiungere provvisorie conferme delle ipotesi, obbediente al suo carattere antidogmatico come alla sua vera virtù e motore dell'ampliamento della conoscenza umana. Nessuna scienza, e neppure l'insieme delle scienze, è in grado di esaurire la totalità del vero, perché l'intelletto non è capace di mettere in luce tutta la profondità del reale: tra reale e concetto rimane sempre un'inevitabile frattura. Perciò ogni studioso si pronuncia in merito a quanto gli sembra si possa dire. L'universo empirico per noi non si dà nell'assoluta trasparenza; non arriveremo mai a comprenderlo completamente nel corso del tempo. Ciò significa che il mondo non è assolutamente soggetto alla nostra manipolazione. Non possiamo negare di vivere in una società in trasformazione, dove nuove conoscenze vengono costantemente acquisite e le vecchie si dimostrano insufficienti o errate. In definitiva, i risultati della nostra ricerca non possono non essere "provvisori"; e solo tale consapevolezza offre una ragionevole garanzia del loro valore. Nuove osservazioni modificano precedenti certezze, portano in luce condizioni dapprima oscure e relegano ai margini aspetti giudicati precedentemente importanti. Irving Copi osserva che «*tutte le proposizioni generali della scienza sono sempre considerate ipotesi, mai dogmi*»⁴, per dire che la ricerca scientifica accetta il limite intrinseco alla nostra capacità conoscitiva di progredire continuamente, e quindi ritiene provvisoria ogni conoscenza, precisamente perché perfezionabile. Formulare una legge non è affatto un automatismo, ma richiede il superamento di molteplici difficoltà. Si passa dal concetto di ipotesi a quello di legge attraverso l'esperimento o la prova ripetuta.

Tuttavia, trarre spunto dalla nostra finitezza per dubitare radicalmente delle facoltà conoscitive dell'uomo, fino a screditare l'uso della ragione, è un passo falso da evitare. Assolutizzare il relativismo è un errore che smarrisce la ragione dentro un dedalo sofisticato, in cui dapprima s'identi-

⁴ *Introduzione alla logica* (tr. it.), Bologna 1964, 475. Corsivo nel testo.

fica la verità con un'entità troppo evanescente per essere raggiungibile, e poi vi si rinuncia, perché la si dichiara inesistente. Più la scienza positiva prende coscienza della sua natura e del suo metodo, più le sue conclusioni sono corroborate da forme di verifica sperimentali. Ciò permette al ricercatore di pronunciarsi chiaramente sul suo oggetto di studio, con una definizione positiva in grado di stabilire senza equivoci una legge o una segnalazione in mezzo a costanti fenomeniche e a regole di osservazione⁵. Anche lo scienziato ripete che nessuno ha la verità in tasca, ma il suo stesso lavoro dimostra che la verità esiste, e quindi si può e si deve cercare con il massimo dell'onestà e del rigore. Non esiste ricerca autentica di verità, e quindi di significato, senza una implicita o veemente protesta contro chi, mentre afferma di difendere la sincera lucidità della ragione, incoraggia la pigrizia per scegliere di restare inerte spettatore del proprio rovinare nel nulla.

Anche il sapere pedagogico è un sapere incompleto, spesso lacunoso e frammentario, proprio come tante altre forme di sapere umano. Prenderne atto giova all'autenticità dell'educazione, la libera da inopportuni dogmatismi, da fanatismo e da presunzione, atteggiamenti che non di rado procurano deprecabili sventure nell'opera educativa. Chi ha un gusto prodigo della realtà – così deve essere un autentico educatore, e a suo seguito il pedagogista – resiste alle facili generalizzazioni, si sforza di penetrare il dato concreto per cavare il vero dalla sua inesauribile luce con un'attenzione paziente e fraterna, più forte di ogni pregiudizio. Nello stesso tempo mantiene sempre viva la sua curiosità, guardandosi dall'irrigidirla in comode e premature certezze. Tuttavia, sarebbe altrettanto falso dedurre dalla limitatezza del nostro sapere storico uno scetticismo radicale per cui rassegnarsi a non sapere nulla, e quindi a non sperare nulla. In pratica, la

⁵ Per questa ragione non si può confondere il relativismo filosofico con il relativismo scientifico: tra i due non c'è un rapporto di omogeneità, bensì di antitesi irriducibile. Il primo afferma che la verità è relativa e non esiste verità assoluta; il secondo, invece, ha il solo scopo di dimostrare la relatività dei vari fenomeni nei loro reciproci rapporti. Tale dimostrazione si attua in funzione di criteri in grado di trascendere la relatività dei fenomeni stessi e di indicarne le leggi. Non si può revocare in dubbio che il relativismo scientifico ha per fine il dominio *assoluto* del relativo.

rinuncia a proporre dei valori oggettivi e comuni, giudicati un freno al progetto soggettivo di ciascuno, non può non produrre nell'opera educativa il sopravvento acritico dell'inerzia. Quale formazione, sia pur minima, può dirsi possibile se niente permette di muoverci con sensatezza dentro una vita considerata come un puro e reattivo precipitare nella radicale assenza di verità e valore? L'esito nefasto sull'opera educativa di una visione della realtà nebulosa e indistinta, in cui alla verità si preferisce l'indeterminazione e il vuoto come condizioni della libertà, appare chiaro quando si considera che «è una condizione della libertà umana il non potersi esercitare se non è munita della conoscenza e formata dall'intelligenza»⁶. Scoprire la "relatività" dell'azione educativa è cosa diversa dal bloccarla nel dubbio. Beninteso, significa aprirla alla ricerca fiduciosa e perseverante di nuove forme di cura, dare spazio a inedite risorse interiori perché fecondino nuove iniziative educative, più audaci, più generose e più efficaci.

Della verità non si può fare a meno. Se ogni sentiero per approdarvi sembra ormai interrotto, ragione, volontà, libertà, diventano concetti indefiniti e ambigui: senza verità nessun uomo può dirsi libero e autocosciente; soltanto gli resta un tormento sordo a ogni consolazione. L'educazione non può fare a meno della verità, perché non si educa se non nella verità e alla verità. Uno sviluppo perfettivo ha sempre come condizione indispensabile l'esistenza di una meta in grado di togliere il divenire dall'irrazionalità. L'orizzonte della nostra argomentazione sul senso della vita, e quindi sull'educazione, è segnato dalla presenza di una verità che c'è, ma nel contempo attende di essere scoperta, portata alla luce attraverso l'esperienza. Il processo formativo della persona implica scelta, assunzione di responsabilità, rischio; ciò richiede un fondamento veritativo garante della solidità delle convinzioni necessarie a chi educa. Perciò disinteressarsi della verità significa non curarsi di un'attesa fondamentale dell'educando. Privare la libertà della verità significa anche rimuovere il fondamento intellettuale dell'educazione, e quindi della pedagogia; significa espor-

⁶ J. MARITAIN, *Per una filosofia dell'educazione* (tr. it.), Brescia 2001, 327.

re il discorso pedagogico al potere delle occasionali ideologie politiche e sociali o parapolitiche e parasociali. In altri termini, rinunciare all'intelligenza possibile della verità significa rimettere l'educazione semplicemente nelle mani del caso o, peggio ancora, nelle mani degli stupidi. Se si cede alla tentazione di «voler sradicare la libertà umana dal suo essenziale e costitutivo rapporto con la verità»⁷, si aprono le porte della relazione educativa al plagio, all'abitudine, a quelle dubbie forme di rassicurazione psicologica delle persone deboli di carattere o in cerca di compensazioni poco costose per la propria fatica di vivere. Né vale l'esortazione perché ogni individuo attui la propria verità nel rischio, riconoscendo al suo fianco altre verità contraddittorie con le sue. Invece, nessuna verità può dirsi valida per tutti, perché è sulla connessione con l'assoluto della verità che si fonda il rischio della libertà nel contesto effimero delle cose discutibili.

La pretesa del relativismo di poter revocare tutto in dubbio deve criticarsi non appena come un'astrazione di filosofi imprigionati nella fascinazione del pensiero debole e della conseguente etica informe, senza verità, né come il formalismo di chi si accontenta di verità procedurali nutrite di tecnica e consenso (è lecito fare tutto quanto siamo in grado di fare, se la maggioranza è d'accordo), ma come "malattia" che entra nella vita della persona sottraendole la forza e il gusto più intimi. Un uomo che potesse far tutto con assoluta indifferenza è lo stesso uomo che finirebbe per non fare più nulla. Alla prova dell'esperienza, per quanto critico possa apparire, l'atteggiamento dello scettico diviene l'espressione di un pregiudizio che manifesta la sua gravità attraverso le conseguenze cui porta. Se ogni scelta è destinata a consumarsi dentro un'invincibile contingenza, perché tutti i valori debbono attenuarsi e svanire, allora ogni cosa vale l'altra e al disorientamento succede la rinuncia: se niente può dirsi vero, se ogni cosa vale l'altra, *nulla vale la pena*. Se ogni finalità e valore costituiscono un arbitrio, non importa più se una legge sia vera o giusta, sia o no al servizio del bene comune. Quasi inte-

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*, § 4.

ressa solo che essa sia divertente, spettacolare, corrispondente alle pulsioni dominanti del momento. Altrettanto si deve dire della condotta morale: l'unica richiesta etica concepibile è quella ridicibile a un empirico autolimitarsi relativo agli scopi che interessa conseguire. Le regole etiche possono definirsi una "tecnica" subordinata esclusivamente al principio logico del minimo sforzo, per godere il più possibile del banchetto della vita.

Non necessariamente l'incertezza deve determinare il tono ultimo della vita. C'è qualcosa nella realtà, compresa la realtà del nostro io, che resiste a dissolversi nel gioco indefinito della pura interpretazione; non solo resiste, ma smaschera un tale sotterfugio, quando si rivela ingiustificato perché contraddittorio. Sovviene alla mente una bella osservazione di Robert Musil: «Se il senso della realtà esiste, e nessuno può mettere in dubbio che la sua esistenza sia giustificata, allora ci deve essere qualcosa che chiameremo senso della possibilità»⁸. Musil non ignora che tra cielo e terra vi sono più cose di quanto immaginino gli uomini smaniosi di dare una definizione a tutto, ma sa pure che la realtà suscita la possibilità della conoscenza. Ammettere la possibilità di un senso della realtà apre la ragione al suo riconoscimento. Se la verità può essere riconosciuta, il tempo non è una maya, un'apparenza, un niente, un assurdo, un tumore malefico che corrode ogni cosa. La consapevolezza del limite della nostra capacità di assumere soggettivamente la verità non necessariamente conclude nello scetticismo, ma permette di riconoscere quanto di vero è presente nella posizione altrui. Affermare che tutta la realtà è relativa, che dappertutto si possono scoprire contraddizioni irrisolvibili, per cui è impossibile prendere qualsiasi decisione nella vita sulla base della conoscenza, fa del dubbio un assoluto, rende insignificante il vero, priva di sostanza ogni valore. Un dogmatismo altrettanto inaccettabile si esprime nel negare legittimità all'affermazione dell'assoluto resa necessaria dalla constatazione del relativo. Non è capriccio l'insegnamento di Aristotele, secondo cui dev'essererci qualcosa d'identi-

⁸ *L'uomo senza qualità*, 12-13.

co per cui i differenti differiscono⁹. In pratica, rifiutare ogni certezza come insopportabile limitazione alla libertà del pensiero finisce per condannarci alla peggiore delle schiavitù: l'imprigionamento nel carcere del non senso.

L'opzione, che vuole convertire la constatazione dell'insufficienza della nostra conoscenza in un giudizio assoluto e categorico sulla conoscenza stessa, non considera adeguatamente che il desiderio di verità agisce in noi come un bisogno rigoroso. L'uomo, così difficile da decifrare, non trova pace se non presso la verità. Non avvedersi della contraddizione inerente all'antifilosofia dello scetticismo ha conseguenze non del tutto controllabili sulla nostra autocoscienza, e quindi sul nostro modo d'impegnarci con il reale. Quale rapporto possiamo stabilire con il reale dopo che si nega radicalmente l'idoneità della nostra intelligenza a una conoscenza obiettiva? Si avvilirebbe la sua dignità se limitasse l'esercizio dell'intelligenza a risolvere qualche problema pratico e a procurare effimere soddisfazioni. È un'inevitabile ovvietà che da tale situazione derivi una debolezza delle nostre azioni, costrette a vagare in un caos d'interessi contrastanti e incerti. Da ciò la necessità di ribadire la struttura buona e sufficiente della razionalità umana. Ora, non si avrà mai una stima abbastanza alta della ragione, se non si percorre la sua strada fino in fondo, fino a toccare il punto critico che pone l'uomo di fronte alla domanda sul senso ultimo della propria vita. La volontà di mettere in discussione la stessa possibilità di conoscere obiettivamente la realtà va oltre il segno, se non si limita a ricordarci la nostra imperfezione, ma impedisce ogni accesso alla verità. Quando, come avvertiva il profeta d'Israele, il bene è chiamato male e il male bene, le tenebre sono mutate in luce e la luce in tenebre, l'amaro cambiato in dolce e il dolce in amaro (Is. 5,20), il rapporto con il reale passa di confusione in confusione. Il dubbio qui non è occasione di conoscenza più sicura, ma freno alla coscienza di svilupparsi verso la maturità, ostacolo che fatalmente la blocca dentro una cortina impenetrabile, in un'incapacità rassegnata a non riconoscere più la differenza

⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, A 3, 1054 b ss.

tra vero e falso, tra cultura e anticultura. Ogni diversità di valore viene in anticipo vietata perché frutto di arbitrio, ogni fierezza denunciata come trionfalismo, ogni convinzione stigmatizzata come oltraggio. Se in certi casi è apprezzabile il diffondersi della tendenza a non giudicare facilmente chi dissente dal modo di vedere e operare secondo criteri dai più reputati negativi, se è doveroso aprire gli occhi di fronte a diversità di esperienze, che non di rado veicolano valori di grande e anche di eccezionale importanza, è penoso assistere al diffondersi di una disorientante indiscriminazione del bene e del male, e quindi al pericoloso attenuarsi del senso della responsabilità individuale, all'indulgere a qualsiasi forma di dubbio, al dissolversi della coscienza del dovere.

Se filosofare significa ricercare la verità attratti dalla promessa di redenzione e riscatto, e quindi lotta perché l'uomo non sia lasciato dentro un'indifferenza alienata, allora è impossibile chiamare onestà, lucidità, sincerità, il soggettivismo disfattista del *ciascuno ha la sua verità*. Piuttosto che ruminare la malsana soddisfazione di demolire ogni accento di positività e di diffondere un clima di disfattismo interiore in cui non è possibile costruire nulla, occorre ritrovare nell'esercizio della nostra ragione, e quindi nell'osservazione e nella riflessione, la fiducia nell'evidenza della verità. Se ogni discorso concernente la verità richiede la necessità di un libero consenso, ciò significa che il vero deve essere riconosciuto per essere conosciuto. Talvolta, si tratta di rinunciare al superficiale e scegliere di scavare verso il profondo, alla ricerca di una trasparenza che non si dà senza fatica. L'esigenza di un'adesione alla dialettica della vita reale non giustifica l'opzione di bloccare la conoscenza nel dubbio universale. La rinuncia alla verità, invece, ci consegna senza difesa alla deriva delle illusioni, delle falsificazioni, del sonno più pericolosamente acritico. Autentica lucidità significa vedere la luce dove essa è. La rinuncia alla ragione non rende più liberi, ma solo incapaci di un'adeguata individuazione della realtà. Conforta questa bella intuizione della realtà come segno messa da Shakespeare sulle labbra del Re Lear, che si rivolge al conte Gloucester: «Si può vedere come va il mondo anche senza

occhi. Guardalo con le orecchie»¹⁰. Bisogna superare l'immediatezza per scorgere nel mondo anche le cose nascoste. Se necessario, occorre cambiare prospettiva per andare oltre all'apparenza ingannevole. L'alternativa è rassegnarsi agli urti e agli inceppamenti variegati e inevitabili della mosca smarrita sul vetro di una finestra.

In sede teoretica non è difficile dimostrare il carattere contraddittorio di chi afferma la non esistenza della verità con un dogmatismo tanto impavido quanto arbitrario. Palesare la contraddizione del relativismo vale a saggiare il grado di incoerenza logica dell'affermazione scettica. Il concetto di relativismo assoluto resta un ossimoro anche quando lo si formula per negare la sua assolutezza. In realtà, «la necessità relativa del contingente ci rivela la necessità assoluta del necessario»¹¹. Assoluto dogmatismo e assoluto relativismo sono le due facce di una stessa moneta falsa. «Da secoli – così ha scritto Albert Camus – nessuno ha dato della cosa una dimostrazione più chiara ed elegante di Aristotele: “La conseguenza, spesso messa in ridicolo, di queste opinioni è che esse si distruggono da loro stesse. Infatti, affermando che tutto è vero, affermiamo la verità dell'affermazione opposta e, di conseguenza, la falsità della nostra stessa tesi (in quanto l'affermazione opposta non ammette che questa possa essere vera). E se si dice che tutto è falso, tale affermazione risulta pure falsa. Se si dichiara che è falsa soltanto l'affermazione opposta alla nostra ovvero che solamente la nostra non è falsa, si è pure obbligati ad ammettere un infinito numero di giudizi veri o falsi, poiché chi emette una affermazione vera dichiara, al tempo stesso, che è vera, e così di seguito fino all'infinito”»¹². Anche in questo tempo di disincanto, l'avversario irriducibile della verità dice più di quello che effettivamente conosce; talvolta, non sa quello che dice. Neppure si deve

¹⁰ *Re Lear*, atto IV, scena VI.

¹¹ M. BLONDEL, *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi* (tr. it.), Milano 1993, 446. Scrive Tommaso d'Aquino: «Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit» (*Summa Theol.*, I^a, q. 86, a. 3).

¹² *Il mito di Sisifo*, in: A. CAMUS, *Opere*, 217.

ammettere come prova di coraggio l'ostinazione di chi vuole a tutti i costi restare indisturbato dal vero per non essere costretto a cambiare. Ammesso che l'indistinto tolga il peso del dover scegliere, e quindi di rifiutare qualcosa, si deve anche convenire che un indizio di paura appare nel quietismo della non scelta. Forse si teme di prendere sul serio l'inarginabile amarezza che invade il nostro cuore quando lo si stacca dalla verità per cui è fatto. Invece, una così acuta amarezza può costituire un pressante invito al cambiamento, una spinta a rompere il circolo mortale dentro il quale l'io si sente imprigionato, nel momento stesso in cui gli si chiede di rinunciare alla verità come orizzonte proprio della ragione. Dunque, la "sincera" rassegnazione a cui lo scettico esorta è solo volontà d'indifferenza, volontà di frenare lo sgomento della libertà che paga l'arbitrio della solitudine in un mondo inerte e incapace di rispondere al permanere della nostra domanda fondamentale.

Se il monismo del dogmatico sclerotizza e chiude la ragione, il pluralismo relativistico porta la vita nell'assurdo disperante dell'equivalenza indifferenziata di tutte le cose. Senz'altro è opportuno non trascurare di mostrare l'inconsistenza o estrema fragilità che il relativismo assoluto determina in campo morale e sociale: se tutto è inutile, inutile è anche l'etica, insensata la stessa solidarietà tra gli uomini, per quanto possa apparire commovente. Nei giovani, la superficialità sfrontata del relativismo, che tutto discute con doppiezza e cavillosità, facilmente lascia il posto a una semplice anarchia irrazionale o arazionalità senza possibilità di unificazione. Nell'incertezza su tutto non si può vivere; non si può stare a lungo sospesi nel dubbio di fronte all'incalzare dei bisogni primari della vita. Fin dai primi battiti del cuore abbiamo bisogno di una sicurezza fondamentale. L'osservazione sociologica, psicologica e psichiatrica, dimostra come chi cresce realizza l'integrazione della sua personalità solo se non è estromesso da esperienze relazionali basilari, esperienze che sono affettive e morali allo stesso tempo. Se queste mancano o sono insufficienti, la personalità si presenta debole e malata. Molte delle nostre patologie possono ricondursi alla

manca di certezza, tanto essa è costitutiva della stoffa del nostro io. Tutto ciò attesta il nostro naturale bisogno di appartenenza al destino che ci ha chiamato all'essere. La vita ha fin dalla sua origine una forte necessità di non staccarsi dall'albero cui appartiene. Il bambino si esprime innanzitutto come domanda di appartenere a qualcuno che lo accoglie e lo ama. Questo nostro originario bisogno non viene esaurito lungo lo sviluppo successivo della vita, ma affiora sempre come una sua costante strutturale. In chi si apre positivamente alla vita si osserva che, prima di ogni incertezza, c'è sempre una certezza più grande. Se essa è ostacolata o addirittura vietata, il suo rapporto con la realtà risulta sofisticato. Il dolore di chi si trova dentro una precarietà insensata, perché niente può redimere la ragione dallo scetticismo, potrebbe sollevare la domanda sul perché l'incertezza ci fa soffrire.

Senza verità, ogni nostro argomentare si paralizza. La tesi che giudica necessario rifiutare ogni legame tra libertà e verità acconsente con passione acritica a un'idea di libertà come pura espressione di arbitrio e soggettività; non tiene conto del dato, sempre attestato dall'esperienza, che mancanza di legame e arbitrio non sono la libertà, ma la sua distruzione. Senza l'esercizio personale della ragione, l'uomo non afferma la sua libertà, ma si trova come anestetizzato da manipolazioni dell'occulta e interessata persuasione, che con i suoi tentacoli condiziona pesantemente ogni sua scelta. Non basta il riconoscimento della nostra impotenza, non basta scorgere quanto vano sia il nostro contingente attivismo, se stimolato soltanto da stati d'animo, ma inibito dal corroborarsi di vere e proprie ragioni. Comprendere la libertà esclusivamente come mancanza totale di legami favorisce inevitabilmente l'arbitrio del più forte e il fanatismo dei deboli. Privare la ragione del potere di controllo contribuisce ad aumentare la confusione e lo smarrimento e infine soffoca il desiderio di ricercare. Se alla relatività non fa da eco alcuna assolutezza, non potendosi stabilire la condizione teoretica della tolleranza, necessariamente si fa strada la negazione della possibilità stessa di difendere il valore incondizionato della dignità della persona. Se è vero che non si può imporre alla coscienza individuale la veri-

tà oggettiva con la costrizione e il ricatto, allo stesso modo la coscienza individuale si costituisce nella ricerca della verità oggettiva e nel confronto con essa. Per questa ragione chiedere all'intelligenza di prendere coscienza della contraddizione inerente alla sfiducia nei confronti del vero significa disporsi a superare la crisi di senso in cui siamo immersi.

Molto spesso ci si sente in dovere di relativizzare la verità in nome del dialogo, sebbene quest'ultimo possa ambire a trovare un senso solo a patto di non essere svincolato dalla verità. Se il dialogo ha valore in quanto ricerca comune della verità perché ci formi in essa, e formandoci in essa si esista come uomini, non sempre possiamo limitarci a mettere in risalto quanto unisce a discapito di ciò che divide. Dobbiamo convenire che ogni dialogo è un'avventura. Non si pongono delle condizioni previe che inibiscano l'amore personale alla verità riconosciuta. Solo così il dialogo può condurre all'ammissione di una verità più alta del punto di vista parziale di ciascun interlocutore. Ascoltare davvero vuol dire disporsi in partenza a considerare se siamo o meno gravati da prevenzioni ingiustificate, ma non significa obbligatoriamente assentire; significa ugualmente verificare, resistere, contestare. Certamente bisogna non essere mossi da apriorismi di condanna, ma animati da spirito critico verso se stessi e nei confronti delle facili sicurezze. Il desiderio del vero deve ammettersi presente in ogni uomo come la promessa di un compimento che non dispensa dal cercare ancora. Il cammino al vero è di tutti, perché la verità è a disposizione di tutti, come fulcro del compito della persona di diventare se stessa. Tuttavia, la pseudo tolleranza, mossa da un problematicismo invincibile che annulla tutte le convinzioni diverse nell'incertezza del dubbio, è una truffa. L'autenticità del dialogo suppone insieme fiducia in se stessi e attenzione rispettosa dell'altro, ed è proprio una sobria fiducia in se stessi che permette l'effettiva accoglienza.

Il pericolo di intolleranza nei confronti dell'educando rappresentato da un educatore presuntuoso di possedere tutta la verità non deve essere tralasciato, né sminuito, ma la rinuncia alla verità comporta un pericolo ancora più grave, perché,

se la verità non esiste, non è possibile né educazione, né pedagogia. All'uomo che deve scegliere e scegliersi non si dà risposta se l'unica visione della vita è quella di una serie di situazioni poco o tanto precarie, comunque senza un orizzonte di senso, cioè senza un fine in grado di giustificare l'esistenza come valore. Nella prospettiva di promuovere una sincera ricerca della verità occorre non rinunciare al valore positivo della propria convinzione e, nello stesso tempo, saper rispettare la possibile diversità della posizione altrui. Non è ammissibile la licenza di costringere le coscienze con la forza, neppure nel nome di verità eterne. Ciò non significa, però, considerare ogni fede religiosa come una faccenda privata che riguarda soltanto la coscienza e i sentimenti dell'individuo, ma non ha rilevanza alcuna sul piano della vita pubblica della comunità civile. La religione non è affatto un'invenzione di carattere pio, che non ha niente a che fare con gli avvenimenti della vita. Tale è il pregiudizio di chi non può liberarsi dal sospetto che essa sia l'*hobby*, ormai fuori moda, di una minoranza tacitamente tollerata dall'ateismo dei benpensanti. La religione, invece, si pone come una strada per giungere al cuore stesso della realtà, ed è legge di vita. Non è affatto detto che il destino delle religioni sia semplicemente quello di scomparire. Tale conclusione è ideologica e certo molto distante dall'ammettere che esiste una pluralità di vie per conoscere la verità, in quanto sempre il conoscere si dà congiunto alla libertà del conoscente: libertà sia rispetto ai mezzi per conseguire il riconoscimento del vero, sia nella scelta della strada per arrivarci. Proprio perché un dialogo autentico deve avvenire con respiro di libertà, si deve escludere che pluralismo significhi infedeltà alle proprie certezze.

L'espressione riferita a Voltaire, nel contesto di una delle tante sue dispute, aiuta a precisare quale deve essere la giusta posizione da assumere: «Non sono assolutamente d'accordo con ciò che lei afferma; ma io darei la mia vita affinché lei possa sostenere queste cose pubblicamente». Giustamente si afferma: «L'errore non ha diritti». Sono le persone, infatti, a essere soggetto di diritti, che conservano anche quando sono nell'errore; soprattutto il diritto alla dignità fondato sulla

libertà di non essere costretti in materia di coscienza. Molto raramente, peraltro, le idee contrarie alle nostre convinzioni contengono soltanto errori; spesso rivelano scorci d'intuizioni autentiche e profonde. Non esiste una dottrina tanto falsa da non contenere qualche verità. Tommaso d'Aquino insegna: «Non è possibile che l'intelligenza di colui che pensa qualcosa di falso sia totalmente priva di qualsiasi verità»¹³. Non di rado il dramma dell'errore giova al risalto della verità, paradossalmente agisce come l'ombra che rende più vivida la luce. Se è vero che l'uomo non ha nessun diritto all'errore, è anche vero che egli può scegliere liberamente, e tale facoltà prevede la possibilità di sbagliare e di fare il male. Talvolta, la scoperta del vero è il risultato di errori coraggiosi e dolorosi fatti per aprirsi un varco così da attraversare il muro di valori sclerotizzatisi. Nessuno che si misuri davvero nell'imprevedibile avventura della conoscenza può escludere la crisi dell'errore: essa può abbattere oppure fare prendere coscienza della propria povertà e scavare nel nostro cuore un'intelligente umiltà, tale da renderci più disponibili al carattere essenziale di dono tipico della verità. Dialogo autentico si dimostra quello di chi tanto ama la verità da non disprezzarne alcun elemento che l'incontro con l'altro faccia emergere, per quanto mescolato a errori anche gravi. Evidentemente il rischio dell'errore è presente inevitabilmente in ogni seria ricerca della verità.

Vale sempre la pena non dimenticare che la verità sovente si lascia intuire dentro una pluralità di asserti diversi e talvolta contraddittori. Accettare di dialogare vorrà sempre dire rinunciare alle molteplici forme di violenza, manifeste o nascoste, per affidarsi pacatamente all'intelligenza dell'interlocutore, e quindi alla sua possibilità interiore ed esteriore di adesione a quanto si vorrebbe comunicargli. Se "rispetto" vuole dire non strappare singole asserzioni dell'interlocutore dal loro contesto, ma valutarle nel quadro integrale della loro intenzione, la "tolleranza" non deve confondersi con un atteggiamento di passiva sopportazione. Invece, è una attiva partecipazione ai problemi dell'altro, e quindi un impegno conse-

¹³ *Ethic.* I, lect. 12, n. 140.

guente a trovare insieme, sia pure nella diversità di posizioni, gli elementi comuni. Solo in presenza di una disposizione simile può stabilirsi un fecondo confronto critico sulle proprie ed altrui posizioni. Se il dialogo con l'altro avviene nel rispetto dell'indipendenza e integrità della sua libertà, si potrebbe dire di esso esattamente quanto san Paolo dice dell'amore: nel vero dialogo si è pazienti, benigni, non si è invidiosi, non ci si vanta né ci si gonfia, non si manca di rispetto, non si cerca il proprio interesse, non ci si adira, non si tiene conto del male ricevuto, non si gode dell'ingiustizia, ma ci si compiace della verità (cfr. 1Cor. 13, 4-6).

Al fondo resta sempre il problema: in che cosa comunichiamo? Si mostra convincente soltanto una risposta: nell'amore fiducioso della verità. Nella menzogna non si comunica, ma si approfondiscono le divisioni, si ammorba il pensiero, si chiude la coscienza. La menzogna mortifica l'uomo e finisce per negarne la libertà, che vive *della* e *nella* verità. Alla fine ci si rassegna a uno stato d'incoscienza che non consente di aprire vie nuove, perché spegne alla radice ogni speranza. L'amore della verità, luce e sostanza della conoscenza, invece, unisce, alimenta e vivifica, il confronto, in vista di un cambiamento per cui vale la pena sacrificare ogni egoistico attaccamento a se stessi. Non la paura della verità, ma la sua esperienza nutre e sostiene l'incontro tra gli uomini. Non è difficile mostrare come non sia possibile accogliere la verità senza dividerla, né riconoscerla pienamente senza sentire l'obbligo di spartirla con tutti. In questo modo, si fa spazio a una vera possibilità di un dialogo che non sia finzione. Ciò non avviene nonostante la fede nella verità o al di fuori di essa, ma proprio grazie alla fede e nel suo ambito. Anzi, vale la pena ribattere che un vero confronto procede non già da un'adulterazione della propria fede, ma dal suo approfondirsi. Non è la fede nella verità a renderci incapaci di ascolto. In realtà, avviene il contrario: la certezza della verità nutre e fa crescere continuamente la ricerca di essa. La domanda della verità è inerente alla nostra stessa natura razionale, perciò non possiamo rinunciarvi senza rinunciare a noi stessi. Senza dubbio essa è più forte se posta davanti a una presenza certa.

Fatte queste osservazioni, riconoscere come verità ciò della cui effettiva realtà si è convinti non significa essere né intolleranti né tolleranti, ma solo rifiutare di relativizzare la propria convinzione. Se voltiamo le spalle al *lógos*, non può non venir meno anche l'energia costruttiva dell'*éros*, destinata a disperdersi nella reattività immediata e presto stanca degli istinti o nel piacere breve e fragile della vita vegetativa. Nel contempo, il relativismo sembra voler ignorare che *verità per tutti* e *verità per il singolo individuo* non rappresentano due concetti contraddittoriamente opposti; non è ragionevole fissare qui un'alternativa, perché la verità universale abbraccia anche quella individuale. Su una medesima direttrice, si può osservare come un'autentica certezza della verità non è mai irrigidita nell'ansia d'imporre se stessa a chi si ostina a non volerla riconoscere. Questo atteggiamento è piuttosto del relativista, che usa tutta la sua abilità, e non di rado la sua arroganza, per giustificare il proprio parere, rifiutando o sopraffacendo quel valore che, magari non perfettamente espresso, sorregge la posizione dell'altro. In pratica, l'assoluto relativismo, proclamato in cattedra o a tavolino, sul piano dei rapporti sociali e politici si trasforma in rissa, progetto di emarginazione, quando non di eliminazione, dell'avversario più debole. L'attaccamento al vero, anche quando s'innesta in un animoso impeto ideale, prima o poi si fa sempre accoglienza di chiunque cerca, anche se ancora non trova. Assume qui la sua giusta rilevanza questa osservazione di Romano Guardini: «L'autentica volontà della verità afferma che è indifferente chi la trovi, ma il solo fatto che sia trovata»¹⁴. Dunque, sulla base del presupposto di non disporre della verità come di una proprietà personale; invece, di dipendere dal suo donarsi, chi ama il vero con intransigente e appassionata fiducia può conoscerne il reale valore sovrasoggettivo. L'amore al vero favorisce la necessità che ognuno non si chiuda nelle sue convinzioni, senza lasciarsi interrogare dalla libertà altrui di pensare diversamente, e quindi da tutti i tentativi, brancolamenti, ricerche, sempre necessari per meglio attinge-

¹⁴ *Etica. Lezioni all'università di Monaco -1950-1962-* (tr. it.), Brescia 2001, 115.

re alle innumerevoli prospettive nascoste dell'essere.

Non è difficile convergere nella seguente osservazione: «Il trionfo della differenza, esaltata come pretesto per affermare a qualsiasi livello il diritto di fare ciò che ci piace, di fatto sta ormai capovolgendosi in un suo indebolimento. Se tutto è ugualmente possibile, allora anche la differenza diventa indifferente»¹⁵. Legittimare un universo dove ogni affermazione rispetto a ciò che è vero o falso, buono o cattivo, è senza fondamento, poiché non c'è alcuna misura obiettiva, non rende affatto più forte la libertà, ma ne inghiotte la sua sostanza nel nulla. Non necessariamente è vero che la convinzione di conoscere la verità comporti un atteggiamento intollerante e totalitario. Invece, assolutizzare il relativismo intellettuale ed etico sul piano individuale e sociale significa avvolgersi dentro una sterile aporia, da cui non è più possibile uscire. Sotto questa luce, l'intolleranza appare un requisito immancabile delle ideologie, anche di quelle che per autodefinizione amano proclamarsi tolleranti, come il liberalismo. Perspicuamente Paul Tillich scrive: «Una tolleranza vincolata al relativismo, a un atteggiamento in cui non si chiede nulla di assoluto, è negativa e priva di contenuto. È condannata a scivolare verso il suo opposto, un assolutismo intollerante»¹⁶. Negare all'uomo, come sua caratteristica essenziale, l'attitudine della sua intelligenza a conoscere la verità significa cristallizzare la problematica del relativo in quella del negativo esasperato oltre i limiti del possibile. L'autentico senso del relativo presuppone l'intuizione e l'amore dell'assoluto. Benché la verità non possa essere afferrata interamente dai nostri concetti, poiché la ragione è originalmente fatta in vista di questo fine, non ha senso negare a priori che la nostra conoscenza sia indirizzata a una meta. Il valore noetico dei nostri concetti è salvaguardato dall'intenzionalità della nostra dinamica razionale, che per natura polarizza la conoscenza alla verità totale.

A ben guardare, non esiste solo un'ideologica retorica della certezza, ma anche un'altrettanto ideologica retorica del dub-

¹⁵ AA. Vv., *La sfida educativa*, XIV.

¹⁶ *Dinamica della fede. Religione e morale* (tr. it.), Roma 1967, 55.

bio, secondo cui bisogna sempre diffidare da qualsiasi certezza che non offra appiglio alle obiezioni. Talvolta con ciarlieria sicurezza, altre volte con modi indulgenti e insieme venati di disprezzo, si insinua che l'inquietudine, la vita come viaggiare, la ricerca, hanno già di per sé un loro senso, e non devono venir accaparrate da alcun fine particolare. La ripetuta esaltazione dell'uomo come un viandante che non viaggia verso una meta ultima, poiché una tale meta non esiste, ma cammina con passo pieno di brio e occhi ammirati per tutto ciò che avviene nel mondo, nomade intellettuale pronto a meravigliarsi per le innumerevoli cose recondite e piacevoli di cui la buona esistenza è ricca, sempre disponibile a tutte le avventure del pensiero, è celebrata all'interno di un orizzonte, nel quale, secondo registri diversi, si canta l'indefinita avventura del ricercare dell'uomo che indaga non per trovare, ma per amore della ricerca¹⁷.

La vita si disegna come un labirinto fatto di inestricabile complessità dialettica e razionale, tale da indurre a negare che ci sia una qualche meta; altro non si può fare che vagare a tentoni, errare senza una direzione; vano appoggiarsi a un punto di riferimento assoluto. L'unica bussola è l'inquietudine, a volte "ironica", più spesso semplicemente "nervosa", quasi sempre fragile paravento dei disperati tentativi di non farsi ferire dal brutto e dal male circostanti. Se queste sono le coordinate del viaggio, è facile che l'intellettuale addestri la sua intelligenza al gioco delle più sofisticate congetture e che infine giudichi tutte le cose inaffidabili, insincere, false. Solo chi ha il coraggio di estendere il dubbio su ogni cosa oltrepassa il livello della personalità mediocre al quale si ferma la maggior parte degli uomini. Ecco quanto fa guardare con un sorriso di compassione coloro che sono troppo deboli per mantenersi in piedi, senza alcun punto fermo capace di offrire un sostegno

¹⁷ Ammesso che la carenza di ogni principio orientativo tolga di mezzo ogni possibilità di escludere una qualsiasi direzione di ricerca, senza offrire una motivazione positiva per prenderne alcuna, si capisce perché una delle forme preferite dell'attuale scetticismo trovi espressione nella ricerca di procedimenti rigorosamente a-valutativi, tali da interdire l'istituzione di confronti di valore tra le diverse prospettive culturali, per limitarsi soltanto a descrivere e inquadrare concettualmente le loro parentele, analogie e differenze.

nell'infinità di un eterno cercare. Si prova uno strano sentimento di fierezza nello sposare un pensiero incessante di distruzione di sé, in cui nessuna verità ha consistenza, ma ogni verità deve essere sacrificata alla libertà perfetta.

Anche questa visione, in cui l'*homo viator* si scopre più un insaziabile turista che un pellegrino, ha i suoi slogans preferiti, nobili e meno nobili: «Guai a quell'educatore che ci addita il fine invece di renderci felici durante lo stesso cammino». «La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*». «Le certezze sono dei cretini, i dubbi degli intelligenti». «Meglio la caccia della preda». «Non si va mai tanto più in là come quando non sai dove miri». Qui lo spazio si trasforma in un non-luogo, il movimento non ha orario né meta. «Non conosciamo alcuna meta, siamo soltanto in cammino». Meglio dell'arrivare è il viaggiare pieni di speranza: *It is better to travel hopefully than to arrive*. «Meraviglioso è il cammino della vita: si percorre in un continuo abbandono». La felicità sta nella partenza, non nella meta. Ecco la divisa dell'eterno viaggiatore, che per una strana scaltrezza preferisce errare senza arrivare mai alla fine. Si tratta di *slogans* apparentemente di ovvia evidenza, molto efficaci per diffondere una retorica dell'incertezza i cui principi e le cui teorie, benché ricche di frasi alla moda mescolate a motivi di cultura generale e a espressioni di mero gusto o di sensibilità immediata, sono senza fondamento e senza possibilità di sviluppi positivi. L'insignificanza che ne deriva si esprime prevalentemente in una frat-tura con la realtà e in una esasperazione del bisogno di evasione. Così il vissuto quotidiano si riempie di pesantezza, paura e ansia di futuro.

Prima si è parlato di «retorica dell'incertezza»; forse, però, ha visto bene Alberto Granese¹⁸ nel designare con l'espressione «civetteria dell'insicurezza» l'utilizzo di tale «scaltrita dubiosità» al servizio dell'emozione di fare e disfare liberamente, di procedere senza una meta precisa, presi solo da un'incon-

¹⁸ Cfr. A. GRANESE, *Arte ed estetica nel pensiero contemporaneo. Analisi e interpretazione del contributo deweyano*, in: J. DEWEY, *Arte come esperienza e altri scritti* (tr. it.), Firenze 1995, LXXXV.

trollata volubilità erratica. Civetteria raffinata, raramente ostentata con durezza, che si insinua talvolta attraverso ampi giri panoramici, e sotto le sfarzose vesti della tolleranza etica. Bisogna rispettare ogni opinione, perché ogni opinione ha una sua ragion d'essere; si deve respingere tutto ciò che è perentorio, perché espressione di convinzione intransigente; occorre amare la sfumatura, la finezza preziosa della nota erudita, il buon gusto, la levità dell'argomentazione e del tono; soprattutto è d'obbligo ritrarsi da chi pretende chiara luce, irritarsi contro l'esagerazione e la grossolanità di ogni affermazione netta. La convinzione a cui obbedire è che la vita è un indefinito camminare senza una meta finale. La situazione dell'uomo come essere nel mondo è quella di chi si risolve in un essere per il nulla. Il suo inesausto interrogarsi è senza possibilità di risposta, disegna soltanto un'enigmatica lunga strada, su cui si va avanti e indietro, che si estende per tutta la durata dell'esistenza. Da qui una sorta di struggimento di sé e degli altri senza potersi giustificare, né accusare alcuno.

Sennonché, c'è qualcosa di esagerato e poco convincente nell'atteggiamento di chi esorta ad abbandonare ogni certezza oggettiva o soggettiva per enfatizzare l'ambiguo, il mutevole, l'indefinito, l'incertezza dichiarata insuperabile, poiché radicata nella coscienza. Neppure può dirsi molto "elegante" l'attivismo dell'intellettuale per promuovere il sospetto come l'euristica migliore, e lo smascheramento il suo maggiore risultato. Dalla critica relativistica «alle civetterie della decostruzione sistematica, della dubbiosità configurata come caratteristica di una ragione "adulta", problematica "astuta" e guardinga (che non si lascia sedurre e abbindolare e tiene ben aperti gli occhi della intelligente sospettosità) il passo non è stato lungo», spiega pertinentemente Alberto Granese¹⁹. Su questa linea è una fatalità annunciata che il pensiero si impe-

¹⁹ *L'albero della conoscenza e l'albero della vita*, 26. Un esempio di scaltrita dubbità che però finisce per ingolfarsi nell'ambiguità dello scetticismo mi pare quella di chi con pazienza ci spiega che il solo "assoluto" sussistente è del tutto funzionale. Vale a dire: esiste solo nei principi inerenti all'atteggiamento di ricerca. Ancora una volta si afferma il principio di Protagora: qualsiasi valore assoluto è integralmente relativo all'uomo, è l'uomo stesso nel suo movimento storico, la cui verità risulta solo dall'analisi contingentemente più scaltrita.

gni «in un'opera di demolizione nichilistica considerata come quintessenza della libertà intellettuale e massimo traguardo di una ragione senza idoli e illusioni, totalmente disincantata ma anche incline al culto estetizzante del “negativo” e della “decomposizione”, che traduce il *respice finem* (il *memento mori*, l'*ars moriendi* che anche la filosofia deve coltivare e praticare) in *civetteria necrofila*»²⁰. Non sono pochi gli ambienti intellettuali che accettano come un sistema di moda dominante l'ambiguo “ideale” di farsi indifferente a tutto ciò che la morale vorrebbe imporre come valore, legge, costume.

In ossequio al dovere di non avere certezze, imposto come punto d'onore dell'*homo sapiens* in versione post-moderna, la tacita convinzione che l'assoluto si risolve nella presa di coscienza del dubbio universale dà forma a una sorta di torbida scolastica in cui l'individualismo scettico si avvicenda a uno storicismo di bassa lega, per cui tutto si giustifica e si colora indifferentemente in un modo e nel suo opposto. Qui si alimenta quel noto atteggiamento di tanti intellettuali, consistente in una “meravigliosa” e frivola attitudine a comprendere tutto e a non credere in niente. Esso traspare nel sottotono irridente di chi non si attende più nulla dalla domanda sul vero, nelle scrollatine di spalle, nell'indecifrabile scuotere della testa, elegantemente espressivi di una “saputa” superiorità, nel sorriso sprezzante proprio di chi ostenta perentoriamente i dubbi e vela con una posa scettica le certezze. Guardare sotto una luce di satira chi si ostina a difendere un criterio di valutazione è quasi una moda. Tuttavia, se osservata da vicino, tanta dubbiezza appare come la copertura di un'oscura e irragionevole paura della verità, come un'immoralità che tenta di proteggersi dietro una cortina di se, di ma, di però, per scansare la fatica di ridefinire se stessi, temendo di essere obbligati a un modo di vivere più laborioso. Da qui nasce quella nervosa irritazione verso la testimonianza nei confronti di una verità riconosciuta: *pensa quello che vuoi, ma non osare pronunciarti pubblicamente*. La natura stessa dell'affermazione costringe a prendere posizione anche chi vor-

²⁰ *Ibidem*, 35. Corsivi nel testo.

rebbe rimanere nella sua misura.

Tuttavia, non basta appellarsi al distacco critico e alla libertà purificatrice dell'ironia per sottrarsi a ogni obbedienza nei confronti del vero. Il drammatico problema di ogni uomo è riuscire ad affrontare le varie difficoltà del viaggio della vita senza tradire il senso che la giustifica. Se sa perché vive, non temerà di far convergere l'energia dei suoi desideri verso il fine che giustifica la sua esistenza, e così renderà felice la vita. Non dobbiamo accettare il dogma secondo cui tra l'intuizione dell'essere, data dalla ragione, e la volontà, che è affettività, cioè energia di adesione, sia scavato uno iato, un abisso, un vuoto incolmabile. Dalla domanda che non attende risposta possiamo congedarci, come ci si congeda da una falsa ricerca. Al riguardo, Dietrich Bonhoeffer ci offre qualche indovinato epiteto vendicativo tratto dal Nuovo Testamento: «Essa nasce “dai pensieri scossi e turbati di coloro che sono stati privati della verità, che hanno la malattia delle dispute oziose e delle questioni di parole, donde provengono l'invidia, le discordie, le ingiurie, i cattivi sospetti, gli alterchi” (1Tim. 6,4 e 5). È la domanda dei gonfi “che, sempre intenti a istruirsi, non riescono mai a giungere alla conoscenza della verità” (2Tim. 3,7), che “aventi apparenze di pietà, sono privi di quanto ne forma l'essenza” (2Tim. 5,5)»²¹. Se l'unica certezza ammessa è quella di dover vivere dentro un reticolato fatto d'innumerabili interpretazioni del reale, tutte di uguale valore, perché tutte prive del peso specifico della verità, allora viene meno la forte motivazione per un'autentica ricerca, che non può evitare di appoggiarsi a una ipotesi positiva di risposta, senza la quale non è possibile impegnare seriamente le energie necessarie al lavoro. Si finisce per incurvarsi come un cane che si morde la coda disegnando un cerchio o anche una serie di cerchi sussultanti, tumultuosi, ma ben presto divaganti e incapaci di raggiungere la solidità del reale. Appellarsi all'“imparare a imparare” e all'“imparare sempre”, per esempio, più che una prospettiva di valore sembra indicare la pena di chi si trova a dover conquistare invano una meta rispetto

²¹ *Sequela* (tr. it.), Brescia 41975, 58.

alla quale è sempre in ritardo. Lo studio assomiglia sempre più all'opzione di un passatempo utile a lenire l'angustia dell'insicurezza e della precarietà²².

Non si vede come possa negarsi che la nostra esperienza si manifesta nella forma della complessità, instabilità, non di rado incongruenza e antinomicità. Da ciò, tuttavia, non deriva l'evidenza del non essere, dell'assenza, del silenzio assoluto della verità. Rassegnarsi a esistere nel frammento, nella separazione, nella perdita del senso, è una scelta molto simile a quella di chi, dietro la maschera di una seriosa nostalgia del passato, nasconde un'invincibile sfiducia sulla capacità dell'uomo di vivere il presente. Il relativista, fisso nella sua obiezione che la verità esiste solo individualmente, e quindi ognuno ha la sua verità, è convinto di difendere la libertà di ciascuno dalla violenza di chi afferma una verità per tutti. Si dice certo della necessità di evitare che un senso unico e indiscutibile s'imponga di colpo e con non legittima certezza. Quasi sempre, però, il giudizio che toglie alla verità il suo valore assume una forma stereotipata fatta di grossolana ironia, di fronte alla quale non si può non provare un senso di fastidio, soprattutto per la mancanza di ogni sforzo di comprensione logica che esso rivela. Siamo così distanti dal sano umorismo, che nelle sue forme più alte è una scuola di autocritica, e quindi una preziosa occasione per scoprire le contraddizioni e i limiti propri e altrui.

Non di rado, la negazione metodico-sistematica delle

²² Sul terreno della logica giova riflettere su queste semplici osservazioni di Léon Ollé-Laprune, riportate e commentate da Maurice Blondel: «Per pensare virilmente, non è necessario aver dubitato. Quando si tratta di rendersi conto delle cose, *il dubbio non c'entra*, dice ottimamente Leibniz. Il dubbio distrugge, dissolve o almeno turba le cose che si devono vedere. Passi, che per superarlo si esamini. Ma io nego che per esaminare sia necessario cominciare col dubitare». È necessario quindi di non ingannarsi più sul vero senso dello spirito critico e sulla natura stessa dell'inquietudine senza cui effettivamente non può esservi filosofia; aver l'intelletto sano e applicarlo bene, non vuol dire che si debba cessare di vedere in nessun momento della ricerca; ma significa, al contrario, vedere che vi è sempre più da vedere, meglio da provare, più pienamente da vivere. Significa "cercar la luce con la luce. E perché, quando si aspira a vedere più chiaro, si dovrebbe cominciare con lo spegnere ogni luce?"» (M. BLONDEL, "Introduzione" a: L. OLLÉ-LAPRUNE, *Il valore della vita* [tr. it.], Firenze 1922, XV-XVI. Corsivi nel testo).

“ingenue” certezze si accompagna a programmi estetici che sono un vero e proprio culto del provvisorio, del mutevole, dell’effimero, del transeunte, del non-garantito, del non-codificato. La conseguenza dell’affermazione nichilistica della vanità di tutti i valori è il disimpegno, l’astensione, l’indifferenza. Paradossalmente e quasi impudentemente la convinzione che tutte le scelte si equivalgono viene contrabbandata come antidoto all’“assolutismo” o al “totalitarismo”. In questo quadro, la cultura sembra riservare sempre più spazio alla consolazione di descrivere la nostra condizione con metafore iridescenti: si consiglia di guardare alla vita come se fosse un mare eternamente in formazione, come un’incoscienza sognante che si agita nel cosmo, mossa da spinte fatali, senza un fine, senza riflessione, sottratta a ogni possibilità di essere raggiunta da concetti astratti, sfuggente a ogni asservimento. La sopravvalutazione del valore estetico si realizza a detrimento o addirittura a negazione di ogni altro valore: rigettata ogni altra istanza metafisica e morale, la vita non può concepirsi se non sul piano dell’immediatezza, senza possibilità di dare allo stesso concetto di bello o di buono o di utile un fondamento che vada al di là del gusto.

Nondimeno, anche questo tentativo è destinato a fallire; il gusto non riposa in se stesso, né è in grado di placare l’ansia di trovare un senso che giustifichi la vita. Alla pretesa dell’estetismo di dare una ragione alla nostra esistenza, presto subentra il disincanto di chi con prosa asciutta ci spiega l’uomo come un animale prodotto da un orologiaio cieco nel corso di un’evoluzione casuale, senza alcuna finalità prestabilita. E quindi il ruolo della specie umana non può dirsi superiore a quello delle api o delle formiche o dei passerai; anch’esso è semplicemente obbediente al ritmo di «produrre e riprodursi»²³. Tutto ciò stranamente vorrebbe coniugarsi con la sistematica obliterazione di alcune nostre dimensioni inalienabili, quali il limite, il sacrificio, la rinuncia al breve piacere animale in vista di una gioia più grande. Presto o tardi una simile opzio-

²³ Cfr. E. SCALFARI, “Caro Vescovo, le parlo dal mondo dei non credenti”, in: *La Repubblica*, 24 Gennaio 1996.

ne riempie di dubbi depressivi. Se l'uomo è solo un animale fra gli altri, niente può arginare il suo progressivo smarrimento, né la sua sofferenza interiore²⁴.

²⁴ Trascrivo un'umoristica osservazione dello scrittore e giornalista Manuel Vázquez Montalbán riportata sulla copertina del Settimanale *Tempi*, XIV/50, 11 Dicembre 2008: «Quando l'essere umano ripensa persino la questione della sua vittoria sugli animali, che gli diede il diritto di mangiarli, significa che è pervaso da uno stato di depressione tale che, di lì a poco, aiuterà la tartaruga affinché una volta per tutte vinca la corsa contro quel cretino di Achille».

capitolo quinto

SCETTICISMO E OMOLOGAZIONE

Il relativismo scettico non è una posizione ragionevole. Quando si cristallizza in dottrina è soltanto un'opzione, sovente una moda fatta di luoghi comuni, che troppo facilmente s'appaga di contraddittori aforismi. Lo scettico non vorrebbe prendere posizione positivamente su niente, ma, costretto a farlo, pronuncia giudizi triti, frasi frustrate, che scolorano nel grigio vizi e virtù, torto e ragione. Non è certo di nulla, ma sa come va il mondo, e quindi, appena sente parlare del bene, sospetta subito il male; sovente non riesce a mascherare il suo gusto dello sporco, non resiste a proclamarne l'ubiquità e la forza. Come può darsi libertà, responsabilità, bene e salvezza dentro a un essere che riconosce in sé una ferita aperta, ma non vede più un affidabile riferimento in grado di fondare la sua responsabilità? Risolvere tutto nella diffidenza circa qualsiasi meta definita e qualsiasi valore assoluto è cinismo diffamatorio proprio di chi non sa dubitare dell'esistenza del male, ma soltanto di quella del bene. Una simile visione, centrata sul prevalere fatale del male, contribuisce non poco a destituire ogni individuale capacità di bene, e quindi di libertà.

Per segnalare la parentela stretta tra relativismo e omologazione conformistica, si potrebbe partire da questa considerazione: una vita privata della possibilità di riconoscere la verità presto smarrisce il significato di sé e della propria consistenza, perché tale capacità affiora nella coscienza di sé

come rapporto positivo con la realtà. Ora una persona condannata a brancolare nel buio sul senso della sua origine e del suo destino, mentre avverte se stessa come una deformità assurda, non tarda a trovarsi indifesa di fronte al volere del tiranno più forte. Soprattutto a questo livello si spiega il moltiplicarsi dei disturbi nell'affettività, le regressioni, i sensi d'insicurezza, il disorientamento che lascia pencolanti tra l'omologazione massiva e il disadattamento, l'evasione e il gregarismo, l'inibizione e l'apatia. Se un uomo non sa chi è, finisce per essere una facile preda di chi ha i mezzi più forti per controllare la società e addirittura apporre il suo marchio indelebile nella mente dell'individuo fin dagli anni in cui essa è più influenzabile. Una coscienza disgregata e incapace di sostenere l'azione di un soggetto libero è la vittima ideale del potere, il quale facilmente può nascondersi anche dietro l'anonimato della burocrazia. Per rispondere alle esigenze pratiche della vita, lo scettico finisce per obbedire alla ragione del più forte, fatalmente giudicata come la migliore. A proposito, vale la pena ricordare il monito di Platone, nel primo libro della *Repubblica*: la relativizzazione di ogni certezza finisce necessariamente con il giustificare la prepotenza. La verità resta sempre una delle armi più efficaci per quelli che non hanno potere. Al nascondimento del vero, peraltro, ricorre volentieri chi detiene il potere reale; allo scopo, spende buona parte della sua fatica per assicurare i sudditi di non avere alcun piano per dominare le coscienze. Tuttavia, benché con cura simuli e dissimuli la sua volontà di dominio, non riesce a nascondere l'ambizione di sopravvivere il più a lungo possibile¹. Poco importa se chi domina si serve dei responsi oracolari della scienza e della tecnica piuttosto che della vecchia retorica ideologica. Perché la persona ricuperi i suoi diritti, è necessario che ritrovi un senso unitario alla sua esistenza,

¹ Scrive Christopher Dawson: «Così, uno Stato che sopprime deliberatamente la critica morale e considera suo unico scopo la volontà di potere è capace di qualsiasi iniquità, come noi stessi abbiamo potuto constatare nel periodo contemporaneo, negli inferni costruiti dall'uomo a Belsen e Auschwitz e nelle proscrizioni ed epurazioni di massa della Russia stalinista» (*La crisi dell'educazione occidentale* [tr. it.], Brescia 1965, 217).

una verità della libertà e una ragione di cui il razionalismo calcolante è solo una pericolosa caricatura. Derisa la speranza di un destino eterno, niente di più semplice d'intimorire un uomo già incline a pensare che tutto avrà fine nel momento in cui verrà meno la sua fugace presenza sulla terra. Il "nuovo potere" dimostra di saperlo fin troppo bene; per questa ragione in questi anni i rituali del consumismo materialistico hanno avuto uno spazio così crescente.

I sintomi di una nuova schiavitù, in cui il paternalismo delle precedenti strutture di potere lascia il posto a un meccanismo impersonale, sono stati denunciati con intelligente passione da Pier Paolo Pasolini:

Il nuovo potere consumistico e permissivo si è valso proprio delle nostre conquiste mentali di laici, di illuministi, di razionalisti, per costruire la propria impalcatura di falso laicismo, di falso illuminismo, di falsa razionalità. Si è valso delle nostre sconsacrazioni per liberarsi di un passato che, con tutte le sue atroci e idiote consacrations, non gli serviva più.

In compenso però tale nuovo potere ha portato al limite massimo la sua unica possibile sacralità: la sacralità del consumo come rito, e, naturalmente, della merce come feticcio. Nulla più osta a tutto questo. Il nuovo potere non ha più nessun interesse, o necessità, a mascherare con Religioni, Ideali e cose del genere, ciò che Marx aveva smascherato².

La voce di Pasolini si alza per contrastare il disegno di subordinare ogni valore, qualsiasi ideale, al nuovo conformismo voluto da un potere che più di prima ha la possibilità di determinare sulla massa delle persone medesimi impulsi affettivi e medesimi stati d'animo. Molto forte è la propensione dell'uomo a confondersi nella folla, a rifugiarsi nel gruppo, ad adottare comportamenti conformistici, proprio mentre inganna se stesso con l'illusione di inseguire la novità e l'anti-conformismo. Lo sfondo dominante è dato dal consumo e dall'edonismo elevati a valori supremi, sempre più assomigliante

² P. P. PASOLINI, "Non aver paura d'avere un cuore", in: *Corriere della Sera*, 1 marzo 1975. La tentazione del potere di rendere il popolo un gregge è bene espressa dalla parola "omologazione" di cui Pasolini ha fatto un intelligente uso. Cfr. P. P. PASOLINI, *Scritti corsari*, Milano 1993, 23. 41. 45ss. 50. 54.

a una morsa in cui la persona appare impotente a evitare di essere presa dentro un ingranaggio disumano nel quale sembra precipitarvi senza riflessione veramente critica, avulsa in un nugolo disordinato d'interessi deprivato di un carattere, di un pensiero, spoglio di una decisione d'esistere e un'identità sottostante.

Il potere ha molti mezzi per intorbidire la capacità critica della coscienza. La sua logica è adombrata in questo proposito di Friedrich Nietzsche di fondare il futuro superuomo sul livellamento sistematico delle masse: «Il problema – scrive – è di rendere l'uomo utilizzabile al massimo e di avvicinarlo, nella misura del possibile, alla macchina che non si sbaglia mai; per questo, bisogna armarlo delle virtù della macchina, bisogna insegnarli a sopportare la noia, ad attribuire alla noia un fascino superiore; bisogna che i sentimenti piacevoli siano respinti a un rango più basso; la forma macchinale dell'esistenza, considerata la più nobile, la più alta, deve adorarsi essa stessa. Lo scopo unico, ancora per lungo tempo, deve essere la *diminuzione* dell'uomo; giacché si deve innanzitutto creare un ampio fondamento, sul quale potrà innalzarsi la razza degli uomini forti»³. L'uomo per salvare la sua libertà non può limitarsi ad aderire allo *status quo*, né fermarsi a registrare passivamente quanto gli si para davanti. Un'autentica educazione non accetta di essere un semplice strumento del potere provvisoriamente dominante, ma ha un proprio fine commisurato sulla verità dell'uomo. Solo se è fedele al suo compito di aiutare lo sviluppo perfetto della persona, e quindi della società, l'educazione apre la stessa istruzione a orizzonti non riducibili al semplice utilitarismo, il cui pragmatismo, purtroppo, sta riducendo una larga parte dell'attuale cultura a un'offerta disintegrata di specializzazioni e corsi professionali, che, mentre fraziona la conoscenza nelle varie tecniche, non è in grado di curare una formazione integrale della persona, vera garanzia della sua libertà.

L'individualismo moderno, esasperato fino all'incredibile,

³ Cit. in: P. EMMANUEL, *Alla ricerca dell'Assoluto. Il destino della poesia da Villon a Claudel* (tr. it.), Milano 1986, 115. Corsivo nel testo.

finisce per chiudere l'uomo dentro svariate forme di solipsismo, dimostrandosi impotente nei confronti di un conformismo sempre maggiore, che va instaurandosi anche là dove più accentuati sono i diritti dell'individuo in rapporto alla tutela della sua autonomia e del carattere privato del suo programma di vita. Il culto dell'individualismo fatalmente cede il posto alla fuga nell'anonimato: all'euforia soggettiva segue una sorta di depressione d'indifferenza, portata qualche volta allo smarrimento delle più elementari evidenze ed esigenze della propria personalità. In pratica, finiscono per sbiadire i concetti di persona, ragione e libertà; acquistano allora uno strano risalto i concetti di gruppo, di ente, di classe. Nel contempo, diviene sempre più manifesto come una società passiva è più facilmente omologabile ai voleri di un potere forte, aggressivo e nascosto. Il nuovo potere denunciato da Pasolini non si lascia identificare in un singolo individuo; è più facile riconoscere gli uomini che non partecipano al suo esercizio.

L'allarme sollevato è un aiuto per comprendere le ragioni del nostro lungo disagio, del nostro confuso malessere di fronte alla sterilità di tante demoralizzate analisi dentro le quali spesso sembriamo perderci. Sarebbe un errore considerarlo come uno sfogo innocuo; piuttosto si tratta di un grido dell'intelligenza teso a diventare il principale criterio interpretativo della posizione dell'uomo moderno nei confronti della verità, e quindi della sua coscienza morale. Non possiamo negare di vivere in un mondo in cui chi non si integra, chi dissente in forme non previste e accettabili dalle regole di correttezza del sistema, è inesorabilmente condannato a recitare la parte di un personaggio marginale. L'originale ribellione del singolo sembra apparire soltanto come una voce che chiama nel deserto. Le spinte più forti portano tutti all'omologazione, all'adeguarsi, al non distinguersi dagli altri, a non sporgere dalla fila, ma a mutarsi interiormente fino a conformarsi perfettamente alle richieste di un modello collettivo. Avere ragione o torto sembra non contare nulla rispetto all'approvazione del gruppo. Già Erich Fromm, psicanalista dei processi sociologici, ha da tempo evidenziato come l'acritico conformismo di tanti uomini sia un meccanismo di fuga dalla libertà, parago-

nabile alla colorazione protettiva assunta da certi animali per cui vengono ad assomigliare talmente all'ambiente da poter essere distinti appena. In questo modo, l'uomo, forse senza saperlo e senza volerlo, «cessa di essere se stesso; adotta in tutto e per tutto il tipo di personalità che gli viene offerto dai modelli culturali, e perciò diventa esattamente come tutti gli altri e come questi pretendono che egli sia»⁴.

La riflessione correttiva sul passato contribuisce non poco ad aprire nel presente sentieri di libertà. La storia certamente aiuta a comprendere il presente nella sua genesi, cioè nelle sue cause anche più remote, offrendoci la possibilità di non adottare quei regimi educativi che soffocano lo sviluppo perfetto dell'uomo e vanno contro il fine stesso dell'educazione. Agli antichi si può proficuamente ricorrere anche per attingere a una freschezza di sguardo propria delle prime grandi intuizioni dell'intelligenza. Nel contempo, la conoscenza dei vicoli ciechi in cui l'uomo nell'arco della sua storia non ha evitato di smarrirsi serve senz'altro a moderare l'imprudenza dell'ottimismo ingenuo, perché privo di esperienza. Purtroppo, spesso si deve constatare che tanta puntigliosa critica al conformismo sociale di ieri non ci difende dall'insidia dell'omologazione odierna e dai miti delle sue celebrità gonfiate dalla propaganda; anzi, affrettati giudizi di un certo illuminismo avvenirista, pedante e prepotente, in cui l'anti-passato diventa lo scopo principale, finiscono per nutrire il sospetto che, con gli elementi a nostra disposizione, gli integralismi odiosi delle "rivoluzioni" possono soltanto preparare il conformismo di domani. Sono tanti i rivolgimenti che ritornano alla stasi della vecchia abitudine. Non di rado, mentre ci viene mostrata sempre più chiaramente l'inconsistenza del vecchio, siamo costretti, però, a riconoscere che quanto si offre come "nuovo" presenta direttrici equivoche rispetto a una situazione storica aggrovigliata dentro dolorose e molteplici contraddizioni.

Molte delle nostre convinzioni spontanee perderebbero la

⁴ *Fuga dalla libertà*, 149. Dello stesso autore vale sempre la pena leggere: *Psicanalisi della società contemporanea* (tr. it.), Milano 1960.

loro evidenza, se fossero sottoposte a un'accurata riflessione: hanno preso corpo in noi quasi furtivamente, come un effetto secondario impreveduto. La maggior parte dei nostri giudizi e dei nostri atteggiamenti è dominata da evidenze mutate dall'ambiente in cui viviamo. Da qui anche l'estrema impressionabilità che consiste nell'essere alla mercé di tutte le influenze, nel non possedere convinzioni profonde, e quindi nel mettere continuamente in discussione le decisioni già prese. Ciò accade sia perché la nostra capacità di riflessione è sopraffatta dalla quantità di fatti su cui si dovrebbe riflettere, sia perché la maggior parte delle nostre evidenze poggia su realtà eccedenti la capacità intrinseca del nostro giudizio. Così le nostre scelte finiscono per essere determinate da automatismi che non riusciamo a controllare. Con molta lucidità, già negli anni '60, il sociologo Leo Moulin osservava: «L'uomo moderno è ... nello stesso tempo, totalmente passivo e "manipolato", condizionato, cioè, stimolato e telecomandato ... orientato verso una vita professionale che gli divora l'essenziale e, spesso, la totalità del suo essere, gli toglie ogni capacità di riflessione e di mediazione su se stesso, e il solo tempo libero che gli lascia è per gli hobbies infantili, le distrazioni passive, gli istanti di relaxation fatti di idiozia e di giuochi violenti»⁵. Se la nostra civiltà "moderna" non favorisce lo sviluppo della personalità umana, ma ne soffoca o almeno ne ostacola l'avvento, non si deve parlare di progresso, ma di decadenza. Per quanto riguarda l'età delle macchine e della grande industria, dei meravigliosi strumenti apprestati dalla scienza, dell'organizzazione globale della società-mondo, è giusto non prendere atto soltanto dei profitti, ma anche delle perdite e dei limiti. Impossibile non rilevare il pericolo che in questo immenso ingranaggio di forze, certo uno degli aspetti più tipici del nostro tempo, molti uomini sono condannati all'anonimia, alla spersonalizzazione, al semplice inserimento passivo e irresponsabile nell'ingranaggio medesimo, ultimamente utile al potere del gruppo dominante.

Al riguardo, vale la pena non trascurare la lezione chiara-

⁵ *La società di domani nell'Europa d'oggi* (tr. it.), Milano 1965, 139-140.

ficatrice di Heidegger sulla banalità dell'esistenza anonima degli uomini immersi nel mondo di «tutti i giorni», quello impersonale, dell'«io» e del «tu» assenti. Il più grave pericolo è vivere in un mondo in cui è impossibile avere dei desideri individuali: i *miei* desideri non sono più e non possono più essere i *miei*. Chiusi dentro un universo di cose misurabili e prevedibili, si vive accanto ai propri vicini senza mai incontrarli veramente; non ci si tratta come persone, ma come oggetti senza vita, come cose «inautentiche». Tutto ciò finisce per annebbiare le menti e produrre la massificazione, in una direzione che artificialmente degrada a oggetti senza individualità. Svuotati da ogni responsabilità, privati di problemi autentici, non protesi verso la possibilità del nuovo, ma soddisfatti del proprio stato mediocre, sempre più volgari e, consapevoli della propria volgarità, ne affermano e ne impongono il diritto. Chi aliena il suo essere personale e rinuncia all'esercizio della libertà, per adeguarsi alla medietà statistica dell'uomo-massa, è incapace di dare un significato alle cose, subisce la pressione dello psichismo sociale e si abbandona alla forza d'inerzia dei condizionamenti sociologici, dei pregiudizi convenzionali, dei pensieri automatici, meccanici, che non impegnano nella fatica di cercare, scoprire e inventare. Se pochi si accorgono di come tante delle loro idee personali spesso altro non sono che modesti luoghi comuni, facilmente si forma un'opinione pubblica appiattita sul conformismo, caratterizzata da una rozza incultura, aliena dal voler ragionare con la propria testa e disponibile ad accettare la pappa pronta di chi pensa di poter nutrire tutti, perché convinto di poter pensare per tutti.

Prima di riprendere la denuncia di Heidegger, giova brevemente sostare su qualche immagine prefigurativa del problema offertaci a suo tempo già da Søren Kierkegaard⁶. Il filosofo danese deve considerarsi uno dei primi ad accorgersi di come un certo *ethos* (quel complesso cioè di vettori che presiedono al costume di una data società in un dato periodo storico) della modernità borghese presentava i segni di un'irrever-

⁶ A Kierkegaard si può pertinentemente associare anche Ibsen, Nietzsche, Kafka, Pirandello, Bernanos, Sartre, eccetera.

sibile dissoluzione. Senz'altro si ricorda che lo scopo teoretico di Kierkegaard è dare una vigorosa spallata al sistema filosofico hegeliano, incapace di gettare luce sulle esistenze concrete, occupato com'è unicamente dell'intelligibilità, dell'essenza delle cose. Kierkegaard è convinto che la via «di riflessione oggettiva [proposta da Hegel] trasforma il soggetto in qualcosa di accidentale, e quindi riduce l'esistenza a qualcosa di indifferente, di evanescente»⁷. Secondo Kierkegaard, urge riscattare l'esistere dalla minaccia di dissoluzione dentro un sistema oggettivante che sempre deforma e stravolge tutto quanto viene in suo contatto. Tale prospettiva ha reso il filosofo attento al fenomeno del conformismo. Egli, riferendosi a quel mondo saccente dei teologi, che ha proprio sullo stomaco, lo paragona alla folla che, in una domenica d'estate, si dirige verso il bosco di Dyrehaven: «ognuno vuol passare avanti all'altro: urlano, strillano e si burlano a vicenda, malmenano i cavalli, ribaltano e si fanno investire; e quando finalmente bianchi di polvere e senza fiato arrivano al bosco ... è per guardarsi in faccia e rincasare»⁸. Se sostituiamo i cavalli con le auto e le moto, il bosco con le spiagge, abbiamo il ritratto di come usiamo "liberamente" del nostro tempo libero. Molto chiasso individualistico, ma quanto in realtà domina l'opinione pubblica è una specie d'indifferenza diffusa, di tolleranza generalizzata: nessuno s'indigna, nessuno protesta, se non per interesse individuale. Su tutto vince una penosa acquiescenza. Liberarsi dal conformismo è molto difficile; se un individuo vuol farlo, la comunità reagisce tanto più duramente quanto più forte è l'integrazione al suo interno, talvolta fino al punto da rendergli la vita impossibile. Convinto che, se si tratta della verità essenziale, essa è tale solo quando è una "verità per me", Kierkegaard invita a considerare come «l'esistere è per l'esistente il suo supremo interesse e l'interessamento all'esistere è la sua realtà»⁹.

Ora, pur senza obbligarsi a percorrere l'intero labirinto

⁷ *Postilla conclusiva non scientifica*, 363.

⁸ *Diario*, 1 giugno 1835, I A 72.

⁹ *Postilla conclusiva non scientifica*, 431.

della raffinata fenomenologia ontologica heideggeriana, tutta ritagliata sulla finitezza e sull'invalicabile temporalità dell'esperire umano, giova prendere in prestito dall'analitica esistenziale del filosofo tedesco l'idea del genere di essere che appartiene all'uomo: il *Dasein*, l'esser-ci. Questa parola, in quanto espressiva del nostro essere-in-situazione, potrebbe corrispondere all'italiano *esistenza-come-presenza*. Riflettere sul *Dasein* significa considerare le condizioni storiche del pensare, introdurre il problema dell'autocomprensione critica. "Gettato" in una situazione storica, e solo in quella, il *Dasein*, l'esser-ci, nel suo destino finito e transitorio, si confonde, si spersonalizza appiattendosi alla struttura comune: così all'io si sostituisce il *si* impersonale, un *das man* senza nome, capace di fare solo quello che fanno gli altri. Prendono il sopravvento la passività e l'inerzia, il lasciarsi alleggerire dalla fatica di un pensiero proprio, per limitarsi a pensare soltanto ciò che altri pensano. Questo scivolamento verso l'impersonale e l'anonimato determina nella coscienza una stasi mediocre e obbliga all'esistenza "inautentica" della chiacchiera in cui l'uomo non pensa ciò che pensa, ma solo ciò che *si* pensa, dice ciò che *si* dice, fa ciò che *si* fa. In una vita simile semplicemente ci *si* lascia vivere. La banalità della convivenza sociale, il quotidiano dell'anonimo «*si dice*» (*man sagt*) assorbono l'esser-ci ogni giorno di più, fino a farne un modello standardizzato, cioè un uomo qualsiasi, quello che purtroppo s'incontra ogni giorno in qualsiasi strada, caratterizzato soltanto dal non avere caratteristiche tali da non poter essere scambiato con chiunque altro.

[Questo Esserci che si muove nella soggezione agli altri] Non è se stesso, gli altri lo hanno svuotato del suo essere. L'arbitrio degli altri decide delle possibilità quotidiane dell'Esserci. Ma ciò non significa che gli altri siano dei *determinati* altri. Al contrario essi sono interscambiabili. Il decisivo è solo il dominio inavvertito che l'Esserci, in quanto con-essere assume sin dall'inizio nei confronti degli altri. Si appartiene agli altri e si consolida così il loro potere. [...] Il Chi non è questo o quello, non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il "Chi" è il neutro, *il Si*. [...] Nell'uso dei mezzi di trasporto o di comunicazione pubblici, dei servizi d'informazione (i giornali), ognuno è come l'altro. Questo essere-assieme

dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere “degli altri”, sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il Si esercita la sua tipica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ci *si* diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come *si* vede e *si* giudica. Ci teniamo lontani dalla “gran massa” come ci *si* tiene lontani, troviamo “scandaloso” ciò che *si* trova scandaloso. [...] La medietà è un carattere esistenziale del Si. Nel Si, ne va, quanto al suo essere, essenzialmente di essa. Esso si mantiene perciò nella medietà di ciò che si conviene, di ciò a cui si concede credito e di ciò a cui lo si nega. Nella determinazione di ciò che è possibile o lecito tentare, la medietà sorveglia ogni eccezione. Ogni primato è silenziosamente livellato. Ogni originalità è dissolta nel risaputo, ogni grande impresa diviene oggetto di transazione, ogni segreto perde la sua forza. La cura della medietà rivela una nuova ed essenziale tendenza dell'Esserci: il *livellamento* di tutte le possibilità di essere¹⁰.

Il brano descrive la società costruita sulla misura della “medietà”, e quindi sull'accomodamento irriflessivo dell'Esserci alla corrente dominante della moda, il suo inautentico piegarsi all'imitazione pura e semplice dei gusti della maggioranza. L'individuo si confonde nell'anonimo “si vive”, nella pura e semplice volontà collettiva di vivere: emotivo e superficiale, spersonalizzato, sempre pronto a sentire, pensare e credere con una testa imbottita di luoghi comuni travasati dalla propaganda. Questa non si rivolge alla luce della coscienza, bensì alla sua penombra, per manipolarla ipnoticamente, fino a soffocarne o ottunderne le capacità critiche. Alla fine di tale seduzione, la persona *veramente* non esiste; trascinata dalla massa o dall'anonimo “si”, non è in grado di fare una vera scelta. Poiché esiste autenticamente soltanto colui che sceglie liberamente la sua vita, chi non lo fa prima di tutto pensa secondo quanto la gente pretende da lui, e quindi, soltanto incidentalmente, secondo quanto vorrebbe. Quasi mai si pone la grande domanda dell'essere. In genere oscilla tra una convulsa ricerca del piacere e la sonnolenza della noia, che puntuale giunge dopo i provvisori appagamenti. Preso nella rete delle preoccupazioni del suo piccolo mondo,

¹⁰ *Essere e tempo* (tr. it), Milano ³1976, 163-164, § 27. Corsivi nel testo.

l'uomo banale è colui che fugge di fronte a se stesso e alle sue responsabilità; spesso possiede solo una vaga consapevolezza della sua dipendenza o alienazione, dimentica il reale, sacrifica la sua libertà al desiderio di una sicurezza animale, di una tranquillità oggettiva, senza minacce e senza rischi.

Se lo scopo della chiacchiera quotidiana è anestetizzare l'angoscia, in fondo si tratta di fuggire dall'incombente possibilità della morte, che, sul nudo schermo del nulla, proietta il suo ineludibile spettro. Si fugge da se stessi nel tentativo di soffocare l'intimo senso del *nulla*, di obliarlo mediante il quotidiano e consuetudinario affaccendarsi. Non potendo negare la realtà della morte, la si riconosce come un evento tanto consueto alla nostra storia da potersi riassumere nell'apparente e generale rassegnazione del «*si muore*». La fuorviante semplicità della formula la rende efficace per introdurre l'inganno: la morte ora si lascia intendere «come qualcosa di indeterminato, che, certamente, un giorno o l'altro finirà per accadere, ma che, per intanto, *non è ancora presente* e quindi non ci minaccia. Il “si muore” diffonde la convinzione che la morte riguarda il Si anonimo. L'interpretazione pubblica dell'Esserci dice: “si muore”; ma poiché si allude sempre a ognuno degli altri e a noi nella forma del Si anonimo, si sottintende: di volta in volta non sono io. Infatti il Si è il *nessuno*. Il “morire” è in tal modo livellato a un evento che certamente riguarda l'Esserci, ma non concerne nessuno in proprio. Mai come in questo discorso intorno alla morte si fa chiaro che alla chiacchiera si accompagna sempre l'equivoco»¹¹. Così Heidegger denuncia il diffuso asservimento per cui, mentre si crede di giudicare autonomamente, ci si omologa su criteri più o meno inconsapevolmente mutuati dall'opinione comune. L'uomo non può non sapere che la morte può verificarsi in ogni momento; non potendo fare altro per raggirare la certezza di questa possibilità, la dissimula spostandola in un avvenimento futuro. La morte sarà, ma non è ancora: «Una volta o l'altra si morirà, ma, per ora, non si muore ancora»¹². Per attenuarne l'ango-

¹¹ *Ibidem*, 308-309, § 51. Corsivi nel testo.

¹² *Ibidem*, 308, § 51.

scia, con le chiacchiere del Si, la morte viene trasformata in un fatto impersonale: «Si dice: “La morte verrà certamente, ma, per ora, non ancora” Con questo “ma...” il Si contesta alla morte la sua certezza. Il “per ora non ancora” non è un semplice giudizio negativo, ma una “autointerpretazione” del Si, con cui esso si rimanda a ciò che, innanzi tutto, sussiste ancora di accessibile e di oggetto di cura per l’Esserci. La quotidianità è indaffarata nel prendersi cura e rifugge dall’intoppo del tetro e “inattivo pensare alla morte”. Questo pensiero è costantemente rimandato a “più tardi”, facendo appello alla cosiddetta “opinione generale”. In tal modo il Si nasconde ciò che la certezza della morte ha di più caratteristico e cioè *che essa è possibile a ogni attimo*»¹³.

Sovviene alla mente una lucida annotazione di Kierkegaard: «L’aldilà è diventato uno scherzo, un’esigenza così incerta che non solo nessuno più la rispetta, ma anzi nessuno più la prospetta, al punto che ci si diverte perfino al pensiero che c’era un tempo in cui quest’idea trasformava l’intera esistenza»¹⁴. Molti uomini possono dire di essersi guadagnati una tranquillità regolare. Istintivamente fanno come non lanciarsi mai in cammini azzardati. Non sempre si accorgono del loro eccessivo perbenismo, di quanto sia esasperante la loro “nullità”. Appartengono al numero di quelli ai quali «non si può dir niente», perché tanto non servirebbe a niente, perché non riuscirebbero mai a capire niente che oltrepassi il breve orizzonte dei loro piccoli affari. Del resto, questa olimpica solidità, stabilità, regolarità, che talora riceve pubbliche lodi, nasconde anche un’insicurezza così marcata e torbida da sfuggire totalmente persino a loro stessi. Non si può fare a meno di accorgersi di come la vita scompaia trasformandosi in nulla, così come il tempo, con crudele automatismo, consuma gli oggetti che ci circondano, i vestiti, i mobili, le auto, ecc. Certo, se tutto ciò trascorre nell’incoscienza, allora è come se la vita non ci fosse mai stata.

Se si rimane sotto il dominio del *man sagt*, si resta uomini

¹³ *Ibidem*, 314, § 52. Corsivo nel testo.

¹⁴ *Postilla conclusiva non scientifica*, 458.

meschini senza grandezza, esistenze prudenti e sparute abbandonate alla fatalità del tempo che consuma e disfa. Anche quando ci si illude di dominare il tempo, poiché si è privi d'identità, si passa soltanto per scomparire con tutto ciò che è stato conosciuto, amato e compiuto. Presto qualsiasi traccia sarà completamente cancellata; mentre si crede di vivere, non si fa altro che passare. Perché l'uomo si sottragga alla mediocrità di un simile anonimato e ritrovi la volontà di poter essere se stesso, occorre che si riprenda dalla dispersione nel *Si*, cioè dall'anonimato di una vita già decisa, attraverso ciò che Heidegger chiama la *ripresa della scelta*: «Ma ripresa della scelta significa *scelta di questa scelta stessa*, decisione per un poter-essere fondato nel proprio se-Stesso. Scegliendo la scelta, l'Esserci *rende* in primo luogo *possibile* a se stesso il proprio poter-essere autentico»¹⁵. Il capovolgimento è possibile grazie al fatto che l'uomo è provvisto di una coscienza in grado di fargli conoscere quanto lo chiama all'autenticità. Non vale, invece, come difesa dell'io l'arbitraria infatuazione dell'originalità a qualunque costo. La volgarità della circostanza consiste in un io che, mentre si ripiega interamente su se stesso, si riduce a essere un soggetto neutro di predicati segnati su di lui da un potere opaco. Si tratta di una "determinatezza" che costringe a essere contro la propria coscienza e volontà, quasi una determinazione naturalistica posta alla base dell'umana storicità che abbandona alla dispersione nell'anonimo. L'uomo, nel mondo della preoccupazione e dell'interessamento, è condizionato dalla fama, perciò si adegua al giudizio dell'opinione pubblica dominante, ma resta indietro alle sue possibilità, al suo infinito poter essere. Fare propria la cultura del successo, infatti, significa costringersi a volere ciò che è già voluto, a copiare e non a scegliere. In questo caso avviene sovente che la scelta non sia dettata da una riflessione cosciente, ma da strutture inconsce. Allora l'elemento specificamente personale della ragione, il pensiero libero e critico, e quindi la volontà liberamente riflessa, subiscono una pericolosa diminuzione. Un simile «sgravamento di essere», secondo

¹⁵ *Essere e tempo*, 326, § 54. Corsivi nel testo.

un'altra efficace locuzione di Heidegger¹⁶, produce un orizzonte in cui il pensiero si muove in un'atonía senza coscienza, perché privato della sua responsabilità più originale.

Il problema di rispondere a una così demoralizzante eventualità è acutamente avvertito nella cultura contemporanea che offre una nomenclatura di concetti piuttosto varia: da un lato, "autonomia", "personalità", "identità", "autorealizzazione", "emancipazione"... dall'altro, "eteronomia", "decadimento" (*Verfallenheit*), "alienazione"... Qui ogni giudizio e ogni decisione sono sempre anticipati da non si sa chi, da opinioni figlie di nessuno, che impegnano tutti in modo generico, mai qualcuno in modo specifico. L'allarme di Heidegger sull'urgenza di difendere la persona da una sorta di pericolosa massificazione accomuna uomini di varie tendenze culturali. Il tributo da pagare al benessere e al consumismo sembra essere lo smarrimento da parte dell'individuo del senso della sua vita nel mondo. Ecco un accorato monito di Gustave Thibon:

La più profonda e più omicida delle tirannie minaccia l'uomo. Certamente il passato ha conosciuto degli spaventosi abusi di potere, ma queste antiche tirannie rimanevano, per così dire «fisiche»; inibivano la libertà nel suo esercizio esterno, non corrodevano le sue radici spirituali, non la inquinavano nella sua sorgente. Gli uomini erano degli schiavi ma non erano dei *burattini*. Oggi le catene che un tempo stringevano il corpo dello schiavo, sono diventati i fili che muovono, dall'interno, l'anima della marionetta. La scuola, la stampa, la radio, il cinema si accaniscono a realizzare la perfetta meccanizzazione dell'anima¹⁷.

Anche Romano Guardini mette in risalto la serietà del problema presente nelle pagine di Heidegger: «Il pericolo maggiore per il futuro uomo è il "si", ossia lo schema anonimo, sostenuto da partiti, giornali, radio, cinema, che stabilisce come si dovrebbe pensare, giudicare, agire; è la costrizione esercitata dai regolamenti e dalle standardizzazioni, dai poteri pubblici e dalle organizzazioni, dall'autorità dello Stato, con le loro interferenze nella vita individuale; non appena tutto

¹⁶ *Ibidem*, 165, § 27.

¹⁷ *Diagnosi* (tr. it.), Brescia 1947, 82.

questo predomina, la persona diventa impotente»¹⁸. Più recentemente, ecco una denuncia simile di Paulo Freire:

Una delle più grandi tragedie dell'uomo moderno, per non dire la maggiore, consiste nel fatto che egli è dominato dalla forza dei miti, guidato dalla pubblicità organizzata, sia essa ideologica o no, per cui sta rinunciando sempre più e senza accorgersene alla sua capacità di decidere. L'uomo viene espulso dalla orbita delle decisioni. L'uomo semplice non coglie i compiti che gli spetterebbero, perché una *élite* glieli presenta già interpretati e glieli consegna, come si fa con una ricetta prescritta dal medico, per essere soltanto applicata¹⁹.

In una società dove tutti sembrano ossessionati dal rendimento e dal potere, l'oppressione dei soggetti più forti sui deboli diventa sempre più pericolosa. La coscienza individuale, se è isolata, perde terreno davanti ai conflitti senza sbocchi di una società complessa, e l'uomo, nella conseguente solitudine della sua coscienza, viene sommerso da tutte le ambiguità della vita. Così non può resistere a lungo. Un uomo svuotato del suo io non è capace d'interpretare liberamente e criticamente la sua vita, di progettare creativamente il suo futuro, di elaborare autonomamente una prospettiva di valore, di esprimere un originale desiderio, diverso da quello condiviso dal gruppo sociale. Molto facile che la sua coscienza morale sia soverchiata da quella psicologica, e che, abbandonata alla sua solitudine, cerchi di placare la fatica di essere se stessa nel mimetismo della moda, di omologarsi nelle spire di un consumismo anonimo, tanto meschino quanto senza innocenza. L'uomo, sconfitto nella razionalità, può ormai essere considerato come "oggetto", non solo rispetto alle cose, ma anche nei confronti di sé e degli altri uomini. Sempre più l'individuo viene trattato come una cosa che ha riferimento esclusivamente con l'utilità. Piuttosto diffuso il conformismo di allineare i gesti, i modi di dire e comportarsi, all'ambiente sociale circostante. Al riguardo, il potere attuale può usare sia la sociopedagogia sia la psicopedagogia come strumenti efficaci di

¹⁸ *Le età della vita. Loro significato educativo e morale* (tr. it.), Milano 1987, 38.

¹⁹ *L'educazione come esperienza della libertà* (tr. it.), Milano 1973, 51.

pressione sulla nostra coscienza. Il potere omologante esercitato dalla moda del momento trova facili alleati nell'indolenza propria del calcolo per cui niente è più comodo e più semplice del piegarsi docilmente alle usanze. Purtroppo è molto facile abbandonarsi all'inerzia e lasciarsi trascinare da essa.

L'omologazione dell'intimo è tanto più temibile quanto più viviamo all'interno di un sistema sociale che, al di là delle inevitabili proteste, complessivamente funziona: non solo l'anno è diviso in parti esatte, ma anche il mese e persino il giorno sono dettagliatamente pianificati. Si possono per tempo programmare le vacanze; in genere è ragionevole fare i conti con qualche prevedibile aumento di stipendio. All'interno del sistema si possono esprimere delle individuali preferenze in tranquilla e rispettata indipendenza. Tuttavia, non si tarda troppo a scoprire che i propri piccoli progetti sono, in fondo, perfettamente uguali a quelli degli altri. Ci si muove negli stessi giorni, quasi s'impreca allo stesso modo e nella stessa ora, sotto lo stesso sole dell'autostrada troppo piena per essere fluida. Strana libertà quella di chi, se riflette, non può non avvertire di sentirsi preso in trappola. Recentemente il sociologo Zygmunt Bauman²⁰ ha mostrato che il nostro attuale stile di vita occidentale ha sostituito persino il lavoro – con tutto il suo carico di creatività, costanza, attesa del risultato – con il consumo. Naturalmente, con il passaggio da un'antropologia basata sul lavoro a una basata sul consumo è cambiata anche la nostra società, ormai caratterizzata dalla fretta di rispondere ai troppi stimoli e possibilità che essa stessa moltiplica. Non siamo più circondati da un numero ingombrante di divieti e di norme, ma da una sovrabbondanza di possibilità. L'unica occasione che non ci è data è uscire dalla grande esposizione-vendita in cui siamo intrappolati.

Si deve ammettere che in certi casi il pregiudizio mutuato dalla famiglia, e più in generale dal proprio ambiente, può avere radici così tenaci e profonde da risultare inestirpabile. Senza dubbio la natura e il contesto sociale condizionano l'uomo, ma non si può sostenere che lo determinino interamente.

²⁰ Cfr. *Homo consumens* (tr. it.), Trento 2007.

Una simile evenienza può accadere solo nel deplorabile caso in cui egli rifiuti di dare a se stesso una direzione, neghi alla propria esistenza una finalità, accetti di non avere iniziative, di essere trascinato passivamente da qualsiasi evento e in tutte le situazioni. L'uomo è solidamente radicato nell'ambiente naturale e sociale, ma è anche destinato a modificarne la struttura e realizzare l'originalità della sua personalità. Chi educa non deve limitarsi solo a rispettare il bisogno di ogni uomo di non abdicare alla propria personalità e di essere se stesso, ma deve anche promuovere e rinforzare la sua resistenza contro la fuga nel generico, nell'inautentico e nell'impersonale, contro la tentazione di livellamento e anonimia cui lo porterebbe una rassegnazione al «così fan tutti». In realtà, abbandonarsi ai luoghi comuni, considerati come ovvietà, non sempre è segno di equilibrio, né buona educazione; spesso è soltanto sonno, accidiosa trascuranza di sé.

Bisogna tener ben ferma l'idea che la persona dà il suo contributo culturale alla società pluralista in cui vive non attenuando o rinunciando alla propria individualità, autenticità e originalità, ma determinandosi a comunicare se stessa, e quindi il suo insostituibile rapporto con la realtà, senza essere indebitamente arrendevole, ma in sincero spirito di dialogo e reciprocità. Se il conformarsi sociale dovesse imporsi come una realtà soverchiante e incontestabile, avrebbe ragione chi paventa il pericolo di ridurre l'umanità a un branco di animali stranamente intelligenti, ma resi insensibili alla responsabilità nei propri confronti, e quindi rassegnati passivamente a vivere alienati da sé. Forse sarebbe ancora meglio pensare a un gregge di australopitechi tecnicamente intelligenti e autoaddomesticati, oppure a uno sciame d'insetti che, finalmente liberatosi dell'inquietudine di autotrascendersi, sceglie di alienarsi collettivamente, pur continuando a esistere a un mero livello biologico²¹. Un destino simile dovrebbe spaventare più di una catastrofe cosmica; poco, infatti, resterebbe dell'esistenza personale, se non fosse più necessario assumersi con chiara consapevolezza il rischio, e quindi l'im-

²¹ Cfr. K. RAHNER, *Nuovi saggi* (tr. it.), Roma 1969, vol. III, 333-334; 348.

pegno, della libertà responsabile cui è affidata la formazione umana. Ricercare l'uguaglianza fra gli uomini a discapito della verità finisce per rendere sempre più grande e insopportabile la solitudine. Gli "uguali" non hanno nulla da dirsi, né possono aiutarsi; rimangono poco o tanto introversi, sono così concentrati nell'autosservazione da essere incapaci di cogliere adeguatamente le condizioni continuamente mutevoli della vita e dell'ambiente in cui si trovano, né sono in grado di riconoscere gli altri nella loro particolarità. Dare, non a tutti lo stesso, ma il suo a ciascuno, e lasciarglielo, è una necessità fondamentale della libertà. In ogni caso, è compito della riflessione pedagogica valutare in nome di criteri e principi in grado di evitare un rispecchiamento acritico nell'opera educativa di slogan e mode che spingono gli individui a una pura e semplice omologazione conformista.

Non dobbiamo temere di riconoscere che il conformismo di chi non esita a rinunciare alla verità a favore dell'approvazione sociale è la naturale conseguenza della triste rassegnazione ad accettare che «tutti i fatti possono essere cambiati e tutte le menzogne rese vere». Nel quadro di una simile rinuncia, «la realtà [...] è diventata un agglomerato di eventi in continuo mutamento e di slogan in cui una cosa può essere vera oggi e falsa domani». Arrivati a questo punto, «Ciò in cui ci si imbatte non è tanto l'indottrinamento, quanto l'incapacità o l'indisponibilità a distinguere tra fatti e opinioni»²². Risolvere la sostanza dei fatti nella mutevolezza dell'interpretazione non significa dare rilievo alla giusta preoccupazione ermeneutica di non trascurare la presenza di un interesse preliminare che condiziona ogni nostra conoscenza; significa, piuttosto, scegliere un'opzione gnoseologica che rimuove ogni certezza esclusivamente a favore dell'opinione. Tuttavia, stare chiusi dentro l'"interpretazione", elevata a unica metafisica superstita che asservisce tutto il sapere all'irrazionale volontà di potenza della politica e ai calcoli della tecnica, significa essere prigionieri di uno strano ma invincibile sospetto. Il pensiero così si riduce all'ossessione di svelare dietro i concetti uni-

²² H. ARENDT, *Archivio Arendt* - 2. 1950-1954 (tr. it.), Milano 2003, 26.

versali la maschera di interessi particolari. La prospettiva che ne deriva è il moltiplicarsi delle opinioni come il gioco necessario per costruire istante per istante una soggettiva figura del vero, perché chiusa alla possibilità di attingere alla trascendenza della verità. Si esalta esageratamente il soggettivo, ma quanto della vita personale affiora è pochissimo, poiché tutto è sospettato di menzogna. Sembra imporsi la necessità d'imparare a non fidarsi più di niente, a non aver più fiducia in nessuno, a non credere più in una parola, perché ogni virtù è ambigua, ogni morale è falsa, ogni devozione è un artificio, ogni parola ne nasconde un'altra indicibile.

Quando si nega alla ragione il compito di scoprire una verità illuminatrice, la possibilità di attingere a una visione capace di giustificare la nostra esistenza nel mondo, perché ogni tentativo di andare oltre l'immediato è semplicemente un non-senso, allora a niente servono la metafisica e la religione. La prima, si dovrà concludere, non è che una mera assurdità; la seconda è superstizione e il mistero cui si riferisce confusione. Se ogni giudizio di valore resta fuori del campo dell'assolutezza logica, come un enigma a cui la ragione non può rispondere, la metafisica è una favola non meno dei canti dei poeti, un decoro che si aggiunge alla vita, di cui si può senz'altro fare a meno. Se ogni religione è soltanto un pregiudizio dogmatico, che inevitabilmente dovrà deperire appena gli uomini non avranno paura di assumersi interamente la loro umanità, allora meglio rinunciarvi da subito. Gli esempi al riguardo certo non mancano²³. Troppo poco si riflette sul fatto

²³ Per rispondere a questa affermazione della *Fides et Ratio*: «Una filosofia priva della domanda sul senso dell'esistenza incorrerebbe nel grave pericolo di degradare a funzioni soltanto strumentali, senza alcuna autentica passione per la verità» (§ 81), Giulio Giorello si compiace di citare una celebre pagina de *L'uomo senza qualità* di Robert Musil: «[Ulrich:] «Le nostre opinioni su quanto ci circonda, ma anche su noi stessi, cambiano tutti i giorni. Viviamo in un periodo di transizione. Forse, se noi affrontiamo meglio che fino a ora i nostri compiti più profondi, questo periodo durerà fino alla fine del mondo. Eppure, quando si è messi nello stanzino buio non bisogna, come i bambini, mettersi a cantare per paura. Fingere di sapere come dobbiamo comportarci quaggiù è appunto cantare per la paura; puoi sgolarti da far cadere il soffitto, ma è paura e nient'altro! D'altronde io sono persuaso che stiamo correndo al galoppo. Siamo ancora lontani dai traguardi, essi non si avvicinano, noi non li vediamo neanche, smarriremo ancora molte volte la strada e dovremo mutare i cavalli; ma

che la filosofia e la religione in pratica sono sostituite dalle ideologie a servizio della corrente destinata a guidare il progresso storico. Al filosofo e al religioso subentrano il politicante e il sofista. Tuttavia, tale sostituzione, in qualsiasi forma si manifesti, presto degenera nel dispotismo.

Per quanto strano possa apparire, si può essere dispotici con qualsiasi metodo, esplicitamente con la tirannide, più subdolamente con la democrazia. Perché la persona sia veramente rispettata così da consentirle di realizzarsi come fine, non è sufficiente una democrazia formale o giuridica, per quanto essa rimanga necessaria per consentire l'esercizio di una democrazia reale. Se vi può essere democrazia formale senza democrazia reale, non può esserci democrazia reale senza democrazia formale. In pratica, il dispotismo qui denunciato si attua quando si asservisce la ricerca della verità alla politica o a una mera espressione di questa o quella ideologia. Per questo motivo, chi impersona il potere, in nome di esso, colpisce, tradisce, tortura, distrugge pochi o molti individui, interi paesi e regioni, o addirittura sacrifica una o più generazioni, ogni volta che lo ritiene necessario. Arbitrariamente chi ha il potere chiama in causa il processo della "Storia" e lo interpreta come l'idolo infinitamente superiore a quanto a esso viene immolato. Le doti richieste all'individuo che impersona il potere sono quelle proprie di chi ha la glaciale freddezza per adeguarsi prontamente alla necessità fissata dall'ideologia dominante, e quindi per segnare la condanna, senza esitazione, di tutto ciò che si presenti come ostacolo.

La "dubbia" complicità tra scetticismo e omologazione solleva un evidente problema educativo circa la possibilità o meno della nostra autenticità. Il bambino, o il giovane, la cui

un giorno – domani o fra duemila anni – l'orizzonte comincerà a muoversi e ci verrà incontro con immenso fragore!" [...] "E allora», ribatté Walter con acredine, «dovremmo rinunciare a cercare un senso nella vita?" Ulrich domandò perché mai gli occorresse un senso. Secondo lui, poteva andare anche così» (cit. in: D. ANTISERI G. GIORELLO, *Libertà. Un manifesto per credenti e non credenti*, Milano 2008, 41-42). Giudichi il lettore se questa è una risposta razionale e pertinente all'osservazione della *Fides et ratio*.

crescita non conosce nessuna direttrice al di fuori di quelle delineate dal potere anonimo del «si dice», a cui si dà come sola risorsa l'identificazione passiva coi modi di vivere, di sentire, di giudicare, della società in cui vive, vede pregiudicato il formarsi positivo della sua personalità. Il *laissez faire* non conduce alla libertà; se il fare quel che si vuole è la «regola del gioco», sempre il più forte tenterà di sopraffare il più debole, senza riguardo per le ragioni di quest'ultimo. Una conformazione di tutti nell'identico porta con sé il germe della violenza e lo alimenta: «infatti, chi impara a desiderare solo ciò che tutti desiderano, diventerà necessariamente aggressivo, poiché sarà necessariamente frustrato»²⁴. Tuttavia, non è certamente in solitudine che l'individuo può far fronte all'invadenza della mentalità dominante. L'educazione contro la rassegnazione impotente non può non darsi la forma significativa di una compagnia. Un'educazione in grado di unire la libertà alla verità è in realtà un'esperienza di liberazione sia dal fondamentalismo del potere, che sacrifica la libertà, sia dal relativismo, che sacrifica la verità. Il pluralismo, che connota una società democratica, non è un dogma religioso, né una filosofia – quasi che tutte le opinioni possano e debbano essere vere –, ma è soltanto una metodologia politica.

²⁴ M. LÉNA, *Lo spirito dell'educazione* (tr. it.), Brescia 1986, 95.

capitolo sesto

**LA RINUNCIA ALLA FELICITÀ
DEL
NICHILISMO GAIO**

L'incursione sul terreno del relativismo, fatta allo scopo di mettere in luce l'incongruente contraddizione di chi vuole dimostrare logicamente il superamento della ragione, prosegue con la critica di quella forma di nichilismo che, mentre nega ogni valore, sceglie l'allegria e il piacevole. Per non cedere disperati alla scoperta desolante che al fondo della vita non c'è più nulla, meglio convincersi che tutto è necessità e tutto è innocenza: godimento, egoismo, vanità, compresa la ricerca affannosa del denaro e del divertimento, sono forze necessarie e innocenti da cui scaturiscono le nostre azioni più elevate. Per i nichilisti, «il bene che essi perseguono non è loro caro che per la sua assenza; bisogna che essi camminino; per loro, arrivare, fosse anche in paradiso, equivarrebbe a restare per strada! Quel che desiderano non è l'oasi, ma il miraggio; non cercano l'assoluto, cercano l'introvabile!»¹. La velleità di questa opzione è bere senza mai spegnere la propria sete, senza preoccuparsi di altro se non di chinarsi di volta in volta su ogni sorgente di piacere. Quasi si vorrebbe imprigionare la felicità dentro un immobile godimento. La vita come compito è ingiustificabile; l'unico sforzo da fare non è quello di chi si propone di costruire, ma quello di chi approfitta delle circostanze e si dispone a cambiare posizione a ogni istante per godere di più, per gustare dell'attimo fuggente che si vorreb-

¹ G. THIBON, *La scala di Giacobbe*, 45-46.

be rinserrare avidamente fra le mani.

Nei fatti, però, il proposito di consumare la vita nel divertimento non è in grado di offrire all'uomo il piacere e la gioia bramati. Neppure si deve trascurare la pericolosa infelicità nascosta dietro certe divertenti vernici. L'errore gnoseologico del nichilismo gaio, che invita a curarsi soltanto del piacere, meglio del proprio piacere, è senz'altro congiunto al relativismo: come può un discorso concludere, cioè farsi valere come vero, se *tutto è niente*? Chi vuole limitarsi solo alla certezza empirica dei sensi approfitta troppo dell'equivoca indistinzione tra sensazione e teoria della sensazione; solo in questo modo riesce a velare il fatto che il potere consacrante la superiorità della sensazione non è la sensazione stessa, ma la sua teoria. Tuttavia, il riconoscimento della contraddizione teorica non sembra sufficiente a superare l'esito nefasto portato dalla rassegnazione scettica nel nostro costume. Se l'istanza polemica contro la certezza del vero si tramuta in criterio di vita, l'agnosticismo degenera nell'indifferenza. Finché si rimane sul piano di un discorso che si oppone a un altro, rimuoverne una non elimina il pericolo di cadere in altre contraddizioni.

L'abbandono, sia pure con entusiastica intensità, a ogni attrattiva, spesso termina in una ripulsa altrettanto violenta. Non basta escogitare sempre nuovi trucchi per stare allegri. L'estasi dovuta al turbinio degli impulsi può anche infliggere dolorose ferite. Si può essere sazi e disperati. La generazione attuale ha potuto avvalersi di possibilità straordinarie: libertà, fortuna, benessere, longevità, cultura, distrazioni, tempo libero, comunicazioni, scambi; eppure, si sente come presa in trappola; non riesce a convincersi di vivere in un piccolo paradiso². Al massimo, cerchiamo di vivere gaiamente il nostro malessere, ma non possiamo evitare di portarci addosso ciò

² Quanto Charles Péguy ha osservato dell'uomo di quarant'anni vale certamente anche per il nostro tempo: «Egli sa; e sa di sapere. Sa che non si è felici. Sa che da quando esiste l'uomo, nessun uomo è stato mai felice. Lo sa, anche, così profondamente, con una scienza così intima al suo cuore, che questa è forse, o sicuramente è, la sola fede, la sola scienza che lo avvinca, nella quale si senta impegnato col suo onore» (cit. in: C. Moeller, *Saggezza greca e paradosso cristiano*, 12).

che non ci consente di ridurre il nostro vivere al pari di quello di una rana galvanizzata, fatto di scatti e strappi, semplicemente preda dell'impulso e dell'emozione. L'analogia con l'animale è sempre imperfetta, ma su un punto coglie nel segno: la reattività dell'istante si presenta come una risposta solo per l'uomo che decide di limitarsi semplicemente a subire le scosse e le trafitture dell'istinto, senza curarsi delle istanze della ragione, giudicata rigida, glaciale, inetta e addirittura insensata. Se si rinuncia alla ragione, peculiare costitutivo della nostra natura, la stessa società presto diverrebbe invivibile; ognuno resterebbe prigioniero solo della soddisfazione della sua brama di potere e dei suoi desideri egoistici. Neppure si deve negare ogni differenza essenziale fra la volontà dell'uomo e l'appetito degli animali. Il pericolo del vitalismo brutale è quello di barattare la nostra dignità personale con la seduzione delle emozioni. Teorizzare, infatti, che, se c'è una felicità, essa dura solo un istante prima della fine, è un'opzione, un estetismo, compiaciuto già in partenza di negare alla vita la possibilità di un raggiungimento, di una redenzione. Ma, in concreto, neanche chi coltiva scrupolosamente l'edonismo riesce a evitare che lungo il cammino della vita il piacere si converta in dolore; proprio come il corpo, così a lungo curato, a un certo punto si guasta e dolorosamente perisce.

Sebbene l'edonista per un certo tratto di strada riesca a raffinare la sua sensibilità al piacere, nel tempo proprio il procurato godimento si trasforma in una irrequieta e invincibile tristezza. Paul Tillich ha scritto al riguardo delle osservazioni molto giuste:

La definizione edonistica, come l'edonismo in generale, è basata su una psicologia sbagliata, a sua volta conseguenza di un'ontologia sbagliata. L'uomo aspira a ricongiungersi con ciò da cui proviene e da cui è separato. Ed è così non solo per l'uomo, ma per tutti gli esseri viventi. Essi desiderano cibo, movimento, crescita, fare parte di un gruppo, accoppiamento sessuale e così via. Il soddisfacimento di questi desideri è accompagnato da piacere. Ma non è il piacere in quanto tale a essere desiderato, bensì l'unione con ciò che appaga il desiderio. Certo, l'appagamento del desiderio comporta piacere, il mancato appagamento dispiacere. Ma è una distorsione del reale processo della vita dedurre da questo fatto il

principio del piacere/dispiacere, se con quest'ultimo s'intende in sostanza che la vita sia governata dalla tendenza a perseguire il piacere ed evitare il dolore. In realtà, quando ciò accade, la vita si corrompe. Solo un'esistenza perversa obbedisce al principio del piacere/dispiacere. Una vita non perversa tende a ciò di cui manca, cioè tende all'unione con ciò da cui è separata, pur essendogli legata da reciproca appartenenza³.

In sé, qualunque piacere lecito è un bene. Sebbene possa diventare un male, il godimento della vita, in tutte le sue fasi normali, deve considerarsi una cosa naturale e desiderabile. L'esperienza del piacere insegna che i piaceri della sensibilità sono sempre più intensi nell'immaginazione che nell'attuazione; le gioie dello spirito, invece, sono più grandi nell'attuazione che nell'immaginazione. Se si cerca il piacere come fine a se stesso, presto si ricade nella noia, monotonia e stanchezza. La religione del piacere non toglie dal ribrezzo del non senso; forse può procurare l'illusione dell'annientamento. Della dialettica del piacere si sono occupati, su un registro ricco di intelligenza anche per l'uomo di oggi, già Platone nel *Filebo* e Aristotele nella sua *Etica*. Da allora sono vari i tentativi perché l'uomo eviti di scegliere in modo drastico tra il piacere estetico e l'opzione etica, perché il gusto non ripieghi dentro una scelta egoistica. Neppure manca lo sforzo di conciliare il nostro desiderio di piacere con il nostro senso di responsabilità. Ripetutamente l'uomo è avvertito che dietro le spoglie ingannevoli del piacere, sotto l'incanto della dolcezza, si nasconde l'attrattiva della morte. *Dove non c'è pena non c'è piacere* è una tesi spesso ripetuta in forme diverse, con espressioni variate, non di rado con intenzioni contrarie. Se tutti i pensieri dell'uomo tendono alla *stabilis possessio delectationis sensualis*, la vita si apre sul baratro di un irremissibile fallimento. Si beve per manifestare la gioia di vivere, di fare festa, ma l'abuso intossica; chi è preda dell'alcol rende penosa e perfino oscena la sua vita. Il piacere, però, può costituire anche un assaggio di una gioia più grande alla quale la vita aspira profondamente. Severino Boezio ha intuito meglio lo scopo, il

³ *Amore, potere e giustizia* (tr. it.), Milano 1994, 34-35.

completamento e la felicità appagante dell'uomo, quando afferma che la sua consistenza è nella *stabilis possessio summi et perfecti boni*, cioè nel possesso dell'infinito, a cui si volge ogni desiderio umano, consapevole o no. Se è vero che il nostro tempo è quello delle «passioni tristi»⁴ o delle «emozioni ferite», come scrive Eugenio Borgna in un suo recente libro⁵, è ancora più urgente sottrarre il piacere al gusto della perversione e del male, perché prevalga il fascino della bellezza e della grandezza. Si obbedisce alla medesima preoccupazione quando si rimarca che ammantare di lirismo il vizio significa farsi complici di chi favorisce l'orrendo divorzio della morale dalla verità.

Vale la pena non trascurare questo pertinente monito di Alexis Carrel: «Uno dei peggiori disordini dello spirito consiste nel cercare in noi stessi e nelle cose esclusivamente gli aspetti che ci piacciono, confondere i bisogni artificiali creati dall'ambiente con i bisogni fondamentali della nostra natura, per seguire i vantaggi immediati ed illusori, invece che vantaggi remoti e reali»⁶. Se portiamo il discorso sulla nostra esperienza elementare, cioè sulle nostre evidenze originali ed esigenze costitutive, possiamo riconoscere che il desiderio della felicità è la radice della nostra umanità, la sua sorgente, la sua forza. Esso agisce nell'attrattiva del bene come nella luce dell'intelligibile, perché vibra nella profondità del nostro essere come origine di tutti i suoi movimenti e di tutte le sue idee. Perché sia possibile una felicità non transitoria, deve esservi in tutte le cose una traccia, un motivo, l'occasione della felicità stessa. Ciò accade se il piacere che si sperimenta nei vari aspetti dell'esistenza schiude l'attesa e la speranza di ciò che supera l'effimero: solo se l'uomo, nel piacere di questa bellezza mortale, partecipa al piacere della vita infini-

⁴ Cfr. M. BENASAYAG G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi* (tr. it.), Milano 2004.

⁵ E. BORGNA, *Le emozioni ferite*, Milano 2009. Secondo Borgna le emozioni, che sono anche portatrici di una conoscenza capace di trascinarci nel cuore di esperienze di vita irraggiungibili dalla conoscenza razionale, perché più profonde e luminose di qualsiasi calcolo, oggi corrono il pericolo di essere travolte dalla fretta e dal cinismo. Sono marginalizzate perché fanno "perdere tempo", non sono produttive, interrompono quella macchina micidiale per cui bisogna "realizzare" senza fermarsi a riflettere.

⁶ *Riflessioni sulla condotta della vita*, 156.

ta, il piacere si salva dal trasformarsi in pena. Gli stoici chiedevano di accontentarsi di quel che si fa, di rivendicare il poter decidere al riguardo, di potersi difendere da quel che ci minaccia⁷. Non hanno tenuto conto che, mentre negli animali i desideri sono contenuti entro limiti definiti, nell'uomo il desiderio non sopporta le sponde del finito. Non ci si può fermare a «godere un buon pranzo»; chi pensa di poterlo fare s'inganna. Non si desidera un buon pasto per se stesso, ma per la gioia del palato e questa, a sua volta, perché così ci si sente bene. La catena non è finita, perché il desiderio umano non arriva mai alla fine. La tranquilla soddisfazione di una mucca che ruminava non sarà mai la felicità cui l'uomo aspira. Il piacere ci allieta sempre, ma non ci sazia mai. L'uomo non può sperimentare la perfetta felicità nei beni finiti perché tutto ciò che è finito, mentre lo lascia ultimamente insoddisfatto, lo apre a una nuova attesa. In realtà, anche nei nostri cosiddetti istinti «animali», agisce un desiderio originale, agitato, tormentato, dilatato e talvolta rovinato dall'inquietudine dell'infinito, che è propria dell'uomo. L'umano penetra anche dentro i nostri istinti, il cui epicentro, la cui intima profondità, supera le finalità della vita organica⁸. Proprio come le nostre percezioni e sensazioni, anche i nostri istinti non sono mai totalmente nudi da non essere penetrati di significato. Neppure la sensazione fisica è separabile dalla personalità del soggetto senziente. Prima di sentire altro e per sentire quanto è diverso da me – ha acutamente messo in luce Gabriel Marcel –, io ho l'esperienza del mio corpo come inoggettivabile, cioè indisociabile dalla mia persona: io esisto come presenza immedia-

⁷ Sono i tre ideali della *chará*, della *boúlesis* e dell'*eulábeia*. Cfr. DIOGENE LAERZIO, 7, 115; LATTANZIO, *Div. Instit.*, 6, 15; CICERONE, *Tuscul. Disp.*, 4, 12.

⁸ Secondo Paul Ricoeur la polarizzazione verso la felicità non si registra soltanto nel campo della conoscenza e della volontà, ma anche nella sfera delle passioni. Nelle grandi passioni «dimora un'intenzione trascendente che non può procedere se non dall'attrazione infinita della felicità. Solo un oggetto suscettibile di raffigurare il tutto della felicità può attirare tanta energia, innalzare l'uomo al di sopra delle sue facoltà ordinarie e renderlo capace di sacrificare il suo piacere e di vivere dolorosamente. [...] È dunque al desiderio di felicità che si deve collegare la passione, e non al desiderio di vivere; nella passione, infatti, l'uomo pone tutta la sua energia, tutto il suo cuore, perché un soggetto di desiderio è divenuto tutto per lui. Questo "tutto" è l'indice del desiderio di felicità» (*Finitudine e colpa* [tr. it.], Bologna 1970, 221. 222).

ta del mio corpo a me stesso, perché sono un io incarnato. Ciò determina un'identità tra me e il mio sentire: accade che le cose sentite siano in continuità con me stesso e ad esse partecipo il mio essere in una sorta di legame nuziale. Perciò anche i tentativi più scaltriti di esaltare la spontaneità della sensibilità per porre un limite all'ampiezza sconfinata del nostro desiderio di felicità si dimostrano vani. L'imperdonabile miopia di chi insegna altrimenti consiste infine nel non rendersi conto che precisamente l'attrattiva del piacere nell'uomo apre a una profondità che rimanda ad altro, proprio perché è segno di altro. L'attrattiva è tanto più grande, quanto più apre, non conclude, ma spalanca il desiderio. Come tutte le immagini, anche il piacere porta scritto: «più in là»⁹.

Dunque, se interrogato, il piacere umano permette di scoprire la traccia di un ricordo e di una promessa dell'assoluto. Se non sempre determina una ferma decisione o un'ardente volontà di cambiamento, non manca, però, di suscitare almeno un'aspirazione, per quanto vaga e poco cosciente, una nostalgia, forse appena avvertita e non di rado lasciata cadere, che innegabilmente mette in moto la dinamica del segno. Il piacere rappresenta e fa conoscere un'altra cosa. Quando afferra l'uomo, lo spinge alla cognizione di qualcos'altro; la sua forma sensibile richiama altri concetti, intelligibili, diversi. L'incontro del nostro sguardo con la realtà più è intenso e

⁹ Cfr. E. MONTALE, "L'agave sullo scoglio - Maestrale", da *Ossi di seppia*, in: ID., *Tutte le poesie*, Milano 1990, 73. Invero questa legge vale anche per il piacere sessuale. Alberto Moravia dà enfasi a un luogo comune diffuso nelle osterie secondo cui "lui" non vuole pensieri; il sesso è semplicemente svincolato dalla ragione. Il filosofo Fabrice Hadjadj, nel suo libro *Mistica della carne. La profondità dei sessi* (tr. it.), Milano 2009, cita la massima *mentula tua habet mentem*, per dire che anche il nostro sesso ama pensando; si eccita e possiede pensando. Eros non è assenza di logos. La funzione di quest'ultimo è quella di una vigilanza critica che impedisce all'eros di ripiegarsi su se stesso fino a sprofondare nel vortice creato dal fascino del nulla. Se l'eros si accompagna al logos, si possono vivere con l'altro relazioni di cordialità, di scambio reciproco e paritario. Ecco un dialogo tra bambini molto significativo al riguardo. Il maggiore chiede altezzosamente: «Lo sai cosa vuol dire quando una donna si mette "a tu per tu" con un uomo?» e il piccolo risponde: «Che non ha paura» (Il dialogo è riportato in: G. FOUREZ, *La fine dei tabù* [tr. it.], Assisi 1973, 57). Escludere la misura ordinata del logos significa abbandonare l'eros al disordine della libidine, che, mentre riduce l'altro a puro oggetto, diminuisce la possibilità di espressione gioiosa inerente all'atto sessuale.

più registra l'esistenza di qualcosa che ci sfugge. È come se tutto gravitasse prospetticamente verso un punto di fuga, cioè rinviasse al fatto che la comprensione di quanto desta la nostra attenzione riposa su di un'origine ultima, di un senso ultimo non ancora catturato dalla nostra ragione. Scrive Cyril Edwin Mitchison Joad: «Non c'è in giugno un cielo così azzurro che non faccia pensare a uno più azzurro ancora; nessun tramonto così bello che non risvegli il pensiero di una bellezza più grande»¹⁰. La bellezza contiene nascosta una mistica di partenza; per chi la sa guardare è una propedeutica alla perfezione. Alla stessa esperienza della realtà come segno riconduce questa magnifica immagine di William Shakespeare: «Mostrami una amante che sia pur bellissima; che altro è la sua bellezza, se non un consiglio ove io legga il nome di colei che di quella bellissima è più bella»¹¹. Non si tratta di deprezzare la concreta bellezza afferrabile dal nostro sguardo, quanto piuttosto di osservare come è nella natura della bellezza farsi attraversare da un'altra bellezza, più grande. Mentre si riconosce che il piacere non è cattivo in se stesso, contro ogni sorta di congiura che lo svuota del suo potenziale di bellezza, spegnendolo nel consumo, si deve giudicare nefasta la stupidità di chi non vuole cogliere, inerente alla sua dinamica, il segreto di un superamento, di un di più. Al fondo di quanto più attira il nostro cuore umano c'è sempre il desiderio di incontrare l'infinita e assoluta bellezza.

Sovviene la testimonianza di Agostino d'Ippona, tormentato e mosso in tutta la sua esistenza dalla ricerca della felicità, intesa come pienezza di esperienza e di vita. Ricco di una personalità non disposta a mettere mano all'aratro per poi voltarsi indietro, Agostino non si è fermato a metà strada, ma è andato a fondo su ogni possibile via in cui sembrava brillare la fiamma della felicità. Egli ha percorso la strada dei sensi, senza riuscire a trovarvi una piena realizzazione di sé. Rapito dalla promessa della filosofia, ha ricercato la verità con la forza della sua vigorosa mente avviandosi in direzioni

¹⁰ C. E. M. JOAD, *Matter, Life and Value*, London 1929, 398. Cit. in: J. MARITAIN, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia* (tr. it.), Brescia 1983, 187 n.

¹¹ *Romeo e Giulietta*, atto I, scena I.

contraddittorie. Infine, ha scoperto o riscoperto quanto poteva condurre il suo essere all'unità così intensamente desiderata. A questo punto, i piaceri sensibili, che prima lo alienavano dal suo cuore, ora trovano una più alta e bella festosità.

Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai. Sì perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te. Mi chiamasti, e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti, e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza, e respirai e anelo verso di te, gustai e ho fame e sete; mi toccasti, e arsi di desiderio della tua pace¹².

Lo splendore dell'Eterno porta negli occhi di Agostino il lampo di luce che ne svela l'assoluta bellezza. Senza la lanterna interiore della verità, anche la bellezza della natura scivolerebbe invano davanti al nostro sguardo. Alla sua luce, invece, ogni cosa diviene una formidabile occasione per mettere a fuoco il rapporto con la profondità della vita da cui tutto scaturisce. Volersi impossessare della veste fugace e mutevole di quanto si offre ai nostri occhi significa non comprendere la reale possibilità di bellezza inerente al creato: quanto è effimero può appena contenere i margini delle nostre tristezze e del nostro godimento. La vera sostanza della bellezza è data a chi sa riconoscere il segno allusivo e velato del mondo, e sa lasciarsi condurre da esso fino alla grande inchiesta sul senso della vita.

In realtà, è un errore di giudizio gravissimo preferire cose secondarie in alternativa al senso per cui vale la pena vivere e morire. Bisogna educarsi non a consumarsi nei piccoli piaceri, bensì ad aprirsi a quella bellezza che ci raggiunge come un dono puramente gratuito, totalmente non dovuto. Oltre le "vogliuzze" di chi vuole ignorare la speranza per nutrirsi solo dell'immediato, esiste una bellezza offertaci come un dono che anticipa la nostra ricerca, anzi, la suscita, perché ci stupisce e scuote, ci sovrasta e comprende, più di quanto noi siamo in grado di *com-prendere*, ci seduce e soggioga, in virtù del suo

¹² *Le confessioni*, X, 27, 38.

enigmatico splendore. A differenza delle mediocri attrattive, la grande bellezza ci ferisce con una pienezza che sgomenta; non riempie un vuoto né colma le innumerevoli mancanze del cuore, ma ci trafigge e apre in noi un'incrinatura, una frattura fatta di nostalgia e di struggimento, di un desiderio senza riposo, destinato a essere strutturalmente insoddisfatto e incompiuto. Lasciarsi prendere dentro questo spazio, a un tempo lieto e dolente, spaventoso e attraente, non fa perdere il cuore nel sogno, ma lo spinge a guardare la verità carnale della vita, lo mette di fronte alla decisione radicale dell'esistenza: accettarsi e comprendersi come fatti per l'essere oppure chiudersi in se stessi, nel rapporto con quel mondo e con quegli uomini di cui si può disporre, affermando un'ostile negazione di ogni trascendenza.

Esistere non è estendersi in superficie, ma concentrarsi nella profondità. Niente è più povero della cosiddetta ricchezza delle esperienze molteplici tutte a fior di pelle: è come grattarsi leggeri pruriti senza affondare una sola volta le unghie nelle proprie carni, dolorosa operazione necessaria all'esistenza, anche se a discapito del velluto della sua pelle, se la si vuole rendere bella della bellezza delle cicatrici, mille e più che mille ogni qualvolta si è davvero impegnata a esprimere un valore, a sacrificarsi intera o anche in un solo palpito, perché palpito di valore per il valore¹³.

Dionigi l'Areopagita non esita ad attribuire al bello il peso specifico originario di una nozione trascendentale convertibile in quella dell'essere. *Essere bello* significa *essere*, ed *essere* significa *essere bello*. Il brutto, come il male, non è altro che mancanza di essere; la perversione più è grande e più si avvicina al nulla. Il bello più è intenso e più rende prossimo l'essere assoluto. Si comprende che sotto questa luce la commozione davanti alla bellezza della natura ha valore gnoseologico e metafisico. Non è difficile affermare il valore trascendentale della bellezza quando il suo splendore penetra in noi non soltanto attraverso gli occhi, ma anche tramite l'olfatto, il tatto, l'udito, fino a mescolarci e assorbirci a se stessa in un unico slancio verso l'infinito. Il gusto della bellezza, soprattutto

¹³ M. F. SCIACCA, *Atto ed Essere*, Milano 41963, 96.

to in un mondo dissacrato e profanato, prigioniero della noia, prepara la sete esplosiva del Totalmente Altro¹⁴. Per contro, l'abbruttimento consiste nell'opporre resistenza a questa legge, nel volersi impadronire del raggio di luce che corre e attraversa il tempo e lo spazio del bello.

Cercare il piacere e fuggire il dolore è legge elementare e costante dell'esistenza. Un tropismo innato orienta la nostra vita, fin dalla prima ora, verso tutto ciò che promette di procurarci delle sensazioni piacevoli. Anche la volontà non può non volere la felicità. Essa è l'obiettivo per eccellenza di ciascuno e di tutti, «anche di quelli che s'impiccano», scrive incisivamente Blaise Pascal¹⁵. «È vero – osserva Agostino d'Ippona – che tutti gli uomini vogliono essere felici e desiderano solo questo, con un amore fortissimo. Ed è a motivo di ciò che desiderano tutto il resto»¹⁶. Può l'uomo sciogliersi dalla volontà di essere felice? No, risponde Aristotele nella sua *Etica Nicomachea*: ogni uomo aspira naturalmente alla felicità. Per Tommaso d'Aquino, secondo un'indovinata immagine di un suo eccellente studioso, «all'atto della creazione, senza neppure poter essere interpellati, siamo stati lanciati come una freccia verso la nostra meta e quindi, nel nostro desiderio della felicità, agisce una forza di gravitazione sulla quale noi non abbiamo alcun potere, proprio perché noi stessi *siamo* questa

¹⁴ Dostoevskij annota nei suoi *Taccuini* che solo la bellezza salva il mondo; “salvare” per lui significa manifestare la presenza di Dio e lasciarla agire, rendere il mondo pieno di Dio. Ecco la sorgente della gioia pura e disinteressata: «Dio esiste, semplicemente, e in questo consiste la gioia dell'uomo» (cit. in: P. EVDOKIMOV, *Gogol' e Dostoevskij* [tr. it.], Roma 1978, 230). Separare Dio dai valori della vita trasfigurati dalla sua luce è una scelta che fatica a fare i conti con queste parole di Dostoevskij, dure come pietre: «Che cosa ci hanno dato ... al posto della bellezza divina, di cui si fanno beffe? Noi vediamo in essi una vanità paurosa, un orgoglio frivolo, una stoltezza senza fine» (cit. *ivi*, 163).

¹⁵ L'idea è riproposta con slancio in un suo celebre pensiero: «Tutti gli uomini, nessuno eccettuato, cercano di essere felici: per quanto impieghino mezzi diversi, tutti tendono a questo fine. Quel che spinge alcuni ad andare alla guerra e altri a non andarci è sempre questo desiderio, presente negli uni come negli altri, sebbene accompagnato da opinioni diverse. La volontà non fa il minimo passo se non verso questo oggetto. È il movente di tutte le azioni di tutti gli uomini, anche di quelli che si impiccano» (*Pensieri*, fr. 425).

¹⁶ *De Trinitate*, XIII, 5. In un altro passo così Agostino scrive: «La gioia è il fine di ogni desiderio, poiché ciascuno si sforza con le proprie remore e preoccupazioni di arrivare alla gioia che persegue» (*Enarrationes in Psalmos*, 7, 9).

forza di gravitazione»¹⁷. Tutto l'agire umano può essere ricondotto alla volontà di essere felice. È questa una costante fondamentale del nostro essere, prima ancora di tradursi in legge dell'agire. Ecco perché ricercare il piacere non è affatto una colpa riprovevole o peccaminosa. «Non c'è disonore a essere felici»¹⁸. Anche se effimero, il piacere non deve disprezzarsi, né deve essere respinta la sua lecita gioia: l'uomo non può vivere senza piacere, e in mancanza di piaceri spirituali egli passa a quelli carnali, osserva acutamente l'Aquinate¹⁹, per il quale la felicità è la vita naturale dell'uomo. Bisogna consentire alla verità di questa sentenza di Nietzsche: «Madre della dissolutezza non è la gioia, bensì la mancanza di gioia»²⁰. Senza il lievito del piacere, neanche la virtù riesce a diventare un buon pane; se scompare la vera gioia, presto le ebbrezze debilitatrici della bestialità ne occupano lo spazio e si mol-

¹⁷ J. PIEPER, *Sull'amore* (tr. it.), Brescia 1974, 140. Corsivo nel testo.

¹⁸ A. CAMUS, *Nozze*, in: ID., *Opere*, 63.

¹⁹ *Summa Theol.*, II^a II^{ae}, q. 35, a. 4, ad 2. Cfr. ID., *In Ethic. Nic.*, VII, lect. 6: «Nessuno può a lungo sopportare qualcosa che lo rattrista; ciò è vero anche del bene onesto, se dovesse sembrare triste. Da ciò deriva che gli uomini che non provano piacere nelle attività virtuose non possono perseverarvi». Giova chiarire che i piaceri «carnali», secondo Tommaso d'Aquino, non debbono identificarsi con il frutto delle potenze torbide della carne e del sangue di cui parlano le Scritture. Nel contesto delle frequenti dispute medievali su cosa l'uomo fosse nello stato d'innocenza in cui egli era stato creato e in particolare se, in quello stato, la vita umana si sarebbe moltiplicata per generazione attraverso l'atto sessuale, di fronte all'opinione di chi riteneva che non ci sarebbe stata unione carnale, perché considerata esposta al peccato, Tommaso d'Aquino prende una netta posizione: «Questa opinione non è ragionevole. Infatti, le attribuzioni di ordine naturale non sono state né sottratte, né conferite all'uomo a motivo del peccato. Ora, è evidente che, secondo la vita animale posseduta anche prima del peccato, era naturale per l'uomo generare mediante la copula, allo stesso modo che per gli altri animali perfetti. Ne abbiamo riprova negli organi naturali destinati a tale funzione. Non si dica, quindi, che prima del peccato essi non sarebbero stati usati» (*Summa Theol.*, I^a, q. 98, a. 2). Sulla base di questo fondamentale chiarimento, Tommaso non esita ad affermare che nel Paradiso, proprio grazie all'imperturbabile vita dello spirito, il piacere connesso all'atto generativo è più intenso, perché più conforme al superiore affinamento della natura e alla superiore sensibilità del corpo. «Alla ragione – infatti – non spetta rendere minore il piacere dei sensi, ma impedire che la facoltà del concupiscibile aderisca sfrenatamente al piacere dei sensi» [sfrenatamente qui significa oltre i limiti della ragione]. [...] Questo è il senso delle parole di sant'Agostino che non vogliono escludere dallo stato d'innocenza l'intensità del piacere, ma l'ardore della libidine e l'inquietudine dell'animo». Quanto detto può bastare per dire che né l'istinto sessuale né il piacere ad esso congiunto sono da considerare un male necessario, ma un bene.

²⁰ *Umano troppo umano* (tr. it.), Milano ⁵1994, vol. II, 33.

tiplicano. Non riconoscere la positività inerente al piacere apre le porte al triste convincimento che, per non cadere nel vizio, sia necessario privare la vita di ogni godimento naturale. Il frutto di questa equivoca ascetica è una virtù così rarefatta ed esangue, così ostile al corpo e alla terra, da rivelarsi disumana. Esiste una vana compiacenza del sacrificio molto assomigliante a una sorta di prematura accettazione del nulla. «Non vi può essere sacrificio senza speranza. Escludere la speranza significherebbe trasformare uno pseudo-sacrificio in un suicidio»²¹.

Quale merito c'è a sacrificarsi se nessun bene superiore è in gioco? Non ha senso muoversi a vuoto; per farlo, bisogna sperare e credere possibile che ne valga la pena, pur conoscendo le difficoltà del compito. Tale speranza indica anche le coordinate per vedere il piacere nell'ordine del reale, e quindi della responsabilità del proprio atteggiamento nei suoi riguardi. Il godimento afferrato non è mai assoluto e definitivo; se giustamente interpretato, è un segno premonitore di una più grande bellezza e magnificenza. Non ricercare il significato del piacere, invece, può nutrire un senso d'irrealtà, un gusto anemico dei miraggi, un'inclinazione alla nostalgia di un'inefficace memoria, forse seducente, che induce a una sorta d'incanto stuporoso, lievemente drogato. L'esperienza, fa osservare Tommaso d'Aquino, insegna che ricercare il piacere dei sensi senza ritegno ha come esito l'annebbiamento e lo stordimento della ragione; certo «ne impaccia l'esercizio»²². Tuttavia, anche il piacere partecipa alla luce di un fine, non sfugge del tutto alla potenza d'attrazione del fine ultimo. L'Aquinate ignora la filosofia del dovere puro, nudo, senza piacere, che imprime una direzione impossibile allo sforzo morale e favorisce costruzioni pedagogiche esposte al pericolo dell'inconsistenza perché astratte. La gioia di agire bene rende piacevole l'agire. Essa è il completamento dell'azione pienamente accordata alle profonde disposizioni di chi agisce. A rigore, la gioia non è qualcosa da aspettare passivamente,

²¹ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, Paris 1935, 127. 179.

²² *Summa Theol.*, I^a II^{ae}, q. 34, a. 1, ad 1.

come un colpo di fortuna, ma è il piacere congiunto alla nostra moralità. Sotto questa luce, l'Aquinate invita ad osservare che il virtuoso fugge ogni tristezza: «Il virtuoso non sfugge solamente l'eccesso [di tristezza], ma totalmente ogni tristezza. È perciò indizio di buona sanità morale [e fisica] cercare la gioia e fuggire la tristezza»²³.

Non necessariamente la sofferenza porta la vita all'altezza che merita; può anche indurirla e precipitarla verso la mediocrità del risentimento. Il punto, però, è che non si dà pienezza di gioia senza l'ombra del dolore. Scrive Gustave Thibon: «L'istinto profondo dell'uomo accoglie il dolore come l'effetto di una specie di ingiustizia, come l'invasione di un parassita. Soffrire ci sembra anormale, "inumano" ... Niente tuttavia è più umano dell'inumano dolore. Esso sta alla gioia, non come il verme al frutto, ma come l'abisso alle altitudini. Uccidere nell'uomo la possibilità di soffrire, sarebbe altresì uccidere l'essenza umana»²⁴. Dunque, il piacere è legittimo e virtuoso, se appaga il corpo senza imprigionare l'anima nelle spire della sensualità. Invece, il piacere interamente sconscratato e perverso piega il fascino a farsi maschera di una penosa trivialità. Il libertino che assolutizza il godimento dell'istante come se fosse tutto, in un certo senso, quasi potrebbe considerarsi un mistico che non sa riconoscersi, forse perché subito dopo è il disincanto a trionfare: presto si fa troppo tardi perché «un mistero vendicatore risvegli l'angelo nel bruto assopito»²⁵. Strana felicità quella che accende fuochi fatui il cui fumo soffoca il desiderio. Anche nella dinamica del piacere vi è inerente una tendenza obiettiva al dono di sé tale da

²³ In *I Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, VII, lect. 14. È anche il caso di ricordare che, secondo Tommaso d'Aquino, contro la virtù morale della temperanza si può peccare non solo per eccesso, ma anche per difetto: la lussuria è l'eccesso, l'insensibilità il difetto (cfr. *Summa Theol.*, II^a II^{ae}, q. 142, a. 1; *De malo*, q. 14, a. 1, ad 6; q. 15, a. 1, ad 9). Commenta il religioso domenicano P. Laféteur: «La contraddizione interiore alla gioia, come una sorta di rinuncia violenta e sistematica della volontà a un piacere che, naturalmente, si congiunge a una funzione necessaria e giusta, sarebbe un atteggiamento anormale e contro natura che si dovrebbe dichiarare, come regola generale, estraneo alla virtù» (*La temperanza*, in: *Iniziazione teologica*, vol. III: *Teologia morale* [tr. it.], Brescia 1955, 843).

²⁴ *La scala di Giacobbe*, 60.

²⁵ CH. BAUDELAIRE, «L'alba spirituale», in: *I fiori del male* (tr. it.), Milano 1975.

esigere l'obbedienza da parte di chi desidera superare la mestizia insuperabile inerente alla caducità di ogni bellezza. In questa prospettiva il piacere ha il pregio di orientarci verso la gioia di una gratuita offerta di noi stessi. «C'è più gioia nel dare che nel ricevere» (At. 20,35). Ribellarsi alla corrente che nel piacere invita al dono di sé perverte il gusto in un soggettivo ed egoistico sfruttamento dell'altro. Si vorrebbe che il piacere invadesse e confiscasse l'intero orizzonte del desiderio, ma l'esperienza mostra come non si possono sopprimere tutte le aspirazioni più alte, insite nella radice stessa del piacere come una ferita che non cicatrizza, ma desidera continuamente una guarigione, oppure come un'indistruttibile speranza che attende di essere compiuta. L'aspirazione del desiderio, essendo infinita, non può essere soddisfatta dalla cupidigia del piacere immediato. Questo, se lasciato a se stesso, si rivela come una forza viva, ma di breve durata, una sorta di spintone brusco che si spegne nell'inerzia.

Coltivare l'aspetto emotivo delle dimensioni estetiche, ricercare la pura gratuità degli avvenimenti, indipendentemente da ogni orizzonte di senso, fa scadere il gusto della bellezza nel narcisismo, proprio di chi si isola dalla ricchezza e dalla responsabilità delle relazioni personali. Né si deve tacere dell'esistenza di piaceri dello spirito che possono divenire viziosi, perché mortificano e opprimono la vita del corpo. Comunque sia, non basta ripetere attimi di godimento per essere felici. Nessuna somma d'istanti di piacere, infatti, basta a compiere la persona. Spremere l'immediatezza del piacere oltre misura genera stanchezza e infine angoscia. Vivere soltanto per soddisfare le sollecitazioni degli istinti fa strisciare sullo stomaco e infine gemere di nausea. Ridurre l'amore all'estasi della sensibilità significa confonderlo con il possesso. Un amore così, presto, si deteriora in noia; invece dell'incontro scava la reciproca ripugnanza. Perché gli uomini s'incontrino, occorre sapersi accogliere nella profondità delle proprie radici. Anche l'amore rivela la necessità e il valore di un al di là di sé stessi: è un momento della dialettica umana, non ne arresta lo slancio. Non c'è amore senza l'amore delle cose degne di essere amate, senza l'intuizione oscura

che esse sono, nel senso più rigoroso, segno di una bellezza più grande. Nutrirsi di cibo destinato a perire riesce a ingannare la nostra fame essenziale solo provvisoriamente. Il vizio poi non sazia mai veramente, procura uno strano appagamento che apre il vuoto. La febbre di godimento promessa non resiste perché alimentata da un fuoco fatuo.

Tuttavia, anche negli estremi avvilitamenti della nostra istintività, il nucleo più intimo del nostro cuore conserva un fuoco inestinguibile di libertà. Le passioni ingannano, ma non senza lasciarci intravedere l'equivocità del loro accecamento. Strappare alla morte istanti di piacere consolatori è comprensibile, ma rassegnarsi a ciò finisce per deprimerci nella convinzione che tanto non resta più nulla. Per chi ha deciso che l'unica gioia è nel possesso e nel consumo dell'istante, la morte diviene un'ombra rapace, un veleno capace di rovinare ogni cosa. Su questa strada la ricerca della felicità viene presto estenuata, si estingue quasi diventando una larva di cui non resta nessuna bellezza. Se conta solo l'istante, ogni sforzo sembrerà eccessivo, innaturale, contrario al fascino della spontaneità; ogni richiamo al dovere morale sarà avvertito come una costrizione che propizia la nevrosi. Nell'educazione del piccolo dell'uomo, si tratta di un vero e proprio abuso che lo priva di assaporare liberamente i frutti della sua crescita. Nella pedagogia che teorizza una formazione senza nessuna pena, anche la più leggera («tanto le conoscerà sempre troppo presto, goda i suoi anni migliori!»), si scorge una tristezza non molto dignitosa, che avvalora l'affermarsi di un io "superficiale", teso a identificarsi con i suoi averi, consapevole che, quando non *avrà* più nulla, non *sarà* più nulla, impaurito, è sicuro soltanto che la morte gli toglierà tutto.

La stanchezza di un uomo consapevole di sé consiste nel non saper tradurre l'essere nella suggestività di un dover essere per vincere la piattezza delle cose e delle persone. Quando gli alberi sono solo alberi, le case solo case, le donne solo donne, tutto quello che è soltanto quello che è, perché nessun punto di fuga si sorprende in quanto si vede, vince l'immensa stanchezza del non senso e non rimane più neanche il lusso di piangere. Il piacere, però, può non rendere

vitreo lo sguardo, vacuamente fisso come quello di una bestia, se l'uomo non nega la sua profondità, ma ne interroga il significato soggiacente, presente anche dentro una passione divorante. Allora, si scopre come anche il piacere non sfugge a un rapporto con l'infinito. È innaturale, e forse impossibile, fermare l'infinito dinamismo teleologico del piacere. «Nella musica, nel panorama della natura, nel sogno notturno (...), è a qualcosa d'altro che l'uomo rende il suo omaggio ... Il suo entusiasmo è per qualcosa che la musica, o tutto ciò che è bello al mondo, ha destato dentro», ripeteva don Giussani²⁶, un prete per il quale, come per John Henry Newman²⁷ e don Bosco, l'educazione è stata, dall'inizio alla fine, il compito principale della vita. Il rischio educativo si misura continuamente sulla tentazione della libertà di «esaurire l'esperienza del segno, di una cosa che è segno, interpretandola soltanto nel suo aspetto percettivamente immediato». Cedere all'apparenza si insinua come la forma più facile della ragione, solo illusivamente capace di sgravarla dalla fatica, ma in realtà solo in grado di impoverire la nostra esperienza della realtà, perché arresta «la capacità stessa dell'intelligenza umana di addentrarsi alla ricerca del significato cui il nostro rapporto con ciò che ci fa colpo innegabilmente sollecita»²⁸. La prospettiva educativa di don Giussani è infine teologica. Il suo metodo e il suo sviluppo irradiano la convinzione che l'esistenza del genio e la realizzazione dell'uomo non possono esplicarsi al di fuori del rapporto con il mistero di Dio, di cui la bellezza costituisce un potente segno. Non si salva il gusto estetico della vita se ci si ferma all'apparente, all'effimero, ma solo se lo si accoglie dentro il movimento personale verso il destino²⁹.

²⁶ Cit. in: MASSIMO CAMISASCA, *Don Giussani. La sua esperienza dell'uomo e di Dio*, Cinisello Balsamo 2009, 18.

²⁷ Di questo grande filosofo, teologo ed educatore, qui si ricorda il bellissimo motto: *Ex umbris et imaginibus ad Veritatem*.

²⁸ L. GIUSSANI, *L'uomo e il suo destino*, Genova 1999, 112.

²⁹ Nel *De Doctrina Christiana*, Agostino ha presentato uno schema generale di quanto può essere oggetto di conoscenza. Lo schema, che ebbe un influsso enorme su tutto il pensiero medioevale, apre prospettive interessanti anche sul problema qui trattato. Agostino divide il mondo della conoscenza in due sfere principali: la sfera dei *signa* (comprendente le parole, i simboli, i sacramenti) e la sfera della *res*, delle cose vere e proprie. Queste ultime possono essere di tre tipi: cose utili, cose piacevoli, cose

«Quando la bellezza delle cose transitorie ci imprigiona? Quando è guardata, concepita, abbordata, vissuta obliterando la sua natura profonda, che è quella di essere accenno-a, passaggio-a, segno-di, anche se un segno e un accenno che costituiscono l'inizio del futuro, perché non c'è soluzione di continuità fra questo essere effimero e l'essere come tale, l'essere eterno, come non c'è soluzione di continuità fra l'alba e il sole, lo splendore del mezzogiorno»³⁰.

Si prova una sorta di gioia vendicativa nel poter trovare perfino in Nietzsche frammenti che aprono a una sotterranea smentita del suo nichilismo: «Dice il dolore: perisci! / Ma ogni piacere vuole l'eternità – / vuole profonda, profonda eternità!»³¹. Il dolore brama passare, la pena trova consolazione nel fatto di avere fine. Ma il piacere vuole restare, vuole essere senza fine. Nelle *Lettere di Berlicche*, Clive Staples Lewis, simulando istruzioni di un vecchio diavolo a un demonio più giovane per fargli ottenere l'anima di un ragazzo, fa dire al primo: «La caratteristica dei Dolori e dei Piaceri è che non si può sbagliare sulla loro realtà e perciò, in quanto esistono, offrono all'uomo che li prova una pietra di paragone della realtà. Cinque minuti di genuino mal di denti rivelerebbero i dolori romantici per quell'assurdo che sono e metterebbero a nudo il tuo stratagemma»³². Nel caso del piacere, esso attrae perché porta in sé la promessa del possesso della felicità. Sotto l'eccitazione della velocità, lo struggimento di una musi-

utili e piacevoli insieme. Scrive Agostino: «Quelle piacevoli ci rendono felici; quelle utili ci aiutano nello sforzo di conseguire la beatitudine, e sono come scalini che ci fanno salire verso le prime. Noi siamo in condizione sia di gioire delle cose piacevoli come di adoperare le cose utili, il nostro cammino si intoppa e talvolta sbagliamo persino direzione» (*ivi*, I, 2-3).

³⁰ L. GIUSSANI, *L'io rinasce in un incontro (1986-1987)*, Milano 2010, 270. L'autore subito dopo confida: «Io dico che tutta la nostra attività [educativa], tutto il lavoro della nostra compagnia è su questo punto: imparare a vivere la bellezza delle cose transitorie in modo tale che non imprigioni, ma sia cammino. Insomma, il punto è che la bellezza delle cose transitorie non sia droga, perché l'eccitazione della droga è una prigione, una prigione che si restringe sempre di più; e la creatura, diventata idolo, diventa sempre più prigione, una prigione dove il tuo temperamento si accanisce, diventa sempre più accanito nelle sue caratteristiche» (*ivi*, 271-272).

³¹ Così parlò Zarathustra, «La seconda canzone di danza», 268. Cfr. *ivi*, 377.

³² *Le lettere di Berlicche e il brindisi di Berlicche* (tr. it.), Milano 1991, 54.

ca trascinante, se sappiamo ascoltare, agisce la promessa della pienezza e del compimento dell'essere che ci interroga e attira³³. Se ci condanniamo a girare continuamente nella periferia dell'esperienza, senza andare al centro di nulla, non riusciamo a decifrare la profondità del piacere come segno e promessa di liberazione dal dolore. Più si ha coscienza del valore di segno inerente al piacere, più emerge l'insufficienza fastidiosa di ridurre ogni cosa ad apparenza.

Forse il problema non esisterebbe se le cose intorno a noi non fossero così belle e così amabili. La felicità non sarebbe minacciata così tanto dalla tristezza, se nella veste effimera delle cose non tralucesse il filo d'oro di una bellezza infinita che suggerisce di lasciarci alle spalle tutto l'inerte peso del finito. Molto può fare al riguardo l'educazione: «La bellezza non è una cosa nella quale si possa penetrare immediatamente. O meglio, e più precisamente, ci si può penetrare anche subito, ma dopo esserci rimasti accanto per un po', e dopo che nell'animo i vari elementi assimilati progressivamente si sono composti insieme in maniera organica»³⁴. La felicità non è un'esperienza diversa dalla pienezza che accompagna la realizzazione del nostro destino. Chi cerca veramente la felicità riscopre gli altri; non vede in essi soltanto un limite, ma il sostegno più efficace alla sua libertà di amare. L'uomo è esigenza e passione della totalità. Le sue sole risorse, però, non bastano a conseguire quanto attende. Tale consapevolezza non annulla il desiderio, ma scatena una lotta dolorosa tra l'impotenza e l'esigenza. Una viva coscienza di sé attesta una ragione totalizzante come orizzonte e tensione rivolti a conoscere e abbracciare tutto. Solo se giunge alla sua destinazione ultima, l'uomo sa di compiere lo scopo per cui la sua umanità esiste, e, per questo, non può non essere felice. In fondo, tutti i nostri doveri convergono nel dovere di essere felici, anche

³³ Scrive giustamente Armando Rigobello: «La passione sportiva, il ricorso alla droga, l'esaltazione ideologica e la stessa enfaticizzazione dell'eroticismo sono atteggiamenti, gesti, tensioni che rivelano l'accennata esigenza di andare oltre i limiti nel tentativo di esperire un'assolutezza per quanto effimera» («Al di là di precarie frontiere», in: AA. VV., *Dio oltre i saperi. Tra teologia e filosofia*, Cinisello Balsamo 1993, 19).

³⁴ P. A. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemi. Lettere dal gulag* (tr. it.), Milano 2000, 91-92.

sulla terra; felici di una gioia imperfetta, ma reale, preludio della pienezza assoluta per cui il nostro cuore è fatto. Troppo spesso rassegnati inseguiamo piaceri pur consapevoli di non trovarvi la felicità. In questo modo degradiamo il piacere alla soddisfazione animale che causa, con la stessa sazietà, il disgusto. Il piacere, però, può anche trasalire della gioia dell'infinito, può farci comunicare con gli angeli. Come ha intuito il genio di Tommaso d'Aquino³⁵. Sta qui la peculiare grandezza dell'uomo: incontrare nella sua persona l'angelo e la bestia, per elevare la bestia senza animalizzare l'angelo. L'unità della persona si costruisce facendo in modo che le potenze inferiori partecipino all'ordine ragionevole, cioè all'obiettività e all'universalità del vero e, infine, all'oblatività dell'amore. Niente è più interessante dei nostri continui tentativi volti a rendere benefiche le nostre potenze inferiori senza umiliarne l'energia. Nulla è più commovente della trasfigurazione che tale sforzo opera.

Vale la pena ripetersi: il piacere ha un senso; negarlo o travisarlo non è senza conseguenze, fa scivolare inesorabilmente la sensazione edonistica, la volontà di godimento dell'attimo nella sua intrinseca precarietà, verso la noia e la solitudine. Negare al segno inerente alla realtà profonda del piacere il suo potere di oltrepassare l'attimo sterile è l'inganno del nichilismo, che, mentre offusca il nesso del diletto con la felicità, lascia libero accesso solo ai piaceri a pagamento, in ossequio a un'idea volgare di uomo come puro e semplice consumatore. Abbassare sistematicamente le nostre più profonde aspettative, per renderle obbedienti alle leggi di chi detta le mode e influenza i mercati, incrina le energie necessarie per continuare a ricercare. Non solo induce alla rinuncia morale, ma ci fa pure perdere il gusto della bellezza. Ciò accade se al bello si vieta di riverberare lo splendore del vero, per ridurlo alla fruizione di un'effimera sensazione di godimento, e quindi al rifiuto di tutto quanto sappia di dolore e sacrificio, cioè di amore. Non rendersi conto della verità interiore al piacere significa sfuggirne e avvelenarne la dinamica, giocare con le

³⁵ Cfr. *Summa Theol.*, I^a II^{ae}, q. 31, a. 4, ad 3.

proprie reazioni, ferirsi fino a straziare il proprio animo. Se il piacere non è un segno, è infine un inganno che annoia, e l'uomo non sopporta più l'interrogativo su se stesso; per un po' se ne serve come trastullo, puro divertimento e svago per distogliere dai momenti di vuoto, per dimenticare la propria dolorosa miseria di non saper rispondere alla destinazione originaria decisiva per la verità di sé. Se tanti pretendono di sdegnare la felicità, ciò può accadere perché hanno acconsentito a un modo di guardare la vita che indurisce il cuore fino a renderlo incapace di accoglierne il desiderio più essenziale.

Il nichilismo in cui la nostra cultura si trova immersa costituisce innanzitutto una malattia della ragione, e come tale deve essere trattato per uscire dalla tenebrosa notte in cui avvolge l'esistenza umana. La soluzione nichilista, talvolta coltivata e difesa come una forma di distinzione aristocratica, tradisce l'apatia dell'intelligenza, nutre atteggiamenti dettati da pigrizia o da impotenza. Veramente divora anche ogni traccia di umanità e desiderio; nonostante la sua industria del divertimento, diffonde paura. Forse perché è come un gigante dai piedi d'argilla. Se interrogato, non è in grado di dare alcuna risposta, non risolve nulla e non ha argomenti seri con cui aggredire una positiva concezione della vita. Caricare la nostra pelle, i nervi, l'immaginazione, di distrazione dal destino prepara il vuoto della delusione, causa di tristezza e disprezzo, e infine dell'estrema solitudine degli esseri. Scoprire che il nichilismo è soltanto l'ombra proiettata dalla realtà dell'essere è importante, ma non basta a difenderci dal suo veleno. Purtroppo esso è carico della tremenda e oscura realtà della negazione. Non è semplice assenza, ma antitesi al sì, forza antagonista, rivolta che distrugge, rifiuto odioso.

Sicuramente, il nichilismo gaio, fino a quando non lascia cadere la maschera, agisce come una sorta di piacevole anestetico. Tuttavia, finché l'uomo vive, la pura potenza della negazione non riesce a immobilizzarne definitivamente il cuore. Il buio è da noi accettato solo provvisoriamente. Non possiamo non tendere alla freschezza e alla gioia mattinali; qualcosa può accadere, una fenditura improvvisa può lasciare passare la luce. L'ombra negativa della nostra esigenza strut-

turale fa risaltare come la perdita di una speranza assoluta inevitabilmente prepara lo smarrirsi della personalità in un'azione di scambio per lo più nascosta. In genere, favorisce una sorta di pericoloso letargo, tale da togliere all'uomo quell'affezione alla verità di sé necessaria per riprendere ogni giorno il cammino della vita con l'energia dovuta. Tuttavia, anche l'«ospite inquietante» del nulla ha un limite, non dura per sempre; presto, infatti, non riesce a evitare le sabbie mobili della noia, perciò non può essere ospitato permanentemente. Se si resiste alla seduzione di distruggersi, una crisi di rigetto è inevitabile; per chi cerca la verità di sé, la sofferenza prodotta dal nichilismo è troppo acuta per poter essere sopportata a lungo. Proprio perché il nulla è contro natura, se l'uomo si riapre alla vita, si scontra con chi prende coscienza della sua vera condizione. Ciò consente alla speranza di un nuovo inizio di rientrare, proprio attraverso la sofferenza, nella vita.

capitolo settimo

**LA DOMANDA
SULLA VERITÀ E LIBERTÀ
DELL'UOMO**

Nessun problema è più decisivo, perché condizionante l'intera prospettiva del discorso sull'educazione, del pensare significativamente il soggetto umano e la sua identità come essere chiamato a costruire se stesso. Colta nelle sue radici, la crisi da cui scaturisce l'attuale interrogazione sul senso dell'educare è crisi della fiducia nel valore dell'uomo, stanchezza il cui peso indebolisce la speranza e la volontà di futuro. Esiste qualcosa di peggio del disprezzo degli uomini per altri uomini: il disprezzo di un uomo verso se stesso. Se si perde qualsiasi stima nei confronti del proprio avvenire, tutto si sfascia. Invece, aver fiducia malgrado tutti gli insuccessi di cui la vita fa esperienza mette in grado gli uomini di continuare a credere nella positività del vivere, nella certezza che l'esistenza ha un intimo significato, nonostante le apparenze contrarie. Poiché non si educa se non si crede nel futuro e non s'intende collaborare a costruirlo, la fiducia nella vita come una promessa meritevole di essere scelta e per la quale vale la pena spendersi è fondamentale per non lasciarsi paralizzare dalla paura o dal pessimismo deresponsabilizzanti, come appare più evidente nei giovani. Secondo una perspicua immagine di Luigi Giussani, essi sono come se fossero stati investiti dagli effetti di un'enorme esplosione nucleare: «il loro organismo *strutturalmente* è come prima, ma *dinamicamente* non lo è più; vi è stato come un plagio fisiologico, ope-

rato dalla mentalità dominante. *È come se oggi non vi fosse più alcuna evidenza reale se non la moda* – che è un concetto e uno strumento del potere»¹.

Nel 1784 Kant definiva l'Illuminismo come «l'uscita dell'uomo dalla sua minorità di cui egli stesso è responsabile. Minorità, ossia incapacità di servirsi del proprio intendimento senza la guida di altri»². Il programma di Kant ha affascinato una larga parte della modernità. Pierre Teilhard de Chardin, in un testo del 1920, scriveva con entusiasmo: «Verosimilmente, da migliaia di anni è stata raggiunta una perfezione massima dell'*elemento* umano, di modo che in noi lo strumento individuale del pensiero e dell'azione dev'essere visto come definitivamente fissato. [...] La grande superiorità che abbiamo acquisito sull'uomo primitivo, e che i nostri discendenti accentueranno in proporzioni forse incredibili, è quella di meglio conoscerci, di meglio situarci nello spazio e nella durata, al punto di diventare coscienti dei nostri legami e delle nostre responsabilità universali»³. Negli stessi anni Venti, Martin Heidegger, invece, maturava un'acuta avvertenza del cono d'ombra d'incertezza e problematicità sfuggenti al nostro desiderio di chiarezza in cui è immerso l'uomo moderno: «Nessuna epoca ha avuto come l'attuale, nozioni così numerose e svariate dell'uomo. Nessuna epoca è riuscita, come la nostra, a presentare il suo sapere intorno all'uomo in modo così efficace ed affascinante, né a comunicarlo in modo tanto rapido e facile. È anche vero, però, che nessuna epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia l'uomo. Mai l'uomo ha assunto un aspetto così problematico come ai nostri giorni»⁴. Nel pensiero di Heidegger, solo quando l'uomo si fa interrogazione a se stesso, egli realizza l'esistenza autentica, ossia l'effettivo *ex-sistere*, cioè quello sporgere, emergere, dalla folla anonima, per negarsi come elemento di un sistema e affermar-

¹ L. GIUSSANI, *Un avvenimento di vita cioè una storia*, 209. Corsivi nel testo.

² *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo? (1783)*, in: I. Kant, *Stato di diritto e società civile* (tr. it.), Roma 1995, 113.

³ «Nota sul progresso», in: T. DE CHARDIN, *Opere. L'avvenire dell'uomo* (tr. it.), Milano 1972, 31-32. Corsivo nel testo.

⁴ *Kant e il problema della metafisica* (tr. it.), Roma-Bari 1981, 181.

si come unico. Egli dolorosamente assiste allo scomporsi parossistico della certezza di poter passare dalla coscienza quasi informe dell'animale al trasparente possesso del pensiero, dall'immaginazione del fanciullo al rigore della ragione dell'uomo maturo, dalla soggettività immediata alla soggettività che si media attraverso l'oggetto, per giungere così all'autocoscienza.

L'attuale incertezza sull'identità dell'uomo pone l'educazione in una situazione difficile. L'orizzonte entro cui si muove l'azione educativa si allarga e si restringe a seconda del pensiero sull'uomo. Così dalla considerazione della sua identità deriva l'aiuto alla realizzazione della sua esistenza, e del suo compito nel mondo, del suo personale destino. Chi è l'uomo, chi aspira a essere, come aiutarlo perché realizzi il suo progetto? Nella risposta a questi interrogativi, si precisa, in sostanza, il cuore del problema educativo, e quindi della pedagogia. «La pedagogia costruisce castelli in aria se non ha una risposta alla domanda: "Chi è l'uomo?"»⁵. La questione educativa va di pari passo con la questione antropologica. Poiché la forza di una proposta educativa dipende in larga misura dal riconoscimento della verità sull'uomo, chi educa deve interrogarsi su chi è prima di chiedersi che cosa deve fare. Il cuore dell'educazione è precisamente in quella capacità di comunicazione di sé in grado di evocare e sostenere nell'altro un'instancabile apertura al significato delle cose; una comunicazione di sé che sospinge nell'altro l'esprimersi di quei sentimenti nativi e di quelle esigenze inestirpabili che costituiscono l'originalità del suo essere, prima ancora di qualsiasi condizionamento ereditario e ambientale. Se l'uomo perde la sua identità, la sua figura, se il suo volto si presenta con lineamenti incerti, traducibili in versioni contraddittorie, l'educazione ne riflette inevitabilmente la crisi. Invece, quanto maggiore è la limpidezza dell'uomo verso se stesso, tanto più efficace sarà l'intervento educativo. Poiché a dover essere sempre educato è l'uomo, l'educazione pone una domanda decisiva sulla sua natura e il suo valore. Come formare l'uomo se non

⁵ E. STEIN, *La struttura della persona umana* (tr. it.), Roma 2000, 54.

possiamo sapere chi egli sia, se ignoriamo come egli pervenga all'autocoscienza e all'esercizio della libertà? Fino a quando manca un motivato consenso sulla verità dell'uomo, viene meno anche un senso valido della sua libertà. Se l'educatore non vuole essere un don Chisciotte, deve conoscere se stesso; il suo proposito di educare esige la capacità di promuovere un ideale possibile, radicato nella storia e corrispondente a interessi e bisogni reali.

Se il compito più importante e anche più difficile per l'educatore è aiutare chi cresce a trovare un significato alla vita, la riflessione sull'educazione inevitabilmente ruota sull'interrogativo antropologico. La storia della pedagogia è sostanzialmente quella della ricerca, da parte dell'uomo, di ciò che egli è, come pure è la storia dei suoi progressi in questo studio. Lo scopo è ritrovare se stessi, e così progredire verso ciò che si è chiamati a essere. Si tratta di stare di fronte a un essere destinato a superare indefinitamente se stesso, perché il suo realizzarsi non esaurisce mai la sua aspirazione. Sebbene sia uno dei problemi più difficili che gli esseri umani debbano risolvere, chiarire a proposito la questione significa sapere quel che si vuole. Nella perdita dell'identità di sé, nel suo smarrirsi nell'insignificanza del nulla, deve ricercarsi sia il nutrimento principale dello scetticismo, per cui ogni cosa si carica di una riserva mentale, facendo sfiorire ogni promessa di crescita, sia una delle cause del disgusto attuale che invoglia a trascurare la fatica del dovere, accrescendo la noncuranza per tutto quanto invita a uno sviluppo perfettivo di sé e del bene comune.

Dal momento che non è possibile comprendere l'educazione se non a partire da un'idea di uomo, da un giudizio metafisico (anche se pregiudizialmente si rifiuta ogni metafisica) sul suo essere, precisamente a questo livello si pongono esplicitamente le fondamentali ed elementari domande sulla nostra vita: Chi è l'uomo? Chi sono io? Che cosa è questa realtà che pensa, ama e odia, vive, morirà e sa di dover morire? All'educazione non si dà alternativa, perché la rinuncia a educare significa un diseducare che aumenta lo smarrimento e l'infelicità. Chi, però, può assumersi consapevolmente il compito di educare se evita di rispondere alla domanda su chi egli sia? Poter

dire consapevolmente “io” costituisce una prima conquista sull’anonimato e il cedimento. La risposta è attesa dalla nostra umanità incerta, dalla maturità mai raggiunta, che, però, deve intervenire, presso un bambino o un giovane, per porre divieti, per prescrivere esigenze, per aprire o chiudere certe strade. In nome di chi agire? Di quali mezzi disporre? Rispondere agli interrogativi è un obbligo per venire a capo del problema educativo, soprattutto in un tempo come il nostro, in cui troppi “maestri” del nulla hanno frantumato il volto, il corpo e l’anima dell’uomo, con la loro rinuncia alla verità e alla giustizia.

Se nella discussione sul problema educativo le antitesi prevalgono sulle coincidenze, ciò è dovuto alla divergenza delle posizioni sul fondamentale problema umano. Non ci sarà mai un’educazione neutra, ossia una sua pratica, senza un impegno dell’uomo con la sua più profonda umanità. L’educazione, infatti, è un’opera umana, e come tale è qualificata innanzitutto dal principio informatore della vita dell’educatore e dalla sua concezione del mondo destinata a dare forma ai suoi atti. Un aspetto peculiare della relazione educativa può individuarsi nel rifiuto di ogni neutralità mistificante e nella proposta di precisi obiettivi determinanti la formazione della personalità. La stessa conoscenza del processo educativo è più una forma di partecipazione che un sapere astratto, più il luogo di un impegno che l’oggetto di un’analisi. Quanto detto vale anche per la pedagogia: chi pretende di orientare essa in maniera neutra, in realtà orienta alla propria pedagogia. Un’opzione di fondo si trova anche in quelle teorie, presentate come il frutto dei progressi obiettivi della scienza, nelle quali, forse con troppo disincanto, si parla dell’uomo come di un prodotto aleatorio dell’evoluzione biologica. Senza una precisa finalità, l’uomo non sarebbe altro che il discendente più perfetto della serie animale cui appartiene. Allo stesso modo è frutto di un’opzione, e non una verità obbiettiva, affermare che nell’uomo la materia, divenuta estremamente complessa, accede alla coscienza e alla libertà di inventarsi la propria natura, il proprio fine o di accettare l’assurdità di una condizione senza senso. Simili scelte non restano inoperanti, ma tendono a determinare in profondità un pro-

getto educativo conseguente.

La causa della diffusa atrofia, oggi deprimente l'attività educativa, si rileva nel cedere a quelle forme di condotta in cui non ci si limita ad affermare di non sapere, ma s'irride chiunque ricerchi il vero per trovarlo, sentenziando: «Soprattutto non sappiamo di non sapere; soltanto crediamo di sapere». Se per educare non basta domandarsi *come*, ma è necessario avere un *perché*, è evidente come l'educazione viene resa impensabile e quindi impraticabile dal dispotismo ideologico dello scetticismo di chi giudica ragionevole scambiare ogni verità con il dubbio⁶. In effetti, il dominio così radicale dello scetticismo e del nichilismo nel nostro tempo, poiché diffonde una visione delle cose inconciliabile con l'educazione, può considerarsi la causa principale dell'estraneità tra le generazioni. Sebbene non sempre lo scettico sia disposto a rendersene conto, revocare in dubbio la necessità di una base assoluta su cui fondare i nostri giudizi di valore e di bontà finisce fatalmente per dissacrare ogni responsabilità morale, e quindi banalizzare la libertà. La falsa esaltazione della libertà come fonte ed essenza della moralità – *non la verità rende liberi, ma la libertà rende veri* – è semplice propaganda della soddisfazione immediata, demoralizzato svuotamento di ogni principio ideale, esito e causa del diffondersi di una pesante sfiducia nella verità, della stagnazione di ogni teoria, del disgrega-

⁶ A dispetto dell'ottimismo razionalista, una vena di dubbio radicale corre sottotraccia anche nella modernità. All'esaltazione dell'uomo come *magnum miraculum*, propria dell'alba del Rinascimento, lo spagnolo Francisco Sanchez risponde, all'inizio del suo opuscolo più celebre, di non sapere nemmeno di non sapere: «nec unum hoc scio, me nihil scire» (*De multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*, Lione 1581). Vale la pena meditare queste osservazioni scritte da Erich Fromm nel 1941 che purtroppo non hanno perso attualità. «Il concetto di verità viene considerato un concetto metafisico, e se qualcuno dice di voler scoprire la verità, viene giudicato arretrato dai pensatori "progrediti" del nostro tempo. La verità viene dichiarata una faccenda totalmente soggettiva, quasi una questione di gusto. L'attività scientifica dev'essere distaccata dai fattori soggettivi, e il suo scopo è di osservare il mondo senza passione e interesse. Lo scienziato deve accostarsi ai fatti con mani sterilizzate, come il chirurgo si accosta al paziente. Il risultato di questo relativismo, che spesso si presenta sotto il nome di empirismo e di positivismo, oppure si fa bello della sua preoccupazione per il corretto uso delle parole, è che il pensiero perde il suo stimolo essenziale: i desideri e gli interessi della persona che pensa; diventa invece una macchina per registrare i "fatti"» (*Fuga dalla libertà*, 195).

mento di ogni sforzo morale per migliorarsi. Le dimensioni fondamentali della libertà umana non cambiano di senso con il mutare dei tempi, perché la verità dell'uomo costituisce la possibilità stessa di quel mutare. Nel terreno del relativismo gnoseologico e dell'agnosticismo ideale e morale, attraverso un generale processo di dissoluzione e corruzione, l'affermazione insensata del nulla al posto dell'essere finisce per non conoscere alcun ostacolo efficace. Su questo terreno l'educazione a un uso completo della ragione si presenta come una delle sfide più urgenti per il futuro.

La crisi del pensiero circa la sua capacità di conoscere la verità inibisce dall'accedere alla certezza: si possono avere soltanto opinioni o interpretazioni, ma mai la possibilità di una conoscenza certa. Annegare nello scetticismo ogni possibilità di concepire un qualsiasi valore non può non concludere nella constatazione dell'inutilità di tutto. Se il mondo fosse incoerente e gratuito, se ragione e follia si equivalessero nella loro impotenza, anche ogni sforzo per guidare perfettamente lo sviluppo non avrebbe significato alcuno. Nessuna educazione è possibile se l'uomo affonda dentro il dubbio che tutte le leggi e le norme morali variano secondo i luoghi, il tempo, il genere di società e di cultura. Se lo scetticismo diviene irremissibile, così da renderci prigionieri di una passiva indifferenza, non può convincere chi giura che la storia ha la forma di un divenire continuo, nel quale tutti possono partecipare con il loro proprio contributo. In realtà, già si sospetta che, in fondo, tutto è equivalente a nulla ed egualmente sprovvisto di senso: una idea insensata è altrettanto verosimile di una sensata; lo stesso domandare un senso non ha più senso; qualsiasi punto di riferimento perde validità, anche quello necessario per sostenere il compito educativo. Come può dirsi possibile educare se nessuna fede ideale vale per contrastare l'ansia del successo, la brama degli affari, la seduzione dei divertimenti? Si fa evidente quanto sia insostenibile la posizione di chi deve presentare norme prescrittive mentre confessa di non poterne raccomandare nessuna. Finché si rimane imprigionati in questa gabbia, sembra impossibile interessare l'intelligenza e trovare l'impeto, la forza di volontà necessari per porre seria-

mente la questione della propria umanità. Molto difficile accettare la fatica debita per suscitare una chiara coscienza di ciò che si deve apprezzare, desiderare, amare, perché la vita si attui secondo la linea di uno sviluppo perfettivo verso la realizzazione della sua destinazione originaria. Quasi inesorabilmente si finisce per cedere all'urto omologante della pressione sociale, che silenziosamente respinge la ricerca di un senso della vita nei margini dell'insignificanza.

Rassegnarsi all'impossibilità di un fondamento incontrovertibile a qualunque norma morale e giuridica, per rinviare ogni giudizio di valore alla coscienza individuale o collettiva, che si esprime nel consenso democratico, non è una soluzione. Non dobbiamo ingenuamente acconsentire alle teorie di chi sentenzia fatale il nostro addio alla verità, perché, si spiega, nella post-modernità qualsiasi assoluto è destinato a sfaldarsi. Quanto, invece, inevitabilmente si sfalda sono i nostri concetti approssimativi della verità. Giustamente si osserva che il nostro comprendere la verità è piuttosto un farsi comprendere da essa; proprio come il cercare il bene coincide con il farsi afferrare da esso. Contro chi rinuncia al vero in nome di una deriva puramente pragmatica della ragione, valga questa ironica protesta: «Non sono sicuro che l'importanza è importante, la verità lo è»⁷. Georges Bernanos giudica come il sintomo più generale della nostra anemia spirituale sia «l'indifferenza verso la verità e verso la menzogna»⁸. L'autorità del vero è una necessità liberatrice a cui l'uomo non può sottrarsi senza perdere se stesso. «Se esiste il diritto di essere rispettati nel proprio cammino di ricerca della verità, esiste ancor prima l'obbligo morale grave per ciascuno di cercare la verità e di aderirvi una volta conosciuta»⁹.

Normalmente si è indulgenti con chi afferma di credere all'esistenza della verità. Soprattutto si tollera chi ammette di non essere in grado di dimostrare razionalmente la sua credenza. Quanto, invece, sembra destare scandalo è la rivendi-

⁷ J. L. AUSTIN, *Philosophical Papers*, Oxford 1961, 219. Cit. in: A. GRANESE, *Filosofia analitica e problemi educativi*, Firenze 1968, 15.

⁸ *Rivoluzione e libertà* (tr. it.), Torino 1963, 49.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, § 34.

cazione di poter riconoscere l'assolutezza della verità grazie all'uso della ragione, cioè per mediazione teoretica dell'esperienza. Ciò implica una ricerca sul senso della vita di portata globale e tesa all'unità, guadagno soltanto di chi sa sollevarsi dal finito all'infinito. Per far cessare lo scandalo, occorrerebbe togliere alla verità la sua tensione drammatica, anzi eliminare il carattere polemico inerente al principio di non contraddizione: l'essere *non* è il non essere. Se si svisgorisce il carattere polemico del principio, la verità rimane paralizzata in un'inoffensiva tautologia. In realtà, non è più di verità che si parla; se si indebolisce o si elimina il suo carattere di contrapposizione, diviene un'inutile irrilevanza. Il sì pronunciato nei confronti di quanto si riconosce come verità non può non implicare un no altrettanto fermo verso ciò che si riflette come non-verità. Senza questo no, anche il sì non sarebbe un sì, ma un sì e no, oppure un forse sì, forse no, non il sì vincolato responsabilmente all'essere. Similmente, un'autentica generosità, intesa come verità dell'azione, suppone una polemica costante, decisa e appassionata, contro il male, l'ipocrisia, tutto ciò che diminuisce la vita. Ciò si deve dire anche se nella mentalità corrente le grandi polemiche per affermare la verità, nel migliore dei casi, sono concepite come un elemento della storia passata che ora sembrerebbe non interessare, o almeno non interessare a sufficienza. A ciò contribuisce il fatto che attualmente la tolleranza relativistica valuta la polemica come espressione di sentimenti soggettivi, presentati, peraltro, sotto una luce di satira, tesa a denudarne la frivola e vana albagia sentenziante.

Cedere a un simile sarcasmo non è senza un grave prezzo. Le numerose energie richieste dalla cura educativa sembrano divenire inutili senza un *télos* valido verso cui far convergere la nostra fatica. Già Aristotele spiegava come l'uomo non può rinunciare a motivare in senso ultimo la propria condotta¹⁰; non si può rinnegare la verità del proprio destino senza tradire se stessi. Se si nega alla ragione la possibilità di conoscere la verità e alla libertà di potervi aderire, si relativizza ogni

¹⁰ *Eth. Nicom.*, 1094 a 1 - b 10.

valore fino a provocare una sorta di paralisi interna che vieta di educare positivamente al vero e al giusto, perché tutto ciò appare come una finzione con se stessi e con gli altri. Lasciare fluire nell'indeterminatezza e sfociare nel niente la vita scioglie la nostra condotta dall'obbligo di rispondere a ogni qualificazione assiologica, facendo così venir meno la possibilità stessa di un'ipotesi unitaria e organica, ossia una coerente proposta valoriale in grado di mobilitare chi cresce a una personale verifica. Tutto ciò costituisce l'aspetto portante dell'educare, dal quale deriva un giudizio globale sul senso della necessità non surrogabile dell'educazione. Se la ragione rinuncia alla sua funzione di guida responsabile della condotta umana, il processo formativo viene defraudato del suo significato. Cedere alla tentazione dello scetticismo, della diffidenza scherzosa su tutto, significa praticamente giudicare improponibile un quadro positivo di finalità da perseguire. In realtà, non può reggersi in piedi la pretesa di determinare i mezzi indipendentemente dai fini e dagli ideali educativi senza tradire il carattere specifico dell'educazione, contrario a una estrinsecità reciproca di fini e mezzi. Sia in educazione, sia in pedagogia, si agisce, comunque, in dipendenza da un ideale e da un fine. Qualsiasi tecnica non acquista valore pedagogico se non in funzione del fine educativo cui è ordinata. Sebbene una teoria dell'educazione tecnicistica e psicologicamente orientata tenti di farsi passare per neutra, essa sempre esprimerà un determinato punto di vista.

L'esperienza insegna che si perde solo tempo a discutere di educazione con chi non crede nell'esistenza della verità e nella nostra possibilità di conoscerla. Senza verità è inevitabile uno sviluppo umano sfigurato, smarrito. A rigore, senza fiducia in un senso e in uno sbocco positivo della vita, l'uomo non può educare, perché in tale condizione non può continuare a vivere e agire umanamente. Ciò significa che l'educazione implica l'esistenza di una verità dell'uomo e la capacità per l'intelligenza di conoscerla. La svalutazione assoluta della nostra facoltà di conoscere, del valore penetrativo dell'intelligenza, equivale alla disintegrazione interiore dell'uomo stesso, al suo annientamento come spirito e libertà. Vale la pena lasciarsi

interrogare da provocazioni acute come questa di Charles Péguy: «A questo gioco è giunta oggi l'umanità, un mondo di barbari, di bruti e di villani; più che una panidiozia, più che la temibile panidiozia annunciata, più che la temibile panidiozia constata una panvillania senza limiti; un mondo che non solo scherza, ma che non sa far altro che scherzare, che fa ogni genere di scherzi e si prende gioco di tutto»¹¹. Tale giudizio riflette l'astrattezza della concezione dell'uomo che ne è alla base. L'individuo tende a concepirsi completamente isolato, disaggregato dai corpi sociali nei quali agisce, astratto dal complesso umano in cui vive, irresponsabile nei confronti della comunità, nella misura in cui essa è irresponsabile nei suoi confronti. La volontà di liberarsi da ogni forma di dipendenza dalla realtà finisce per togliere energia a qualsiasi fede, anche a quella in cui il valore appare più evidente e assiomatico.

«Dove sta di casa la verità dell'uomo?»¹². La domanda è posta da Antoine de Saint-Exupéry in maniera tale da farci tendere alla risposta come a un valore vitale. Si tratta di interrogare seriamente se stessi, respingendo il divorzio tra il vissuto e il pensiero. Affermare che l'uomo è un animale sociale e ragionevole non elimina il nostro mistero. Un avvio di risposta alla domanda sulla verità dell'uomo, interessante perché ha il valore di un programma educativo, viene dallo stesso Saint-Exupéry: «La verità, per l'uomo, sta in ciò che, di lui, fa un uomo»¹³. La verità che ci fa uomini svela il suo segreto soltanto attraverso i referti del cammino già percorso. Essa non accetta di essere considerata come una collezione irrelata di fenomeni; piuttosto, come la vita, è un organismo unitario capace di abbracciare tutti gli aspetti dell'esistenza, anche quelli più aridi e dolorosi, e di conferirgli un tono di umanità in grado di dare unità e valore all'operare. La verità non è affatto un'entità astratta o un rompicapo logico, ma un valore concreto a fondamento significativo del nostro vivere quotidiano. Minimizzare la portata di questa affermazione vuole dire

¹¹ Cit. in: A. FINKIELKRAUT, *L'incontemporaneo. Péguy lettore del mondo moderno* (tr. it.), Torino 2012.

¹² *Terra degli uomini* (tr. it.), in A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Opere*, Milano 1994, vol. I, 332.

¹³ *Ibidem*, 341.

infliggere un colpo mortale alla possibilità della nostra formazione. Sotto questo profilo, giova rilevare che la verità, in accezione pedagogica, non è riducibile alla figura di un concetto astratto da imporre al soggetto a prescindere dal riferimento alla realizzazione della sua libertà. Non conta per l'educazione disegnare mondi in cui la realtà può non passare attraverso il cuore dell'uomo. In questo ambito, perché la formazione della persona sia il nostro orizzonte, è necessario che l'educazione sia il nostro sguardo. Se le cose stanno in questo modo, un uomo che non abbia coscienza della sua umanità non può veramente educare nessuno: né se stesso, né gli altri. Solo chi coglie il senso e il valore della sua vita è in grado di trattare se stesso e gli altri in maniera adeguata, indirizzare e accompagnare sulla strada giusta chi gli affida la sua crescita.

Più uno impara ciò che egli è, il proprio stile, i propri gusti, il proprio scopo nella vita, la propria unicità e irripetibilità, più è in grado di apprezzare cosa voglia dire essere uomo con tutti gli altri uomini. Solo chi è capace di dire *io* nella sua vita e nelle sue opere, perché ricco di una personalità propria, permette e favorisce il *tu* del prossimo, e quindi il *noi* della vita comunitaria e sociale. Man mano la mia personalità si fa salda, non solo comprendo che posso essere me stesso pur facendo e pensando tante cose come fanno e pensano gli altri, ma mi accorgo anche di accedere più facilmente al mio io, proprio perché riconosco una presenza *altro* da me nella presenza che sono al mondo e agli altri uomini. Finalmente, congiungere la mia personalità con gli obblighi sociali non significa alienarmi, ma riconoscere che da tale interazione scaturisce il senso del mio e altrui agire. Neanche in questo caso viene meno la libertà: l'obbedire a una regola sociale o a una legge è sempre un atto ratificato dal consenso interiore della mia volontà razionale. L'esperienza comunitaria è autentica quando si presenta come l'*humus* che, senza sostituirsi alla decisione personale, permette al processo educativo di essere una vera e propria esaltazione della libertà. Quindi, la conoscenza del mio io si attua, se mi assumo la responsabilità di uno sguardo capace di aprirmi all'altro da me così da vedere costituirsi in questo sguardo il mio stesso

io. Nello stesso tempo mi accorgo che posso conformarmi senza perdermi proprio quando comincio a distinguermi. Grazie a questa dinamica, la comunione che si attua nel dialogo educativo autentico è sempre liberante l'essere.

Esiste un male più insidioso dell'ignoranza, ed è la falsa sapienza mascherata di formule astratte, non compatibili con l'esperienza e il travaglio quotidiano di chi non rinuncia a cambiare la sua vita. È un'illusione pensare di penetrare la verità senza impegnarsi fino al coinvolgimento in un incontro dove soggetto conoscente e oggetto conosciuto reciprocamente si trasformano. Se la verità dell'educazione ha il profilo della salvezza verso cui la vita si dirige per non perdersi, non si può trascurare l'ammonimento di Kierkegaard, secondo cui non è possibile giustificare un'ipotetica obiettività senza impegno e partecipazione da parte del soggetto conoscente: «Io non conosco in verità la verità se non quando essa diventa vita in me»¹⁴. La verità chiede all'uomo una disponibilità al cambiamento, un amore disposto al rischio di perdere quanto egli crede di possedere, o – ancora una bella immagine di Kierkegaard – una spoliazione fino alla semplicità originaria: «Per nuotare, ci si spoglia nudi: per aspirare alla verità, bisogna spogliarsi in un senso più intimo, bisogna svestirsi di un vestimento molto più interiore di pensieri, d'idee, dell'egoismo e cose simili, prima di poter diventare nudi abbastanza»¹⁵. In questo senso, la verità si dà come atto della libertà, di quella libertà che «consiste precisamente in quel colpo di audacia: scegliere con la passione dell'infinitezza ciò ch'è oggettivamente incerto»¹⁶.

Tuttavia, l'insistenza sulle dimensioni esperienziali della verità non autorizza nessuno a deprezzare il lavoro critico, meno ancora il dovere della veridicità radicale. In proposito, la verità è per noi il frutto di un'identificazione affermata dalla ragione, corrispondente a un'identità nella cosa; in breve, *la verità è data dalla conformità di un'identificazione*

¹⁴ *Esercizio del cristianesimo*, in: S. KIERKEGAARD, *Opere*, 793.

¹⁵ *Diario*, XI, A 227.

¹⁶ *Postilla conclusiva non scientifica*, 368.

con un'identità. Più in generale si deve osservare che, quando si strumentalizza la ricerca della verità ai fini estranei alla verità stessa, non ci sono più valori da rivelare, ma soltanto opinioni da vestire di parole e utilizzare a scopi di efficacia pratica. L'unica scuola possibile resta quella che, rinunciando a insegnare la verità, si specializza nelle tecniche mirate a far prevalere un'opinione sulle altre, a "persuadere" sulla sua maggiore utilità perché più redditizia. Da tale opzione fondamentale deriva un'assai impoverita prospettiva del compito educativo e delle attribuzioni proprie della pedagogia, resa impotente a determinare, con i propri mezzi, il fine ultimo della formazione umana. Così è inevitabile che la pedagogia assomigli sempre più a una tecnologia degli accorgimenti e dei metodi, i cui fini particolari, stabiliti dal potere dell'economia e della politica, devono essere accettati senza discussioni. L'educazione, a sua volta, si riduce a una mera applicazione tecnica. Una tale riduzione rivela un'insostenibile visione antropologica che toglie all'uomo la soggettività della libertà, per farne una macchina che agisce e reagisce secondo procedure determinate.

Tanti i fatti a indicare la radice della disgregazione sociale cui assistiamo nel venir meno di quelle istanze pubbliche che nutrono e vivificano la sensibilità nei confronti della verità. La strada per far emergere la vita della libertà non è reprimere la verità, ma acconsentire alla verità fino a farla diventare vita. Scrive Romano Guardini: «Ogni acquisizione della verità, a prescindere del tutto dal contenuto più particolareggiato di cui si tratta, viene esperita come un diventar-liberi. Nella conoscenza della verità qualcosa in me diventa padrone di se stesso. Qualcosa in me attinge se stesso, viene sciolto, si estende, si dischiude, ottiene il suo autentico spazio, in cui può vivere»¹⁷. Una debole tensione per la determinazione della verità mette in crisi la libertà, la fa venire meno, e ciò a sua volta sfiibra l'energia per appartenere al vero. L'oblio e la trascuratezza della verità dell'essere – ricorda significativamente Heidegger – sono causa di un oscuramento che toglie all'uomo

¹⁷ *Persona e libertà* (tr. it.), Brescia 1987, 107.

il fondamento della realtà su cui appoggiare validamente l'esercizio della sua libertà; privo di ogni riferimento ontologico, l'uomo è totalmente in balia dell'evento¹⁸. La progressiva e inarrestabile perdita del senso dell'essere ha fatto diventare consuetudine far coincidere la verità solo con la notizia che riesce ad affermarsi e non con la realtà corrispondente alla verità dell'accaduto. Imposto un simile orizzonte, resta in piedi soltanto un'annoziata fobia di ogni verità che vada al di là degli imperativi biologici, esaltati come nota dominante presente in tutti i motivi della nostra esistenza.

Perché l'uomo scopra la verità di sé e muova la sua vita conformemente alla scoperta fatta, non basta valorizzare la spontaneità del corpo o decifrare l'espressione dell'inconscio. La libertà è indispensabile perché l'uomo possa tendere ad affermare il suo primo dovere di essere pienamente uomo, di diventare il più possibile perfetto e di accettare lo sforzo perché la sua natura, dallo stato di abbozzo più o meno informe, diventi il capolavoro cui è destinata. Allo scopo, innanzitutto occorre poter affermare e quindi ricercare il senso della propria esistenza come un'esigenza della vita considerata nella sua reale ampiezza. Si può educare alla libertà perché la vita non è assurda, né insensata, perché insieme si può scoprire, giorno per giorno sempre di più, quanto vince la banalità del male. Rinunciare al senso e abbandonare l'esistenza alle varie forme di erranza significa perdere la sostanza della libertà. La relazione educativa realmente efficace si connota come esplicita responsabilità per favorire la maturazione della moralità come espressione in atto della libertà.

Giova sempre ascoltare questa salutare domanda di Erich Fromm: «La libertà è solo assenza di pressioni esterne o è anche la presenza di qualcosa?»¹⁹. Per non fermarsi al bilancio amaro dell'antiumanesimo odierno, bisogna prendere atto che la libertà negativa, la *libertà da* qualche cosa, quella che il progresso tecnologico contribuisce ad accrescere, sebbene lo distingua dal resto della natura, non basta perché l'uomo

¹⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare* (tr. it.), Carnago s. d., 69-76.

¹⁹ *Fuga dalla libertà*, 15.

abbia uno scopo positivo per vivere. Comprensibile cercare la libertà dalle strettoie della propria storia familiare e sociale, dall'aspetto distruttivo della coazione a ripetere gli stessi errori, ma tale liberazione non può accadere a prescindere dalla scoperta di un *télos* capace di motivare la lotta per la libertà. Non convince la definizione di libertà come assenza di vincoli, a patto però di non interferire nelle aspirazioni legittime altrui. A nulla ci vale essere liberi da qualche cosa, se non abbiamo la possibilità di porre la nostra libertà a servizio di ciò che ci rende tali. Veramente «ci sentiamo liberi quando abbiamo la possibilità di 'agire per il meglio' (sia questo 'meglio' il solo nostro individuale o quello nostro e altrui, o addirittura prevalentemente quello altrui sentito come nostro, a seconda del grado in cui siamo risolti e potenziati nel contesto sociale). Costituisce ostacolo, vincolo, remora alla nostra libertà tutto ciò che interferisce con questa possibilità»²⁰.

Di fronte al fatto che l'uomo si pone un fine e riflette sui mezzi per raggiungerlo, e quindi sceglie una strategia per realizzarlo, talvolta si obietta che i fini nella natura sono solo interpretazioni dovute alla fantasia. Al riguardo, bisogna replicare che l'uomo non si porrebbe alcun fine, se non dovesse rispondere a un appello proveniente precisamente dalla sua essenza di uomo. Rispetto a questa finalità di carattere ontologico, i fini elaborati dalla sua fantasia hanno il carattere di scelta intermedia. Ultimamente non siamo noi a produrre o possedere i fini, ma è il fine a possederci, a una profondità tale che l'essere posseduti si confonde con la nostra libertà. L'esperienza della nostra libertà si mostra più che scelta davanti alle cose, consenso davanti al fine. L'uomo non può vivere senza valori; se non riconosce i valori della tradizione, se ne crea dei nuovi. Ma il valore reale non è frutto di buona volontà. Veramente l'assiologia dipende dall'ontologia: l'essere è fonte e misura del valore. Si può meglio apprezzare questo dato, se non si concepisce l'essere come una vuota astrazione mentale, ma nella concretezza della realtà personale. «L'essere è valore in quanto persona e tutto ciò che non è per-

²⁰ R. LAPORTA, *Educazione e libertà in una società in progresso*, Firenze 1960, 10-11.

sonale nell'essere mantiene un significato solo in quanto sia posto in relazione con la persona che lo contiene, creandolo, o, se si tratta della persona creata, significandolo a se stessa, interpretandolo, modificandolo»²¹. Un orizzonte culturale non comandato da una finalità da perseguire, ma dalla teorizzazione dell'irrilevanza del fine alla determinazione dell'uomo, tanto da poter essere modificato senza peraltro che la nostra umanità ne risenta, genera una pedagogia aporetica. Impossibile spiegare lo sviluppo perfetto dell'uomo senza la nozione di "fine", che esiste prima di tutto e più realmente di tutto. Non siamo noi a fare emergere il fine ultimo; soltanto possiamo tendere a scoprirlo e aderirvi. «I Magi camminano senza sapere dove andavano, ma in forza di un'ipotesi, ad essi aperta dalla Cometa, che almeno ci fosse un luogo da raggiungere. Diversamente non si è "in cammino", ma piuttosto "si vaga nel deserto"»²².

Troppo si è scritto e fatto per farci ritenere impossibile il riconoscimento del vero, per convincerci che siamo privi di qualsiasi strumento in grado di orientarci alla sua ricerca nella complessità del reale e della vita personale. La diffusa sfiducia nei confronti della verità, a favore di un dubbio capace di investire ogni cosa di una problematicità radicale, e quindi corrosivo persino della fede più salda, ha portato l'uomo a voler rivedere continuamente se stesso, a voler esplorare tutte le vie, ma anche a oscillare irrazionalmente tra il volersi sentire tutto e, infine, a non volersi distinguere dal nulla. Quest'ultima opzione, in cui il soggetto dichiara di non saper più attingere alla verità, pone di fronte a un muro che soffoca l'educazione e la pedagogia dentro presupposti insostenibili perché assurdi. Preso atto di essere diversi da quanto per tanto tempo si è ripetuto senza pensarci adeguatamente, di essere sconosciuti a noi stessi, problema e progetto, non dobbiamo acconsentire alle teorie di chi descrive fatale il nostro addio alla verità, perché stranamente certo che nella

²¹ L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, Brescia 1962, 43-44.

²² M. T. MOSCATO, *Il viaggio come metafora pedagogica. Introduzione alla pedagogia interculturale*, Brescia 1994, 83.

post-modernità qualsiasi assoluto è destinato a sfaldarsi.

Un uomo educato è un uomo capace di discriminare quanto ha valore da ciò che è volgare, il bene dal male, la verità dai sofismi, quanto è innocuo e quanto, invece, è avvelenato. Non si vede come ciò sia possibile, se vige il severo divieto di andare oltre la semplice opinione e la caducità della sensazione. In realtà, l'esistenza della verità, il cui mancato accoglimento deve giudicarsi colpevole, è un principio indiscutibile perché possa realizzarsi la comprensione e la praticabilità dell'educazione. Da parte di chi ha a cuore il destino dell'educazione, la tendenza a considerare in ultima analisi indifferente la verità deve essere respinta come una contraddizione che dissolve e paralizza lo sviluppo perfettivo della personalità. Non opporre una ferma resistenza su questo punto significa promuovere antropologie che perdonano l'uomo per strada, barattano la sua *dignitas* e *libertas* con gli allettamenti del nuovo potere consumistico e permissivo, il quale non rispetta nessuno come persona, ma tratta tutti come merce di cui si può stabilire soltanto il prezzo²³.

A rigore, la libertà non è una facoltà che posso avere o non avere, non è un'aggiunta alla mia persona, ma è costitutiva del mio io nella sua identità più profonda. Perciò può dirsi veramente "mio" l'atto di cui sono responsabile, che posso porre o non porre, come l'aderire o il rifiutare un valore. Ciò suppone nell'uomo la capacità di prendere decisioni non condizionate, cioè di determinarsi da sé, e quindi l'assenza di pre-determinazioni essenziali, se non quelle dovute alla sua specifica natura, che, a loro volta, ricevono un senso dalla capacità di darsi un progetto esistenziale proprio della persona²⁴. La libertà è il diritto di disporre della propria esistenza, di

²³ Si pensi, per esempio, al rilievo eccessivo, sproporzionato, che il tempo attuale dà alla sessualità, allo stereotipo esageratamente propagandato che esalta l'erotismo come il pregio dell'individuo che più strettamente si collega al presunto diritto alla felicità, all'idolatria del benessere corporale; quasi una sorta di divinizzazione che finisce per asservire e brutalizzare tutti gli altri aspetti della vita umana, compresi l'amore e il pensiero.

²⁴ Evidentemente non si tratta di negare l'esistenza dei condizionamenti, ma di chiarire che essi non costituiscono l'intera nostra soggettività, perché in essi e su di essi agisce la decisione della volontà.

orientarla secondo scelte corrispondenti alle proprie esigenze ed evidenze originarie e non semplicemente dettate da norme e imposizioni estrinseche. Se ci si limita alla responsabilità di porre o non porre un atto, si parla di libero arbitrio, della libertà come mero *fatto*. Fin qui rimaniamo al di qua del bene e del male, siamo nella possibilità di optare per l'uno o per l'altro. Solo quando si sceglie un progetto per la propria vita, si accede al senso della libertà. In quest'ultimo ambito, c'è sempre una libertà vera e una falsa, nella misura in cui è messa al servizio di ciò che è riconosciuto come valido.

Sebbene l'identità dell'uomo sia implicata nel suo agire libero, affermare che la libertà trova in se stessa il proprio motivo (libertà per la libertà) è puro verbalismo. La libertà non è il fondamento di se stessa e la pretesa di una sua autodeterminazione costitutiva contro la nostra stessa natura è un'illusione, perché liberi si diventa solo rispondendo al *logos* che fonda e nutre la libertà. La libertà individuale, privata di qualsiasi finalità, si svuota, diviene puramente negativa, e quindi succube dei modi e delle mode provvisoriamente egemoni. Bisogna respingere l'idea secondo cui l'uomo può giungere a se stesso solo se si ribella alla sua natura, meno ancora se nega in sé ogni natura, per affermarsi come antinatura. L'esperienza induce a riconoscere la libertà nel poter finalmente fare tutt'uno con la verità di sé. Certo, si farà attenzione a non confondere l'uomo libero con chi pretende di possedere la verità; piuttosto è libero chi dalla verità si lascia possedere. La pretesa di possedere la verità presto si trasforma in un'illusione, senz'altro è un'esagerazione che distoglie dalla speranza di riconoscerla. Il nostro arrenderci al vero, peraltro, non può mai dirsi definitivo, ma deve sempre nuovamente "conquistarsi", giacché il nostro legame con la verità non è stabile e ininterrotto.

Mentre la realtà infraumana sembra regolata da leggi senza eccezioni, le norme regolative della vita dell'uomo, invece, lo lasciano in fondo libero di scegliere se seguirle. Può dirsi libero solo quell'essere che è progetto attivo, cioè dotato di possibilità da realizzare, e quindi in grado di non identificarsi interamente con il presente, ma di proiettare il proprio essere

davanti a sé. Affermare che l'uomo è destinato a realizzare la sua persona come libertà implica, a un certo momento, la considerazione della sua esistenza e una scelta su quello che vuole farne. Nella possibilità di unire l'essere e il dover essere consiste il peculiare valore dell'uomo, e quindi la grandezza della sfida educativa. L'educazione è dunque educazione alla libertà. Tuttavia, l'esperienza della libertà è prima di tutto volontà di essere liberi. La persona umana è veramente libera e realizza la sua personalità se segue coerentemente la verità che riconosce. La società deve aiutare chiunque a trovare la verità e, nella fedeltà a essa, realizzare la sua libertà. Sarebbe un errore cedere al punto di vista volontaristico che mira a sganciare la libertà dalla ragione. Secondo questa opzione, perché un atto sia veramente libero, non deve essere in alcun modo motivato, cioè deve essere del tutto irragionevole. Anzi, per restare libero, l'uomo dovrebbe annullare sempre i dati, agire contro la logica, irrazionalmente: la scelta, l'atto, più sono illogici, più sono liberi. Poco sembra importare se la necessaria conclusione di tale visione è esaltare la pazzia come il massimo della libertà. Invece, l'essere umano si educa alla libertà se è aiutato progressivamente a far prevalere la sua umanità sui meccanismi naturalistici dell'animalità.

In conclusione, non si può parlare di educazione con chiara consapevolezza e con coerente linguaggio a prescindere dal problema della verità. L'educazione è autentica se fa opera di verità sia teorica che pratica. In realtà, qualsiasi ambito in cui si insegna non può marginalizzare il problema della verità senza contraddirsi. Se la dipendenza dal vero sparisce nell'abisso della totale insignificanza, «chi sostiene che non esiste nessuna verità, [può indisturbato aprire] la strada allo svuotamento dei concetti di bene e male, rendendoli addirittura intercambiabili»²⁵. Ciò di cui, invece, abbiamo bisogno è allargare l'orizzonte della ragione fino a superare il paradigma razionalistico, per riconsiderare il rapporto tra verità e libertà in senso non alternativo ed esclusivistico. Sempre opportuna e giusta la netta affermazione di Jacques Maritain:

²⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso ai giovani*, Cagliari 7 Settembre 2008.

«Non vi è altro fondamento al compito educativo che l'asserzione eterna: è la verità che libera l'uomo»²⁶. Ultimamente, «la libertà è solo nella verità, dove ha la sua "radice" e nel bene che s'identifica con il fine, che è la crescita dell'uomo integrale»²⁷. Il nostro atto libero è tale perché non determinato da una causalità che lo dirige dall'esterno, ma dalla presenza in noi della verità. Non si dà autentica libertà che non sia aspirazione alla verità; essa libera e protegge l'uomo dai pericoli più insidiosi nascosti nel suo animo, più minacciosi di tutte le gabbie esteriori. Detto altrimenti, l'esperienza reale della libertà si attua solo in chi *vive il vero*. Questa espressione «significa meno conoscere il vero, per valersene nella soluzione dei problemi che pone la vita pratica, che, in primo luogo, viverne di vita interiore, conformandovi i nostri pensieri, il nostro volere, il nostro cuore»²⁸. Verità e libertà non sono appena due valori importanti fra gli altri, ma definiscono in profondità la nostra esistenza in quanto essa ha di più specifico, e quindi di più prezioso.

²⁶ Per una filosofia dell'educazione, 225.

²⁷ M. F. SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di san Tommaso*, Milano 1974, 17.

²⁸ E. DÈVAUD, *Per una scuola attiva secondo l'ordine cristiano* (tr. it.), Brescia ¹⁰1973, 41.

PARTE SECONDA

prologo

La denuncia dell'attuale degrado educativo scaturisce dalla volontà di prendere sul serio le sue radici, di guardarle apertamente non solo nel movimento che determinano, ma anche nelle maschere che rivestono, e quindi nelle molteplici realtà alle quali possono condurre. Camminare fra le rovine è penoso, ma permette di riconoscere che le false speranze non riescono ad anestetizzare interamente la sofferenza, neppure possono tranquillizzare l'angoscia. Nel cono d'ombra del nulla, più si avanza e più il buio aumenta. Tuttavia, non possiamo limitarci a scoprire la malattia e non coinvolgerci nella ricerca della guarigione. Abbiamo più bisogno di pietre per ricostruire che non di picconi per demolire. La vera esigenza è di risvegliarci a un lavoro più solerte della ragione. Valga il monito scritto da Goya nel frontespizio della seconda serie dei Caprichos: El sueño de la Razon produce monstruos. Non si può negare che stiamo vivendo giorni molto simili a una terra sabbiosa che ha coperto le strade e le direzioni del passato. I segni dell'ora attuale non lasciano molto spazio all'ottimismo: ogni giorno assistiamo alla rovinosa perdita del patrimonio di idealità che ha costituito la ricchezza della nostra civiltà. Il processo degenerativo dell'Occidente porta più vicino ai nostri occhi il tramonto e più lontano il nuovo apparire del giorno. Il cerchio chiuso di un mondo al suo vespro spesso fa sentire il suo peso più della tensione di un mondo nuovo che deve nascere. Forse, però, più che di consunzione propria del declino si deve parlare di oscuramento prodotto da un'eclisse. Comunque sia, non si può ignorare che, senza un ideale capace di dare luce all'esistenza, non si può vivere umanamente.

capitolo primo

**NIETZSCHE:
BAGLIORI E CATASTROFE
DEL SUPERUOMO**

La modernità, che ha preteso di fare dell'uomo l'unico e ultimo fondamento di sé, con il diritto all'arbitrio assoluto di rimuovere il limite di ogni realtà trascendente, sembra terminare la sua corsa oscillando come un ubriaco. L'iperbole del razionalismo non dilata la ragione, ma la restringe e finisce per toglierle la possibilità della certezza del vero. Talvolta la si considera soltanto come una fonte precaria e gratuita delle regole di condotta, che ultimamente si giudicano sospese all'arbitrio del tempo. Questo sentimento di sé e del mondo, dopo l'inutile strage della prima guerra mondiale, nella quale l'enorme quantità di morti ha tolto all'eroismo qualsiasi aurea di ebbrezza lirica, spinge la cultura occidentale a entrare nell'epoca del nichilismo. Da allora milioni di persone sperimentano la morte di ogni valore, la «morte di Dio», e quindi l'inacidirsi dei cuori. Sempre più il nichilismo è destinato a rivelarsi come una teoria che induce l'uomo a uccidersi come uomo, pur restando ancora in vita. Friedrich Nietzsche aveva presentito nella sua anima tale epilogo fin dal diciannovesimo secolo. Il suo pensiero ne costituisce un'inquieta seminazione e testimonianza.

Davanti agli scritti di Nietzsche, una delle prime impressioni è quella di trovarci di fronte a una ribellione che nasce dalla delusione di un grande amore malinteso. Maestro d'un vitalismo sfrenato, Nietzsche porta le sue negazioni e le sue

bestemmie a un parossismo di tale violenza da far pensare a una manifestazione, sia pure paradossale, di uno spirito assetato di perfezione. Persa la fiducia nelle forze del pensiero, nel filosofo si fa spazio la volontà di inneggiare alla pienezza della vitalità, la decisione di cantare la bellezza dei corpi e la poesia della gioia, le sole realtà in grado di offrire quell'ebbrezza ludica che sfugge al dominio della ragione. Nelle sue visioni notturne egli vede lucidamente il deserto avanzare; da questo fondo fa scaturire sentenze che furiosamente esprimono un'epica lotta contro il *già dato* a favore della potenza pregiudicata della vita. Nel filosofo si tratta di una guerra, liricamente esaltata, paradossalmente nutrita da una malattia nascosta che rende l'uomo un asceta fragile e infermo nel corpo e lo costringe a stare dentro una solitudine pressoché schiva d'ogni piacere corporale. Lo squilibrio tra la debolezza del suo corpo e i bagliori della sua esaltazione intellettuale per tutto ciò che incrementa la forza della vita disegna quel fenomeno di sovracompenso di cui si parla in psicologia. Sovente ammalato, pellegrino da una stazione di cura all'altra, Nietzsche grida incessantemente il suo desiderio di vita con prepotente amore, anche per i suoi aspetti violenti, crudeli, tragici. Sembra quasi che il torrente degli istinti biologici compressi possa trovare sfogo nella forza travolgente di una prosa infuocata. Si valorizza un'accesa esuberanza erotica, la vittoria della vita dionisiaca su quella apollinea, si auspica l'esplosione della vitalità, del godimento, del piacere mediante la festività e l'allegria dei sensi. Quando la vita si considera in modo puramente naturalistico, senz'alcun aldilà, l'ebbrezza appare come quel misterioso stato in cui il soggetto svanisce in un completo oblio di sé, come la sola possibilità di trascendere e transvalutare lo spazio e il tempo. Se l'uomo accetta l'eccesso del furore dionisiaco, e non si adagia nella misura, può ritrovare la sua vita come un'opera d'arte. «Sotto l'incantesimo del dionisiaco non solo si restringe il legame fra uomo e uomo, ma anche la natura estraniata, ostile o soggiogata celebra di nuovo la sua festa di riconciliazione col suo figlio perduto, l'uomo. [...] L'uomo non è più artista, è divenuto opera d'arte: si rivela qui fra i brividi dell'ebbrezza il pote-

re artistico dell'intera natura, con il massimo appagamento estatico dell'unità originaria. Qui si impasta e si sgrossa l'argilla più nobile, il marmo più prezioso, l'uomo, e ai colpi di scalpello dell'artista cosmico dionisiaco risuona il grido dei misteri eleusini: "Vi prosternate, milioni? Senti il creatore, mondo?"¹. Ecco la grande salute, la pienezza vitale di un erompente sentimento di vita e di forza; ecco l'orgiastica energia dionisiaca che tramuta anche il dolore in uno stimolo. Vivere dionisiacamente significa poter dire di sì a tutto, e quindi essere felici dell'inesauribilità della vita.

Più che costruire un sistema dottrinale, Nietzsche solleva un interrogativo carico di una gravità non eludibile. Sicuramente la sua scrittura solleva problemi formidabili; non di rado ciò avviene nel labirinto di un'anarchia logica, e forse anche in mezzo a ipocrisie e sofisticazioni, che rendono il lavoro di discriminazione estremamente difficile. Forse nessuno come lui ha realizzato in forma compiuta la drammatica parabola della coscienza occidentale verso la crisi, tanto lucida quanto sconcertante, di quei principi di universalità e scientificità della ragione sui quali la modernità ha lavorato e scommesso con immensa aspettativa. Nietzsche può essere riconosciuto come testimone e vittima di una visione dominata da molteplici tensioni contraddittorie, che oscillano tra slanci di autoesaltazione e tentazioni autodistruttive disperate. Ricco di efficaci aforismi, parabole, motti taglienti, invettive, il suo scrivere dà sempre meno importanza alla sistematicità del libro, alla chiarezza di impostazioni e alle soluzioni rigorosamente logiche. Lo stile frammentario, inatteso, tempestoso, delle sue intuizioni, dove si mescolano rifiuto e forza, visioni e deliri, fa dei suoi scritti una delle testimonianze più vivaci dell'intreccio tra relativismo e nichilismo, che caratterizza il nostro tempo ancora più del suo². Una testimonianza, peraltro, inevitabilmente ambigua, esposta a interpretazioni differenti e perfino contrapposte. «Ed è significativo, non solo

¹ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia* (tr. it.), Milano 91987, 25. 26.

² Difficile dare torto a René Girard quando osserva: «Il nichilismo è la fonte di tutte le ideologie, perché è la fonte di tutte le divisioni e di tutte le opposizioni sotterranee» (*Dostoevskij. Dal doppio all'unità*, 85).

sul piano simbolico, che Munch, l'autore dell'*Urlo*, che esprime in modo drammatico la disperazione della modernità, sia anche l'autore di uno dei più penetranti ritratti di Nietzsche»³. Le sue tesi fondamentali sono meno originali di quanto una lettura frettolosa può far sembrare; piuttosto costituiscono un efficace altoparlante di idee presenti nel suo tempo, ma da lui accolte e rivestite di iridescenti colori. Raffinato scrittore, conquista il lettore con il fascino di una prosa brillante, immaginifica, ricca di molti toni, dall'effusione lirica alla satira amara, alla denuncia sdegnosa, all'ispirato annuncio profetico. Egli per primo ha coscienza di sé come di un decadente, ma anche del suo contrario; in lui si trova l'aquila e la serpe, il baleno e la nube, il diavolo che sghignazza e l'angelo che benedice, l'ardore di chi sentenzia e la riserva fluida dello scettico.

Secondo Massimo Fini, la sua reale dimensione d'uomo è quella di un «genio doloroso» che si porta appresso «le sue grandi debolezze, le viltà, la quasi incredibile goffaggine, le enormi e stridenti contraddizioni fra ciò che dice e predica e ciò che è»⁴. Il filosofo, certo che tutte le cose hanno l'ascesa e la discesa, il flusso e il riflusso, presta ogni suo pensiero a continue sfumature e correzioni che lo bilanciano e sbilanciano con conclusioni diverse e a volte contraddittorie. Si conviene che «la forma aforistica è la maggior insidia nella lettura di Nietzsche. Isolando un aforisma dall'altro – ne scrisse cinquemila – gli si può far dire tutto e il suo contrario. Com'è ampiamente avvenuto»⁵. Improvvisamente ci pone innanzi a delle intuizioni totali, esclusive, che a volte si presentano antitetiche tra loro; esse riguardano l'uomo, la vita, il mondo, la morale. Sovente ci si imbatte in affermazioni apodittiche che, in circostanze diverse, sono dallo stesso Nietzsche buttate nel fluido di una dialettica senza fine. Non è difficile scoprire reticenze, concessioni, sottintesi, in grado di incrinare la più documentata esposizione sistematica del suo pensiero. Nell'opera di Nietzsche, «la contraddizione costante sembra

³ M. FINI, *Nietzsche. L'apolide dell'esistenza*, Venezia 2002, 309.

⁴ *Ibidem*, 13.

⁵ *Ibidem*, 173.

esserne il tratto costitutivo, cosicché possono trovare in essa appigli dottrine opposte: atee o religiose, conservatrici o rivoluzionarie, individualistiche o non individualistiche»⁶. Chiunque, per esempio, può trovarsi vicinissimo a *Zarathustra* quando osserva che «la donna, meglio dell'uomo, comprende i fanciulli, ma l'uomo è più fanciullo della donna» e che «in ogni vero uomo si nasconde un fanciullo, che vuole giocare»; pochi si spera vogliano seguirlo quando auspica che la donna sia un ninnolo, puro e minuto, simile al diamante, radiosa delle virtù di un uomo che non esiste ancora.

Fino a non molto tempo fa si parlava di Nietzsche come del filosofo del superuomo, dell'ideologo del pangermanesimo, dell'antisemitismo, del vate della forza e della violenza, del poeta che canta la rigenerazione dell'umanità, del mistico dell'eterno ritorno. Oggi tutto ciò appare a molti addirittura come una deformazione o una mistificazione. La sua predica sulla bellezza del corpo, sulla gioia terrestre, sulla salute, sulla vita, sulla forza e il coraggio, non autorizza automaticamente la violenza, la cinica sopraffazione, la disumanità. Le ideologie fasciste e naziste, per avallare pulsioni crudeli, ingiuste e assurde, hanno fatto ricorso all'idea che il *superuomo* è il senso della terra o all'immagine che *l'uomo è una corda tesa tra l'animale e il superuomo, una corda al di sopra di un precipizio*. Si è tentato e si tenta d'interpretare il suo pensiero dal punto di vista della letteratura, dell'estetica, della filologia, della psicologia, della politica, della storia, della filosofia, della teologia, e infine della pedagogia⁷.

Non ha torto chi ha rilevato che esistono in Nietzsche alcuni atteggiamenti da "ballerino", velleitari e sgradevoli. Neppure manca chi giura che il suo nichilismo è uno strumento per introdurci dentro un'approvazione disperata e impavida della vita in tutte le sue manifestazioni. L'avvento della

⁶ G. M. BERTIN, *La morte di Dio*, Roma 1973, 87.

⁷ Scrive Massimo Fini: «Nietzsche può essere considerato pessimo come musicista, negato come musicologo, mediocre come poeta, anonimo come filologo (nella sua materia, tradendo le aspettative di Ritschl, non produsse nulla di realmente rilevante), discutibile persino come filosofo, ma, oltre che un insuperabile psicologo e uno stilista magistrale, fu sicuramente un grande, grandissimo pedagogo. E, in fondo, l'intera sua filosofia può essere anche intesa come una pedagogia» (*L'apolidè dell'esistenza*, 69).

filosofia del mattino sarebbe l'intenzione profonda del suo impegno riflessivo. In questa lettura, l'assoluta negatività del nichilismo, grazie ai suoi legami nascosti con la redenzione, prometterebbe di rovesciarsi nella sfolgorante positività dionisiaca della vita. Forse il nichilismo di Nietzsche altro non è che un progetto perché l'uomo possa eternizzare se stesso vincendo la mortalità "naturale" che ispira già l'antico naturalismo. Massimo il Confessore aveva definito ogni negazione del mondo e dei valori normativi un «modo di rendere immortale la morte»⁸. Quando l'uomo non è più in grado di ricercare altro da sé per superare la morte, è già prigioniero delle spire del nichilismo. Forse ... sono tante le possibilità dialettiche suggerite dal pensiero e dal dramma di questo filosofo. Le varie tesi e il confronto con esse non mancano di fascino, ma non sempre riescono convincenti. Molto induce a pensare che la definizione migliore della propria filosofia l'abbia data lo stesso Nietzsche: «Una enorme molteplicità, che però è l'opposto del caos»⁹. Ci si permetta di non condividere le interpretazioni volte ad assicurarci che possiamo appoggiarci sul nulla; quelle che presumono di compensare con il velo multicolore dell'arte l'abisso orrendo della vita. Su questa strada, chi ha assimilato la lezione di Nietzsche ha finito per guardare all'uomo come a un accidente destinato ben presto a essere cancellato; sul nulla può appoggiarsi soltanto la convinzione della nullità di tutto, l'atonìa, il rifiuto di vivere, simili a quelle anoressie mentali che colpiscono certi bambini, tanto più dannose per l'uomo, quanto più è probabile una certa assuefazione a esse. Benché Nietzsche abbia uno sguardo innegabilmente opaco circa la speranza su cui costruire il futuro, resta altrettanto innegabile che il suo nichilismo è anche una fonte di conoscenza e di domande critiche ineludibili nei confronti di credenze senza radici. Il nichilismo non ha ucciso il suo vivissimo bisogno di comunicare.

Secondo Nietzsche la cultura occidentale non possiede più le risorse che avevano precedentemente giustificato il suo progressivo ascendere; costretta a lottare contro i propri istinti,

⁸ *Epistola* VII, P. G. XCI, 438.

⁹ *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è* (tr. it.), Milano ⁵1998, 51.

non è più in grado di sopravvivere a se stessa. Progressivamente si convincerà che la nostra storia della filosofia è una collera segreta contro le passioni della vita, e quindi una grande scuola della calunnia. Senz'altro il filosofo avverte come nell'età moderna ha finito per imporsi il secolarismo che mira a svincolare i valori dalla tradizione cristiana e dalla stessa fondazione metafisica; si vorrebbe renderli autonomi, in modo da far dipendere la loro validità e normatività da essi stessi e non da una concezione di vita religiosa o semplicemente filosofica. Ma, divisi dalla loro sorgente, i valori occidentali non sono in grado di mantenere la loro forza, né la loro originale integrità. Così, ideali quali ragione, libertà, fraternità, giustizia, felicità, finiscono per considerarsi un semplice sviluppo dei nostri naturali impulsi. Il "Bene", per esempio, sarebbe radicato nella naturale socievolezza umana; il "Vero" nella curiosità naturale; il "Bello" nell'impulso creativo, e così via. In breve, i valori sarebbero «una piena realizzazione delle possibilità peculiari, ma naturali di essere un essere umano»¹⁰. In realtà, il tentativo vanamente riesce a liberare i valori dalla religione e trascura con leggerezza inverosimile la presenza al suo interno di una metafisica ingenua destinata a spegnersi nella contraddizione. Nietzsche si dimostra decisamente più scaltro nel mostrare che l'ipocrisia borghese dissolve la metafisica sul piano pratico, svuotandone la morale a essa collegata. Sovente la filosofia di Nietzsche sembra raccogliersi in un'appassionata e violenta protesta contro la falsità e la meschinità della religione e morale correnti. Sul piano sociale la morale borghese è utilitaristica e intimamente sospettosa e diffidente; sul piano individuale predica l'umiltà degli schiavi, la mediocrità della maggioranza. Egli invita a chiederci se nella morale non si nasconde «una volontà di negazione della vita, un segreto istinto di distruzione, un principio di decadenza, di discredito, di calunnia, un inizio della fine? E conseguentemente il pericolo dei pericoli?»¹¹. Così Nietzsche comprende il suo ruolo di "distruttore" della

¹⁰ J. H. MULLER, cit. in: L. VON BERTALANFFY, *Il sistema uomo* (tr. it.), Milano 1967, 59.

¹¹ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, 11.

tradizione platonica, cristiana, idealista: « – Ora che abbiamo annientato la morale – siamo tornati ad essere *del tutto oscuri* per noi stessi! Io so che non so niente *di me*»¹². Il filosofo, che scopre come ormai tutto ammutolisce davanti alla domanda su chi sia l'uomo e quale sia il suo fine, non teme di qualificarsi come «il primo perfetto nichilista d'Europa, che però ha già vissuto in sé fino in fondo il nichilismo stesso – che lo ha dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé»¹³.

Nietzsche sospetta che sul conto della verità forse nessuno è stato ancora abbastanza veritiero. Sulla base dell'osservazione che ogni cosa «si sposta continuamente», il filosofo non esita a concludere che la «necessità non è un fatto, ma un'interpretazione»¹⁴. Contro il positivismo, Nietzsche obietta l'impossibilità di constatare il fatto *in sé*, perciò la realtà si identifica con l'interpretazione voluta dall'uomo; «posto poi che anche questa fosse soltanto un'interpretazione – e voi sareste abbastanza solleciti da obiettarci ciò – ebbene, tanto meglio»¹⁵. Assecondare la vita è più importante della verità. Durante la crescita il serpente cambia la propria pelle. Se lo si ostacola in questo processo, muore. La nostra autenticità esige la stessa determinazione: non dobbiamo impedirci di cambiare liberamente opinione sulle cose. Un uomo autentico preferisce la libertà da ogni convinzione; la sua passione ne usa e abusa, ma non si assoggetta a esse; queste non sono altro che strumenti da gettare via non appena usati. Soprattutto le interpretazioni della filosofia costituiscono un'inevitabile e unilaterale violenza, che aggiunge o toglie arabeschi a un'inesistente struttura del reale. In realtà, anche il pensiero cosciente del filosofo è per lo più segretamente diretto dai suoi istinti. Tra segno e oggetto segnato, tra nome e persona, tra sembianza ed essere, si frappone un fosso che divide, così che il mondo vero non può essere raggiun-

¹² Id., *Frammenti postumi 1882-1884*, in: F. NIETZSCHE, *Opere* (tr. it.), Milano 1986, VII/1, 2ª parte, 324. Corsivi nel testo.

¹³ *Frammenti postumi 1887-1888*, in: F. NIETZSCHE, *Opere* (tr. it.), Milano 1971, VIII/2, 393.

¹⁴ *Ibidem*, VIII/2, 49, 41.

¹⁵ *Al di là del bene e del male* (tr. it.), Milano 1977, 28.

to, dimostrato e neppure promesso.

Anche la morale è semplicemente istituita dalla volontà dell'uomo. È priva di significato la distinzione tra valore "vero" e valore "falso", perché ciò che è reale non è affatto il "vero", ma solo il "tener per vero". Qui l'attacco alla nozione di verità come conformazione positiva tra intelligenza ed essere è radicale e diretto. Anziché opporre vero e falso, basta ammettere «che l'apparenza presenti, nel suo complesso, gradi diversi, e, per così dire toni più chiari e toni più scuri ... *diversi valori*, per usare il linguaggio dei pittori»¹⁶. Vano presentare la verità come manifestazione dell'evidenza dell'essere alla soggettività; essa è solo un prodotto della *volontà di potenza*, in tutta l'equivoca latitudine del termine, che plasma i propri contenuti. Annota Hans Barth: «Nel processo cognitivo si cela la volontà di potenza, la quale non è interessata alla volontà nel senso della validità generale del giudizio, ma esclusivamente al dominio delle cose e degli eventi al fine dell'estensione della vita. Il problema della verità si trasforma così in problema di forza»¹⁷. La volontà di potenza è in Nietzsche, come già in Schopenhauer, un modo per designare come la vita si autorealizza. Essa è presente in ogni essere che a suo modo oppone resistenza alla negazione di sé. Naturalmente è tanto più potente quanto più potente è nell'essere il suo processo vitale. Una simile visione è naturalmente selezionatrice: solo un piccolo numero di uomini riesce a emergere e dominare sugli altri; la maggioranza scompare nel gregge dei deboli, accetta di essere dominata, di fallire; si tratta degli stessi uomini che cercheranno poi un compenso al loro fallimento nella religione e nella morale. Nietzsche riserva loro non appena un'indifferenza glaciale, ma il disprezzo.

La sconfessione nichilistica riguarda anche la prerogativa

¹⁶ A. RIEHL, *F. Nietzsche artista e pensatore* (tr. it.), Milano s. d., 77.

¹⁷ *Verità e ideologia* (tr. it.), Bologna 1971, 262. Nel contempo si prepara il terreno per l'imporsi di un "grottesco" paradosso, così formulato da Alain Finkielkraut: «Nietzsche è stato suo malgrado reclutato dalla critica del dominio e dall'egualitarismo militante; l'idea iperdemocratica secondo cui tutte le opinioni e tutte le interpretazioni si equivalgono si alimenta oggi dell'aristocratico rifiuto formulato e lungamente argomentato dall'autore della *Gaia scienza* di sacrificare la gerarchia fra gli esseri al vero universale» (*Un cuore intelligente* [tr. it.], Milano 2011, 125-126).

della scienza di offrirci la verità come obiettività razionale. Non si deve attribuire alla scienza la capacità di fornire una conoscenza oggettiva delle cose, perché anche essa *riposa su una fede*: la fede nell'esistenza della *verità*. In realtà la scienza moderna è una pratica che finisce per alienare i suoi cultori chiudendoli dentro un mondo che in più modi mortifica l'uomo, svalutandone l'essere e l'individualità più profonda. Per esprimerci nei termini di Schopenhauer, la ragione in fondo serve la volontà di vivere; ma attraverso la ragione si raggiunge la conoscenza del dolore e della vita per sconfiggere il dolore, cioè la negazione della volontà di vivere, ossia dell'istinto, dell'animalità. Semplicemente è più vero chi opera più efficacemente nel dominio del mondo. «Non è la fede più vera, ma la fede più utile che conta»¹⁸. Agli occhi degli spiriti superiori niente è verità e tutto è permesso. Questo discorso non è appena finalizzato ad abbattere i dogmi religiosi; Nietzsche è persuaso di dover coinvolgere nella sua critica l'idea di scienza moderna, da aborreire anch'essa poiché basata sull'ottimismo pusillanime proclive a credere che la realtà abbia un fine conoscitivo autonomo. «Si vede che anche la scienza riposa su una fede, che non esiste affatto una scienza "scevra di presupposti". [...] Questa incondizionata volontà di verità, che cos'è dunque? [...] Ma si sarà compreso dove voglio arrivare, vale a dire che è pur sempre una *fede metafisica* quella su cui riposa la nostra fede nella scienza. [...] Ma che succede, se proprio questo diventa sempre più incredibile, se niente più si rivela divino salvo l'errore, la cecità, la menzogna?»¹⁹. Poiché gli uomini di scienza obbediscono a un'incondizionata volontà di verità che, come istanza suprema, sostituisce l'assoluto, l'essere, Dio, è vano cercare con essa cosa sia la realtà; anche la scienza troverà soltanto una o più interpretazioni del mondo, che, soprattutto riguardo ai ruoli e ai valori, variano rapidamente.

Neppure è valevole il rigore dello storico per essere in grado di raggiungere il peso essenziale della realtà dei fatti.

¹⁸ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi, 1881-1882* (tr. it.) Milano ²1991, V/2. 430.

¹⁹ *La gaia scienza*, 253. 255, § 344. Corsivo nel testo.

«I fatti non esistono, esistono solo interpretazioni»²⁰. Il presupposto per cui i fatti sono una cosa e le interpretazioni un'altra non permette di mettere a fuoco la lente con cui guardiamo la realtà: sia che la osserviamo di lontano, sia che l'analizziamo da vicino. È da ingenui dimenticare che «il fatto è sempre stupido e in ogni tempo è sempre somigliato piuttosto a un vitello che a un Dio»²¹. L'interpretazione dei dati non può evitare di essere filosofica. L'atteggiamento più conseguente alla convinzione che il vero storico non è quello "disinteressato", ma quello "appassionato", non si preoccupa di stabilire con esattezza i fatti della storia, neppure di comprenderla, ma solo di giudicarla e utilizzarla. Il significato delle cose è il prodotto della volontà non dell'intelligenza: precisamente lo spazio della verità è solo quello delle interpretazioni *volute* dei fatti. Dunque, bisogna diffidare e combattere anche contro l'eccesso di storia. Altrimenti essa rovinerà la forza plastica della vita, e impedirà all'uomo di servirsi del presente come di un valido nutrimento per la sua felicità. «Chi non sa mettersi a sedere sulla soglia dell'attimo dimenticando tutte le cose passate, chi non è capace di star ritto su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria, non saprà mai che cosa sia la felicità, e ancor peggio, non farà mai alcunché che renda felici gli altri»²². Il senso storico, di cui la nostra educazione ci ha reso così fieri, non è vitale, ma il sintomo della vecchiaia incipiente. Alla vita, più della memoria del passato, è necessario l'oblio. Per poter vivere il presente, occorre dimenticare il passato, che altrimenti ci sovrasterebbe e paralizzerebbe.

L'esattezza delle scienze, così l'esaltazione del dovere di sottomissione ai fatti storici, pretende di poterci offrire un'evidenza oggettiva e indubitabile. Invece, in entrambi i casi agisce una sorta di fiducia che l'uomo deve scrollarsi di dosso, se non vuole rendersi impotente di fronte a forze astratte e impersonali. Le pretese della scienza e dell'esattezza storica

²⁰ ID., *Frammenti postumi 1885-1887*, in: in: F. NIETZSCHE, *Opere* (tr. it.), Milano 1977, VIII/1, 299.

²¹ ID., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (tr. it.), Milano ¹²1996, 73.

²² *Ibidem*, 8.

di darci un mondo completamente spiegabile e progressivamente perfettibile mediante la chiarezza razionale sono illusorie. In fondo, le pretese veritative della scienza e della storia si nutrono di uno spirito servile che bisogna rinnegare. Nell'uno e nell'altro caso gli uomini si piegano di fronte a qualcosa che essi stessi hanno creato, benché sembri imporsi alla loro coscienza come una struttura obiettiva e immutabile.

Veramente qui l'"oblio dell'Essere" si dimostra pienamente conseguente. «Che non ci sia verità; che non ci sia una costituzione assoluta delle cose, "una cosa in sé"; – ciò stesso è *nichilismo*, è anzi il *nichilismo estremo*»²³. Quest'ultima affermazione viene così rimarcata: «La forma estrema del nichilismo sarebbe il sostenere che *ogni* fede, ogni tener per vero sia necessariamente falso: *perché non esiste affatto un MONDO VERO*. Dunque: un'*illusione prospettica*, la cui origine è in noi (*avendo* noi costantemente bisogno di un mondo ristretto, abbreviato, semplificato)»²⁴. La conclusione di non poter più contare sulla ragione per distinguere tra realtà e favola, apparenza e realtà appare inevitabile. Nietzsche prende esplicitamente le distanze dall'universalismo illuminista, e rivendica all'uomo la possibilità di svincolarsi da qualsiasi riferimento veritativo. Ma scelta la prospettiva in cui anche la notte può essere un sole, si finisce per ritenere vero semplicemente quello che è efficace o più efficace. La prospettiva fa spazio solo alla "verità" dell'utensile, dell'*homo faber*. Ogni pretesa diversa si basa sulla presupposizione di un mondo vero, ultraterreno ed eterno, al di sopra e al di là di quello apparente, immanente e temporale, che in realtà è frutto di una filosofia teologizzante. Nella vita di Nietzsche si tratta di una chiaroveggenza terribile: a suo modo egli ha osato tutto; la sua esistenza è stata un esperimento radicale, quale solo la vita, e non il laboratorio psicologico, può offrire. L'esperimento, condotto su se stesso per vedere se e fino a che punto un uomo può vivere un'assoluta affermazione di sé, sospingerà il protagonista entro un cerchio di furore e di pazzia. Con lo scorrere degli

²³ Id., *Frammenti postumi 1887-1888*, VIII/2, 13-14. Corsivi nel testo.

²⁴ *Ibidem*, VIII/2, 15. Corsivi e maiuscolo nel testo.

anni, la sua opera diventa un soliloquio di crescente amarezza, di isolamento dal mondo e di odio verso gli altri uomini²⁵. Prima di dissolversi dentro una solitudine sconvolta, confesserà di rallegrarsi dei grandi peccati come del suo grande conforto. «Nulla è vero, tutto è lecito, così dissi a me stesso». Poi l'ebbrezza della libertà assoluta si trasformerà nell'incondizionata determinazione a opera del fato. Nonostante ciò, il suo genio riuscirà a strappare, prima di essere inghiottito dal buio, più di una scintilla di luce indimenticabile.

Se l'unico credo possibile è quello nell'assenza della verità, anche la scienza e la storia crollano proprio come la religione e la morale. Anche l'uomo, come tutte le cose, è divenuto e continua a divenire. Non esistono valori assoluti, ma solo norme alle quali la vita viene di volta in volta assoggettata. Tali norme hanno la loro radice nella vita stessa, e quindi sono il prodotto di fattori umani, *troppo umani*. Socrate e Platone, sulla base che alla retta conoscenza debba seguire la retta azione, nutrono il pregiudizio, peraltro continuamente smentito dai fatti, che solo chi sa è virtuoso e solo ciò che è razionale può dirsi bello. Con loro il pensiero concettuale comincia a tradire la creatività dell'arte e la tendenza apollinea a trasformarsi nello schematismo logico che, mentre ragiona per concludere che la virtù è sapienza e felicità, fa morire il senso diensiacico della vita. Con le loro idee metafisiche, debbono considerarsi i più grandi malfattori dell'umanità. Il loro insegnamento distoglie e corrompe, in nome di una realtà illusoria, lo slancio spontaneo dell'uomo, quella lucidità ardente che mette in grado di affrontare la morte e la vita, quella immensa forza di sopportazione chiamata, con gli stoici, *amor fati*, la sola a sostenere l'attenzione lucida dell'uomo davanti alla morte.

²⁵ La sua poesia "Tra uccelli selvaggi" rivela che Zaratustra, fino a poco tempo prima l'ardito cacciatore di Dio, è caduto prigioniero del suo proprio nido di caccia, è diventato preda di se stesso. Egli ha scavato se stesso e in se stesso ha seppellito il suo cadavere. Ora si trova indissolubilmente legato alla sua tomba; la fiera del conoscitore di se stesso lascia il posto al carnefice di se stesso; ora è solo un malato. Introdottosi «nell'Eden del serpente», contagiato dal suo veleno, non sa più sottrarsi alla sua morsa. «E ti lasciasti attrarre / nell'Eden del serpente? / E lento scivolasti / sempre più giù in te stesso? [...] Ora sei un malato / del toso del serpente» (*Canti di Zaratustra e Ditirambi di Dioniso* [tr. it.], Milano 1962, 27).

Molti cambiamenti di costume sembrano dare ragione a questo modo di vedere le cose: nel volgere di poco tempo il patriottismo diventa qualcosa di “cattivo” e l’omosessualità qualcosa di “buono”. Non esiste un modo di vivere migliore degli altri. Questo è il mio modo. Qual è il tuo? In una lettera a un amico, così Nietzsche scrive: «A chi mi vuole confutare con ragionamenti sussurro all’orecchio: “Ma, mio caro, le visioni della vita non sono né create né annullate dalla logica! Io mi trovo bene in quest’aria, tu in un’altra. Rispetta il mio naso come io rispetto il tuo!”»²⁶. Le uniche verità esistenti sono quelle individuali: impossibile credere nel raggiungimento di una verità oggettiva, universale, che s’imponga come assoluta. Riferirsi all’essere non è possibile, perché inteso solo come un concetto astratto e vuoto, niente affatto in grado di portare il peso della vita. Nietzsche ritiene che l’essere sia semplicemente nebbia, non traducibile nella rigorosa sintassi del discorso concettuale, perché parola che si divide in una miriade di frantumi in balia della volontaria interpretazione del soggetto²⁷. I filosofi, come Spinoza ed Hegel, che ripongono l’assoluto in qualche cosa di diverso dalla vita dell’uomo, sono dei «preti mascherati». Se l’unico mondo esistente è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza fine né scopo, nessun valore può resistere alla diffidenza. «Noi abbiamo bisogno della menzogna per vincere questa “verità”, cioè per vivere»²⁸. Ecco perché la licenza di invertire e pervertire qualsiasi idea non deve negarsi a chi liberamente intende progredire dall’errore alla menzogna, dall’illusione allo sconforto. Chiaramente consapevole che con l’essere sono solidali tutti i valori,

²⁶ Cit. in: S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia contemporanea. Dall’Ottocento ai giorni nostri*, Brescia 1980, 305.

²⁷ In un capitolo del *Crepuscolo degli idoli*, Nietzsche scolpisce queste immagini per spiegarci «come il “mondo vero” finì per diventare favola»: «5. Il “mondo vero” – un’idea, che non serve più a niente, nemmeno più vincolante – un’idea divenuta inutile e superflua, quindi un’idea confutata: eliminiamola! [...] 6. Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente? . . . Ma no! col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!» (*Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello* [tr. it.], Milano 1994, 47). A Zarathustra affiderà in seguito il compito di declinare in vario modo con la sua predicazione la dottrina qui anticipata.

²⁸ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, VIII/2, 396.

Nietzsche sa che, se l'essere è semplicemente il nulla, crollano anche tutti i valori; resta in piedi solo l'istinto di godere, poco conta se miope, brutale, irrazionale.

Secondo Nietzsche, l'uomo, nella scala evolutiva, deve considerarsi come una specie "sbagliata" o "malata". Il passaggio dalla condizione animale a quella civilizzata, mentre vuole costringerlo a congedarsi dai suoi vecchi istinti, induce a scambiare l'innocenza naturale con la conoscenza del lecito e dell'illecito. In questo modo, però, l'animale uomo inventa la *cattiva coscienza* e altre tecniche per tormentarsi. Alcuni comportamenti che la società biasima e punisce ridestano nella coscienza il sentimento di vergogna e colpevolezza. L'uomo allora rivolge contro se stesso l'aggressività della *cattiva coscienza*, il cui morso ostile agli istinti esuberanti e vitalmente sani dilania, perseguita e massacra la propria vita interiore. Non potendo sfogarsi con i nemici esterni, divenuto un animale addomesticato, si costruisce una gabbia entro cui sfogare, fino a ferirsi, i propri istinti repressi. Per Nietzsche, può sperare di liberarsi da questa involuzione solo chi diventa più che uomo, chi non si frena neppure dal subordinare gli altri uomini come cose al proprio utile. Per rendersi assoluto, per arrogarsi un significato universale e insuperabile, occorre trasmutare di tutti i valori, passare al di là del bene e del male per non abbassare il tono della vita al livello dei mediocri, delle masse, dei pecoroni, dei malati, dei pacifisti, dei rinunciatari, degli altruisti, di quelli cioè che non comprendono la vita come forza, istinto, volere indomito, durezza, crudeltà, menzogna, egoismo, prepotenza, odio, vendetta, malvagità. Il solo criterio della verità cui obbedire è l'aumento della potenza. Grazie a tale determinazione l'uomo si afferma signore delle cose, degli eventi e di se stesso.

Tale progetto è impossibile che si realizzi se l'uomo non investe di disprezzo e di furore tutto quanto gli ricorda la sua originaria dipendenza, per meglio volgere il suo pensiero e le sue energie soltanto verso ciò che la sua volontà è in grado di pensare. Il superuomo non è l'eroe, il genio, il santo – questo tipo di superiorità nasconde debolezze e perversità, comunque è destinata allo scacco e all'infelicità –, è colui che è posto al di

là del bene e del male, superiore alla verità e alla giustizia, amico dell'avventura e della guerra, duro con se stesso e terribile con gli altri, nato per modellare il blocco del caso e dominare la storia. Non si può misurare il paganesimo naturalistico di Nietzsche con il metro cristiano del bene e del male, ma solo con quanto rafforza o indebolisce il superuomo. Resta da osservare che Nietzsche, scambiando la volontà di verità con la volontà di potenza, non pone il superuomo fuori o prima della morale, ma al vertice di una sua opzione morale, *innanzi a tutto e sopra tutto*. Ecco la morale di Nietzsche: al superuomo tutto è permesso, anche commettere dei crimini, se ciò è comandato dalla volontà di diventare quello che egli è: il nuovo, l'irripetibile, l'inconfrontabile, il legislatore di se stesso, colui che è in grado di darsi la legge da sé, di crearsi da sé. Tale "mistica" innalza il superuomo al disopra dell'orda degli schiavi, lo rende sprezzante di tutta l'altra gente, litigiosa, attaccaticcia, ottimista o pessimista, ma sempre abitudinaria.

Innanzitutto una simile posizione si trova a essere una dura avversaria della morale cristiana, implacabilmente accusata di aver indebolito la forza e cagionato un deprezzamento della vita, di aver indotto il guerriero a essere pietoso, di preferire l'ombra al sole. Scrive Nietzsche con perspicacia: «Gli uomini moderni, con la loro ottusità per ogni nomenclatura cristiana, non sono più allo stesso modo sensibili all'aspetto tremendamente eccelso, che per un gusto antico risiedeva nella paradossalità della formola "Dio in croce". Non era ancora mai e in nessun luogo esistito un simile ardire nel rovesciamento, nulla di così terribile, di così interrogativo e problematico come questa formola: essa prometteva una valutazione rovesciata di tutti gli antichi valori»²⁹. Tuttavia, la età contemporanea, secondo il filosofo, ormai fatalmente sporge su un'altra metamorfosi: la volontà di abbellire la terra fino a farla divenire divina ed eterna, dopo avere amato il «tu devi» imposto alle età precedenti, ora trova «illusione e arbitrio anche nelle cose più sacre». La storia si arroga, quindi, il potere di creare nuovi valori, anche se consapevole di non poterli

²⁹ Id., *Al di là del bene e del male*, 54.

ancora formulare³⁰. Chi esige il *crepuscolo degli idoli*, con un rancore coltivato dentro una sorda solitudine, non può non desiderare la liberazione da un giogo, scambiare l'opacità illusoria dell'idolatria con l'abisso di luce di un'autentica rivelazione. Il cristianesimo predica la redenzione, ma, per renderlo continuamente bisognoso di salvezza, è costretto a infondere nell'uomo l'angoscia della colpa, attaccandogli il velenoso virus della coscienza del peccato e adoperandosi per tenerlo sotto questo giogo. Se il prete toglie alla casualità il carattere d'innocenza, è perché il verme della coscienza renda più infelice il malessere. Del resto, egli vive grazie al peccato, ha bisogno che si pecchi. La promessa della vita futura implica la rinuncia alla vita presente, e quindi nutre un pericoloso risentimento contro di essa. In particolare, la dottrina della croce deve considerarsi come la negazione stessa della vita. Zarathustra predica che la croce è il peggiore degli alberi, perché, per eccellenza, è il simbolo della rassegnazione alla sofferenza e alla miseria; non l'albero della vita, ma del suo rifiuto, la sublimazione dell'impotenza. Sinceramente Nietzsche, figlio e nipote di pastori protestanti, ammette di avere dentro di sé il sangue dei suoi maggiori nemici, i preti. Egli nutre verso la religione dei suoi padri un ambiguo sentimento di fascino e attrattiva, ritiene vergognoso pregare, ma resta pervaso da un inestirpabile senso religioso: «l'istinto di Dio non ha perduto nulla della sua potenza, ma è cieco, cammina a tentoni e incespica e si abbatte su qualsiasi cosa ...»³¹. Soprattutto la figura di Cristo sembra agire sul suo animo come un magnete potentissimo, è «l'uomo più nobile». Tuttavia, non frena il suo disgusto per le implicazioni morali della sua dottrina; le giudica proprie di una «morale del gregge», mortificante e contraria alla gioia di vivere. Sceglie così di affidarsi al culto di Dioniso come alla più radicale opposizione tra cristianesimo e un rinnovato paganesimo. «Crederei solo a un Dio che sapesse danzare», così Zarathustra schernisce la forma triste del moralismo cristiano, appesantito da

³⁰ Cfr. *Così parlò Zarathustra*, 23-25.

³¹ G. THIBON, *La scala di Giacobbe*, 127.

uno «spirito di gravità», che lo rende incapace di lievità e della giocondità del riso. «Canti migliori dovrebbero cantarmi perché io imparassi a credere al loro redentore; più redenti dovrebbero apparirmi i suoi discepoli».

L'obiettivo principale della critica di Nietzsche è il cristianesimo. Non senza livore profondo, odio e amarezza, egli lo sottopone a una sentenza di condanna irrevocabile come moralismo degli sconfitti. Secondo Karl Löwith, Nietzsche giudica il cristianesimo del suo tempo non più una fede, ma soltanto una civiltà e una morale caratterizzate dalla menzogna: nella pretesa del cristianesimo di formare la civiltà occidentale, non solo mentono teologi e preti, ma anche quei filosofi (ed Hegel tra questi) che nascondono l'incompatibilità tra pensiero moderno e fede cristiana³². Alla Chiesa Nietzsche contesta il diritto di essere la vera depositaria dell'insegnamento di Gesù, nel quale egli riconosce semplicemente un uomo. Il fondatore del cristianesimo non è Cristo, ma Paolo: «Alla buona novella [di Cristo] seguì immediatamente la peggiore di tutte: quella di Paolo»³³. Il ritorno alla fedeltà della terra come unico bene, cioè la predicazione di Nietzsche, sarebbe l'autentica eco dell'insegnamento di Gesù; insegnamento distorto nel corso dei secoli dai cristiani, perché incapaci di fedeltà all'esistenza umana. Dopo tanti secoli, il mondo ai suoi occhi non ha visibilmente niente di salvato, niente di riscattato, anzi ipocritamente vela ogni traccia d'innocenza. Giudicato barbaro, asiatico, non-greco, il cristianesimo avvilito e schiaccia l'uomo, gli corrompe la testa e il cuore, soprattutto perché il suo Dio vendicativo porta gli uomini dentro un mondo illusorio di idee e di valori che costituisce il rifugio degli esseri deboli e l'arma del loro risentimento.

L'ateismo di Nietzsche si costruisce «su un rancore e inizia con una scelta»³⁴. Già Platone osservava che ogni uomo vorrebbe essere il signore di tutti gli uomini o, meglio, Dio.

³² Cfr. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* (tr. it.), Torino 1981, 540-549.

³³ *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo* (tr. it.), Milano 1984, § 42, 55.

³⁴ H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo* (tr. it.), Milano 1992, 24.

Nietzsche vuole essere dio contro Dio. Tale volere si nutre della tesi presupposta che l'uomo, se non si perde più in un Dio, si leverà sempre più in alto. Eliminare Dio significa per l'uomo rientrare in possesso di quella grandezza indebitamente proiettata su un altro da sé, rimuovere l'ostacolo che gli impedisce di conquistare la sua libertà. Gli uomini possono risuscitare soltanto dopo la sua sepoltura; soltanto allora può ritornare il grande meriggio. Invece, accettare il Dio degli ebrei e dei cristiani significa sottomettersi a una temibile potenza che scruta in maniera indiscreta l'intimo dell'uomo, esigendo la mortificazione degli istinti più genuinamente immediati e dispensa punizioni. Infatti, il Dio degli ebrei e dei cristiani, formatosi nella coscienza di un popolo oppresso e vendicativo, è, secondo Nietzsche, il Dio della vendetta. Sulla base della supposizione che l'*Apocalisse* esprima la voce degli oppressi e la speranza della loro rivincita, con il fine di opprimere a loro volta ed eliminare gli oppressori, Nietzsche valuta l'ultimo libro del Nuovo Testamento come «il più disordinato fra tutti gli sfoghi scritti che la vendetta abbia sulla coscienza»³⁵. Se non è possibile ritornare alla cecità di Pan, se non è possibile, cioè, che Dio abbia gli occhi accecati, allora è meglio che Dio muoia ammazzato.

In pratica, l'idea cristiana dell'amore deve giudicarsi come l'espressione più raffinata del risentimento³⁶. Secondo Nietzsche noi amiamo le nostre inclinazioni, non ciò verso cui incliniamo. In fondo, i cristiani sono solo uomini del gemito; *allucinati del retromondo*, incapaci di vivere la vitalità del mondo terreno, si riempiono le orecchie del disprezzo della terra e della vita, spostano le loro energie in un aldilà fabbricato di sana pianta dalla loro immaginazione compensatrice. Contro qualsiasi morale della compassione non teme di alzare la voce: «I deboli e i malriusciti devono perire ... E li si deve aiutare a perire. Che cosa è più dannoso di qualsiasi vizio? – La compassione attiva per tutti i malriusciti e i deboli – il cri-

³⁵ *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (tr. it.), Milano 1995, 40.

³⁶ Cfr. *ibidem*, 22-28. Cfr. M. SCHELER, *Il risentimento nella edificazione delle morali* (tr. it.), Milano 1975, 77.

stianesimo»³⁷. Nietzsche giudica ripugnante che la fede cristiana considera ogni bene, ogni grandezza, ogni verità, ultimamente donati per grazia. L'opera di spoliazione e di avvilitamento viene fatta inventando un altro mondo per poter calunniare e insozzare l'unico mondo reale. Attraverso una sorta di sdoppiamento psicologico, la religione finisce per alterare la personalità e renderla preda di un Nulla che chiama Dio, Verità, e adora come il giudice che condanna questa esistenza. L'attacco di Nietzsche contro il cristianesimo si concentra nella denuncia della sua difesa di tutto quanto è debole, abietto, malriuscito. A differenza della cultura illuminista, che aveva rimproverato al cristianesimo di aver seminato nel mondo lotta e ferocia, Nietzsche lo disprezza in quanto favorisce l'assunzione di un atteggiamento negativo di fronte agli impulsi fisiologici della vita e lo accusa di svuotare e sacrificare il mondo all'astrazione di un principio trascendente. L'odio insegna a Nietzsche a vedere, non senza qualche ragione, come san Paolo ha fatto di tutto per rendere insignificante la forza dei forti. Per l'Apostolo, come pure per l'autore dell'Apocalisse, i vincitori di questo mondo sono i morenti, i tentati, i derisi, i deboli, cioè quelli che vivono nel segno della croce di Cristo, quelli che questo mondo stima «come pecore da macello» (Rom. 8,36). Forte è la persuasione che il cristiano sia un uomo perduto per la vita terrena: sembrano confermare la sua idea il disprezzo del corpo, del mondo, delle sue vanità, la predicazione della «fuga saeculi», il tema del distacco dai beni creati, dell'esilio terreno, della valle di lacrime.

Semplice «platonismo per il "popolo"»³⁸, la predicazione cristiana dell'abnegazione, del disinteresse, del sacrificio, dell'ascetismo, deve respingersi in quanto è solo un semplice puntello strumentale a un mediocre paradiso per piccoli borghesi. Inoltre, il razionalismo platonico cristiano, la sua voluta ras-

³⁷ Id., *Frammenti postumi 1887-1888*, VIII/2, 395. Pavel Evdokimov riferisce che «Rosanov [un pensatore russo], a proposito della parola di Nietzsche: "Se tu vedi un debole che cade, dagli una spinta", notava che il popolo russo avrebbe detto immediatamente: "Che canaglia, ma non è che un tedesco!"» (*Cristo nel pensiero russo* [tr. it.], Roma 1972, 42).

³⁸ Id., *Al di là del bene e del male*, 4.

sicurazione in strutture essenziali, quelle del “mondo vero”, scade subito rispetto al nostro mondo reale in «imperativo o rimprovero» produttivo di depressione. Basta con lo svalutare il mondo sensibile, con il farne una realtà umbratile, inautentica, solo allo scopo di esaltare quella soprasensibile, la verità eterna fuori della storia, in un mondo trascendente che spoglia la terra di ogni necessità e consistenza. È giunto il tempo di sostituire la figura di perfezione del santo cristiano con il coraggio dell'eroe tragico, che accetta di porre la sua volontà come fonte unica dei valori. Quanto si deve fare è lasciare al suo destino di decadenza il mondo borghese-cristiano, con il suo falso moralismo e il suo culto dei valori astratti dalla concretezza biologico-sociale, e non stancarsi di denunciarlo come la detestabile incarnazione del filisteismo e della mediocrità. In particolare Nietzsche accusa e rinfaccia che nella dottrina cristiana Dio Padre ruba al superuomo, a favore del Figlio, il ruolo di mediatore; ruolo a cui il superuomo aspira con tutto lo slancio della sua volontà di potenza. Il tormento di questa brama nutre la rivendicazione che il posto di Dio non appartiene più a Dio, ma al superuomo, la cui individualità ribelle e terribile dovrà dominare l'anonimia del gregge, dell'armento, della plebe, come materia per i propri disegni di sfrenata egemonia.

La necessità di andare al di là del cristianesimo muove dall'accusa di aver indebolito gli uomini forti, di aver convertito la «magnifica divagante *bionda belva*, avida di preda e di vittoria»³⁹, qual era la stirpe germanica, e di averle trasmesso il virus della compassione del Dio morto per pietà⁴⁰. Uno stesso languore, peraltro, è anche quanto colpisce Dio e lo fa

³⁹ *Genealogia della morale*, 30. Corsivo nel testo.

⁴⁰ Forse al di là di ogni proposito di Nietzsche, di fatto certe sue insistenze sono state raccolte dal totalitarismo nazista, che giustificava il Führer proprio con la dottrina del superuomo, interprete di «valori superiori» e della voce profonda del sangue, della bionda fiera anteriore a ogni civiltà e della vita esaltata della razza. È un fatto che fascismo e hitlerismo salutarono in Nietzsche il loro precursore e profeta. Certo lo idolatrarono come il salvatore della decadenza e l'apostolo dei sentimenti giovanili. Né si può nascondere o dimenticare che durante la guerra il nome del filosofo servì come vessillo ideologico al razzismo sanguinario di chi diceva di voler costruire una nuova Europa.

morire. Zarathustra si compiace di darcene la spiegazione: Dio è deperito a causa della sua pietà, cioè della sua dipendenza amorosa nei nostri riguardi: «Così una volta mi parlò il diavolo: “Anche Iddio ha il suo inferno: è il suo amore per gli uomini”. E di recente gli ho sentito dire: “Dio è morto; a causa della sua compassione per gli uomini è defunto Iddio”»⁴¹. Il Dio predicato dal cristianesimo secondo Nietzsche è troppo orientale, dipende eccessivamente dalla riconoscenza umana per poter sopravvivere: non esistendo che per la creatura, egli finisce per perdere ogni consistenza fuori di questo rapporto. Avrebbe dovuto amarci diversamente. Sprezzante della risposta dell'uomo, con fierezza, così doveva a lui rivolgersi: «Se io ti amo, a te che importa?»⁴². Alla compassione del Crocifisso, che mescola le sue lacrime con quelle dei poveri, deve succedere, in una nuova redenzione, il grande riso del superuomo, il quale, senza temere la violenza o l'orgia dionisiaca, ristabilirà quaggiù la gioia di vivere. La malattia che il cristianesimo inietta negli uomini è quella di riporre il fine della moralità non nella felicità, ma nella infelicità terrena. Da Hobbes si può apprendere che «l'inclinazione generale di tutta l'umanità» obbedisce a «un desiderio perpetuo e ininterrotto di acquistare un potere dopo l'altro, che cessa soltanto con la morte»⁴³. Anche Nietzsche preconizza il suo *animale da preda*, sovranamente egoista, vitale e amorale. Per affermare la vita, occorre volere il potere, e per suo mezzo superare la morale del gregge, degli uomini fratelli e uguali. È chiaro che il mondo della volontà di potenza appartiene a chi cerca il potere per il potere e non si lascia turbare dal belluino rivolgersi degli uomini contro se stessi. Il potere è fondamentalmente amorale e distruttore dei valori morali.

Presupposto che il dominio spetta ai più forti e ai deboli la servitù, Nietzsche tende a riassorbire nella natura tutti i valori umani, e a enfatizzare la dimensione biologica. Al fine di

⁴¹ Così parlò Zarathustra, 99.

⁴² *La gaia scienza*, 172 § 141. Il rilievo per Nietzsche «è già una critica sufficiente di tutto il cristianesimo» (ivi).

⁴³ *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile* (tr. it.), Milano 2008, 120.

“allevare” il superuomo, è necessario che tutte le valutazioni di carattere morale si dissolvano per non sminuire il supremo potenziamento del corpo. Al riguardo, bisogna negare ogni colpevolezza essenziale; agli occhi di Nietzsche la stessa idea di colpa è una mistificazione della coscienza, che tutta la sua opera tende a dissipare. Il culto di un uomo che finalmente non si lascia condizionare dalla sua originaria impotenza nei confronti del bene, cioè dal suo male radicale, nutre anche la decisione di Nietzsche di attaccare senza pietà la democrazia come forma di vita associata. Egli l'interpreta con gli stessi schemi dapprima adoperati per insultare il cristianesimo: ai suoi occhi la democrazia è solo una vile alleanza di deboli, d'inetti, di viziosi ai danni delle nature vigorose, aggressive, creatrici. Sullo stesso registro si esalta la natura virile dell'uomo come quella dell'animale da preda, violento e spietato; nel contempo si schernisce l'uomo che ama la pace come un pavido che stempera la vita nella mollezza, perché imbecille, debole e codardo. Il culto evangelico della povertà, della pietà, dell'egualitarismo, ha prodotto, sotto forma secolarizzata, l'ideologia egualitaria del socialismo, che tutto livella e spiana, abbassando ogni cosa al piano della mediocrità. Secondo Nietzsche, subire ciò testimonia di una patologia dell'animo dei più di fronte alla realtà; questi raggomitano la loro libertà nel risentimento, ma attribuiscono agli altri la colpa della propria infelicità; in realtà sono solo rassegnati a dire *no* all'esistenza e al suo carattere aspro. Per Nietzsche, cristianesimo, democrazia e socialismo, calpestano il vero principio della giustizia, secondo cui si deve dare l'uguale agli uguali e il disuguale ai disuguali. Il modo con cui la democrazia parla dell'uguaglianza fra gli uomini è semplicemente una mistificazione, un'illusione dei deboli.

L'uomo comune ed *eguale* viene desiderato solo perché gli uomini deboli temono il forte individuo e preferiscono, in luogo dello sviluppo verso l'individuo, l'*indebolimento generale*: allo stesso modo che il cristianesimo voleva indebolire e rendere uguali gli uomini forti e spirituali. *La tendenza della morale altruistica è la pappa molle, la sabbia malleabile dell'umanità.* La tendenza dei giudizi *universali* è la comunanza dei sentimenti, cioè la loro povertà e

fiacchezza. È la tendenza verso la *fine dell'umanità*⁴⁴.

Senza dedicare eccessivo tempo alla predicazione sulla fine della religione, Nietzsche preferisce osservare lo sguardo dell'uomo d'affari che, con apatico stupore, confessa di non riuscire a comprendere come possano esserci ancora religioni⁴⁵. Secondo Nietzsche «gli uomini realmente attivi oggi sono interiormente senza cristianesimo»⁴⁶. Da ciò traspare l'opinione che neppure la religione cristiana sia in grado di muovere le persone più scaltre, né di aprire la loro mente. Dall'Illuminismo ha mutuato il giudizio che la religione è un inganno, perché promette un paradiso che non esiste, un sistema ingannevole di anti-valori contro i veri valori della vita; la bontà e l'altruismo predicati dalla religione sono la maschera della sua intima vocazione alla crudeltà e al dominio. Di Dio si può fare a meno come di una parola vuota o un *ens imaginationis* escogitato da mediocri pensatori. Dio non è soltanto un essere inesistente, un'inutile ipotesi, ma un ricorso nocivo che devitalizza l'uomo, perché ostacola l'espansione della sua natura. I cosiddetti «santi» sono dei «calunniatori del mondo e infamatori degli uomini»⁴⁷. La stessa «passione per Dio» non è diversa da un'avidità «che urge vergognosa e inconsapevole verso una *unio mystica et physica*. [...] In molti casi tale passione si manifesta, cosa assai curiosa, come un travestimento della pubertà di una ragazza o di un giovinetto; talora perfino come

⁴⁴ *Frammenti postumi 1879-1881* (tr. it.), Milano 1964, V/1, 471. Corsivi nel testo. La tesi sarà poi ulteriormente elaborata in *Aurora*. L'accusa dell'eguaglianza come una grande follia ritorna in diversi punti delle sue opere. Nel libro: *Nietzsche. Atlante della sua vita e del suo pensiero* (a cura di Giorgio Penzo), Santarcangelo 1999, alla voce «Eguaglianza» se ne trova una sorta di concentrati: «Così parla a me la giustizia: gli uomini non sono tutti eguali. E neppure devono diventarlo!» (*Zarathustra*); l'eguaglianza «è volontà di *negazione* della vita, principio di dissoluzione e decadenza» (*Al di là del bene e del male*); chi rivendica l'eguaglianza sono «i deboli, i proscritti, le persone volgari, la sabbia» (*Frammenti postumi*), cioè il cristianesimo e «la plebaglia socialista» (*L'Anticristo*), «insomma tutti i deboli individui degenerati. Di qui gli effetti e le conseguenze e gli scopi dell'eguaglianza: trasformare l'umanità in sabbia: tutti molto eguali, molto piccoli, molto tollerabili, molto noiosi» (*Frammenti postumi*); essa porta a un «*guazzabuglio sociale*», a una degenerazione della razza e a una generale plebeizzazione; a sopprimere «la *selezione*» e rovinare la specie.

⁴⁵ Cfr. *Al di là del bene e del male*, 52-64, af. 58.

⁴⁶ *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali* (tr. it.), Milano 1996, 67.

⁴⁷ *Ecce homo*, 90.

l'isterismo di una vecchia zitella e anche come la sua ambizione ultima»⁴⁸. Su tale giudizio Nietzsche non accetta discussione: «Chi non è d'accordo con me su questo punto, io lo considero *infetto* ... Ma tutto il mondo è in disaccordo con me»⁴⁹. Dio, percepito come rivale dell'uomo, deve essere eliminato perché egli acceda alla sua piena crescita. «Il concetto di "Dio" è stato fino a oggi la più grande *obiezione* contro l'esistenza ... Noi neghiamo Dio, neghiamo in Dio, la responsabilità: soltanto *in questo modo* noi redimiamo il mondo»⁵⁰. Bene ha fatto l'uomo a ucciderlo come l'"altro" da sé, come il "ragno" che gli impedisce di forgiare con la propria forza la sua sorte, poiché alla fin fine la cosa migliore è «esser dio noi stessi». Ecco quanto Nietzsche scrive in una delle sue pagine più violente e aspre:

Il concetto di «Dio» inventato in opposizione alla vita – tutto ciò che è dannoso, venefico, calunnioso, mortalmente ostile alla vita vi è raccolto in una terrificante unità! Il concetto di «al di là», di «mondo vero» inventati per svalutare l'*unico* mondo che esista – per non lasciare alla nostra realtà sulla terra alcun fine, alcuna ragione, alcun compito! Il concetto di «anima», di «spirito» e infine anche di «anima immortale», inventati per spregiare il corpo, per renderlo malato – «santo» –, per opporre un'orribile incuria a tutte le cose che meritano di essere trattate con serietà nella vita, i problemi dell'alimentazione, dell'abitare, della dieta spirituale, della cura dei malati, della pulizia, del tempo che fa! Invece della salute la «salvezza dell'anima» – cioè una *folie circulaire* fra le convulsioni della penitenza e l'isteria della redenzione! Il concetto di «peccato» inventato insieme con gli opportuni strumenti di tortura, insieme con il concetto di «libero arbitrio», per confondere gli istinti e fare una seconda natura della diffidenza degli istinti!⁵¹.

Il passo non serve soltanto di conferma, ma arricchisce la prospettiva tracciata con nuove domande. Posto l'interrogativo «Come? L'uomo è soltanto un errore di Dio? O forse è Dio soltanto un errore dell'uomo?»⁵², Nietzsche lascia cadere l'allusione alla trascendenza e risponde che si tratta di un con-

⁴⁸ *Al di là del bene e del male*, 58, af. 50. Corsivo nel testo.

⁴⁹ *Ecce homo*, 90. Corsivo nel testo.

⁵⁰ *Id.*, *Crepuscolo degli idoli*, 65.

⁵¹ *Ecce homo*, 136-137. Corsivi nel testo.

⁵² *Id.*, *Crepuscolo degli idoli*, 25.

cetto errato dell'uomo, di una semplice supposizione, caduta la quale l'uomo vincerà la paura dell'inferno, non nutrirà più speranze ultraterrene, potrà tornare a essere fedele alla terra e alla vita. Convinto di poter prendere in mano la sua vita da solo e di salvarsi con i mezzi propri, Nietzsche scatena questa idea in vari luoghi dei suoi numerosi scritti. Ecco qualche brano significativo dal discorso di Zarathustra, *Sulle isole beate*. «Dio è una supposizione; ma io voglio che il vostro supporre non si spinga oltre i confini della vostra volontà creatrice. Forse che potreste *creare* un dio? – dunque non parlatemi di dèi! Certo voi potreste creare il superuomo». Il supporre dell'uomo è fecondo solo se trova i confini «entro ciò che è possibile pensare». Non è questo il caso di Dio; meglio allora trasferire lo sforzo di pensare a Lui in qualcosa che la nostra volontà può dominare. «Forse che potreste *pensare* un Dio? Ma ciò significhi per voi volontà di verità: che tutto sia trasformato sì da poter essere pensato, visto e sentito dall'uomo! Voi dovete pensare fino in fondo i vostri sensi stessi!». Pensare a Dio, per chi ambisce trovare l'eternità nei sensi, significa confrontarsi con un'essenza impensabile. Bisogna sorvegliare la tendenza di rendere tutto ciò che è caduco un simbolo: «Tutto ciò che è Imperituro è solo un simbolo. E i poeti ingannano troppo». Accettare un simile inganno significa per l'uomo portarsi a un'altezza che non è a lui confacente: il nostro pensiero non può arrivare a pensare una tale altezza senza sminuirsi, senza soffrire il colpo di una tanto sterile quanto amara umiliazione. «Dio è un pensiero che rende storte tutte le cose dritte e fa girare tutto quanto è fermo [...] Pensare queste cose è vortice e vertigine per gambe umane e vomito per lo stomaco: davvero, abbandonarsi a simili ipotesi io lo chiamo avere il male del capogiro». Il pensiero di Dio è snerante, affatica la volontà, che trova il suo godimento nel generare e nel divenire. «Ma, affinché vi apra tutto il mio cuore, amici: *se* vi fossero degli dèi, come potrei sopportare di non essere dio! *Dunque* non vi sono dèi». La conclusione di questo ellittico ragionamento, costruito con frasi che in quanto a forza polemica difficilmente possono essere superate, è in realtà un volere che Dio non sia: «che cosa mai resterebbe da

creare, se gli dèi esistessero!»⁵³.

Con l'opzione della morte di Dio si dovrebbe prendere anche atto che tutti i valori della tradizione occidentale, quelli riuniti attorno al concetto di Dio, cioè il mondo sovrasensibile in generale, il mondo platonico delle idee e degli ideali, crollano definitivamente. La morte di Dio coincide, infatti, con la fine della possibilità stessa della verità e pone un'abissale privazione di qualsiasi punto di riferimento. Si capisce il dileggio di Nietzsche nei confronti di coloro che credono di salvare la morale facendo a meno di Dio che castiga il male. Il fallimento storico della cultura occidentale sembra giungere qui a lucida consapevolezza, sia pure senza trovare indicazioni per un possibile superamento. In pratica, si rimane dentro le spire di uno pseudo-ateismo, incapace di uscire dalla problematica cristiana che continua ad avvelenare profondamente la cultura occidentale, viziata com'è dalla teologia del pastore e dal personaggio del prete. Dunque, nemmeno la «morte di Dio», già dapprima trasformata in un «venerdì santo speculativo», ha comportato la totale soppressione di ogni traccia del divino. In realtà, l'umanità, anziché trarre le estreme conseguenze da un simile assassinio, di cui pure rivendica la responsabilità, continua a vivere dentro una sorta di cristianesimo camuffato, che traspare soprattutto nella morale vigente, una morale di servi e di falliti. Affiora il sospetto che l'uomo abbia ucciso Dio inutilmente, perché incapace di ristabilire l'incanto della gioia pagana. Chi renderà possibile l'avvento del fanciullo, dopo il cammello e il leone?

La semplice esistenza del mondo non è affatto sufficiente a fondare una nuova morale. Lo impedisce la sua contingenza radicale. Anche la genialità dell'uomo è mortale. Non esiste alcuna giustificazione metafisica valida del fatto che ci sia qualcosa e non piuttosto il nulla. Le conseguenze etiche, in tutta la loro crudezza, sono così espresse da Nietzsche: «Alla fine si scopre che neanche questo essere può portare la responsabilità, in quanto esso è in tutto e per tutto conseguenza necessaria e con cresce dagli elementi e influssi di cose passa-

⁵³ Così parlò Zarathustra, 94-96. Corsivi nel testo.

te e presenti: cioè che l'uomo non è da tenere responsabile per niente, né per il suo essere, né per i suoi motivi, né per le sue azioni, né per i suoi effetti. Con ciò si è giunti a riconoscere che la storia dei sentimenti morali è la storia di un errore, l'errore della responsabilità: il quale riposa sull'errore della libertà del volere»⁵⁴. L'esaltazione della libertà rimane sospesa al vuoto della propria *volontà di*, senza poter sperimentare la pienezza di una *volontà per*. Può darsi che l'uomo spenga in sé il livore del risentimento, ma allora non può non rimaner sospeso all'assenza di senso, costretto alla servitù di un destino che pesa come una necessità ineluttabile. Forte l'affermazione della *libertà da*, come negazione della storia e rifiuto di ogni memoria del tempo; altrettanto forte la *libertà di*, come aristocratica volontà di potenza, che pone fine al compito di ricercare i principi trascendenti, utili soltanto per trasferirsi in un altro mondo che consente di poter calunniare ed insudiciare questo mondo per ridurlo a mera apparenza. Meglio la danza di Dioniso, anche se invischia in un gioco inebriante il cui unico esito la follia. Quella stessa follia che consumerà Nietzsche nella totale apatia dei suoi ultimi anni; documento, a suo modo eloquente, dell'incapacità del filosofo, come l'uomo folle della *Gaia scienza*, di rassegnarsi all'assenza dell'assoluto dall'orizzonte della sua esistenza. Nonostante ciò, portare a termine la distruzione della metafisica e della teologia tradizionali si giudica una necessità. Secondo Nietzsche il platonismo commette l'errore più grave e più pericoloso, inventando uno Spirito e un Bene in sé separati dal sensibile, ridotto a non-essere. Ciò significa diffondere l'alienazione del pensiero, il quale, affissandosi sull'essere e dichiarando non-essere il sensibile, separa l'intelligibile dalla realtà esistente.

Nella terza *considerazione inattuale*, Nietzsche fa riferimento a tre immagini simboliche dell'uomo, e quindi a tre ideali educativi nei quali l'età moderna sembra essersi ritrovata: l'uomo di Rousseau, giacobino e catilinario, irruento eversore delle istituzioni in nome della santità della natura; l'uomo di Goethe, idillico contemplatore, ricco di un'insaziabi-

⁵⁴ *Umano, troppo umano* (tr. it.), Milano ⁶1995, vol. I, 49-50, af. 39.

le brama di conoscere e di perdersi nel compiacimento egoistico della contemplazione; l'uomo di Schopenhauer, sottoposto al dovere morale della conoscenza, in grado di rovesciare gli idoli e di costruire templi in nome di una concezione eroica della vita⁵⁵. Zarathustra perfezionerà quest'ultimo simbolo. «Ecco, io vi insegno il superuomo! Il superuomo è il senso della terra»⁵⁶, cioè l'istinto della vita stessa. Il proposito di Nietzsche non vorrebbe limitarsi a un'inesausta messa in discussione di tutti i principi e di tutte le verità acquisite. Egli, alla sua implacabile critica, associa anche il tentativo di una nuova proposta, quella del superuomo, che vorrebbe giustificarsi come «la formula dell'*affermazione suprema*, nata dalla pienezza, dalla sovrabbondanza, un dire sì senza riserve al dolore stesso, alla colpa stessa, a tutto ciò che l'esistenza ha di problematico e ignoto»⁵⁷. Il superuomo è tale perché è la sola anima capace dei «delitti» che aprono le vie, l'unico a comprendere che resta in piedi solo la «vita» come «caso singolo», come aspirazione a un di più di potenza. Il superuomo è il nuovo assoluto che invade il posto del Dio vacante, l'unico in grado di portare l'umanità all'altezza della sua volontà di potenza, e quindi di salute, di superamento, di gioco creativo. «Tutta la bellezza e la sublimità da noi prestata alle cose reali e immaginarie, voglio rivendicarla come patrimonio e prodotto dell'uomo: come la sua più bella apologia. L'uomo come poeta, come pensatore, come Dio, come amore, come potenza»⁵⁸. Ecco il proposito della sua critica alla religione. In questo modo Nietzsche avverte l'uomo che vuol creare ciò che lo supera e ne perisce⁵⁹.

Contro la predicazione della religione cristiana, Nietzsche

⁵⁵ *Schopenhauer come educatore* (tr. it.), Milano 1985, 37-38.

⁵⁶ *Così parlò Zarathustra*, 6.

⁵⁷ *Id.*, *Ecce homo*, 69. Corsivi nel testo.

⁵⁸ *Frammenti postumi* 1887-1988, VIII/2, 251-252.

⁵⁹ Solo se giunge a tale consapevolezza, quest'uomo potrà comandare sugli altri uomini che, in fondo, sono solo delle bestie bisognose del padrone. È questa la forma «realistica» dell'educatore: un dominatore del gruppo che vive una sorta di passività vegetativa, una passività propria dell'animale del gregge. Solo le leggi e la disciplina, imposte dall'attività creatrice del superuomo, possono condurre l'inferiore al superiore. Bisogna convenire che la conseguente conclusione di questa prospettiva fissa la regola secondo cui dove non c'è padrone non c'è educazione.

erge il mito o la superstizione del superuomo come definizione del «tipo riuscito al massimo grado». Tale mito della grande personalità, la quale deve essere sempre originale, vorrebbe essere l'annuncio nel mondo dell'avvento «dell'*individuo sovrano*, l'individuo eguale soltanto a se stesso, nuovamente riscattato dalla eticità dei costumi, autonomo, sovramorale»⁶⁰. Finalmente abbiamo un uomo radicalmente diverso dall'uomo cristiano, buono, semplicemente perbene, borghese, perché si è fatto spazio per un'affermazione di sé al di là del bene e del male. I nuovi valori che il superuomo afferma come accettazione positiva della vita comprendono tutte le passioni: la fierezza, la gioia, la salute, l'amore, l'inimicizia e la guerra, la volontà forte, la disciplina dell'intellettualità superiore. Reggere questa sfida contro l'inautenticità dell'individualità piccolo-borghese è un'impresa di pochissimi, esige durezza, capacità di soffrire, disciplina interiore ed esteriore. La disponibilità da richiedere all'uomo non è quella del sacrificio *per il prossimo*, come vorrebbe il cristianesimo, ma quella del sacrificio *del prossimo* per amore del lontano, del remoto, del futuro, del non è ancora.

Nel fuoco di un tale disprezzo che arde come una torcia e consuma nella negazione tutta la sua sostanza, Nietzsche, ormai convinto che *solo il sangue è spirito*, forgia un'acumina-

⁶⁰ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, 47. Così Nietzsche scrive nel 1887, un anno prima di perdere la ragione. Ancora qualche sua emblematica espressione: «Sapete anche voi cosa è per me il "mondo"? ... Un prodigio di forza, senza principio, senza fine ... che non si consuma, ma solo si trasforma ... racchiuso nel "nulla" come dal suo confine ... un mare di forze che corrono tempestose in se stesse, eternamente trasformantesi, eternamente ricorrenti, con un ricorso di innumerevoli anni, con un flusso e riflusso delle sue forme, che passano dalle più semplici alle più complicate ... dal gioco delle contraddizioni al gusto dell'armonia ... come un divenire che non conosce né sazietà, né disgusto, né stanchezza; volete un nome per questo mio mondo dionisiaco del creare-eternamente-se-stesso? Volete un nome per questo mondo? ... Questo mondo è la volontà di potenza e niente altro! E anche voi stessi siete questa volontà di potenza e niente altro!» (*Frammenti postumi*, VII/3 292-293). Benché tale volontà non dipenda dall'esistenza di un presunto io o una presunta anima, ma dalla vita, che è continuo divenire e necessario superamento di se stessa, la volontà di potenza è l'istanza che apre alle celebrazioni del superuomo (*Übermensch*). Si tratta di un nuovo essere inconciliabile con i bipedi dell'umanità comune, con l'umanità volgare e in tutti i sensi sub-umana. Su questa linea diviene fatale che la volontà di potenza si traduca in protervia di potere o almeno nell'inarginabile aspirazione alla potenza della volontà.

ta definizione del nichilismo consumante, distruttore dell'essere stesso, che vede avanzare inesorabilmente nella cultura occidentale: «*Nichilismo*: manca il fine; manca la risposta al "perché?". Che cosa significa nichilismo? – *che i valori supremi perdono ogni valore*»⁶¹. Con disincanto Nietzsche osserva: «Tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con una tensione torturante che cresce di decennio in decennio, come se si avviasse verso una catastrofe: inquieta, violenta, precipitosa; come un fiume che vuole *sfociare*, che non si rammenta più, che ha paura di rammentare»⁶². L'unico spazio possibile è quello del nichilismo, e quindi dell'assurda ma leggera allegria a cui la danza di Dioniso invita, in alternativa all'avvilimento della vita che il cristianesimo spinge all'estremo. Una sorta di affascinato orrore verso il nulla dei grandi valori e ideali attira l'uomo occidentale come un'inesorabile fatalità. Nietzsche sembra offrire la sua solitudine e il suo dolore per celebrare il giuoco insensato della pura contingenza attraverso l'esaltazione lirica di un mondo tumultuoso e torrenziale, sempre mutevole ed eternamente ritornante. Egli vuole filosofare con il martello, cioè vuole caratterizzare così il ruolo critico che assegna alla sua filosofia distruttiva. Alla fine quest'uomo malato di se stesso, perché *umano, troppo umano*, incapace di cercare un ancoraggio in qualcosa d'altro dalla sua ragione e immaginazione, cade nel nulla. Resta sospeso al dubbio se il mondo che incontra non sia in fondo una finzione e, mentre perde ogni certezza sulla realtà che gli sta davanti, smarrisce anche la sua posizione e la coscienza di appartenere a una totalità sensata. «La vista dell'uomo rende ormai stanchi – che cos'altro è oggi nichilismo, se non è *questo*? ... Noi siamo stanchi *dell'uomo*...»⁶³. Non solo il bene e il male, come il vero e il falso e il giusto e l'ingiusto, ma anche i valori nei quali l'Occidente aveva creduto e per i quali aveva combattuto generose battaglie, quali la persona, la libertà, la verità, la parola, la fraternità e l'eguaglianza, la stessa scienza, la

⁶¹ *Frammenti postumi 1887-1888*, VIII/2, 12.

⁶² *Ibidem*, 392-393. Corsivo nel testo.

⁶³ *Id.*, *Genealogia della morale*, 33. Corsivi nel testo.

tecnica, il progresso, e quindi l'istruzione, la morale, i costumi, il diritto, la politica, l'economia, perfino la vita, hanno perduto ogni consistenza reale. La sua diagnosi è che l'Occidente ha disimparato la vecchia abitudine di porre una struttura teleologica in grado di rispondere alla domanda sul proprio destino, alla domanda «dove?», «a quale scopo?»⁶⁴. Nessun'altra definizione di nichilismo corrisponde meglio allo smarrimento della coscienza europea; dopo aver chiuso ogni accesso alla sacralità della vita con l'oscenità, essa si ritrova incapace di riconoscere una finalità degna di fiducia, di coerenza.

Nella parabola dell'uomo folle, Nietzsche ha parole struggenti, talvolta farneticanti; la loro poesia simbolica non nasconde la stanchezza e la disillusione, insieme alla consapevolezza che una porta sacra da sempre chiusa si è ora spalancata agli sviluppi più inconsulti e paradossali. Si legge ne *La gaia scienza* che, nella piena luce del mattino, l'uomo folle corre al mercato con una torcia accesa e cerca affannosamente qua e là Dio. Infine, disperato, grida che Dio è morto e che gli uomini, essendosi macchiati di deicidio, sono tutti assassini. Dopo aver gridato questa torbida parola di morte, preso dal panico, l'uomo folle sfoga l'ammissione di un irremissibile disorientamento: «Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? – Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina?»⁶⁵. Immersi nelle tenebre di una notte abnorme, senza stelle, ma piena di una sorda desolazione e di alienazione mortale, nessuno dei precedenti punti di riferimento può rifrangere luce. Non vi è neppure l'eco di un'altra presenza. Domina solo un'assenza muta, un vuoto abbandono, che arriva come una pesante stanchezza. Se Dio, considerato come causa e fine di ogni realtà, è morto, all'uomo non resta altro che errare «attraverso un infi-

⁶⁴ Cfr. *Frammenti postumi 1887-1888*, VIII/2, 17.

⁶⁵ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, 162, § 125.

nito nulla». Nel contempo, però, Nietzsche insegna che con la caduta di Dio, *ipso facto*, viene a cadere la catena che imprigiona l'uomo alla sua meschinità. Finalmente può liberarsi la dimensione titanica dell'uomo.

Della morte di Dio, cioè del rifiuto della Religione, della Trascendenza, dell'Autorità, del Padre, della Legge, del Valore, Nietzsche non si proclama il responsabile esecutore, ma solo profeta, che chiarisce quanto è già compiuto, benché ancora non totalmente compreso. Egli si sente incaricato dal destino a smascherare davanti a tutto il mondo l'ambiguità di chi ancora impersona un «ultimo indugio dell'ateismo leale». Chi stabilisce questa «morte di Dio» ritiene di aver finalmente raggiunto se stesso nella sua libertà; può spegnere l'illusoria stella divina, solo se ritorna, con la sua volontà di libertà, alla festa del mondo. In realtà, questa morte non è semplicemente un fatto, ma è un atto di volontà, non una constatazione, ma una scelta. «Questa scelta è un atto; un atto tanto netto, tanto brutale quanto quello di un assassino»⁶⁶. L'annuncio della morte di Dio proclama un evento di portata universale, destinato a mutare le sorti dell'umanità, costringe a prendere atto dell'ateismo come esito della radicale irreligiosità della cultura occidentale. Tutto ciò non rallegra, perché il mondo ora si apre su deserti muti e freddi; perdere Dio significa non potersi più arrestare in alcun luogo. Eppure, è anche una novità inedita, perché nella storia mai era capitato che venisse negato il riferimento alla divinità, secondo una forma di ateismo che elimina perfino la domanda su Dio.

La «morte» di Dio non significa soltanto la destituzione di ogni fondamento ultimo della realtà, e quindi l'inconsistenza di qualsiasi valore morale: tutti i valori sono stati sradicati dal terreno che li nutriva e li teneva in piedi. La morte di Dio equivale anche allo smarrimento della speranza nella resurrezione. Tutto ciò non produce un vuoto qualsiasi, ma un vuoto identificabile, causato da una verità dapprima riconosciuta e accolta e ora emarginata dalla vita. Forse i seguaci di Nietzsche semplificano troppo le cose quando fanno diventare

⁶⁶ H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, 43.

l'espressione «Dio è morto» un grido di trasparente razionalità, di maturità, di libertà e di apertura verso il sole dell'avvenire. Sono pochi gli uomini in grado di non difendersi dal vuoto radicale che tale annuncio produce. Dopo la morte di Dio sono ancora possibili molti dèi. «Questo appunto è la divinità: che esistano dèi, ma non esista un dio»⁶⁷. È probabile che i più cadranno nella tentazione di quelli che, come si racconta nelle ultime pagine dello *Zarathustra*, conosciuta la morte di Dio si prostrarono davanti a un asino e lo adorarono. Allontanato Dio dalla vita come un ente astratto che non interessa minimamente il mondo, il processo di dissociazione tra la persona e la realtà, fino ad allora in parte nascosto, ora è impietosamente posto davanti alla coscienza dell'uomo moderno, portato allo scoperto con una franchezza che risponde a una necessità imperiosa di spingersi fino al limite delle possibilità della propria rivoluzionaria creatività, pur di soddisfare con esacerbata volontà stati d'animo eccezionali. Ora, dietro la maschera che nascondeva un'insopportabile doppiezza, affiora un'accumulazione caotica di pensieri, aspirazioni e disillusioni, soprattutto la rassegnazione disincantata allo spegnersi della storia. Siamo dentro una corrente di idee che non segna alcuna possibilità di storia; possiamo agitarci a piacimento, ma davanti a noi non c'è nessun futuro aperto; non c'è più né un davanti né un dietro, né una destra né una sinistra, perché nessuna determinazione reale è possibile. Vano andare in fondo all'ignoto nella speranza di trovare il nuovo.

«Considero il cristianesimo come la più infausta menzogna seduttrice che ci sia stata finora, come la grande *empia menzogna*»⁶⁸. Se talvolta Nietzsche ammette che il cristianesimo ha fornito nuovo respiro a una civiltà, non esita a precisare che, però, la sua energia creativa è ormai esaurita. Il suo fiuto particolare per scoprire e mettere in luce gli aspetti meschini dei cristiani lo conferma nella convinzione che la linfa da cui il cristianesimo si nutre è avvelenata in radice, e non può produrre alcun frutto buono. Ma qual è il cristianesimo che

⁶⁷ Così parlò Zarathustra, 238.

⁶⁸ Id., *Frammenti postumi 1887-1888*, VIII/2, 210. Corsivo nel testo.

Nietzsche combatte con tragica concitazione? Non è difficile rispondere che egli colpisce un'esperienza di fede tradita da chi si ostina a chiamarsi cristiano, confondendola con una pavida fuga dalle lotte e dai contrasti della vita, per assecondare l'illusione di rifugiarsi nei campi elisi dell'oltremondo. Non si contesta che in tutto ciò vi sia qualche cosa di vero. Bisogna però anche dire che i colpi micidiali del filosofo puniscono duramente un cristianesimo svisato, misconosciuto, sfigurato dalla grettezza e meschinità. Spesso l'impressione è che Nietzsche abbia voluto vedere soltanto un cristianesimo decadente, oltre il quale si affaccia il nulla e l'assurdo. Senza dubbio il suo crudele sarcasmo costituisce un appello alla responsabilità dei cristiani. A suo modo, anche il suo scherno dà un contributo alla purificazione della fede. Come suggerisce Henri de Lubac, «il cristiano vi può leggere, perfino dietro le parole più blasfeme, alcune critiche di cui non potrà non riconoscere la giustezza»⁶⁹. Dio muore dove lo si rinserra dietro le pareti delle chiese e nei geroglifici di cerimonie sempre più esoteriche, ma non lo si riconosce nella creazione e nella storia. Dio è morto se chi crede in lui lo estromette dalla realtà in cui la vita si fa presente con il fervore delle sue tensioni e dei suoi interessi. Tuttavia, il giudizio di Nietzsche è ultimamente erraneo. Lo rimarca bene Pavel Evdokimov: «Nietzsche commette chiaramente un errore quando dichiara che il cristianesimo è la religione degli schiavi ribelli. Anziché il risentimento plebeo e vendicativo degli offesi, il cristiano confessa la propria colpa, e questo è l'atteggiamento del cavaliere. Nessuna confusione è possibile tra l'umiltà e l'umiliazione, tra debolezza e rassegnazione colpevole. L'umiltà è la più grande potenza perché sopprime radicalmente lo spirito di risentimento e vince da sola l'orgoglio»⁷⁰. Infine, Nietzsche confonde la morale dell'amore con un egualitarismo livellatore per invidia, astio o vendetta, contro i migliori. Non bisogna negare che

⁶⁹ *Il dramma dell'umanesimo ateo*, 12. Lo stesso autore, giustamente, osserva: «Non servirebbe a nulla chiudere gli occhi sulle cause di un così profondo malessere. E neppure si deve rifiutare di vedere il bene che c'è nell'avversario; non è giusto infatti irrigidirsi sui propri scompensi» (ivi, 106).

⁷⁰ *Le età della vita spirituale* (tr. it.), Bologna 1981, 176.

spesso le sue critiche ai cristiani si rivelano penetranti, di una penetrazione crudele nella loro esattezza contro l'amalgama di moralismo e conformismo borghese nelle cui maglie certi individui rischiano di ridurre il messaggio cristiano. Se la religione è solo un elemento integrante dell'ordinamento sociale, utile per assicurare la stabilità e garantire la tranquillità dei benpensanti, essa diviene un'ipocrisia decorativa, superficiale, d'accomodamento. «Non certo per caso il mondo moderno è da una parte il mondo dell'avarizia e della venalità, dall'altra il mondo del meccanicismo, dell'intellettualismo, del determinismo e del materialismo»⁷¹. I colpi di Nietzsche giungono provvidenziali perché il cristiano ritrovi se stesso. «Nietzsche è maestro impareggiabile e pressoché infallibile nell'arte di riconoscere e mettere in luce ciò che nel cristianesimo, in quanto fenomeno psicologico e storico, non è cristiano»⁷².

*Trahit sua quemque voluptas*⁷³. Vero che ognuno cerca il proprio utile, il proprio piacere, la propria conservazione; non esistono azioni puramente disinteressate e altruistiche, perché ognuno lotta per il proprio tornaconto. Senza questa affermazione di sé non c'è vita. Piacere, egoismo, vanità, sono forze necessarie, e quindi innocenti, da cui scaturiscono le nostre azioni più elevate. Per Nietzsche, finché la vita è in ascesa, felicità e istinti coicidono. Contro la mistificazione di chi parla di ideali che costringono l'uomo a vivere fuori di sé e contro di sé, perché risentito ed estraniato nei confronti della propria vocazione naturale e terrestre, la scrittura di Nietzsche è volutamente elaborata per non lasciare indifferenti; convinto di trovarsi all'altezza di Zeus, egli stesso ha pensato di esprimersi «non più con parole, ma con fulmini». In effetti, la potenza dell'eloquio di questo implacabile iconoclasta sorprende per la rapidità delle immagini, sconcerta per la sua asprezza, talvolta scandalizza e spaventa per le sue profezie, infine trascina in un'oscura inquietudine, dentro la quale talvolta pare di sentire il rombo di un furore impotente, ma

⁷¹ CH. PÉGUY, cit. in: H. DANIEL-ROPS, *Péguy* (tr. it.), Brescia 1951, 15.

⁷² G. THIBON, *Nietzsche o il declino dello spirito* (tr. it.), Alba 1964, 43.

⁷³ VIRGILIO, *Bucoliche*, II, 65.

anche la spuma amara della follia che avanza. Nelle sue parole Nietzsche sembra abbia immesso la stessa stilla di veleno che a lungo secerneva in se stesso; il veleno, si sa, può essere letale o un farmaco: a piccole dosi è un antidoto che, mentre mette a soqquadro l'inconsistenza di ogni facile ottimismo, rende capaci di uno sguardo più lucido sulla propria miseria spirituale; l'antidoto si trasforma in pericolo mortale se le dosi non vengono somministrate in giusta misura. Nondimeno, bisogna riconoscere che il genio di Nietzsche ha visto in profondità cosa sia e cosa significhi il non-senso entro cui la nostra coscienza oscilla e infine blocca la sua libertà d'azione, se incapace di uscire dalla crisi di valori in cui noi siamo tuttora immersi. Con frasi efficaci, dirette più allo stomaco che alla testa, con invettive sarcastiche, ma in grado di raggiungere la nostra distrazione, così predica Zarathustra, nel discorso detto dell'*ultimo uomo*⁷⁴:

«Che cos'è amore? E creazione? E anelito? E stella?» – così domanda l'ultimo uomo, e strizza l'occhio [cioè si lascia immergere nel liquido infinito del dubbio].

[...]

«Noi abbiamo inventato la felicità» – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio.

[...]

Un po' di veleno ogni tanto: ciò rende gradevoli i sogni. E molto veleno alla fine per morire gradevolmente.

Si continua a lavorare, perché il lavoro intrattiene. Ma ci si dà cura che il trattenimento non sia troppo impegnativo.

Non si diventa più né ricchi né poveri: ambedue le cose sono troppo fastidiose.

Nessun pastore e un sol gregge. Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio.

«Una volta erano tutti matti» – dicono i più raffinati e strizzano l'occhio.

Oggi si è intelligenti e si sa per filo e per segno come sono andate le cose: così la materia di scherno è senza fine, Sì, ci si bisticcia ancora, ma si fa pace al più presto – per non guastarsi lo stomaco. Una vogliuzzza per il giorno e una vogliuzzza per la notte; salva restando la salute.

«Noi abbiamo inventato la felicità» dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio.

⁷⁴ Così parlò Zarathustra, 11-12.

Il brano si presta a molte considerazioni; non esiste una proposizione di Nietzsche che non possa venire contraddetta, come peraltro spesso avviene per sua stessa mano. Questi «ultimi uomini» sono vili. Il loro cinismo è nutrito da un orgoglio smisurato il cui fallimento secerne *risentimento*. A suo modo quanto il filosofo scrive costituisce un'efficace dimostrazione di come nella radicale sospensione di ogni giudizio di valore l'uomo non riesce a stare a lungo. Fatalmente si rassegna a trovare nell'immediatezza quanto non riesce più a cercare nel lavoro del pensare, che sempre più gli appare come un peso da cui liberarsi. Lo spazio è totalmente libero perché il corpo possa ampiamente vendicarsi della trascuratezza che precedentemente ha subito:

Ma il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo. [...]

Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami 'spirito', un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione. [...]

Strumenti e giocattoli sono il senso e lo spirito: ma dietro di loro sta ancora il Sé. Il Sé cerca anche con gli occhi dei sensi, ascolta anche con gli orecchi dello spirito.

Sempre il Sé ascolta e cerca: esso compara, costringe, conquista, distrugge. Esso domina ed è il signore anche dell'io.

Dietro i suoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo.

Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza. E chi sa a quale scopo per il tuo corpo è necessaria proprio la tua migliore saggezza?

Il tuo Sé ride del tuo io e dei suoi balzi orgogliosi. «Che sono mai per me questi balzi e voli del pensiero? esso si dice. Una via traversa verso il mio scopo. Io sono la danda dell'io e l'insufflatore dei suoi concetti»⁷⁵.

Non l'amore, né la felicità, ma la soddisfazione di misurate vogliuzze, di tiepidi piaceri da cuccia, in cui l'ampiezza di un desiderio sganciato da qualunque orizzonte di senso, di moralità e ragionevolezza si spegne per risentimento; perché

⁷⁵ *Ibidem*, 33-34. «Dei dispregiatori del corpo».

chi ha perduto la speranza più elevata non riesce a non calunniare tutte le speranze. Solo brevi piaceri, solo mete effimere, che, rotte le ali dello spirito, strisciano per terra e con la loro avidità contaminano tutto ciò che rodono. Istintivamente chi dispera sembra sapere che bisogna liberarsi soprattutto dell'attrattiva della felicità, senza temere di cancellarne il termine dalla vita dei popoli. A Nietzsche non manca l'arma del sarcasmo: «L'uomo non tende alla felicità; solo l'inglese fa questo»⁷⁶. Si fa progressivamente evidente come lo scrittore ha volutamente lasciato che le fredde analisi dello studio gonfiassero di cinismo il suo animo, così da suggerire amari epigrammi: «Si sbaglierà di rado se si riconducono le azioni estreme alla vanità, quelle mediocri all'abitudine e quelle meschine alla paura»⁷⁷. La luce torbida di un tale sguardo svela che alla sorgente di tutte le virtù alligna un raffinato egoismo. Cosa resta dopo che l'uomo vede irrimediabilmente ingannata la sua sete dall'acqua sporca del fiume impuro di tutte le sue contraddizioni?

È presto diventata nota la storiella della scritta sul muro: «Dio è morto». Firmato: Nietzsche. Appena sotto, uno sconosciuto ha aggiunto: «Nietzsche è morto». Firmato: Dio. Non ci dobbiamo lasciare ingannare dal tono leggero e disinvolto con cui talvolta si tratta la problematica della morte di Dio; essa è, in realtà, equivoca. Può accogliersi come il grido straziante di chi denuncia che l'autenticità della fede in Dio si è smarrita nel corso di una filosofia precipitata nello sgomento di se stessa, mosso dal desiderio di liberare il terreno a un Dio preso in considerazione diversamente. In questo caso l'ateismo colpisce un dio inventato per comodità, un dio già morto, di cui non si aveva il coraggio di annunciare la fine, di credere l'inesistenza, di disfarsi. L'espressione può, però, anche intendersi come una sentenza basata sulla supposizione che la teoria del Dio tradizionale sia già del tutto liquidata o sia in se stessa impossibile ad accettarsi nel mondo attuale. In questo secondo caso è fin troppo chiaro che si tratta soltanto

⁷⁶ *Crepuscolo degli idoli*, 26.

⁷⁷ *Umano troppo umano*, vol. I, 66.

di un presupposto del tutto aprioristico⁷⁸. Su questa stessa linea si pone la condanna assoluta del platonismo che Nietzsche pronuncia in nome del postulato secondo cui «il soprasensibile non è che l'inconsistente prodotto del sensibile»⁷⁹. Sul piano della filosofia, niente giustifica una simile sentenza: Platone non è un mistificatore, ma una ricchezza che ogni epoca, se non rinuncia a ricercare l'essenza intima e profonda delle cose, il fine supremo dell'esistenza, il valore assoluto della vita, deve custodire con gratitudine. Il disprezzo di Nietzsche per ciò che chiama "platonismo" non deve inibirci fino al punto da non riconoscere il valore insostituibile della ricerca razionale di un fondamento intelligibile e unitario, deontologico e trascendente, capace di dare un senso a un mondo che altrimenti verrebbe semplicemente abbandonato alle forme dell'ingannevolezza, della limitatezza e dell'insufficienza, del molteplice e del disperso.

Accettato o rifiutato, riconosciuto o ignorato, Dio resta una presenza inesorabile nella vita dell'uomo. Se si esclude dalla nostra coscienza ogni idea su Dio, sull'immortalità dell'anima, sulla morale, sulla verità, l'uomo resta un enigmatico viandante senza meta e il suo sforzo destinato allo scacco di cercare la gioia nel puro divenire e nella transitorietà. «Il carattere complessivo del mondo è invece caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza»⁸⁰. Nietzsche in *Crepuscolo degli idoli* dichiara: «Abbiamo tolto di

⁷⁸ Neanche dalla filosofia si può eliminare Dio a piacimento. Se è vero che, dove va smarrito l'autentico concetto di trascendenza, ivi viene pure smarrito un autentico concetto di Dio, è anche vero che l'oscuramento del concetto di trascendenza o il suo rifiuto non è da ascrivere alla filosofia speculativa come tale, ma solo a una certa filosofia speculativa. Michele Federico Sciacca ha fatto osservare che il rapporto tra Dio e la filosofia può intendersi sotto due punti di vista: se si considera il problema di Dio in rapporto al problema del filosofare come tale, si deve riconoscere che Dio è intrinseco al filosofare stesso; se, invece, si considera il problema di Dio in rapporto alla filosofia attuale, allora si deve riconoscere che Dio è quasi del tutto assente. Tuttavia, questa circostanza di fatto non è tanto dimostrativa che la dimensione di Dio non sia intrinseca al filosofare, quanto piuttosto che la filosofia attuale è piuttosto una non-filosofia o un'anti-filosofia (cfr. *Gli arieti contro la verticale*, Milano 1972, 51-65).

⁷⁹ M. HEIDEGGER, "La sentenza di Nietzsche 'Dio è morto'", in: ID., *Sentieri interrotti* (tr. it.), Firenze 1973, 191.

⁸⁰ ID., *La gaia scienza*, 148-149, § 109.

mezzo il mondo vero: quale mondo è rimasto? Forse quello apparente? ... Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*»⁸¹. Coerentemente con questa conclusione, si addossa il travaglio di una cultura pervenuta al decadimento nichilista. Non teme di tirare le estreme conseguenze, che peraltro s'impongono con l'accento di un'indiscutibile evidenza: il nichilismo, che nega il valore anche ai valori supremi, non va contestato, ma proclamato con forza contro il nichilismo della debolezza, proprio di chi è stanco dell'uomo e riduce a niente la vita. Egli riconosce che per affrontare le situazioni disagiate e angoscienti della vita abbiamo bisogno di un senso: «Se si possiede il nostro *perché* della vita, si va d'accordo quasi con ogni domanda sul *come*»⁸². Nonostante ciò per lui si è rivelato impossibile non scegliere il precipizio in cui s'intravedono vertiginosi scenari di allucinazione. L'ottimismo tragico si rivela un'ossessione la cui tensione è contrariata da una solitudine dolorosa. Nell'autunno del 1888, Nietzsche descrive la propria agonia come una tragedia che schiaccia qualsiasi speranza: «Eccoti – solo con te stesso – diviso nel tuo stesso sapere – in mezzo a cento specchi – falso davanti a te stesso – boia di te stesso – ora: malato – infetto dal veleno del serpente – prigioniero che ha scelto la sorte più dura – lavoratore curvato nel tuo proprio pozzo di miniera – inumato in te stesso – rigido – cadavere – tu finirai per fare tutt'uno con la tomba – spirito contraffatto»⁸³.

Nietzsche ci ha abituati tanto a parole forti, quanto a espressioni deliranti. Come per antifrase, queste ultime sono stranamente significative del fatto che per vivere non basta un'apologia sensualistico-vitalistica, la negazione di ogni valore non è affatto un'ombra innocua perché connessa alla luce. La lotta ora è diventata veemente, esasperata, perché senza un senso i nostri pensieri non ci salvano dal deperire nella malattia. Anche quando apparentemente ci mostriamo forti, se solo ci capita una qualsiasi cosa – un fastidio, una depressione –, la vita si apre su una sorta di baratro dove non

⁸¹ Id., *Crepuscolo degli idoli*, 47. Corsivo nel testo.

⁸² *Ibidem*, 26. Corsivi nel testo.

⁸³ Cit. in: G. BEVILACQUA, *Equivoci mondo moderno e Cristo*, 104.

c'è niente a cui aggrapparci. Nell'intreccio convergente dei motivi quali il futuro, la possibilità e l'incompiutezza della natura umana, la ragione impazzita confessa ormai la sua impotenza a dare alle cose il loro vero nome.

È difficile rimanere indifferenti all'ipotesi che Nietzsche non sia stato animato da un intento puramente negativo. La sua decisa distruzione del pensiero tradizionale costituirebbe la *pars destruens* di una proposta costruttiva di nuovi incanti, in grado di liberare l'umanità dalla coscienza della colpa e farle acquistare una nuova leggerezza che la faccia danzare, ridere, rovesciare le vecchie tavole di valori proprie dei disprezzatori del corpo, dei rassegnati allo spirito di gravità. La dottrina dell'eterno ritorno vorrebbe far coincidere l'assoluta negazione con l'assoluta affermazione, e quindi infondere coraggio davanti alla propria morte e alla morte ritardata del mondo. In questa visione, sembra possibile che l'individualità si dissolva per diventare qualcosa di superiore, forse reincarnarsi in una vita ricca di una maggiore pienezza, di una maggiore energia, capace di sviluppare ancora di più la felicità dei felici non temendo di spingere gli infelici alla disperazione. Senza esitare davanti a un mondo in cui chi è felice è crudele e l'infelice un debole. Si tratta non solo di sopportare, ma di amare tutto ciò che accade, e quindi di *non voler nulla di diverso da quello che è*. Soltanto così la volontà potenzia se stessa attraverso le sue creazioni fino a diventare ciò che è. Se «l'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta»⁸⁴ nell'eterno ritorno dell'uguale, l'unico senso del mondo e delle cose è quello della loro naturale ed eterna ripetibilità, cioè il fatto che esse sorgano e tramontino incessantemente nella grande ruota del tempo. Dalla certezza che non vi è un'origine, né un fine, al di fuori della necessità, per cui ogni cosa è soltanto quello che è, scaturiscono le orgogliose affermazioni di Nietzsche: «il necessario non mi ferisce; *amor fati* è la mia più intima natura»⁸⁵. La volontà di accettare fino in fondo la vita suggerisce l'idea che l'uomo possa trovare il suo compimento

⁸⁴ *La gaia scienza*, 248, § 341.

⁸⁵ *Ecce homo*, 125.

non nell'aldilà o alla fine, ma in ogni istante, perché, nel ricurvo sentiero dell'eternità, tutto va e torna indietro, tutto muore e torna a fiorire, in questa ruota eterna dell'essere. «Voglio imparare sempre di più a vedere il necessario nelle cose come fosse quel che v'è di bello in loro – così sarò uno di quelli che rendono belle le cose. *Amor fati*: sia questo d'ora in avanti il mio amore!»⁸⁷.

Eppure, la visione dataci da Nietzsche dell'eterno ritorno di tutte le cose, spiega von Balthasar, «è tutt'altro che univoca: se da un lato significa la felicità suprema, in quanto egli equipara se stesso al fato: *amor fati, ego fatum*, dall'altro significa la caduta più spaventosa, poiché l'eterno ritorno priva ogni cosa del suo senso, anche il superuomo»⁸⁶. L'idea dell'eterno ritorno dell'identico forse potrebbe esprimere l'estremo tentativo del nichilismo di Nietzsche: la totale assenza di essere e tempo per l'esserci dell'uomo. In realtà, il puro divenire nulla ottiene e nulla raggiunge. Nietzsche può parlare indifferentemente di estasi o di declino senza, però, poter cogliere l'eternità all'interno stesso del nostro tempo finito. Quasi non esiste una nobiltà più alta del sopprimersi. E Nietzsche, in fondo, non ha mancato di farlo; la sete esacerbata di un'assoluta trasparenza con sé e con il mondo finisce per bruciarlo nel fuoco della follia. Quando, nel 1900, passa alla notte profonda della morte, la luce del suo senno si è già tremendamente oscurata dentro una pazzia irrimediabile. La sua vita era divenuta sempre più solitaria, i suoi giorni nullo che tormento e le sue notti sofferenza. I pochi visitatori ammessi a vederlo si trovavano di fronte un essere distrutto, giacente in un letto, mormorante cupamente come una bestia in gabbia, con gli occhi che giocavano qua e là, pallidissimo in volto. Mentre la malattia avanzava, sembra si sia lasciato progressivamente convincere della necessità di passare alla più alta felicità del fanciullo forte, bello e crudele.

⁸⁶ *Homo creatus est* (tr. it.), Brescia 1991, 45.

⁸⁷ *La gaia scienza*, 198, § 276.

capitolo secondo

**MALRAUX:
NON C'È IDEALE
CUI POSSIAMO CREDERE**

André Malraux fa parte della generazione nella quale Nietzsche inizia a raccogliere il frutto della sua seminazione. Il tema principale attorno al quale gravita la sua opera lo rivela senza infingimenti: «L'uomo non vuole governare, vuole dominare, vuole essere più che uomo in un mondo d'uomini. Vuole sfuggire alla condizione umana. Non vuole essere potente, ma onnipotente. La malattia chimerica, di cui la volontà di potenza non è che la giustificazione intellettuale, è la volontà di divinità: ogni uomo sogna di essere Dio»¹. Egli ritiene di aver afferrato bene il significato tragico e nuovo dato da Nietzsche all'annuncio della morte di Dio: la morte del divino intende significare la liberazione e deificazione dell'uomo che decide di vivere la sua vita vagando liberamente in un mondo senza destino. Presto, però, diviene inevitabile interrogarsi se sia morto non Dio, ma l'uomo. Il giovane Malraux consegna l'intuizione alla penna immaginaria di Ling, il cinese della sua opera giovanile, *La tentazione dell'Occidente*: «La realtà assoluta è stata per voi Dio, poi l'uomo; ma *l'uomo è morto*, dopo Dio, e cercate angosciosamente a chi potreste affidare la sua strana eredità. I vostri piccoli tentativi di struttura per nichilismi moderati non mi sembrano destinati a una lunga vita ...»².

¹ *La condizione umana* (tr. it.), Milano 41986, 211.

² *La tentazione dell'Occidente*, 72. Corsivo nel testo.

Anche in Malraux si ritrova la lucidità disperata di chi non riesce a liberarsi dall'idea di un superuomo anarchico, visionario dell'assurdità del mondo, in cui domina il male senza ragione. Proprio i valori definiti buoni dalla tradizione morale e religiosa si sono rivelati agli occhi del superuomo i più vili e odiosi. Occorrerebbe che tutto diventasse nuovo daccapo. Ma lo stesso "sognare" l'avvento di un superuomo è in fondo una fuga, un sogno, che trascina nell'oblio e nel disprezzo dell'uomo reale, il solo veramente esistente. Resta solo lo smarrimento dell'assoluto e la necessità di ritrovarlo. Ascoltare il giovane Malraux significa scoprire un'incisiva documentazione del clima culturale dominato dall'immenso disincanto dell'Occidente, di cui la cifra più significativa è il congedo di ogni fede religiosa, giudicata obsoleta e incomprensibile. Così scrive Malraux nel 1927: «La gioventù europea è più colpita da ciò che il mondo può essere che da ciò che è. È più sensibile alla misura in cui perde, che a quella in cui afferma la propria realtà. Vuol vedere in ogni uomo l'interprete di una realtà provvisoria. Provvisoria [...] Che cos'è un mondo che è mia rappresentazione ...?»³. In particolare, per il raffinato intellettuale francese, la "crisalide" cristiana non è riuscita a dare la vita alla farfalla della libertà umana di fronte all'universo; l'aspetto "religioso" del cristianesimo ha asservito l'uomo, senza tuttavia liberarlo dalla sua solitudine. Resta, dunque, il problema che Girsors, uno dei protagonisti del celebre *La condizione umana*, solleva con questo interrogativo diretto: «Che fare di un'anima quando non vi è più né Dio né Cristo?»⁴. La domanda vorrebbe porre davanti agli occhi la visione esistenziale di un uomo vivo in un mondo che progressivamente diventa preda della violenza e dell'assurdo.

Dieci anni prima di Sartre e di Camus, Malraux ha anticipato la maggior parte dei temi della letteratura esistenzialista. «*Al centro dell'uomo europeo, dominando i grandi movimenti della sua vita, c'è un'essenziale assurdità*»⁵. Le ideologie

³ *D'une jeunesse européenne*, in: AA. VV., *Ecrits*, Paris 1949, 151.

⁴ *La condizione umana*, 60.

⁵ ID., *La tentazione dell'Occidente*, 43. Corsivo nel testo.

che vorrebbero compensarci del vuoto lasciato dietro di sé dal nichilismo si rivelano inconsistenti; al massimo incoraggiano solo l'abbandono al dominio della fantasia e della follia, alla compagnia del sogno. In realtà, alla fine di tutti i suoi sforzi, l'uomo non può evitare d'immergersi nelle acque oscure della morte: «Il tempo scorre forse verso l'eternità e certamente verso la morte»⁶. La morte è lo specchio in cui Malraux sembra incessantemente guardarsi. Questa netta e fredda presa di coscienza coincide con la scoperta del finire fatale di tante passioni, le stesse che dapprima riuscivano a mascherare il limite e a far dimenticare la difficoltà reale. Prende allora spazio una strana e pesante impressione di stenosi e di inutilità. «La nostra civiltà, da quando ha perduto la speranza di trovare nelle scienze il senso del mondo, è priva di ogni scopo spirituale»⁷.

Il mondo attende dall'Europa la verità, non la menzogna, il senso dell'uomo, non il disprezzo, la libertà e la speranza, l'onore e il coraggio. Purtroppo, la forza della tradizione europea non sembra in grado di salvarsi dal naufragio dell'umanesimo: i concetti di persona, di libertà, di verità, hanno finito per assumere una fisionomia indistinta, fluttuante; staccati ormai dalla loro origine metafisica, si mostrano incapaci di accogliere un nuovo contenuto più profondamente persuasivo. «Europa, grande cimitero nel quale dormono solo conquistatori morti e la cui tristezza diventa più profonda ammantandosi dei loro nomi illustri, tu non lasci intorno a me che un nudo orizzonte e lo specchio che porta la disperazione, vecchio maestro di solitudine»⁸. Affidarci alla saggezza dell'Oriente, suggestione che assilla *La tentazione dell'Occidente*, non è possibile; benché l'Oriente stia profondamente mutando, ancora non riesce a liberarsi da inaccettabili infamie che inducono ciascuno a condividere con gli altri soltanto le catene dell'errore e della miseria. La vecchia Cina viene rappresentata, nel suo romanzo più celebre, dalle fidanzate che si suicidano alla

⁶ *Les voix du silence*, Paris 1951, 628.

⁷ *D'une jeunesse européenne*, 145.

⁸ *La tentazione dell'Occidente*, 85.

vigilia delle nozze con un uomo che non hanno mai veduto.

[May a Kyo] Sempre le solite, sai: ho lasciato adesso una ragazzina di diciotto anni che ha tentato di suicidarsi con una lama da rasoio di sicurezza, sul palanchino nuziale. La si costringeva a sposare un bestione rispettabile ... Me l'hanno portata col suo abito rosso da sposa, tutta insanguinata. E dietro, naturalmente, la madre, una piccola ombra striminzita ... che singhiozzava ... Quando le ho detto che la piccina non sarebbe morta, mi ha detto: "Povera piccola! e dire che aveva avuto quasi la fortuna di morire". La fortuna. Questa parola è molto più eloquente di tutti i nostri discorsi sulla condizione delle donne in Cina⁹.

La demoralizzazione etica che grava su questo sguardo porta con sé una cupa tristezza per l'inaffidabile irrazionalità del mondo; soprattutto tradisce un'invincibile negligenza della giustizia. Su questa base, anche quando si chiedono pubblicamente i mezzi per rimediare, segretamente si pensa che non ci sia niente da fare. Malraux subisce l'influenza di una psicologia irritata di rivolta antimetafisica e antiteologica, ma dimostra anche di avere del dramma umano una consapevolezza tanto acuta da diventare dolorosa:

Non c'è ideale a cui possiamo sacrificare, poiché di tutti sappiamo le menzogne, noi che non sappiamo che sia la verità. L'ombra terreste che si allunga dietro gli dèi di marmo basta a tenerci lontani da essi. Con quale abbraccio l'uomo si è legato a se stesso! Patria, giustizia, grandezza, verità, quale delle sue statue non ha tali tracce di mani umane da non destare in noi la stessa triste ironia dei vecchi volti un tempo amati?¹⁰

Malraux pronuncia un simile giudizio nella prima metà del secolo XX, a conclusione del suo libro *La tentazione dell'Occidente*. L'idea che un grave processo di frammentazione ha reso dubitative tutte le fedi e tutte le certezze è espres-

⁹ *La condizione umana*, 42.

¹⁰ *La tentazione dell'Occidente*, 85. Sarebbe un errore sottovalutare le radici che nutrono una simile demoralizzazione etica. Scrive Jacques Maritain: «Si è talmente mentito agli uomini, che essi hanno bisogno, come di un tonico, di dosi quotidiane di menzogne; essi mostrano di crederci, ma cominciano a praticare una specie di vita mentale clandestina, nella quale essi, non credendo nulla di ciò che è loro detto, finiscono per affidarsi solamente all'esperienza selvaggia e agli istinti elementari» (*Il significato dell'ateismo contemporaneo* [tr. it], Brescia 21967, 46).

siva di un'irrimediabile amarezza, lasciata in fondo all'anima dall'impotenza etica nella quale la coscienza dell'uomo moderno sembra affogare: non si riesce più a credere, non si riesce più a issare una bandiera capace di accogliere uomini disposti a sacrificarsi per essa. Riportare il testo che immediatamente precede la citazione rende l'affermazione di Malraux ancora maggiormente significativa.

Per distruggere Dio, e dopo averlo distrutto, lo spirito europeo ha annientato tutto quanto poteva opporsi all'uomo. Pervenuto alla fine dei suoi sforzi, come Rance davanti al corpo della sua amante, trova la morte. Con la sua immagine finalmente raggiunta egli scopre di non riuscire più ad appassionarsi a lei. E mai fece più inquietante scoperta ...¹¹

Vale la pena meditare attentamente l'immagine evocata da questo brano. L'uomo moderno ha cercato con tutte le sue forze l'affermazione di una certezza immediata su cui costruire un nuovo sistema di riferimento per poter sopportare l'assurdità della vita. Per farlo, ha abbattuto la tradizione che sospettava avversa alla sua realizzazione. Ha disprezzato il soccorso della religione, ma, alla fine della sua corsa, gli si para davanti, invincibile, la morte, che risucchia i lineamenti di qualsiasi bellezza e lascia dietro di sé solo disgusto e disperazione. Malraux non sopporta, più che l'annientamento, il senso di una dipendenza irrimediabile. Fa pensare la forza di questa sentenza: «Il tragico della morte sta nel fatto che trasforma la vita in destino, poiché dopo la morte nulla può essere più compensato»¹². Da qui la gravità di un sentimento di solitudine che determina l'inesorabilità della morte; essa, come macchia nera, si allarga fino a investire e coprire ogni cosa. «La morte è terribile perché rende irrimediabile tutto ciò che l'ha preceduta, irrimediabile per sempre; la tortura, la violenza, seguite dalla morte, sono veramente spaventose»¹³. Eppure, l'uomo riesce a trarre immagini molto potenti per negare il suo nulla. Un suo ammiratore, Albert Camus, in un

¹¹ *Ibidem.*

¹² A. MALRAUX, *La Speranza* (tr. it.), Milano 1992, 229.

¹³ *Ibidem.*

suo racconto giovanile dirà lo stesso disincanto: «A un certo grado di spoliazione, non c'è più nulla che porti a qualcosa, speranza e disperazione sembrano infondate, e l'intera vita si riassume in un'immagine. [...] Dal momento che quest'ora è come un intervallo fra il sì e il no, lascio per altre ore la speranza o il disgusto di vivere»¹⁴. Malraux non vuole rinunciare alla terra; talvolta la maledice, ma poi resta pronto a esercitare su di essa il proprio potere; magari per il solo piacere di sentirsi esistere. La verifica di se stesso e la riuscita nel gioco del mondo si affidano a una sorta di ardore sincero e insieme orgoglioso, persino arrogante.

Tuttavia, infine, sembra prevalere un labile rimpianto di un'innocenza impossibile, che si organizza come analisi psicologica e morale, come osservazione minuziosa e intelligente, ma da ultimo scettica nei confronti della verità. Anche quando affiora una volontà di cambiamento, la partenza è incrinata dalla triste convinzione che non servirà a nulla. Presto tutto sembra cedere alla misura della rassegnazione; una rassegnazione demoralizzata, incapace di sostenere il peso della responsabilità. Soprattutto i giovani perdono il gusto a giocare in un mondo dove tutti barano. Malraux ha visto che l'Occidente, attraverso miriadi di colpi, in gran parte assestati anonimamente, ha progredito dall'errore alla menzogna, dallo sconforto all'illusione, e quindi alla delusione, fino ad affondare dentro l'invincibile agnosticismo dei sensi. «Aveva ascoltato suo padre abbastanza per sapere che chi cerca con tanto accanimento l'assoluto non lo trova che nella sensazione»¹⁵. Su questa strada, però, è inevitabile scontrarsi con la cinica lucidità di questa osservazione: «Un uomo che se ne frega del mondo, se trova sul serio l'affetto, il sacrificio, una qualunque di queste fregnacce, è suonato per sempre». «Proprio! E allora che cosa può fare?» «Sadismo»¹⁶.

Alla volontà di potenza cercata per se stessa resta, in pratica, soltanto la possibilità di esaltare il protagonismo sogget-

¹⁴ A. CAMUS, *Il rovescio e il diritto*, 30.

¹⁵ *La condizione umana*, 137.

¹⁶ *Ibidem*, 191.

tivo di chiunque abbia un'idea. L'uomo non è tanto ciò che fa, ma ciò che sceglie di fare. Solo l'azione può accendere una ribellione alla reclusione nella prigione del mondo, perché sembra potersi giustificare in se stessa: vince la passività con il rischio e così supera la disperazione, non fuggendo, dimenticando o distraendosi, ma affermando la propria forza. Nel suo libro *La condizione umana*, Malraux dà di questa idea un'esemplificazione letteraria straordinariamente efficace. Egli mostra vari personaggi, uno dei quali trova la sua espressione e realizzazione nel terrorismo, un altro nel capitalismo internazionale, un terzo nell'oppio, un quarto nel gioco. A tutti, secondo Malraux, deve riconoscersi una grandezza, per il coraggio di contraddire i pregiudizi del loro ambiente, per la forza di risalire alla loro origine, e andare fino in fondo al loro desiderio. Più precisamente Malraux reputa che l'uomo può entrare in possesso di se stesso solo grazie all'azione violenta. «L'uomo non è interessante in sé, lo è per ciò che lo rende realmente uomo»¹⁷. Lucidamente e ostinatamente scettico circa la verità, Malraux sceglie di abbracciare l'ebbrezza della volontà irrazionale, ma combattiva: solo a questo livello si può immaginare una ripresa dal nulla per costruire un nuovo essere. «L'anima della storia, sotto la corazza romana così come sotto la tunica di Gandhi, è la volontà»¹⁸; si tratta di una volontà cercata per se stessa, pronta a sottrarsi da tutto ciò che non si lascia immediatamente dominare. Il combattimento, la lotta, il crimine, all'uomo permettono di non perdersi nella massa anonima. Solo l'avventura fa emergere dal termitaio la persona umana.

«L'umanesimo, non vuol dire: ciò che io ho fatto nessun animale l'avrebbe fatto, vuol dire: abbiamo rifiutato quello che la bestia in noi voleva, e vogliamo ritrovare l'uomo ovunque sia stato schiacciato»¹⁹. Tuttavia, anche quando Malraux esalta una concezione antropologica che invita all'eroismo di una virile fraternità, mai si riferisce a un'etica oggettiva. «Un

¹⁷ *Les Noyers de l'Altenburg*, Paris 1943, 122.

¹⁸ *Le Rassemblement*, 26 giugno 1948. Cit. in: E. MOUNIER, *La speranza dei disperati*, 71.

¹⁹ *Les voix du silence*, Paris 1951, 639.

uomo è la somma dei suoi atti, di quel che ha fatto, di quel che può fare. E basta»²⁰. Il legame tra le azioni e i principi che le giustificano, alla prova dei fatti, si dimostra una pura illusione, una proiezione, una «rappresentazione»²¹. Nella vertigine di una simile dialettica e delle sue coordinate senza fondamento del trascendente sembrano indifferentemente consumarsi il vero come il falso, il bene come il male. Perciò ciascuno deve organizzare la propria morale secondo implicazioni e progetti individuati autonomamente. Chiarire se abbia importanza essere un grande capitalista o un terrorista è un problema secondario rispetto alla soggettiva ribellione contro l'individualismo borghese, vittima del piacere mondano e del dominio del denaro. Quest'assoggettamento merita il più deciso disprezzo, la rivolta organizzata contro le sue strutture che avviliscono l'uomo. L'effettivo interlocutore dei libri di Malraux è il borghese intristito da una coscienza infelice, dilaniato perché sradicato dalle sue vecchie ragioni per vivere, oggi avvertite inaffidabili. Il ritratto del ceto borghese che, raggiunta una certa sicurezza economica, lascia trascorrere i suoi giorni comodamente, misurando prudentemente ogni cosa, mascherato dal velo dell'ipocrisia e del compromesso, perciò ancora più meschino, è spietato, ma realistico²². Il tormento dell'avere, più di tante altre cose, gli impedisce di essere libero, positivo e costruttivo. L'assillo del possesso fiacca la

²⁰ Id., *La condizione umana*, 211.

²¹ *D'une jeunesse eropéenne*, 151.

²² Scrive a proposito del borghese Jürgen Moltmann: «Egli acquista l'identità del suo Ego in base a ciò che ha e può avere. L'esperienza del suo Ego è l'esperienza di se stesso come cosa, corpo che egli ha, del denaro, della casa, di figli, della posizione sociale, del prestigio e dei problemi, che egli ha. Invece di dire: "Non posso dormire", egli dice: "Non ho i sonniferi giusti". Invece di dire: "Amo mia moglie", dice: "Ho un felice matrimonio". Ciò vuol dire che egli non è un Io nella sua esistenza, ma deve tradurre tutto nelle categorie dell'avere e del non-avere. Prescindendo da ciò che ha o non ha, egli è niente, non ha presenza, non lo si conosce» (*Sul gioco* [tr. it.], Brescia 1988, 78). Un'altra descrizione concisa ed efficace dell'«atteggiamento calcolatore» inerente a questa visione delle cose ci viene proposta da questo brano di Romano Guardini: «Il borghese è un uomo, che può vivere solo se possiede una sicurezza calcolabile. Sente il terreno sotto i piedi solo per quanto si estende il calcolo. È l'uomo quantitativo, che percepisce la garanzia dell'esistenza solo in rapporti deducibili di quantità. Gli si contrappone – così si dovrebbe continuare – l'uomo qualitativo, che è un uomo della fiducia e del rischio proprio al contempo» (*Persona e libertà*, 128).

forza dell'azione morale, ne abbassa notevolmente la dinamica, ne indebolisce la volontà, anzi arriva a obnubilare e oscurare la coscienza e l'intelligenza della realtà. Alla fine crolla su se stesso e apre la diga allo spreco²³. Il borghese non ha vergogna di dichiarare che si detesta; sovente confessa la sua ottusa sazietà, il suo dubbio e vuoto moralismo, il suo convenzionalismo sociale, la sua egoistica ricerca di tranquillità; sebbene sia molto sensibile all'esaltazione della libertà individuale, l'insofferenza e la noia lo spingono a guardare con calda partecipazione emotiva ai momenti rivoluzionari in cui ci si sente immediatamente solidali e immersi nell'onda di un'opera collettiva.

Il secolo XX documenterà impietosamente il dissolvimento dell'Occidente raccontato con chiaroveggenza da Malraux nel vespro della modernità. I miti che agli occhi di questo giovane sono caduti non sono solo quelli del passato remoto. Ora un'impietosa disgregazione colpisce la ragione, il progresso, la società, la razza, la religione, la politica. Anche di questi nuovi miti si conosce la menzogna; non l'incertezza di una soluzione promessa e non ancora padroneggiata, ma la menzogna; non appena la sproporzione tra ideale e realtà, la divergenza tra l'opera progettata e la sua realizzazione, ma l'impostura. Sproporzione, divergenza, differenza fanno parte dell'espe-

²³ Una dialettica simile fa sì che il mondo industriale (borghese) sia essenzialmente dominato dalla brama del committente: più guadagno e più consumo. Da qui il costume dello spreco sfrenato, senza ritegno, da qui la propaganda del «dovere dell'imprevidenza», come ha denunciato da tempo questa pagina luminosa citata da Gabriel Marcel: «[Gustave Thibon] ha energicamente denunciato che si rischia di commettere i peggiori errori predicando il dovere dell'imprevidenza, perché è necessario distinguere "tra l'imprevidenza del santo che non si preoccupa dell'avvenire perché ha capitalizzato in sé la fonte e l'eternità della vita – e l'imprevidenza del decadente, la cui anima vacillante è diventata lo zimbello dell'attimo fuggente e della tentazione passeggera e che, incapace sia d'attendere che di scegliere, cede continuamente alle sollecitazioni immediate di un egoismo inconcludente e incoerente. Perché l'essere meno economo è anche il più egoista. Economizzare, nel senso vero e sano della parola, significa soprattutto conservare per meglio dare. Senza dubbio è una previdenza avara e chiusa quella che si oppone ai veri scambi umani. Ma la sua figlia legittima, l'imprevidenza assoluta, è forse ancor più nemica della comunione e del dono. Nell'ordine materiale come nell'ordine spirituale, la liberazione, la munificenza sono possibili solo a colui la cui severa vigilanza ha saputo creare, in lui e attorno a lui, forti riserve. Queste virtù oggi sono morte» (*Homo viator* [tr. it.], Roma 1980, 95. Corsivo nel testo).

rienza di tutti i tempi e di tutti gli uomini. Adesso, però, si tratta della micidiale metamorfosi dell'intenzione proclamata nel suo contrario. E non si tratta semplicemente di un'inno-cente abitudine. Rivoluzioni in nome della libertà disseminatrici di sogni a spese della fatica quotidiana producono maggiori schiavitù; scoppiano come aneliti di speranza, si presentano come una rivincita sulla storia del male, ma poi la lotta per la giustizia accumula ingiustizie innumerevoli e senza fine²⁴. La stessa nozione di giustizia non sembra più consistere nell'arte dell'equo e del bene, ma nel trasferire il potere dalle mani di chi lo possiede a quelle di chi ne è privo, affinché egli lo eserciti sul vecchio potente con la medesima violenza, insolenza, ferocia, ingiustizia. L'evidenza meno discussa per chi ha il potere è mantenerlo a tutti i costi. Se questo desiderio può colorarsi di elevati motivi di principio, tanto meglio. In definitiva, interessa soprattutto non mollare la presa; il potere non può sopportare la sfida della verità, né qualsiasi altra cosa sia in grado di metterlo realmente in questione; può tollerare soltanto quei dibattiti in cui la conclusione è stabilita in anticipo.

Se conoscere la verità è semplice velleità, si deve rinunciare a promuovere valori oggettivi e comuni. Un'*esperienza senza verità* determina un *ethos* in cui prevale solo la curiosità di assaggiare tutto, insieme alla paura di rendere irrevocabili le proprie scelte, attraverso impegni e legami che richiedono stabilità e pazienza. Un'*etica senza verità* è un'*etica senza responsabilità*, cioè il trionfo della faziosità e della corruzione, del primato delle passioni e degli interessi individuali su ogni idea di bene comune. Insomma, qualsiasi verità "obiettiva" è solo una rappresentazione di una coscienza; ogni verità è mito, compresa quella religiosa: l'idea dell'anima, di Dio, dell'immortalità, sono solo miti. Anche il modo "moderno" di narrare il reale, forse ancora di più di quello dei primitivi, non riesce infine a mostrarsi diversamente da un involucro vuoto. Un universo di parole esaltate, ma dissociate dalla per-

²⁴ Il teorico rivoluzionario Sigaliov, ne *I demoni* di Dostoevskij, così confida: «Partendo dalla libertà illimitata, sono arrivato al dispotismo senza limiti» (F. DOSTOEVSKIJ, *I demoni* [tr. it], Milano 1973, 407).

sona, sono il sintomo di una estraneità dall'uomo concreto, con il suo peso di lacrime e di gioia. Il punto è che l'Occidente sembra sprofondare nella notte del disprezzo, della violenza e dell'odio che non sa risparmiare niente. Nei campi di concentramento, Satana si è di nuovo reso visibile. Rimane l'uomo come «l'unico oggetto degno della nostra passione». Talvolta sembra affiorare la nostalgia di una filosofia totalmente centrata sull'uomo quale soggetto che conosce se stesso come tale. Solo così si può sperare in una nuova affermazione di sé. «Ma l'uomo non arriva al fondo dell'uomo; non trova la sua immagine nello spazio delle cognizioni che acquisisce, trova una immagine di sé nelle domande che pone. [...] Ed è possibile che nel campo del destino l'uomo valga più per l'approfondimento delle proprie domande, che per le risposte date»²⁵. Giungere alla coscienza di sé significa imbattersi nell'assurdo, perché il fondo della coscienza è immaginazione, vita involontaria, sogni, vani desideri, follie di ogni genere.

Nell'uomo vi è un impulso a costruire, ma anche a distruggere. Egli si trova annodato a un'inestricabile tensione che snerva e demoralizza. Abbandonato a una mondanità senza pudori, l'uomo deve accettare il suo destino di solitudine radicale, al di là di ogni beatitudine o dolore. «Sappiamo che non abbiamo scelto di nascere né che sceglieremo di morire. Che non abbiamo scelto i nostri genitori. Che nulla possiamo contro il tempo»²⁶. L'immutabilità di tale condizione diviene angoscia quando giunge a consapevolezza razionale. Gisors, il padre di Kyo, ne *La condizione umana*, sa di poter sfuggire all'angoscia solo nella benevola indifferenza dell'oppio, nell'ascolto di certa musica e nella contemplazione di qualche opera d'arte che parla di amore e di morte. Più di qualsiasi altro dei suoi personaggi, Gisors esprime l'idea di Malraux: in fondo all'uomo vi è il sentimento dell'assurdo nel quale non si può vivere, ma che si può affrontare cercando nella generosità eroica del cuore quelle certezze che la ragione non può dare. «Certo, nel più profondo del suo essere, Gisors era spe-

²⁵ *Antimemorie*, 14.

²⁶ *Les Noyers de l'Altenburg*, 107.

ranza, come era angoscia, speranza di nulla, attesa ...»²⁷. Malraux non spiega le sue scelte. «Spiegare – chiarisce Emmanuel Mounier – significa ricollegarsi a un'idea, o attraverso un'idea, a una causa. Egli dà poca importanza alle idee. Direbbe volentieri che esse servono a eludere o tradire la decisione, a edificare dei dialoghi posticci tra esseri o gruppi che, in effetti, non hanno niente da dirsi»²⁸.

«Nell'accusa alla vita – Malraux scrive al suo critico Gaétan Picon – si trova la dignità fondamentale del pensiero, ed ogni pensiero che giustifichi realmente l'universo si avvilitisce, non appena esso sia qualcosa di diverso dalla speranza»²⁹. L'uomo è solo un caso e il mondo è fatto di oblio. Quasi tutti gli uomini, dopo l'invettiva contro la fatalità che li circonda, diventano spettatori più o meno rassegnati, incapaci di una efficace opposizione, perché non vedono più verso quale ideale poter indirizzare la loro energia affettiva. Le speranze destinate presto si sono rovesciate in delusione: chi ha assistito al loro reiterato crollo ammette di non essere capace di dare un senso alla vita e persino di non poter più capire che cosa voglia dire un ideale assoluto. Non c'è nulla per cui ci si possa e si debba sacrificare, perché ogni sacrificio appare nella sua ambigua inanità, non può valere a cambiare alcunché. La crisi è inesorabile perché investe il problema dell'uomo di fronte a se stesso e agli altri. André Malraux, dopo la sua impietosa analisi della mitologia moderna, confida qualcosa di più del suo tormentato cuore:

Certo, esiste una fede più alta: quella che propongono tutte le croci dei paesi, e le stesse croci che dominano i nostri morti. Essa è amore e in essa è pace. Non l'accetterò mai; mai mi abbasserò a chiederle la pace richiesta dalla mia debolezza³⁰.

Nessun pensiero religioso, nessuna ricompensa futura, ripaga o giustifica la fine di una esistenza umana. Neanche l'amore, questa panacea tanto decantata, toglie dall'irrefuta-

²⁷ *La condizione umana*, 288.

²⁸ *La speranza dei disperati* (tr. it.), Bari 1990, 33-34.

²⁹ G. PICON, *Malraux par lui-même*, Paris 1953, 93.

³⁰ *La tentazione dell'Occidente*, 85.

bile assurdità della vita; anzi, il suo tormento lascia più smarriti e desolati di prima. Per Malraux accettare Dio e la religione significherebbe compromettere la sua dignità. Da qui scaturisce il suo rifiuto, che si dispone a pagare a prezzo di qualunque sofferenza. Il suo ateismo non è la risultante di una dimostrazione intellettuale, ma l'atto di una volontà risoluta a vivere un'assoluta autonomia. Tuttavia, la veemenza della negazione fa affiorare alla nostra vista un nervo scoperto: Malraux conosce troppo bene l'insufficienza delle nostre forze per realizzare l'accordo dell'uomo con ciò che lo supera. Il suo rifiuto sembra nascondere l'insofferenza propria di un risentimento proveniente forse da un'esperienza religiosa fallita. La vera essenza del rifiuto di Malraux non si scorge in una rivolta di ordine sociale, ma metafisico. Malraux è contro la condizione umana vincolata a una dipendenza originaria. La stessa esperienza sembrerebbe segretamente nutrire l'idea che il cristianesimo è causa di avvilitamento non solo sul piano della collettività e delle civiltà, ma anche sul piano individuale, perché porta l'io al pentimento, cioè a vergognarsi di sé e lottare d'angoscia. «Il cattolicesimo romano ha creato una civiltà *sottomessa*; la rottura che conferisce al mondo moderno quell'aspetto di caso e di abbandono consegue alla sua rivolta contro la sottomissione, e il suo spontaneo consenso ad imprimere una direzione alla vita in continuo mutamento perché continuamente distrutta dalla sua natura irriducibile»³¹. Nel contempo, anche all'interno della cristianità, Malraux trova la stessa ipocrisia del mondo: «La cristianità ... è piena di persone che non sono cristiane ... Non parlo degli atei, certo! No: quelli a cui penso non sono nulla; semplicemente nulla»³². Gli europei, che per secoli sono stati immersi nel fiume del cristianesimo, immersi nelle sue innumerevoli benedizioni, si scoprono impermeabili e distanti dalla fede.

La sola trascendenza possibile trova origine nella libertà dell'uomo. Il fattore su cui far leva è l'affermazione di sé, sempre più fermamente voluta. La posizione del pensiero di

³¹ *D'une jeunesse eropéenne*, 135-136. Corsivo nel testo.

³² *Les Noyers de l'Altenburg*, 101.

Malraux potrebbe essere ben caratterizzata dalla parola “contro”, espressiva di un potere di negazione che vorrebbe essere forte come l'acciaio. Anziché riconoscere nell'uomo un essere in cammino verso una meta che lo trascende, preferisce pietrificare l'eterno in una rappresentazione della coscienza o nell'intensità delle sensazioni. In superficie, l'uomo è ciò che sa fare, ciò che guadagna, quanto possiede; in profondità egli, però, sa di andare verso la morte. Allora, se non si raccontano frottole, si scopre di aver dimenticato “qualcosa”. La morte desta orrore, perché quando sopravviene niente può più essere compensato o rimediato; essa è la prova irrefutabile che la vita è un'assurdità. Davanti alla perdita di un amico la rivolta di chi ha questa coscienza si erge «faccia a faccia con la vanità di essere uomo, malato di silenzio e di quell'accusa irriducibile al mondo qual è un morente che si ama»³³. Chi è aggrappato alla sola certezza del corpo vivo si ribella alla morte come a una suprema ingiustizia. Se l'uomo può vantare una grandezza, per Malraux, questa consiste solo nel suo opporsi, in una specie di permanente rivoluzione metafisica, alla morte come destino morale e religioso. Da qui il suo voto declamatorio che Dio esista, perché gli si possa gridare la propria rivolta. Claude Vannec, che assiste alla morte del protagonista de *La via dei re*, si augura che l'inferno esista «affinché un uomo, finalmente, possa sputare in faccia alla tortura», «per poter urlare, a prezzo delle pene eterne, che nessun pensiero divino, che nessuna ricompensa futura può giustificare la fine di un'esistenza umana»³⁴.

Nondimeno, questa presa di coscienza può essere un'occasione per riconoscere il valore del suo simile, la ricchezza custodita da una *fraternità virile* che salda i conquistatori gli uni agli altri. Dapprima, nei suoi romanzi, Malraux esalta con convinzione l'unità dei compagni che partecipano a una stessa lotta. La forza di questa opzione traspare bene nei personaggi dei suoi libri. Gli uomini che, per esempio, combattono fianco a fianco contro il medesimo nemico nella rivolta di Canton o

³³ A. Malraux, *La via dei re* (tr. it.), Milano 1992, 182.

³⁴ *Ibidem*.

nella guerra civile di Spagna possono essere di assai diversa provenienza sociale, culturale, nazionale, religiosa o persino politica, ma la comune lotta sembra eliminare tutte queste differenze individuali, facendo battere i cuori all'unisono. A questi uomini non appare eroico, ma del tutto normale, dividere con il compagno l'ultimo pezzo di pane o l'ultima pastiglia di veleno o mettere a repentaglio la propria vita per salvare un compagno da una situazione pericolosa. Secondo Malraux solo un tale cameratismo di lotta permette a ciascuno di raggiungere un grado superiore di esistenza, perché solo a questo livello il quotidiano perde la sua banalità borghese.

Nelle ultime opere di Malraux tendono a scomparire sentimenti come lo sprezzante rifiuto della redenzione cristiana e il viscerale antiteismo forse perché non producono altro che un desolato ripiegamento sugli orizzonti fatui dell'assurdo, del disprezzo, della noia, del vuoto, dell'indifferenza. In generale, la sua interpretazione globale del cristianesimo non si libera da semplificazioni ed estrapolazioni abusive, ma alla fine non sembra fissarsi qui l'aspetto fondamentale del suo pensiero. La tensione interna del pensiero di Malraux, propria di un'intelligenza sostenuta da una curiosità insaziabile, da una memoria prodigiosa e, infine, da una profonda attrattiva per l'arte, lo spinge dentro una ricerca di senso, di quella parte eterna dell'uomo che ancora riesce a rilucere nelle vestigia delle grandi civiltà. Nel tempo si rafforza la ricerca di un nuovo terreno su cui poggiare i piedi per riprendere a camminare senza soccombere definitivamente all'assurdo. «Qualcosa di eterno rimane nell'uomo – nell'uomo che pensa ... qualcosa che chiamerò la sua parte divina: la sua attitudine a mettere in questione il mondo»³⁵. L'arte viene ora additata come la massima vittoria sul tempo, sull'effimero. Solo l'arte, che concilia la nostalgia del sogno con la coscienza del presente, può svolgere le funzioni sacre di cui il nostro tempo è carente. L'arte, essenzialmente incarnazione dell'eterna bellezza nel traseunte, è da Malraux incaricata di rendere coscienti gli uomini di quella grandezza che ignorano di possedere. «Il

³⁵ *Antimemorie*, 42.

mistero più grande non sta nel fatto di essere gettati a caso tra la profusione della materia e quella degli astri; ma che in questa prigionia sappiamo trarre da noi stessi immagini così potenti da negare il nostro nulla»³⁶. Se l'uomo ha la possibilità di accedere all'immortalità, quella è l'arte, che in modo persuasivo rivela la forza di questo anelito, precorritore e generatore di idee. All'espressione artistica, Malraux affida sia l'ossessionante nostalgia della trascendenza, sia l'acuto bisogno di scoprire se stesso. «La dissacrazione delle forme non conduce necessariamente all'umano», se non «all'umano degli uomini senza valori»³⁷. L'arte, invece, può essere indicata come una fra le forme più espressive dell'onore umano, come il segreto per vincere il nulla, per negare il nostro niente. Sennonché, Malraux sa bene che «il mondo dell'arte non è quello dell'immortalità, è quello della metamorfosi. Oggi, la metamorfosi è la vita stessa dell'opera d'arte»³⁸. Sicuro che «l'uomo non è mai l'oggetto di una imitazione, bensì sempre di una conquista», all'arte spetta il compito di «elaborare un sistema di linee che libera gli uomini dalla condizione umana per farli accedere alla condizione sacra»³⁹.

Quando Malraux s'interessa all'arte, presto il suo studio ci pone davanti a una profondità che supera il diletto estetico: egli vuole comprendere ed esprimere la vita umana, in maniera molto problematica, ma certo rappresentativa del suo tempo. L'arte deve in fondo intendersi come il mezzo con cui l'uomo può gridare la sua protesta all'universo che lo distrugge, la sola arca che l'uomo può costruire nel diluvio universale. Non l'opera d'arte, ma il cuore è il primo campo di battaglia in cui l'essere e il nulla combattono l'uno contro l'altro. La lucidità della propria impotenza, con cui Malraux sembra cullare la tristezza della condizione umana, si congiunge all'orgoglio riposto nella volontà di lotta per affermare un motivo valido per vivere, ma senza aprire alla libertà la possibilità di un'au-

³⁶ *Les Noyers de l'Altenburg*. Ripreso in: A. MALRAUX, *Antimemorie*, 36.

³⁷ *Il museo dei musei* (tr. it.), Milano 1957, 41.

³⁸ *Antimemorie*, 61.

³⁹ *Le musée imaginaire*, Genève 1947, vol. I, 154-155.

tentica speranza, né fugare il sospetto che una fatale sconfitta prenderà alla fine il sopravvento. Si afferma di non poter credere, ma non si nasconde la propria incapacità di capire e di orientarsi. E nulla sembra resistere alla spietatezza di quella *ma*: esso rivela che non ci si sente più padroni di se stessi, delle proprie idee, delle proprie azioni. Dovunque l'uomo ritrova la sua fragilità, il suo lato debole, la possibilità, anzi la probabilità, di trovarsi indifeso davanti all'angoscia, di essere smascherato nella sua vigliaccheria, nella sua mancanza di carattere. Sempre più l'uomo sente e ammette la sua limitatezza, la sua instabilità e incertezza, perché «è un accidente fortuito e, per essenza, il mondo è fatto di oblio»⁴⁰.

Malraux non sistema in una dottrina rigorosa le sue idee; preferisce raccogliere varie ed emblematiche esperienze umane in un intreccio non sempre coerente di sogni, immagini e pensieri. La carica d'umanità che sprizza dal suo messaggio è innegabile. Tuttavia, restare nella traiettoria della sua visione dell'uomo non conforta il compito dell'educazione. Sempre ammesso che alla "maledetta" vecchiaia ci si arrivi, che figura umana si disegna se il nostro destino è solo quello di procedere sicuramente verso il decadimento e lo sfacelo fisico? Né si può dire che tale problema possa in qualche momento non riguardare chi vecchio non è. In realtà, la nostra vita si avvia alla morte fin dal suo inizio. Avanzare verso la morte fa parte di quella vita che cade sotto i nostri occhi. La morte perciò non è solo "futuro", ma è anche "attualità", accompagna tutta l'esistenza e ne colora il contenuto giorno per giorno. Per questa ragione, la questione della morte interessa tutta la nostra vita, tutte le nostre azioni, tutte le nostre opere. Scrive Charles Moeller: «Un detto di Marcel: "La morte ci schiuderà a ciò di cui saremo vissuti sulla terra", illumina, per contrasto, il dramma dei personaggi di Malraux: la morte non li "schiude" a nulla; porta, sì, al parossismo la volontà di lucidità e di grandezza del personaggio, ma, dopo l'ultima vampata di sfida metafisica, non v'è più che il buio totale»⁴¹. «L'uomo,

⁴⁰ *Antimemorie*, 41.

⁴¹ *Letteratura moderna e cristianesimo* (tr. it.), Milano 1970, vol. III, 148.

secondo Malraux, è una incandescenza momentanea che abbaglia e fa intravedere, nel momento in cui si spegne, l'assurdo abisso dal quale siamo usciti»⁴².

Malraux non dice, come Heidegger, l'uomo è un *essere-per-la-morte*, ma preferisce affermare: «L'uomo è un essere contro la morte»⁴³ e l'insignificanza che ne deriva. Heidegger, dopo essersi chiesto il senso autentico dell'*essere-per-la-morte*, nega che esso sia il suicidio, perché in questo caso «l'Esserci sottrarrebbe a se stesso la possibilità di assumere, esistendo, l'essere-per-la-morte»⁴⁴, ossia la luce dell'angoscia. Solo nel riconoscimento coraggioso della propria finitezza, nella consapevole assunzione della propria mortalità, l'uomo trova l'autenticità del suo esistere. La finitudine è un tema che Heidegger coltiva con una strana passione, tale da sostenere raffinate indagini sino alla scoperta delle pieghe e delle sfumature più mutevoli e cangianti del nostro essere per il nulla. In fondo, però, non va oltre la rassegnazione a restare chiusi dentro una filosofia dell'autosufficienza che si avvolge di una temporalità finita, elevata al concetto di essere in sé. Per Malraux, se il tempo è soltanto un mezzo offerto a ogni cosa per scendere nel non essere più, occorre non rassegnarsi, ma esprimere la nostra indignazione contro la morte che, lungi dal conferire un significato alla vita, precipita la nostra esistenza nell'assurdo. «La più bella proposta di morte è soluzione soltanto per la debolezza»⁴⁵. In ogni cosa s'ingaggia la lotta per sfuggire alla rete della morte, per superare il limite di una finitezza ripugnante nella sua fatalità. Non è tanto una positiva affermazione dell'immortalità, ma un'ulteriore prova del suo essere l'uomo del conflitto, dell'incompatibile, del rifiuto di sottomettersi a una qualsiasi realtà viva o morta.

Malraux sa che il suo rivoltarsi contro lo scandalo della morte ultimamente è inutile. La condizione umana è umiliata da un destino di sofferenza, di solitudine, di morte, che a tutto

⁴² *Ibidem*, 175.

⁴³ G. PICON, *Malraux par lui-même*, 74.

⁴⁴ *Essere e tempo*, 318, § 53.

⁴⁵ A. MALRAUX, *La tentazione dell'Occidente*, 70.

toglie significato. Ma non per questo cede. Non di rado, Malraux arriva a confessare di voler credere, sperare. È difficile rassegnarsi alla disperazione, all'assurdo. Alla fine, però, prevale una sorta di vuota nullità in cui viene meno ogni speranza che la vita non si riduca a una poltiglia di eventi perduti. «Gli uomini non hanno niente altro in comune che il dormire quando dormono senza sogni – e l'essere morti. Che c'importa di una permanenza del nulla, se l'accanimento dei migliori consegue soltanto il perituro ...»⁴⁶. Talvolta sembra che si sia costretti a fingere di credere, a far finta di combattere e di vincere. Presto, però, questi finti ideali si rivelano soltanto merce di compromesso, reclames che aspettano di piegarsi agli interessi dei vari gruppi di potere. L'amarezza di una simile non fiducia è anche un'ammissione di dubbio sulla validità del proprio giudizio sugli altri uomini con cui si convive.

Se si guarda l'evento della morte come il nulla definitivo, anche la vita diventa un non senso che infrange la consistenza di tutte le aspirazioni e i bisogni che l'uomo porta in sé. La gravità del problema si trova bene espresso in questa pagina di Simone de Beauvoir: « - E come trovare in noi stessi delle buone ragioni di vita per vivere se poi, tanto, si muore lo stesso? - Questo non cambia niente. - Trovo che cambia tutto, invece - . Mi squadrò incuriosita. - Le fa lo stesso, a lei, pensare che un giorno non ci sarà più nessuno, neanche un cane per ricordarla? - Se ho vissuto come volevo, sì. - Ma una vita, per essere interessante, dovrebbe assomigliare, non so, a un' ascesa: arrivi a un pianerottolo, poi a un altro, e a un altro ancora, ciascuno dei quali fatto esclusivamente per il successivo -. Alzò le spalle. - Per cui, se una volta arrivati in cima, crolla tutto ... è solo un'assurdità fin dall'inizio. Non trova? - No - risposi distrattamente»⁴⁷. Dire un "no" distrattamente non

⁴⁶ Id., *Antimemorie*, 41.

⁴⁷ *Il sangue degli altri* (tr. it.), Milano 1991, 2. Per Simone de Beauvoir parlare di una morte naturale non è una soluzione: «Di ciò che avviene all'uomo, nulla è mai naturale, perché la sua presenza mette in questione il mondo» (*Una morte dolcissima* [tr. it.], Torino 1966, 102). Non per questo si apre il ricorso alla religione. Nelle sue memorie Simone de Beauvoir ricorda: «Dio è divenuto un'idea astratta in fondo al cielo e anche quest'idea una sera l'ho cancellata. Non ho mai rimpianto Dio, mi ruba-

significa rispondere. È vero, però, che pochi impiegano le loro più profonde forze esistenziali in una dura protesta contro un simile contraddittorio destino. Più diffusa è la stizza di chi vorrebbe che della morte non si facesse mai cenno. Troppo spazio ha preso la convinzione nichilistica che questa nostra vita sia un cammino nella terra di nessuno. Tuttavia, se la morte è il nulla in cui è immerso il viaggio della vita, il suo pensiero contamina di paura ogni cosa: una paura che invade tutto l'essere, che soffoca con la sua coltre nera ogni possibilità di partecipare alla gioia. Quale gioia è possibile vivere a chi è condannato a morire senza alcuna possibilità di speranza? Da una simile posizione ci si può attendere soltanto un invito al titanismo di pochi privilegiati che ostentano la loro incondizionata accettazione della propria finitezza. Certo, affiora la necessità di assumersi l'esistenza nel suo carattere casuale, frammentario e incompiuto, e quindi una sorta di risentito e tragico realismo in cui si elogia l'impresa virile di chi si apre con la forza la strada nella vita, di chi, nell'appuntamento con l'istante, rischia di mettersi alla prova, quasi sognando una pienezza giudicata impossibile.

va la terra. Ma un giorno ho capito che rinunciando a lui mi ero condannata a morte». Il dilemma in cui si dibatte l'uomo carico del peso di questa vita, ma incapace di portarlo, è molto ben descritto anche da Alessandro Manzoni nel XXI capitolo de *I promessi sposi*: « – Se quell'altra vita di cui m'hanno parlato – ecco il tormento dell'Innominato – quand'ero ragazzo, di cui parlano sempre, come se fosse cosa sicura; se quella vita non c'è, se è un'invenzione de' preti; che fo io? perché morire? cos'importa quello che ho fatto? cos'importa? è una pazzia la mia ... E se c'è quest'altra vita ...! – A un tal dubbio, a un tal rischio, gli venne addosso una disperazione più nera, più grave, dalla quale non si poteva fuggire, neppur con la morte».

capitolo terzo

SARTRE: L'ASSOLUTO E L'ASSURDO

La filosofia di Jean Paul Sartre potrebbe costituire, malgrado alcune dichiarazioni dell'autore, un'altra coerente immagine, sebbene in negativo, della parabola disegnata da chi intende svolgere tutte le implicanze della libertà come assoluta privazione di legami con qualcosa che la precede. L'idea di una radicale emancipazione dall'essere attrae Sartre nell'opzione postulatoria per cui nell'essere finito nulla resiste e persiste oltre il suo continuo e irrimediabile finire. In nome della prerogativa "assoluta" dell'uomo di decidere dei propri atti, Sartre ha sempre rivendicato il suo impegno totale e permanente di scrittore nella denuncia di tutte le illibertà. Per restituire all'intelligenza dell'uomo la sua piena libertà, l'errore fondamentale da evitarsi è fissare un'essenza dell'uomo che predetermini la sua esistenza, per non negare l'originale libertà della nostra esperienza rispetto al resto del mondo. Mentre tutti gli altri esseri sono predeterminati, l'uomo può scegliere tra varie ipotesi; soltanto dopo la sua scelta, si conosce ch'egli ha effettivamente scelto: la scelta rende manifesta la sua essenza. Per l'uomo che deve inventare la propria vita e il proprio destino, non ci sono norme, leggi, autorità, che predeterminino il suo comportamento. Egli deve assumersi la responsabilità di costruire i propri valori. Non farlo significa scegliere il fariseismo dei *salauds*, dei borghesi benpensanti, che, per paura dell'esperienza nauseante dell'angoscia, rivela-

trice del nulla, rifiutano la responsabilità di un'esistenza libera e preferiscono credere in una necessità esterna all'uomo, in una stabilità delle cose, in un ordine metafisico che governa la vita della natura e della società. Così nascondono la mancanza di coraggio di spezzare tutte le convenzioni, qualunque esse siano, che impediscono di andare sino al fondo di se stessi. Non importa in qual senso ...

Nella prospettiva in cui ogni decisione resta sempre sospesa alla libertà, Sartre propone di centrare interamente la nozione di quest'ultima su un atto coincidente con l'esistenza, fondamento dei fini che l'io tenta di raggiungere, sia attraverso la volontà, sia mediante gli sforzi passionali. La libertà è il punto di partenza assoluto su cui ognuno può creare la propria visione del mondo. L'uomo è un essere assolutamente libero, creatore del proprio mondo, misura dei suoi valori, solo se gli si attribuisce il potere di modellare interamente la sua vita. «La vita non ha senso a priori. Prima che voi viviate, la vita non è nulla, ma sta a voi darle un senso, e il valore non è altro che il senso che scegliete»¹. Se la libertà si comprende come affrancamento da ogni predeterminazione artificiale, fissata da valori normativi, e osa negare appassionatamente ogni dipendenza da qualsiasi assoluto, allora, l'esistenza può affermarsi come un'opera d'arte. Il senso, che rende un'esistenza degna di essere vissuta, non risiede nella vita stessa, ma vi deve essere immesso dalla libertà individuale. Io sono la mia libertà: non un'essenza che esiste, ma un'esistenza che cerca di farsi essenza. L'esistenza precede l'essenza – *l'homme est ce qu'il fait* – è il dogma fondamentale dell'esistenzialismo sartreano. Se ogni uomo è la propria libertà, «la libertà non ha essenza. Essa non è sottomessa ad alcuna necessità logica; bisognerebbe dire di lei ciò che Heidegger dice del "*Dasein*" in generale: "In essa l'esistenza precede e comanda l'essenza". La libertà si fa atto e noi la raggiungiamo di abitudine attraverso l'atto che essa organizza coi motivi, i moventi e i fini che implica»². All'atto dell'esistere non preesiste nessuna poten-

¹ J. P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo* (tr. it.), Milano ²1964, 88-89.

² *L'Essere e il Nulla*, 493.

zialità specifica: tutto è in atto, niente in potenza. Di qui la conclusione di definire la libertà come vuoto, negatività, nullificazione.

Da Heidegger, Sartre apprende la preminenza ontologica della possibilità rispetto alla realtà: «Più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*»³; da Husserl trae l'idea che la coscienza si trova *tutta* negli atti intenzionali da essa compiuti; da Alain, e in particolare dalla sua teoria dell'immaginario, impara che l'immagine è un nulla che dà senso al mondo e in cui si esprime la libertà della coscienza⁴. «*La coscienza è un essere per cui nel suo essere si fa questione del suo essere in quanto quest'essere ne implica un altro distinto da sé*»⁵. Solo alla coscienza è data la facoltà di considerare l'oggetto in diverse maniere: come presente, passato o futuro, come reale o possibile, come vicino o lontano, come desiderabile o temibile, come amato o odiato. Sempre, però, la coscienza considera un oggetto come qualcosa di diverso e al di fuori di sé. Soppressa l'*epoché* fenomenologica, cioè l'opzione di porre tra parentesi le questioni concernenti l'essere delle cose per limitarsi a studiare le pure essenze, le semplici strutture della coscienza nei suoi rapporti con le cose, Sartre sceglie di pronunciarsi sull'essere della coscienza, e rimarca che non esiste una sua essenza sostanziale indipendentemente dal suo protendersi intenzionale verso la realtà che intende conoscere. La coscienza è puro atto, movimento senza massa. Dire che noi siamo coscienza dell'essere significa semplicemente riconoscere che non siamo l'essere. La coscienza è nulla, non ha contenuto, ma è tesa sempre a raggiungere qualcosa sia come esistente, sia come esistito, sia come non mai esistito; in ogni caso, al di fuori di se stessa. Quest'idea di coscienza come "nulla" funge da fondamento e garanzia di libertà, si trova all'origine della definizione sartriana della realtà umana come l'essere che non è e non è ciò che è.

³ *Essere e tempo*, 59. Corsivi nel testo.

⁴ Cfr. J. HYPPOLITE, *L'existence, l'imaginaire et la valeur chez Alain*, in: ID., *Figures de la pensée philosophique*, Paris 1971, 518: «La teoria dell'immaginario di Alain ha ispirato tutto il pensiero di Sartre».

⁵ J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, 28. Corsivo nel testo.

Se il fenomeno s'identifica con l'essere senza residui, non esiste altro che non sia fenomeno. Eppure, è fondamentale per comprendere Sartre fare una distinzione in due serie o forme di fenomeni, identificata dal filosofo con i termini *In-sé* e *Per-sé*. La distinzione è la stessa che intercorre tra il mondo e l'io. Tutto il pensiero di Sartre si fonda su questa sorta di struttura binaria, che logicamente si ritrova nella contrapposizione tra soggettività e oggettività. Da una parte, l'essere «in-sé» indica l'insieme della realtà immediata, chiusa in se stessa, priva di giustificazione razionale; dall'altra, l'essere «per-sé» designa l'essere della coscienza, puro lasciar apparire. Secondo Sartre, l'aspirazione o lo sforzo di ogni uomo, per potersi costituire ontologicamente, è trasformare il proprio *In-sé* nella totalità di un *In-sé-Per-sé*. Ma si tratta di un "progetto" illusorio e intrinsecamente contraddittorio, una sorta di appropriazione impossibile. Il *Per-sé*, infatti, come tentativo di possedere se stesso, deve introdurre nella solidità dell'*In-sé* un vuoto – il *Per-sé* «è un vuoto d'essere nel seno dell'essere»⁶ –, cioè un nulla, attraverso cui l'esistente può esprimersi come libertà ontologicamente sempre a distanza da se stessa, capacità di essere sempre incessantemente in discussione. Mentre l'*in-sé* è increato e atemporale, descritto come la stupidità stessa, privo di qualsiasi ragione, il *per-sé* si autocrea continuamente nel tempo; così, il primo è sempre identico a se stesso, il secondo non può mai coincidere con sé. Ciò significa che l'*In-sé* è statico e inerte, il *Per-sé* è azione e movimento. Il primo è ostacolo, inerzia e alienazione; il secondo è azione, progetto e libertà. Da ciò consegue, per identificare il nostro essere con il movimento della sua libertà, la necessità di riconoscerne esplicitamente il nulla.

Il *Per-sé* è negazione, sia dell'essere in generale (come manifesta l'angoscia, quale rivelazione del nulla), sia dell'essere particolare, cioè di *questo essere qui* (come dimostra il fallimento dell'essere-per-l'altro). Vano sperare di poter uscire da questa negazione, poiché è l'unica relazione possibile tra il *Per-sé* e l'*In-sé*. «Una libertà che si vuole libertà è infatti un

⁶ *Ibidem*, 685.

essere-che-non-è-ciò-che-è e che-è-ciò-che-non-è, che sceglie come ideale d'essere, l'essere-ciò-che-non-è ed il non-essere-ciò-che-è. Sceglie dunque non di riprendersi, ma di fuggirsi, non di coincidere con sé, ma di essere sempre a distanza da sé»⁷. Senza un'identità ontologica da cui prende origine la mia scelta e si specifica come umana, io esisto, ma non sono; precisamente esisto solo nella forma della solitudine e della inespri-mibilità. Prigioniero di tentativi inevitabili ma insensati, resto incapace di trovare un senso alla mia vita e all'universo. Una vera e propria identità dell'io si avrebbe soltanto se il dato dell'esistenza potesse fondarsi su un logos, su un senso che precede il fatto. Impossibile, se invece l'esistenza è priva di una qualsiasi essenza di carattere universale e comunicabile. Tuttavia, poiché la coscienza, il *Per-sé*, non possiede la libertà come una delle sue facoltà, ma coincide con essa: «La mia libertà si problematizza continuamente nel mio essere: non è una qualità aggiunta, o una proprietà della mia natura; è, esattamente, la stoffa del mio essere»⁸. Si problematizza significa che non cessa mai di correre dietro a quello che sente, nel tentativo di rimediare all'inconsistenza di sé, che però resta la sua tipica caratteristica. Possiamo paragonare la coscienza a uno specchio che si perde in infiniti rimandi dal riflesso all'oggetto riflesso e dall'oggetto riflesso a quello riflettente. Benché dell'inadeguatezza del soggettivo e dell'oggettivo noi abbiamo un sentimento sordo, passiamo il tempo a dissimularlo. In ogni caso, è inevitabile che si disegnino situazioni senza via d'uscita, in cui la coscienza s'imprigiona in se stessa e il suo grido resta senza eco.

Poiché secondo Sartre non esiste una *natura* umana, ma solo una *condizione* umana, egli fissa nelle sue considerazioni

⁷ *Ibidem*, 696. Nella prospettiva di questa metafisica presto affiorano non appena difficoltà e paradossi, ma ambiguità radicali e insolubili contraddizioni. Solo per breve tempo si possono ignorare. Presto convergono nel fatto che l'io si scopre per intrinseca necessità destinato ad ambire vanamente alla sua identità. Inutile ricorrere al concetto di natura umana come norma e misura dell'agire; tale natura non esiste, perché l'uomo deve essere e determinare la propria essenza in assoluta libertà nei propri confronti. Su questa strada, non si dovrà aspettare molto perché si prospetti inevitabile la perdita che l'io fa di se stesso.

⁸ *Ibidem*, 494.

la libertà come un assoluto senza essenza, senza norma, senza necessità logica. Comprende che da una prospettiva in cui la libertà è coincidente con l'essere stesso della persona deriva che il «progetto di essere Dio» appare come «la struttura profonda della realtà umana»⁹, come il desiderio d'essere *In-sé* in quanto *Per-sé*. In pratica, la vita sembra non possa attuarsi se non in una serie di speranze concrete, perciò tutto avviene *come se* l'uomo dovesse tendere a farsi sintesi completa di *In-sé-Per-sé*. Tuttavia, solo in caso di successo l'uomo potrebbe veramente esser causa di sé e dire: io sono perché lo voglio; sono l'assoluto principio di me stesso. In altre parole, solo se l'uomo fosse Dio, sarebbe completamente padrone della sua esistenza, soggetto a nessun'altra legge che quella di essere se stesso, cioè prendere su di sé ogni responsabilità delle proprie azioni. Si tratta, però, di un progetto destinato allo scacco, perché Dio, l'*In-sé* che dovrebbe essere nel medesimo tempo *Per-sé*, è un'idea contraddittoria: Dio concepito come la totalità delle possibilità umane, in realtà, è un'ipotesi illusoria, perché è illusorio che possa esserci insieme pienezza di essere e di coscienza. Vano progettare di unire queste due regioni dell'essere, di raggiungere la piena coincidenza traslucida e libera dell'essere. Sulla base di questa sua constatazione, Sartre ritiene una perdita di tempo darsi cura per eliminare Dio dalla vita, perché già in anticipo la sua esistenza deve giudicarsi una presenza impossibile, comunque non rilevante. Sartre può ritenersi un ateo perfettamente logico¹⁰. Dio non esiste, di lui possiamo disinteressarci e parlare solo di sfuggita, perché, come l'uomo, è una passione inutile¹¹. Anche ammesso che Dio esistesse, il corso delle cose resterebbe identico e l'uomo non si potrebbe salvare dal nulla di cui è preda sia all'interno di sé, sia all'esterno. Valga al riguardo questa precisazione dello stesso Sartre: «L'esistenzialismo non è ateismo nel senso che si esaurisce nel dimostrare che

⁹ *L'essere e il nulla*, 645. «La realtà umana è puro sforzo per diventare Dio, senza che ci sia alcun substrato dato di questo sforzo, senza che ci sia *nulla* che si sforzi così. Il desiderio esprime questo sforzo» (*ivi*, 639. Corsivo nel testo).

¹⁰ Cfr. C. MOELLER, *Letteratura moderna e cristianesimo* (tr. it.), Milano 1967, vol. II, 17.

¹¹ Cfr. G. INVITTO, *Sartre. Dio: una passione inutile*, Padova 2001.

Dio non esiste; ma preferisce affermare: anche se Dio esistesse, nulla cambierebbe; ecco il nostro pensiero. Non che noi crediamo che Dio esista; ma noi pensiamo che il problema non sia quello della sua esistenza; bisogna che l'uomo ritrovi se stesso e si persuada che nulla può salvarlo da se stesso, fosse pure una prova valida dell'esistenza di Dio»¹².

La volontà di rottura radicale di ogni dipendenza propria dell'ateismo nega Dio perché l'uomo non sia debitore della propria esistenza che a se stesso. L'ateismo si postula come una decisione di partenza: io esisto, quindi Dio non esiste. Con un ragionamento che mette sulle labbra di Ivan Karamazov, Dostoevskij così aveva esplicitato il succo dell'opzione: «Ove sta Dio, là è già il posto di Dio; là dove mi trovo io, quello diventa subito il primo posto, e allora tutto è permesso. Se non c'è un Dio, io sono Dio». Secondo Sartre, affermare che *se Dio non esiste, tutto è permesso* non è una massima piena di protervia, ma l'aforisma che meglio individua «il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è "abbandonato" perché non trova né in sé né fuori di sé, possibilità di ancorarsi. E non trova anzitutto neppure delle scuse»¹³. Dall'antiteismo prometeico, certo che soltanto senza Dio l'uomo può vivere veramente, si passa all'umanesimo disincantato e disintossicato da

¹² *L'esistenzialismo è un umanismo*, 92-93. Ancora un altro passo rivelativo della facilità con cui Sartre affronta il suo discorso sulla «morte di Dio»: «Ci sono uomini che si possono definire superstiti. Hanno perduto in tenera età una persona cara, un padre, un amico, un'amante, e la loro vita non è più che il malinconico poi di quella morte. Il signor Bataille sopravvive alla morte di Dio. Ed a questa morte ... la nostra epoca tutta sopravvive ... Dio è morto, ma l'uomo non è ancora divenuto ateo» (*Situations*, Paris 1964, vol. I, 152-153). Secondo Sartre, la convinzione delle religioni e delle filosofie teistiche che all'origine del reale c'è un'intelligenza nasce dal vano desiderio dell'uomo di farsi Dio. Rinunciare a questo desiderio è molto difficile, perché l'uomo, così facendo, è costretto a distruggere incessantemente in lui il riaffioramento di un'idea che non si lascia definitivamente seppellire. In pratica, cancellare ogni traccia di trascendenza non ancora abolita è un lavoro mai portato a termine. Dio rimane un incubo contro cui l'ateo deve lottare, una minaccia da cui deve incessantemente liberarsi. In realtà, neanche Sartre ha eluso completamente il problema religioso. Benché non abbia mai perso l'occasione di ribadire e confermare lo strutturale ateismo della sua filosofia, che nell'analisi dell'essere non vi è più posto per Dio, di Dio ne parla troppo, perché non s'indovini che la sua assenza è ancora causa d'inquietudine.

¹³ *L'esistenzialismo è un umanismo*, 46.

tutte le illusioni. L'ateismo ora tende a configurarsi più come un'assenza di Dio dal pensiero e dalla vita dell'uomo che come una sua negazione esplicita. Non si vede più la necessità di impugnare le prove dell'esistenza di Dio, dal momento che la sua presenza nel mondo si è resa inutile. Secondo Sartre l'esistenzialismo è un umanismo, perché espressamente insegna: «L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole [...] l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio dell'esistenzialismo. [...] L'uomo è, dapprima, un progetto che vive per se stesso soggettivamente [...]; niente esiste prima di questo progetto; niente esiste nel cielo intelligibile; l'uomo sarà anzitutto quello che avrà progettato di essere»¹⁴. Concludere, peraltro, con l'affermazione dell'inesistenza di Dio per Sartre non deve considerarsi una liberazione da «un'ipotesi inutile e costosa». «L'esistenzialismo al contrario pensa che è molto scomodo che Dio non esista, perché con Dio svanisce ogni possibilità di ritrovare dei valori in un cielo intelligibile; non può più essere un bene a priori, poiché non c'è nessuna coscienza infinita e perfetta per pensarlo; non sta scritto da nessuna parte che il bene esiste, che bisogna essere onesti, che non si deve mentire, e per questa precisa ragione: che siamo su di un piano dove ci sono solamente degli uomini»¹⁵. Sartre descrive bene l'incombenza del nichilismo, ma non si rassegna alla passività: «L'esistenzialista non penserà neppure che l'uomo può trovare aiuto in un segno dato sulla terra, per orientarlo: pensa invece che l'individuo interpreta da solo il segno a suo piacimento. Pensa dunque che l'uomo, senza appoggio né aiuto, è condannato in ogni momento a inventare l'uomo»¹⁶. Nondimeno, concludere che Dio non esiste è inevitabile, perché Egli non si mostra più necessario nelle varie ipotesi di lavoro, siano esse scientifiche, morali o politiche. Di fatto, per Sartre l'ateismo è un punto di partenza. Nessuno dei suoi personaggi discute seriamente del problema di Dio; si dà per scontato che chi crede in Dio sia uno

¹⁴ *Ibidem*, 35-36.

¹⁵ *Ibidem*, 46.

¹⁶ *Ibidem*, 48.

“sporcaccione”, e chi si converte si volga a una così ignobile caricatura di Dio che solo un beota potrebbe confonderla con la sua autentica nozione¹⁷.

Nello spazio in cui vengono a confluire le domande di fondamento e di senso, Sartre scarica un ragionamento la cui conseguenza è la perfetta assurdità di tutte le cose. Posti su una certa strada, non ci si può arrestare al compromesso, ma occorre avere il coraggio delle ultime conseguenze; una volta incamminati, non ci si può fermare al primo passo, ma dal primo si deve passare al secondo, dal secondo al terzo, dal terzo al quarto, e così via. Fino a dove? Se il nulla è la meta, il nulla è già fin da ora l'autentica realtà dell'esistere. Se la vita va verso il niente, si vive già adesso per il niente; già da ora l'uomo è “venduto” al nulla, già definitivamente perduto. Se alla vita si nega il suo termine ultimo, anche le tappe intermedie sprofondano inesorabilmente nel nulla. L'intera catena del tempo, che costituisce il progetto dell'esistenza umana, si rivela inconsistente. Stando così le cose, il passato è soltanto ciò che è “perpetuamente negato”, il presente è “fuga”, il futuro “mancanza”. Tutta la vita dell'uomo, dalla nascita alla morte, è assurda: «è assurdo essere nati e assurdo il morire». Vano illudersi: anche l'uomo nato dalla morte di Dio «è una passione inutile»¹⁸ e beffarda, senza la minima speranza di risurre-

¹⁷ Sartre cita Dostoevskij, ma non tiene adeguatamente conto di una conseguente e profonda convinzione che così lo scrittore russo ha esplicitato: «Se Dio non è nulla, tutto è indifferente». Certo si tralascia di dire che farsi indifferenti a tutto per non essere distrutti da nulla, accettare di non godere di nulla per non sentirne la mancanza, scegliere di non amare nulla per non perdere nulla, è un'ascesi a cui pochissimi sono in grado di sottoporsi. Fare a meno di Dio è un proposito che non può essere attuato da chiunque lo dichiara. Sicuramente portare la sfida della nostra ricerca di senso fino a questo punto significa accettare un sommovimento valoriale che lascia il soggetto umano e la sua coscienza privi della più efficace difesa per contrastare il potente mondo delle spinte istintuali, dirette a soddisfare immediatamente il bisogno sentito più imperioso.

¹⁸ *L'essere e il nulla*, 682: «Ogni realtà umana è una passione, in quanto progetta di perdersi per fondare l'essere e per costituire contemporaneamente l'in-sé che sfugge alla contingenza essendo il proprio fondamento, l'*Ens causa sui*, che le religioni chiamano Dio. Così la passione dell'uomo è l'inverso di quella di Cristo, perché l'uomo si perde in quanto uomo perché Dio nasca. Ma l'idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente; l'uomo è una passione inutile». L'idea di Dio per Sartre è contraddittoria perché congiunge l'*In-sé* e il *Per-sé* che hanno caratteri opposti e inconciliabili.

zione. Il nulla, che alla fine assorbe ogni cosa, è solo niente, vuoto assoluto, assenza totale. La morte, come necessità ineluttabile, chiude l'esistenza e la schiaccia in un nulla che implica e rivela l'assurdo della vita. Se il nulla è il destino del nostro essere, il nostro coraggio ostinato, disperato o incosciente, di prolungare una vita già segnata dalla morte è contraddittorio, perché sospeso a un'apparenza che la fine implacabilmente dissolve. Questa conclusione sul piano logico, per quanto terrificante possa apparire, è la più coerente con l'opzione metafisica della finitezza radicale. Poco sembra importare che, davanti a un mondo irrimediabilmente assurdo, anche l'esistenza stessa dell'intelligenza ne venga assorbita, cioè muoia in quanto intelligenza. Se il mondo è un'illusione insussistente e inconsistente, allora anche la ragione è pura finzione, puro artificio o, peggio, pura irrisione.

A una così radicale insignificanza non si può porre rimedio. Non serve rallentare la inesorabile caduta verso la morte, meno ancora è utile tentare di vincerla. Non si può togliere alla morte il suo carattere assurdo. Invece, bisogna evidenziarlo: «ogni tentativo di considerarla come un accordo di risoluzione che conclude una melodia, deve essere rigorosamente scartato»¹⁹. In questa vita non si dà alcun lieto fine: si muore senza riconciliazione e non già in pieno accordo. Noi siamo irrimediabilmente impegnati in un inseguimento che non si completa mai, né può completarsi. La morte non perfeziona, ma interrompe, ogni attesa e progetto, ogni attesa delle attese e progetto dei progetti. Proprio la morte segna la vanità e l'inermità di ogni sforzo e di ogni vanità. Nulla può togliere alla morte l'assurdo che le è essenziale: essa resta rigidamente un termine a cui tutto tende, una meta che, però, toglie ogni senso e valore al tendere stesso. La morte non è affatto una *mia* possibilità, un *mio* progetto, ma è l'annientamento, anzi la beffa, di ogni *mia* possibilità e progetto. Non è l'apertura di un nuovo mondo o l'inizio di una nuova vita. Da essa nessuna luce sprizza sul passato o sul futuro. «Così la morte non è mai quello che dà il suo senso alla vita; è invece ciò che le toglie

¹⁹ *L'essere e il nulla*, 593.

ogni significato»²⁰. A coronamento di una vita insensata c'è il trionfo dell'assurdo, la beffa di ogni speranza. Neanche posso dire che la morte mi riscatta da un dono non voluto, non dovuto, immeritato o avvelenato, qual è l'esistenza. La mia morte è solo una sconfitta senza rivincita, perché estranea alla mia libertà. Essa è solo una ricaduta "assurda" nella pura e opaca fatticità. «La morte è un puro fatto come la nascita: viene a noi dall'esterno e ci trasforma in esteriorità. In fondo, essa non si distingue per niente dalla nascita, ed è appunto l'identità della nascita e della morte che noi chiamiamo fatticità»²¹. È impossibile servirsi del *vivere per morire* come regola di autenticità; morire è semplicemente la rovina totale e assoluta dell'essere che io sono. «Se dobbiamo morire, la nostra vita non ha senso perché i suoi problemi non ottengono alcuna soluzione e perché il significato stesso dei problemi resta indeterminato»²². Non si fa ciò che si vuole; eppure, si è responsabili di ciò che si è: ecco il fatto inesplicabile, semplicemente assurdo. Allo stesso modo è assurda la vita. L'effimera felicità di certi istanti è guastata alla radice dalla paura della vecchiaia, dallo spettacolo dello sfacelo imminente, che anche i visi più amati presto lasciano intravedere. Osservare ciò che sta morendo può dare luogo soltanto a una lucidità disincantata; soprattutto riempie di disillusione e amarezza.

L'unico modo di sfuggire all'angoscia di una così pesante contraddizione è non prendere coscienza che si è infetti di nulla e destinati ad annullare l'essere. Si rinuncia alla sincerità per illudersi, in un certo senso per ingannare, mentendo, se stessi. Il costo di tale distrazione è la rinuncia alla sincerità, l'illusione e l'inganno di se stessi proprio della "malafede", per la quale l'uomo tenta di mascherare a se stesso la propria abissale libertà preferendo assimilarsi all'immobile sostanzialità dell'*In-sé*. Su questo concetto, Sartre sofferma con cura la sua analisi fenomenologica. Poiché il carattere essenziale di tale autoinganno è quello di fare il doppio gioco, non si dà

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, 606.

²² *Ibidem*, 600.

una risposta adeguata alla nostra esigenza di autenticità senza una costante vigilanza sulla malafede. Sartre ha in odio coloro che vivono dentro una tranquilla sicurezza di sé, chi si crede giustificato, e quindi sprovvisto di inquietudine e impegno esistenziali. Non esita a chiamarli “salauds”, sudicioni, talvolta “mascalzoni”. Ottusamente ignari dell’assurdo, si credono integrati in un sistema di valori indiscutibili, per raggiungere il tormento quotidiano contro l’intorpidimento o la putrefazione. In realtà, non ottemperano all’esigenza di lottare, perché la malafede offre loro una comoda via di fuga da se stessi, dal peso di essere assolutamente liberi. A ben guardare, però, la malafede non deve considerarsi come un male che piomba su di noi accidentalmente, ma come la situazione originale di ogni coscienza in quanto ambiguità, miscela di attrazione e reticenza ugualmente profonde, e quindi di lacerazione e contraddizione, fattori che definiscono la norma della nostra esistenza in quanto data a se stessa come libertà. Sarebbe, dunque, un errore dovuto alla precipitazione equivocare la malafede con una menzogna vera e propria: la malafede è, sì, menzogna, ma menzogna a se stessi. Dato che la coscienza umana è sostanzialmente una, quel *me* che si cerca d’ingannare fa parte dello stesso io che inganna. Nella pura e semplice menzogna, chi inganna e chi è ingannato non sono la stessa persona. Nella malafede, invece, io mentisco a me stesso. Il significato del termine “malafede” si comprende sullo sfondo della definizione sartriana di coscienza come incrinatura (*fêlure*) nell’essere: essa non è ciò che è ed è ciò che non è, esiste senza essere, anzi annulla l’essere, perché è libertà. Chiarificatore è l’esempio più importante del comportamento di malafede datoci ne *L’Essere e il Nulla*: quello della giovane donna che, durante il primo appuntamento, si lascia prendere la mano dal suo corteggiatore. Ella gode il “torbido” della situazione, ma, nello stesso tempo, vuole prendere le distanze da un impegno nei confronti dell’altro.

Sa anche che le occorrerà prendere, presto o tardi, una decisione. Ma non vuol sentirne l’urgenza; si attacca solo a ciò che di rispettoso e discreto offre l’atteggiamento del compagno. [...] Ma ecco che le si prende la mano. L’atto dell’interlocutore rischia di cambiare la

situazione imponendo una decisione immediata; abbandonare la mano alla stretta, è consentire da parte sua al flirt, impegnarsi. Ritrarla, è rompere l'armonia torbida ed instabile che fa l'incanto dell'ora. Si tratta di rimandare il più lontano possibile l'ora della decisione. Si sa allora quel che succede; la giovane donna abbandona la mano, ma *non s'accorge* di abbandonarla. Non s'accorge perché, per caso, avviene che ella è, in questo momento, tutta spirito. Trasporta l'interlocutore nelle regioni più elevate della speculazione sentimentale, parla della vita, della sua vita, si mostra sotto l'aspetto essenziale: una persona, una coscienza. E durante questo tempo il divorzio del corpo e dell'anima è completo; la mano riposa inerte tra le calde mani del compagno: né consenziente né riluttante – una cosa²³.

La malafede subisce incessantemente un'accusa, ma la stessa denuncia è in malafede. Poiché si tratta di una dissimulazione congenita alla stessa coscienza, proferire la sua denuncia per mezzo della coscienza non ha lo scopo di sfuggirle; proprio come il borghese che contesta i valori borghesi, ma solo a partire da essi e senza poterci rinunciare. Anche quando è determinata a levarsi le innumerevoli maschere della malafede, la coscienza sa che il suo destino è rimanere velata, pur scoprendosi condannata a girare a vuoto, a voltarsi e rivoltarsi continuamente su se stessa, come un serpente che si morde la coda. Per questa ragione, non ha senso giudicare la malafede come un atteggiamento moralmente peggiorativo; in fondo, essa esprime l'impossibilità della coscienza, *Per-sé*, di coincidere con l'essere *In-sé*, attestando a suo modo che l'uomo non è una passiva e univoca cosa. Se la malafede è la struttura fondamentale della nostra coscienza, essa è rivelativa della drammatica scissione dell'uomo, e della sua conseguente infelicità. La malafede è la prova di come la "presenza a sé" del soggetto è destinata a trovarsi in uno stato di continua instabilità. Per noi, dunque, è impossibile non essere in malafede; è questa la nostra intima contraddizione: *noi non siamo ciò che siamo e siamo ciò che non siamo*. In certi casi la malafede funge da limite al decadimento assoluto, quasi un inizio di liberazione dall'angoscia che prende, appunto, chi si accorge di

²³ *Ibidem*, 91. Corsivo nel testo.

essere infetto dal nulla e destinato ad annullare l'essere. Se è vero che la malafede può essere un rifiuto di chiarezza, un doppio gioco, un velare nel chiaroscuro la luce, più profondamente è un comportamento tipico dell'io che si desta alla comprensione di sé come colui che esiste non essendo, assolutamente non essendo. Si faccia attenzione a questa affermazione: chi confessa di scoprirsi malvagio o triste con ciò stesso si rifiuta di coincidere con la totalità della malvagità o della tristezza. In questo modo prosegue il suo cammino riservandosi un possibile riscatto. Tuttavia, anche il tentativo di sfuggire al nulla mentendo a se stessi finisce per mettere in luce che non siamo ciò che siamo e che siamo ciò che non siamo, cioè ci riporta nuovamente nel nulla e di conseguenza nell'angoscia. All'intellettuale resta soltanto la lucidità di un radicale disincanto nel prendere coscienza dell'effettiva condizione umana.

Tale disincantata consapevolezza viene con efficacia descritta nel più celebre dei suoi libri, *La Nausea*, dove Sartre crede di poter offrire una descrizione accurata della grande "tristezza" del mondo. L'esperienza più propria della indecifrabilità delle cose non è l'angoscia, ma la nausea. Uno studioso, Antoine Roquentin, deve concludere un saggio di storia. Il suo carattere lo ha già portato all'isolamento. Si dedica corpo e anima al lavoro, quando gli si rivelano i sintomi di un nuovo malessere: un sentimento di distacco tra sé e tutte le cose esistenti a prescindere da lui. Tutto appare completamente privo di senso. «Sapevo bene che era il Mondo, il Mondo nudo e crudo che si mostrava d'un tratto, e soffocavo di rabbia contro questo grosso essere assurdo. Non ci si poteva nemmeno domandare da dove uscisse fuori, tutto questo, né come mai esisteva un mondo invece che niente. Non aveva senso, il mondo era presente dappertutto, davanti, dietro. Non c'era stato niente *prima* di esso. Niente. Non c'era stato un momento in cui esso avrebbe potuto non esistere. Era appunto questo che m'irritava: senza dubbio non c'era *alcuna ragione* perché esistesse, questa larva strisciante. *Ma non era possibile* che non esistesse»²⁴. In questa visione, la nausea affiora nella

²⁴ *La nausea* (tr. it.), Torino 2005, 181-182. Corsivi nel testo.

maniera più immediata e afferrabile come ostacolo all'uomo e alla sua passione di vivere. Essa partecipa alla nostra consapevolezza dell'effettiva condizione dell'essere. Può accadere che noi, per liberarcene, cerchiamo il piacere o il dolore fisico, ma, non appena ne acquistiamo consapevolezza esistenziale, essi ci rimandano tanto più brutalmente a un inevitabile disgusto del mondo. Vano cercare un tu o un valore che renda capaci di dare una positiva risposta alla vita. Il tempo che consuma tutto toglie qualsiasi significato alla fedeltà. Ogni cosa è continuamente ributtata nell'inutilità.

D'un tratto, Roquentin fa una specie d'inventario delle lunghe esperienze della sua vita. Tutte le definizioni e le spiegazioni, tramite le quali l'intelligenza si sforza di far presa sulle cose, divengono improvvisamente insignificanti; ogni cosa sembra chiudersi dentro un guscio inaccessibile alla luce della ragione umana. Roquentin è davanti alla natura bella, ai prati, al giardino, alla fontana, alla villa, ma non prova nessuna commozione estetica anzi è preso da quel principio di vomito, dalla nausea, appunto. Resosi perfettamente conto di questo suo stato d'animo, descrive la scena individuando la radice profonda della sua disgustosa agitazione: le cose del mondo sono indigeribili, perciò provocano un insofferente principio di vomito, per cui l'uomo le rifiuta. Lui stesso è divenuto indigesto a se medesimo.

Ogni cosa si lasciava andare all'esistenza, dolcemente, teneramente, come quelle donne stanche che s'abbandonano al riso e dicono: «Ridere fa bene», con voce molle; le cose si stendevano l'una di fronte all'altra facendosi l'abietta confidenza della loro esistenza. Compresi che non c'era via di mezzo tra l'inesistenza e quella sdi-linquita abbondanza [...] Degli alberi, dei pilastri blu-notte, il ranto felice d'una fontana, degli odori acuti, dei piccoli cirri di calore che fluttuavano nell'aria fredda, un uomo rosso che faceva il chilo sulla panchina: tutte queste sonnolenze, tutte queste digestioni prese insieme offrivano un aspetto vagamente comico. Comico ... no [...] Eravamo un mucchio di esistenti impacciati, imbarazzati da noi stessi, non avevamo la minima ragione d'esser lì, né gli uni né gli altri, ciascun esistente, confuso, vagamente inquieto, si sentiva di troppo in rapporto agli altri. *Di troppo*: era il solo rapporto ch'io potessi stabilire tra quegli alberi, quelle cancellate, quei ciotoli. Invano cercavo di *contare* i castagni, di *situarli* in rapporto

alla Velleda, di confrontare la loro altezza con quella dei platani: ciascuno di essi sfuggiva dalle relazioni nelle quali io cercavo di rinchiuderli, s'isolava, traboccava. Di queste relazioni (che m'ostinavo a mantenere per ritardare il crollo del mondo umano, il mondo delle misure, delle quantità, delle direzioni) sentivo l'arbitrarietà; non avevano più mordente sulle cose. *Di troppo*, il castagno, lì davanti a me, un po' a sinistra. *Di troppo* la Velleda ... *Ed io* – fiacco, illanguidito, osceno, digerente, pieno di cupi pensieri – *anch'io ero di troppo*. [...] Pensavo vagamente di sopprimermi, per annientare almeno una di queste esistenze superflue. Ma la mia stessa morte sarebbe stata di troppo. Di troppo il mio cadavere, il mio sangue su quei ciottoli, tra quelle piante, in fondo a quel giardino sorridente. E la carne corrosa sarebbe stata di troppo nella terra che l'avrebbe ricevuta, e le mie ossa, infine, ripulite, scorticate, nette e polite come denti, sarebbero state anch'esse di troppo: io ero di troppo per l'eternità²⁵.

La sensazione della nausea non è scelta a caso per combattere l'annientamento della coscienza che si pietrifica nel non senso, cede al sonno e dimentica di *e-sistere*, paga di subire, impotente, la contingenza e l'artificiosità del dato. Si potrebbe dire altrettanto dell'angoscia e della solitudine. Il discorso torna sempre su se stesso. Spesso si ha l'impressione di una rinuncia a volerne uscire, di una preferenza premurosa per la coscienza angosciata e chiusa in se stessa. *La nausea* è un romanzo dell'universale insignificanza che anticipa, attraverso immagini di grande efficacia, la tesi illustrata in *L'essere e il nulla*: l'uomo, immerso in un mondo fatto di *In-sé*, massa oscura e nodosa interamente brutta, sorge al *Per-sé* come indeterminazione, vuoto, buco, frazione, rottura, nella massa opaca e inafferrabile dell'essere. A provocare la nausea sono le cose buttate davanti a noi in un mortificante non senso. La libertà si rivela senza oggetto, gettata in un mondo assurdo. Roquentin può fare ciò che vuole, ma non c'è nulla che meriti di essere voluto. Così Sartre spiega l'intuizione dell'"essenza" della nausea, che gli ha aperto la mente alla mistica dell'orrido: «È dunque questa, la Nausea: quest'accecante evidenza? Quanto mi ci sono lambiccato il cervello! Quanto ne ho scritto! Ed ora lo so: io esisto – il mondo esiste

²⁵ *Ibidem*, 173-174. Corsivi nel testo.

– ed io so che il mondo esiste. Ecco tutto. Ma mi è indifferente»²⁶. Le cose sono indifferenti al bene e al male, all'essere e al non essere; assenti a se stesse, inintelligibili, non sono per nulla intelligenza. Le pietre sono, ma non esistono fuori dell'atto mentale che solo può farle esistere e che attribuisce al loro essere quelle nozioni di tendenza, di fine e di causa, in grado di dargli quella interiorità che precisamente manca loro. L'atto mentale, però, esiste ma non è: un atto mentale che non fosse di qualche cosa di distinto da se medesimo sarebbe semplicemente nulla.

Questa scoperta risveglia in noi l'idea di una nausea insostenibile come il nome proprio del disgusto dell'uomo di fronte all'essere che non ha, né in sé né fuori di sé, spiegazione alcuna: vano cercare la sua origine e il suo scopo; c'è e basta, urtante, appiccicoso, nauseante: «... sul viso o sulle altre membra del corpo, ho l'intuizione pura della carne [cioè mi trovo in presenza della *pura contingenza*]. L'intuizione non è solamente conoscenza; è l'apprensione affettiva di una contingenza assoluta, e questa apprensione è un tipo particolare di *nausea*»²⁷. Alla fine del suo diario, così Roquentin rimugina: «Sono libero: non mi resta più alcuna ragione di vivere, tutte quelle che ho tentato hanno ceduto e non posso più immaginarne altre. [...] Sono solo in questa strada bianca fiancheggiata da giardini. Solo e libero. Ma questa libertà assomiglia un poco alla morte. [...] Mangiare, dormire. Dormire, mangiare. Esistere, lentamente, dolcemente, come questi alberi, come una pozza d'acqua, come il sedile rosso del tram»²⁸. L'esame di sé è implacabilmente disperante: «A trent'anni! Ho pietà di me»²⁹.

L'assurdità dell'uomo e della vita è una tesi che Sartre illustra variamente nelle sue opere teatrali e nei suoi romanzi. Nell'ambigua luminosità di un simile orizzonte si colloca lo sforzo dello scrittore per mettere in piena luce la categoria del brutto, del ripugnante, del disgustoso, dello sporco, dell'osce-

²⁶ *Ibidem*, 166.

²⁷ *L'essere e il nulla*, 394. Corsivo nel testo.

²⁸ *La nausea*, 210.

²⁹ *Ibidem*, 231.

no, del nauseante, del viscido, del vischioso. La decadenza estetica raggiunge il marciume senza nessuna riluttanza a denudare le piaghe e le insolenze di cui è piena la vita degli uomini. Nessuna esitazione a scoprire le ignominie dell'anima, anzi uno scaltrito gusto nell'esibirle. Con particolare cura, il filosofo si sofferma nell'analisi del vischioso, per dire quanto la nostra esistenza "bruta" sia flaccida, tiepida, madida, dolciastra, languida, bavosa, losca, molle, densa, grossa, grassa, enorme, mostruosa, oscena, orribile. La coscienza coglie nella viscosità del miele e del vischio il suo orrore di diventare vischiosa essa stessa. La viscosità è il simbolo dell'anti-valore, la minaccia che ossessiona la coscienza come il pericolo costante da fuggire. Allo scopo di chiarire meglio questo punto nevralgico, Sartre non ha alcuna remora a soffermarsi su tare insignificanti, su ambizioni sordide, sulla spuma ripugnante di quanto si decompone, del purulento che gocciola come da una piaga, guastando ogni sguardo; neppure teme di soffermarsi sulle nostre pazzie e i nostri atti meno confessabili³⁰. Ecco quanto, con una spudoratezza sconvolgente, sa dire di sé Roquentin mentre guarda il suo volto nello specchio:

Il mio sguardo scende lentamente, con disgusto, su questa fronte, su queste guance: non incontra nulla di fermo, si arena. Evidentemente v'è un naso, due occhi, una bocca, ma tutto ciò non ha senso, nemmeno espressione umana [...] Quand'ero piccolo mia

³⁰ Su questo piano inclinato, è fatale che la sporcizia di questo sguardo si riversi sulla valutazione della donna. A proposito, Francis Jeanson fa osservare: «Bisogna convenire che le donne raramente hanno una bella parte nell'opera di Sartre. Ecco Clitennestra la "sgualdrina", che non capisce niente delle preoccupazioni di Egisto; ecco Elettra che abbandona Oreste dopo averlo indotto a uccidere la madre; ecco Estella e Ines che impediscono a Garcin di guardare in faccia la sua vita; ecco Jessica, la stordita, che rovina tutto gettandosi fra le braccia di Hoederer. Ecco la donna-orchessa (un'amica di Estella o Lola) e la donna-piovra (Estella, alla quale Garcin dirà: *Io non voglio affondare nei tuoi occhi. Sei viscida! Sei molle! Sei una piovra, sei una palude*; ricordiamo tra i caratteri del vischioso la sua mollezza da ventosa). Ed ecco la descrizione che Sartre fa, nel *Saint-Genet*, della complicità in cui noi siamo con la nostra propria natura: *Noi siamo a bagno nella nostra vita, nel nostro sperma: il nostro corpo è un'acqua densissima che ci sostiene; basta lasciarvicisi andare. Una "Venere Trivia", che non si distingue dalla digestione, dalla respirazione, dai battiti del nostro cuore, ci inclina piano piano verso la donna: basta darle fiducia, e quella dea-serva si incaricherà di tutto: del nostro piacere e della specie*» (Sartre, 134-135. I corsivi sono l'espedito che Jeanson usa per citare Sartre).

zia Bigeois mi diceva: - Se ti guardi troppo allo specchio, ci vedrai una scimmia -. Io debbo essermici guardato anche più a lungo: ciò che vedo è ben al di sotto della scimmia, al confine col mondo vegetale, al livello dei polipi [...] vedo dei leggeri fremiti, vedo una carne scipita che si schiude e palpita con abbandono. Gli occhi, soprattutto, così da vicino, sono orribili. Sono vitrei, molli, ciechi, orlati di rosso, sembrano scaglie di pesce.

M'appoggio con tutto il peso sulla sponda di maiolica, avvicino il viso allo specchio fino a toccarlo. Gli occhi, il naso e la bocca spariscono: non resta più nulla di umano. Delle rughe scure ai lati del rigonfiamento febbrile delle labbra, fessure di tane di talpe. Una serica peluria bianca corre sui grandi pendii delle guance, due peli escono dalle narici: è una carta geologica in rilievo³¹.

Mentre i segni della dissoluzione gli rugano la faccia, Roquentin scopre di non avere un volto suo proprio, ma solo la maschera di un continuo divenire osceno, dietro cui non si trova nulla: dietro la maschera ci guardano occhi vuoti. La stessa idea viene confermata dal racconto delle vicende di Mathieu Delarue, il passivo eroe de *Le vie della libertà*, un estraneo preso in una rete di contingenze derivanti in parte da piani subconsci del suo io e in parte dall'ambiente dal quale non riesce a distaccarsi. Il protagonista del romanzo, in un'analisi sulla sua coscienza libera come un nulla, come «un sogno orgoglioso e sinistro di essere nulla»³², pensa di essere sempre diverso, fatto solo di attese di attese. Nell'esposizione del suo pensiero, Sartre afferma di voler descrivere l'esperienza umana come affiora a un osservatore che non teme di guardarla nella sua effettiva realtà. Talvolta, quasi sghignazzando, accusa i suoi critici di volersi coprire la faccia davanti allo spavento dell'assurdo. Tra i tanti episodi, ben congegnati perché il lettore avverta uno *choc*, è significativo quello in cui Ivic – personaggio femminile che incarna bene l'itinerario vario e imprevedibile della coscienza desiderosa di non lasciarsi prendere dalle cose – in seguito a una stupida bevuta sta male e vomita. Sartre ci regala due righe vischiose, espressive di una sua particolare predilezione: «Da quella bocca così pura esalava un acre sentore di vomiticcio. Matteo respirò appas-

³¹ *La nausea*, 30-31.

³² *L'età della ragione* (tr. it.), Milano 1976, 262.

sionatamente quell'odore»³³. Non lo schifo, ma un'accentuata cultura dello schifo, è in primo piano per dire di un io vuoto e teso vanamente a riempirsi di contenuti che, non riconosciuti né accettati dal soggetto come tali, lo rendono schiavo.

Più psicologo che metafisico, Sartre descrive con mano di maestro il vicolo cieco della vita che alla fine produce il tedio, la noia inguaribile in cui appare immersa l'esistenza di chi non può riuscire a eguagliare se stesso – a trovare cioè un'equazione tra ciò che è e ciò che si propone di essere –, il disincanto di chi è certo che altro non gli resta se non un'inerente indifferenza. Per descrivere ciò, egli non solo preferisce fermare la sua attenzione su quelle situazioni esistenziali in cui il nulla sembra ingoiare l'essere e si palesa inesorabile la sconfitta di chi cerca nel mondo un senso, ma anche invita a rinunciare allo sforzo, imponendo al lettore una visione ossessionante di ciò che si consuma nel gorgo del nulla con infida e vorace concupiscenza. Nella descrizione di un carattere psicologico, egli pone in rilievo soltanto gli elementi che avvalorano la sua tesi; accuratamente sceglie le immagini più adatte per indicare il medesimo abbandono e una vuota neghittosità: insabbiamento, impastamento, impaniamento, viscosità, dell'io inautentico nell'*in-sé*. Con queste raffigurazioni astratte, Sartre vuole designare la confusione volontaria dell'uomo permanentemente tentato di tradire la propria libertà per consentire alla schiavitù dell'inerzia e della necessità.

Ancora qualche brano tratto da *L'età della ragione*: «Certamente [Mathieu] non era perfettamente in sé: stagnava in quel triste calore, subiva l'antica e monotona sensazione del quotidiano: si ripeteva invano le frasi che un tempo lo esaltavano: "Essere libero. Essere causa di se stessi, poter dire: io sono perché lo voglio; essere l'inizio di me stesso". Erano parole vuote e retoriche, irritanti parole da intellettuale»³⁴. Così dice a se stesso Mathieu: «Egli era libero, libero in tutto, libero di fare l'animale o la macchina, libero di accettare, libero di rifiutare, libero di tergiversare; [...] poteva fare quel che vole-

³³ *Ibidem*, 302.

³⁴ *L'età della ragione*, 74.

va, nessuno aveva il diritto di consigliarlo, vi sarebbero stati per lui il Bene ed il Male solo se li avesse inventati»³⁵. In realtà, questa libertà assomiglia molto a un esilio che confina dentro «una vita sgonfiata dai colori confusi, che si accasciava su se stessa»³⁶. Mathieu se ne rende perfettamente conto: «Non ho nulla da difendere [...] La mia libertà? Mi pesa: sono anni che sono libero per nulla. Crepo dalla voglia di barattarla una volta per sempre con una certezza»³⁷. Il *per nulla* di cui parla Mathieu è pura e assoluta irrazionalità. Tentato di suicidarsi, Delarue manca di coraggio; alla fine così spiega la sua vita: «In tutto questo affare, non sono stato che rifiuto e negazione»³⁸. Forse è in questo bilancio la spiegazione migliore del significato esatto dato da Sartre alla libertà: «Io, tutto quello che faccio, lo faccio “per niente”; sembra quasi che mi rubino le conseguenze delle mie azioni; tutto accade come s’io potessi sempre riprendere i miei colpi. Darei non so cosa per compiere un atto irrimediabile»³⁹. Libero per niente, esistente senza essere. Così Mathieu tristemente si rassegna a considerare se stesso «solo, in mezzo a un mostruoso silenzio, libero e solo, senza aiuto e senza scusa, condannato a decidere senza possibilità di appello, condannato per sempre ad essere libero»⁴⁰. Ora, con triste lucidità, Mathieu scopre di rimuginare il fallimento della sua vita: «“Ho condotto una vita sdentata”, pensò. “Una vita sdentata. Non ho mai morso, aspettavo, mi conservavo per più tardi – ed ora mi accorgo che non ho più denti. Che fare? Spezzare la conchiglia? Facile a dirsi. E d’altra parte, che diventerò? Un po’ di gomma vischiosa che avrebbe strisciato nella polvere lasciandosi dietro una striscia lucente”»⁴¹. La vita è semplicemente un nulla di senso, su cui s’innalza libera e inutile la coscienza.

I temi della disperazione e del disgusto, che finiscono per

³⁵ *Ibidem*, 295.

³⁶ *Ibidem*, 254.

³⁷ *Ibidem*, 154-155.

³⁸ *Ibidem*, 359.

³⁹ *Ibidem*, 359.

⁴⁰ *Ibidem*, 295.

⁴¹ *Ibidem*, 229.

ridurre l'uomo all'inazione, nonostante le energiche proteste di Sartre contro ciò che chiama un "frintendimento" del suo pensiero, inducono a concludere che il nostro impegno ultimamente è *per niente*, cioè privo di una ragione in grado di giustificarlo, di un amore sensato, di un fine orientativo delle nostre energie. A tale fine approda logicamente la sua filosofia, peraltro così generosa nell'impartire parole d'ordine in grado di impressionare l'immaginazione. "Invano" è la parola che sintetizza tutto l'agire, il nascere, il soffrire, l'amare, il morire, di tutti i personaggi sartriani. L'uomo, come il mondo, è senza una ragione, senza un perché: *invano* cerca un'origine che lo spieghi, *invano* una finalità che lo attiri, *invano* si dibatte tra cose anonime e persone ostili. La sua filosofia conduce l'uomo alla dolorosa conclusione di dover scegliere senza alcun principio di scelta, senza punto d'appoggio in base al quale giudicare se si sceglie bene o male. Nessuna ragione può offrirsi come fondamento, perché ogni ragione viene al mondo attraverso la libertà. «Ora, la libertà non ha essenza. Essa non è sottomessa ad alcuna necessità logica; [...] La libertà si fa atto e noi la raggiungiamo di abitudine attraverso l'atto che essa organizza coi motivi, i moventi e i fini che implica»⁴².

Nei suoi testi Sartre parla spessissimo della libertà, centro della sua filosofia e determinante l'intera sua opera letteraria. Egli la concepisce come una "scelta" ultimamente incondizionata, una capacità di "invenzione" che non ha altra giustificazione diversa dal suo stesso sorgere. Il proposito di dare un senso alla vita nella pura libertà della propria decisione, anche se talvolta si manifesta perfino sotto la luce dell'eroismo, in concreto non riesce a sciogliere l'esistenza dall'assurdità. Come potrebbe essere diversamente se a dover dare un senso alla vita è semplicemente un prodotto del nulla? Niente riesce a evitare che la libertà rovini nella rassegnazione cinica e/o nella disperazione nichilista; le due possibilità, peraltro, spesso si trasformano l'una nell'altra. Poiché il nulla contraddistingue, nel suo fondo, l'essere umano, ciò non può non determinare la vacuità delle nostre relazioni. Se l'essere di

⁴² *L'essere e il nulla*, 493.

ciascuno si risolve in un *essere-con*, «è sul fondo comune di questa coesistenza che il brusco apparire del mio essere-per-la-morte mi separerà improvvisamente in una assoluta “solitudine in comune”, elevando nello stesso tempo gli altri a questa solitudine»⁴³. La libertà assoluta da ogni riferimento all'essere coinvolge sia l'equivalenza sia la nullità di tutte le scelte, facendo sentire all'uomo la libertà come una condanna, cioè come una necessità fatale di cui si ha paura, dalla quale ci si vuole liberare. Dopo la proclamazione della libertà come atto assolutamente primo in grado di negare o di affermare tutto, l'essere e il nulla, Sartre ammette espressamente: «Essere libero significa essere condannato a essere libero»⁴⁴, perché sempre “liberamente” proiettato verso la realizzazione di un irrealizzabile se stesso. L'ipostasi della libertà si trascolora nell'assolutizzazione del negativo e non del positivo. Non riconoscere nell'esistenza umana alcuna necessità interna, irridere ogni vincolo creaturale, non dà, però, alla libertà l'ampiezza desiderata, ma pone in evidenza il suo lato debole. L'uomo non è libero *per* qualcosa; la sua è una libertà *in-sensata*, perché posta in un mondo in cui vano è distinguere il bene e il male, il vero e il falso, il consistente e il vuoto. Poiché tutte le nostre scelte sono equivalenti, non c'è nessuna sostanziale differenza tra l'essere un eroe o un santo invece di una canaglia; nessuna differenza tra «ubriacarsi in solitudine o condurre popoli»⁴⁵. In realtà, non esiste un comportamento dotato di una superiorità assiologica rispetto a un altro. L'attivismo del *leader* e il quietismo dell'ubriaco sono cose ugualmente prive di senso, senza un valore oggettivo. Se una differenza deve essere segnata, è probabile che «il *quietismo* dell'ubriaco solitario vincerà l'inutile agitazione del condottiero dei popoli»⁴⁶. Chi è conseguente con tale concezione della libertà non può evitare di assolutizzare artificialmente la vita alla giornata.

Scriva Maurice Merleau-Ponty: «Forse Sartre è scandaloso

⁴³ *Ibidem*, 292.

⁴⁴ *Ibidem*, 168. «Sono condannato a vivere sempre al di là della mia essenza, al di là dei moventi e dei motivi del mio atto; sono condannato ad essere libero» (*ivi*, 495).

⁴⁵ *L'essere e il nulla*, 695.

⁴⁶ *Ibidem*. Corsivo nel testo.

come lo è stato Gide: perché mette il valore dell'uomo nella sua imperfezione. "Non amo l'uomo", diceva Gide "amo quel che lo divora". La libertà di Sartre divora l'uomo costituito»⁴⁷. La storia fluttua davanti a una libertà insensata come una realtà senza struttura e senza finalità. Proprio quando l'uomo ha pensato di attribuirsi un'illimitata libertà, perché si è svincolato da ogni legame e, sfruttando quanto di volta in volta il mondo pone a sua disposizione, progetta di godere con assoluta intensità la sua esistenza, egli si trova a vivere nella più irrimediabile schiavitù, prigioniero del caso, dell'attimo provvisorio, al quale manca qualsiasi senso. Da qui l'inquietudine di chi non sa mai veramente ciò che egli è, di chi può cogliersi solo e sempre nell'atto di "recitare" il proprio essere come la più favolosa delle imposture. Su questo palcoscenico, l'istante è come fissato in un'emergenza perpetua, e come tale sottratto allo svolgersi naturale della vita, che oscilla in continuità con una tradizione mai chiusa e un progresso mai del tutto completo. Affermare una libertà senza un solo appoggio, senza alcun fondamento mondano, senza la possibilità di un'affermazione teologica, scaturente da una tensione continua fra un non essere passato e un non essere futuro, è una trappola in cui l'io viene vuotato di memoria e di prospettiva, isolato dal flusso della storia e cristallizzato per sempre nell'illusione (consapevole?) della propria ripetitiva e disperante eccezionalità. In realtà, una libertà incapace di scegliere altro da sé è una libertà vuota di significato, e lascia l'uomo in una solitudine leggera e inconsistente come «quei fili che il vento strappa dalle ragnatele e che ondeggiano a dieci metri dal suolo»⁴⁸. Una libertà così leggera, senza un perché che l'appesantisca, va verso l'impossibile, l'assurdo, in cui l'uomo diventa il peggiore sconosciuto. Di fronte all'improvvisa evidenza della sua tensione tra l'assoluto e il nulla, si allontana dall'essere e si precipita verso il niente. Questa libertà senza peso, perché vuota, priva di qualsiasi consistenza, non può evitare di terminare nel puro annientamento, di abbracciare il suo opposto

⁴⁷ *Senso e non senso* (tr. it.), Milano ²1967, 65

⁴⁸ *Id.*, *Le mosche* (tr. it.), Milano ⁵1971, 20.

negativo. Puramente formale, mai definibile nei suoi orientamenti, essa non vive dell'infinito delle possibilità, ma solo dei limiti inerenti alle scelte immotivate.

È inevitabile che la scoperta della propria libertà come una realtà assolutamente senza senso, cioè priva di destino e significato, finisca per imporsi come il sentimento di una maledizione. Il peso di una libertà assoluta, ma senza una ragione di fare una cosa piuttosto che un'altra, diviene presto insopportabile. Così non si può essere mai veramente liberi, ma alienati a opera delle proprie passioni oscure e fatali. Perché la libertà esca dalla sua indeterminatezza, occorre che scelga una delle innumerevoli possibilità che le si parano davanti e si coaguli in un impegno, attorno a una struttura capace di tenerla in piedi per non morire a se stessa, proprio per la sua fluidità inafferrabile. Per non perdersi nel vuoto, l'uomo, solo e ansioso perché liberato da ogni vincolo, quasi interamente sommerso dentro un sentimento d'impotenza e d'irrilevanza, deve volersi riempire di un contenuto determinato, e quindi accettare la servitù dell'impegno, maledire l'indeterminazione come ciò che rende invivibile la libertà, perché la volatilizza. Altre volte, invece, lo stesso Sartre maledice l'impegno come ciò che radica l'uomo in una situazione e uccide la libertà. La contraddizione è evidente, persino folgorante, simile ai due poli di un arco elettrico; e non si risolve in una sintesi. Essa pone un dilemma radicale davanti al quale il filosofo non sa decidersi a una scelta stabile, ma preferisce oscillare tra l'una e l'altra possibilità. Incurante della contraddizione, Sartre dà una prova anche più clamorosa d'inconsequenza, quando sceglie entrambe le vie, come fa Oreste di *Le mosche*, il quale in un primo momento cerca di togliere la libertà dalla sua leggerezza da lui giudicata insopportabile. Così, dopo aver assassinato Egisto e Clitennestra con l'aiuto di Elettra, tra i due fratelli affiora un significativo dialogo:

ORESTE: Io sono libero Elettra; la libertà è piombata su me come un fulmine.

ELETTRA: Libero? Io, non mi sento libera. Puoi tu fare che tutto questo non sia stato? È accaduto qualche cosa che noi non siamo più liberi di disfare. Puoi impedire che noi si sia per sempre gli assas-

sini di nostra madre?

ORESTE: Credi che io vorrei impedirlo? Io ho compiuto il *mio* atto, Elettra, e quest'atto era buono. Lo porterò sulle spalle come un guardatore porta i viaggiatori, lo farò passare sull'altra riva e ne renderò conto. E più sarà pesante a portare, più io sarò contento, perché la mia libertà è lui⁴⁹.

Ogni uomo rappresenta la scelta assoluta di sé, per cui tutto ciò che egli sceglie, e il modo in cui lo sceglie, è sempre bene. Per assicurare all'uomo il dominio completo su se stesso, così da permettergli di decidersi in ogni istante con piena indipendenza, Sartre deride il concetto di pentimento come uno scavare inutile e libidinoso nel proprio passato. Chi sa di essere l'unico responsabile di fronte a se stesso allontana dalla sua vita scrupoli di coscienza o sentimenti di pentimento. Non ha bisogno di cercare scusanti, dal momento che egli solo è la sua stessa libertà. Eppure, la libertà come assoluta misura di se stessa è invivibile perché troppo leggera; bisogna appesantirla perché non resti sospesa in aria come i fili delle ragnatele. Tuttavia, benché Oreste abbia fatto tanto per "zavorrare" la sua libertà, al momento in cui dovrebbe portare il peso del suo gesto sanguinario, fugge la città fatale e si sottrae alle prese dei concittadini, gridando: «Voglio essere un re senza terra e senza sudditi. Addio, miei uomini, tentate di vivere: tutto è nuovo qui, tutto è da cominciare. Anche per me la vita comincia. Una vita strana»⁵⁰.

L'uomo cerca continuamente di far coincidere la sua coscienza e la sua libertà con l'essere, per riempire il vuoto che lo costituisce, ma è un progetto destinato a fallire. Una *passione* irrinunciabile, ma *inutile*. L'unica grandezza concessagli sta nel sapersi tale e proiettarsi in avanti verso nuovi e vuoti progetti, ai quali la sua libertà lo condanna. Maurice Blondel aveva intuito il dilemma decisivo sottostante a questa impostazione: «L'uomo aspira a fare il dio. Il dilemma è: essere dio senza Dio e contro Dio, o essere Dio per mezzo di Dio e con Dio»⁵¹. Secondo Sartre l'uomo vorrebbe essere Dio e

⁴⁹ *Ibidem*, 78-79.

⁵⁰ *Ibidem*, 103.

⁵¹ *L'Azione*, 458.

progetta di esserlo, ma si scopre un nulla che tende a un nulla. Una *passione*, perché teso verso la promessa di trovare una risoluzione all'infelicità, *inutile*, perché la promessa non potrà mai compiersi. Alla morte di Dio risponde l'eco cupa di un uomo che affonda nell'esistenza come nel nulla. «Se esisto è perché ho orrore di esistere. Sono io, io, che mi traggo dal niente al quale aspiro: l'odio, il disgusto di esistere sono altrettanti modi di farmi esistere, di affondarmi nell'esistenza»⁵². Si vorrebbe credere che, in un mondo fatto di conflitti e di contingenza, solo l'uomo debba creare i valori in grado di dirigere, giorno per giorno, verso una liberazione della libertà e della giustizia. Tuttavia, presto si rivela impossibile unire nella vita di un uomo necessità e libertà, così che egli sia veramente e a un tempo figlio e padre del suo destino. Poiché l'idea di Dio viene dichiarata contraddittoria, all'uomo altro non rimane che l'esperienza nauseante del sentirsi esistere, senza poter capire come giustificare il suo essere al mondo. Il disprezzo e il disgusto di sé, la nausea, prendono il cuore dell'uomo impossibilitato a reggere il desiderio di essere ciò che non può in alcun modo essere. A un certo punto, tutto pare dissolversi, come in un sogno in cui l'intera realtà si perde in un mondo floscio e moribondo. Forse tutto ciò significa "essere"? A che serve la realtà intera se non si sa afferrare uno scopo, se nessuno è in grado di dire da dove viene e dove va? L'uomo è solo; invano tenta di ricorrere agli altri: tutti gli sfuggono. «Ogni esistente nasce senza ragione, si protrae per debolezza e muore per combinazione»⁵³. Non si è capaci di dare un fondamento assoluto alla propria vita, né a qualsiasi altra cosa. Per giunta, a differenza di altri viventi, l'uomo è condannato ad avere di questa condizione una coscienza rivoltante, il cui dolore viene acuito dalla percezione della libertà come un'insignificante spontaneità. Il fatto stesso di giungere all'esistenza senza radici e senza destinazioni finali, di essere gettati in una situazione *data* e non assunta in una scelta autentica, pregiudica la realtà stessa

⁵² J. P. SARTRE, *La nausea*, 137.

⁵³ *Ibidem*, 180.

della libertà. Resta solo un mondo non creato, ma dato dal nulla, fatto dal nulla e destinato al nulla.

Se vivere significa solo “non morire”, se la vita è una ricerca vana, perché vano è l'arrivo immaginato dalla ragione, interromperla è un gesto più che logico. Scrive Michele Federico Sciacca: «Se la domanda profonda dell'uomo, che non è di conoscenza di questo o di quello, del conoscibile, né di trasformare all'infinito, bensì di essere perché l'uomo vuole essere, non può essere soddisfatta, meglio che l'umanità perisca anche per mano dell'uomo stesso, atto negativo e assurdo, ma una soluzione assurda vale più di una finzione idiota»⁵⁴. Se il nostro vivere e agire si concludono semplicemente nel nulla, se questo è l'epilogo dell'esperienza umana, la soluzione radicale del suicida è più coerente dei giochi proposti dal dilettante e dall'esteta per non pensare alla morte. L'uomo che prende sul serio l'affermazione secondo cui dietro l'esistenza propria e del mondo c'è solo il “nulla”, non può non cessare di lottare per essere, davanti al suo inesorabile annullamento. Piuttosto che lasciarsi andare come un povero cencio alla deriva del flusso corrosivo del divenire, suicidarsi potrebbe essere una soluzione congrua. Disperarsi, però, appare agli occhi di Sartre una conclusione evasiva. In realtà, egli cerca di eludere la gravità del dramma e, con un trucco simile a un sofisma letterario, afferma di non ritenere il suicidio una soluzione⁵⁵.

⁵⁴ *La libertà e il tempo*, Milano 1965, 218. «Una negazione franca e brutale è meglio di tutte le scappatoie ipocrite e di tutte le sofisticazioni del pensiero. Assaporare la morte in tutto ciò che è corruttibile prima di esservi sepolti a nostra volta per sempre, sapere che si sarà annientati e volerlo essere, ecco l'ultima parola dell'affrancamento del coraggio e della certezza sperimentale per gli spiriti risolti liberi e forti: per la morte tutto è morto» (M. BLONDEL, *L'Azione*, 23).

⁵⁵ Al riguardo, Sartre propone questa argomentazione: «Il suicidio non può essere considerato come un fine per la vita di cui sarei il fondamento. Essendo atto della mia vita, richiede anch'esso un significato che solo l'avvenire gli può dare; ma siccome è l'ultimo atto della mia vita, esso si priva di questo avvenire: così resta completamente indeterminato. Infatti, se scampo alla morte, oppure se il colpo “fallisce”, non giudicherò forse più tardi il mio suicidio come un atto di vigliaccheria? L'avvenimento non potrà forse indicarmi che altre soluzioni sarebbero state possibili? Ma dal momento che queste soluzioni non possono essere che i miei progetti, non possono apparire che se vivo. Il suicidio è un'assurdità che fa sprofondare la mia vita nell'assurdo» (*L'essere e il nulla*, 600). Nel contempo, Sartre sembra attutire il dramma servendosi a suo modo del sofisma di Epicuro: la morte sarebbe il mio non essere e il

In pratica, propone di accovacciarsi nell'orrido dell'assurdo e di superare la disperazione con l'attivismo. Oreste, in *Le mosche*, scopre che soltanto un atto può permettergli di affermarsi; anche Mathieu Delarue balza nell'ebbrezza dell'azione dalla constatazione disperata della sua inutilità. Se l'uomo è nulla, può, però, tutto. Giunto a riconoscere nella situazione dell'esistenza di essere preso in trappola come un topo, Sartre ammette che da questo tragico punto critico non vi sono vie d'uscita da scegliere. Crede, però, di poter rimbalzare con l'esortazione a inventarsi una via d'uscita. Ciascuno, inventando la propria, inventa se stesso. Con questa opzione, Sartre può colpire impietosamente l'intellettuale disimpegnato, perché irresponsabile e altezzoso, insensibile alle vicende drammatiche della storia. Isolarsi nel sogno di un mondo letterario significa scegliere la irresponsabilità del disimpegno, la paura del rischio, la vanificazione del pensiero in un gioco di parole abilmente combinate in un esercizio stilistico, ma vuote e inutili. In verità, è difficile comprendere chi confessa che la vita è un orrore intollerabile, presto destinata a diventare un pugno di polvere su un pianeta morto, ma, nello stesso tempo, confida di adattarvicisi. La decisione di continuare a vivere una vita giudicata disperata e straziante per protesta contro l'assurdo rischia di essere un gioco di parole, una posta estetizzante, infine una teatrale frivolezza.

Resta il fatto che, nella prospettiva adottata dal filosofo francese, l'uomo può essere libero quanto vuole, ma è sempre impotente a esserlo. Alla prova dei fatti, questo potere illimitato della libertà si rivela una sua mistificazione. Non si dà effettiva esperienza di libertà in un agire determinato meccanicamente o sotto la spinta di un cieco furore. Secondo Sartre, agire liberamente non consiste nel decidere in base a certi motivi, ma nel porre senza motivo, e perfino senza saperlo, dei

cadere di ogni possibile; poiché istituisce un'alterità assoluta a me stesso, non significa nulla per me, vale a dire non significa nulla per il mondo del mio poter essere. Non posso dire che non mi riguarda, anzi «abita nell'intimo stesso dei miei progetti come loro ineluttabile rovescio, ma precisamente siccome questo "rovescio" dev'essere assunto non come *mia* possibilità, ma come la possibilità che non ci siano più per me possibilità, essa non *mi* tocca affatto» (*ivi*, 608. Corsivi nel testo).

motivi da cui poi siamo dominati a nostra insaputa. Invece, l'atto libero è eminentemente razionale, non, come vuole Sartre, «assurdo essendo al di là di tutte le ragioni»⁵⁶. L'agire indipendente dalla ragione non esprime la libertà, forse neppure interamente l'istinto dell'uomo. Sartre non ha negato che, da tutti i punti di vista, il *Per-sé*, la coscienza, è destinato a fallire; che il surrogato giustificativo offerto dalla malafede, in realtà, è un mentire a se stessi; che il progetto di essere *In-sé* pur rimanendo *Per-sé* è rigorosamente impossibile. In questa prospettiva in cui il significato tradizionale di coscienza, come un giudizio della ragione pratica sulla bontà o colpevolezza di un'azione da compiersi, è ormai trascurato e degradato, perché misconosciuto⁵⁷, è inevitabile che all'analisi esistenziale l'"autocoscienza" si manifesti come "coscienza d'infelicità": solo con se stesso, l'uomo è destinato a scoprire che anche il suo io gli sfugge, perché egli non è ciò che è, ma tende sempre a quell'attuazione dell'essere che mai potrà realizzare.

Nessuna possibilità di portare a trasparenza il senso della vita. Tra gli esistenti del mondo a me esterni vi è anche chi è dotato di coscienza come me e ha un *Per-sé* in grado di figurarsi il mondo dal suo punto di vista. «Il fatto dell'altro è incontestabile e mi colpisce in pieno. Lo realizzo con il *disagio*; per causa sua sono continuamente *in pericolo*»⁵⁸. Sartre sa che «la caratteristica d'essere della realtà umana è di essere il proprio essere *con gli altri*»⁵⁹. L'entusiasmo suscitato dalla possibilità di un armonico rapporto con gli altri è un'illusione che presto

⁵⁶ *L'essere e il nulla*, 537. Ecco un'altra pagina espressiva di questo lucido ma desolante nichilismo, in cui più che descrivere la dialettica della nostra congenita debolezza, riduce ogni nostro sforzo alla sconfitta, e quindi gli nega qualsiasi possibilità di efficacia. Immaginatoci come un giocatore che davanti al tavolo del gioco nell'angoscia comprende «la totale inefficienza della risoluzione passata. Essa è là, senza dubbio, ma cristallizzata, inefficace, *superata* [...] Le sfuggo, manca alla missione che le avevo affidato [...] Sono solo e nudo come la vigilia davanti alla tentazione e, dopo aver costruito pazientemente barriere e muri, dopo essermi chiuso nel cerchio magico di una risoluzione, mi accorgo con angoscia che *niente* mi impedisce di giocare» (*ivi*, 68-69. Corsivi nel testo).

⁵⁷ Qui la coscienza non è più eco della voce della Verità eterna, ma una sorta di coerenza egocentrica che abbandona l'uomo a pensare, parlare, scrivere e agire, secondo la reattività del proprio umore o della propria opinione.

⁵⁸ *L'essere e il nulla*, 322. Corsivi nel testo.

⁵⁹ *Ibidem*, 290. Corsivo nel testo.

lascia il terreno al disinganno, e con il disinganno si accompagna il disperato tentativo di rendere impossibile all'altro ogni allontanamento. Sartre non nega l'esistenza dell'altro, ma non può evitare di giudicare i rapporti con l'altro come costitutivamente antagonistici. Finché l'altro è lì, per me c'è solo tormento e mai pace: «Mentre io tento di liberarmi dall'influenza d'altri, l'altro tenta di liberarsi dalla mia; mentre io cerco di soggiogare l'altro, l'altro tenta di soggiogarmi. Non si tratta affatto qui di relazioni unilaterali con un oggetto in-sé, ma di rapporti reciproci mobili»⁶⁰. Il medesimo circolo si disegna anche nell'amore tra un uomo e una donna, che, sebbene inizi nella volontà di amare il partner come soggetto, presto vede prevalere l'esigenza di farsi amare in modo assoluto ed esclusivo. Si trasforma così inevitabilmente in una lotta in cui affiora la crudeltà, perché imprigionato nell'inesorabile dialettica generata dall'ineliminabile conflitto tra masochismo e sadismo. Dunque, cercare una via d'uscita al fallimento della coscienza attraverso l'incontro con gli altri non è possibile: «per il fatto stesso che io sono io, escludo *l'altro*: l'altro è ciò che mi esclude essendo sé, ciò che io escludo essendo io»⁶¹.

Non si possono sanare le fratture di un mondo in cui nessuno può raggiungere l'essere, proprio o altrui. Ciascuno, in rapporto agli altri, è assurdo, irriducibile e inspiegabile, a riprova del fatto che l'essere è ingiustificabile, senza causa, senza necessità, un'opacità compatta e indistinta. Vano cercare un'origine che spieghi l'esistenza. Esistere significa semplicemente *esserci*, niente di più; niente ha diritto di esistere, niente nutre il gusto e la gioia di vivere. Senza ragione, ogni uomo nasce solo e solo muore: soltanto aggrappandosi all'illusione, può cercare di convincersi, fra questi due momenti decisivi, di non esserlo. Chiunque, invece, si sollevi al di sopra della banalità quotidiana per raggiungere l'autocoscienza non può far altro che sentirsi solo e abbandonato. Ciascuno, chiuso in un mondo dove, pensando solo a sé, è costretto a combattere per la propria esistenza, così da difendere il suo diritto, fa

⁶⁰ *Ibidem*, 414.

⁶¹ *Ibidem*, 281. Corsivo nel testo.

della vita una lotta di tutti contro tutti; una lotta, per giunta, spesso condotta senza deliberazione consapevole.

Resa repellente la visione del cielo, perché non offre altro che una noia senza fine e senza scopo, la *libertà da* spinge ossessivamente a recidere tutti i legami tra un individuo e l'altro, consiglia l'isolamento, perché «l'inferno sono gli altri!», griderà Garcin in *Porta chiusa*. Siamo agli antipodi della definizione di inferno lasciataci da Macario, un eremita del deserto egiziano: «Là non è possibile guardare qualcuno faccia a faccia»⁶². Il punto prospettico scelto da Sartre chiude in una tragica assolutizzazione dell'individuo, rigorosamente isolato in se stesso e antagonista di tutti gli altri, perché prigioniero soltanto della tensione a soddisfare egoisticamente le proprie voglie. L'inferno: l'esclusione definitiva dal luogo dove Dio è presente rende la sofferenza inutile e assurda. Tutto può inabissarsi nel vuoto di una noia macilenta o precipitare nell'eccesso del disgusto. Identificare gli altri con l'inferno è la pena conseguente al volersi barricare nella più cruda solitudine. Certo è anche la risposta più antisociale che mai sia stata data al problema della convivenza umana: rimarca una sconfitta totale nello sforzo di comunicazione fra gli uomini⁶³.

Il nichilismo interiore di Sartre si manifesta nell'impossibilità per l'uomo di amare o anche solo sopportare l'altro. Una simile visione chiude la coscienza nella prigione di una notte senza fine, dentro tenebre senza alba, dove si trova solo fango. Il beffardo, talvolta indecifrabile, sarcasmo dello scrittore, sia pure sofisticato, certo nutrito di numerose e raffinate letture, non riesce a farci risalire alla luce. Siamo soli, irrimediabilmente estraniati gli uni dagli altri; l'unica comunicazione a noi possibile è quella situata nella zona superficiale dell'impersonale. La descrizione di una tale situazione psicologica, secondo Sartre, per essere convincente, può fare leva sul fatto che la nostra intimità non sopporta uno sguardo alieno, neppure

⁶² *Apoftegmi*, cit. in: O. CLÉMENT, *Solzenicyn in Russia*, (tr. it.), Milano 1976, 13.

⁶³ Non si esclude la possibilità di un'interpretazione diversa, a suo modo correttiva di quelle vite chiuse in se stesse, ripiegate interamente sulla preoccupazione di sé, e quindi rivolte contro di sé, perché sempre sulla difensiva nei confronti degli altri e, proprio per questo, totalmente in balia del potere dello sguardo altrui.

quello dell'amante; sempre vorrebbe una distanza protettiva del nostro io, dove esso non sa più proteggersi. Nella reciprocità dello sguardo non si riesce a vedere alcun indizio di universale fraternità: l'altro è per l'io la sconfitta del suo agognato ma impossibile completamento nell'amore vicendevole. La relazione con il prossimo è separazione e alienazione immutabili, perché l'altro, annientato dalla nostra volontà di possesso, fatta solamente di aggressività competitiva, porta con sé nella tomba la chiave per uscire dal chiuso dell'alienazione.

Secondo la fenomenologia della solitudine di Sartre, l'altro, attorno al quale il mondo si organizza, è e resta inevitabilmente colui che rapisce una parte del mio spazio; con lui entra improvvisamente nella mia scena uno straniero che mi ruba il mondo, e, non contento di ciò, cerca di portarmi via il vero me stesso, cioè l'essere ch'io progetto di essere. Nella sua autobiografia, *Le parole*, dopo aver scritto che la morte del padre gli ha ridato la libertà, non teme di affermare: «Meno male che mio padre è morto, ed è morto da giovane, altrimenti col suo peso si sarebbe sdraiato su di me, si sarebbe posto su di me e mi avrebbe schiacciato»⁶⁴. La convinzione di Sartre è che «un buon padre non esiste, [questa] è la norma, non si accusino gli uomini bensì il legame di paternità che è marcio. Fare figli, non c'è cosa migliore; averne, che cosa iniqua!»⁶⁵. Il legame affettivo, compreso quello che lega il figlio al padre, è una prigione da cui bisogna sciogliersi al più presto. Lo sguardo indiscreto dell'altro, con i suoi infernali effetti pietrificanti, mentre penetra nel baratro della mia intimità, annulla la libertà, paralizza ogni sviluppo personale, causa l'alienazione, e quindi produce conflitto, perché sempre «lo sguardo appare sullo sfondo della distruzione dell'oggetto che lo manifesta»⁶⁶. Io e l'altro siamo solo dei particolari che vicendevolmente tentano di rapire la coesistenza spaziale e la successione temporale del vivere. Per l'altro, io sono solo un *In-sé* che non è ciò che egli è o ciò che fu; infatti, nell'idea che l'altro si fa di me, non viene

⁶⁴ *Le parole* (tr. it.), Milano 1968, 20.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *L'essere e il nulla*, 323. Corsivo nel testo.

considerato quanto io voglio essere, cioè quanto è per me il mio vero essere. Se mi difendo, non cambia niente: io sarò ciò che egli vuole che sia. Il suo sguardo s'impadronisce di me e fa della mia soggettività un'oggettività inumana, un utensile; proprio come la Gorgona che aveva il potere di trasformare in pietra chiunque la guardasse. Ancora una volta l'affermazione di una libertà è la negazione di un'altra; la libertà è un assoluto che nulla può limitare e nulla può giustificare.

Sembra che Kafka abbia visto giusto quando paragona tutta la vita umana a un "processo" continuo da parte degli altri, che non smettono di perseguitarci con la loro accusa; al momento della morte, viene pronunciata la sentenza definitiva, irreformabile. Il timore sconcertante della morte, in fondo, è quello di cadere senza possibilità di remissione sotto un insopportabile sguardo in grado di pietrificarci. Anche l'amore tra gli uomini è solo un mezzo per appropriarsi dell'altro. Viene in mente la scena del dramma *Il diavolo e il buon Dio*, dove Goetz, il monaco ribelle, dopo aver capeggiato la rivolta dei confratelli, termina con il dire di aver liberato il cielo dall'ingombrante presenza di Dio, ma infine non ha altro modo di amare i compagni se non riversando su di essi il suo odio. Dietro le apparenze, bisogna scorgere che l'amore è in profondità volontà di potenza. In esso, però, invece di pretendere di conquistare un semplice oggetto, si mira a un soggetto; quando amiamo, perseguiamo un tipo speciale di appropriazione: «è della libertà di altri in quanto tale che noi vogliamo impadronirci»⁶⁷, perché è l'altro a fare in modo che io sia. Le esistenze degli innamorati sono in conflitto come tutte le altre. L'amore tra un uomo e una donna è una lotta in cui affiora la crudeltà. L'amante pensa che l'amato abbia fatto di lei una scelta assoluta, ma voler essere amati in questo modo vuol dire corrompere l'altro con la propria artificiosità. Amare significa alienare la propria libertà, mentre si distrugge quella dell'altro. Lo stesso gesto del dono ci separa dagli uomini, non ingenera reciprocità, ma tiene a distanza. In fondo, dietro la generosità si nasconde la smania di possedere e di distrug-

⁶⁷ *Ibidem*, 417.

gere: donare è una forma primitiva di sottomissione. Ricevere è alienarsi, è abdicare alla propria libertà. Se l'amore ci fosse, ammette Sartre, conferirebbe al soggetto la percezione della pienezza d'essere e lo renderebbe radicalmente giustificato nell'esistenza. Ma l'amore è impossibile: non si ama se si decide di amare solo per sé, se coloro che si amano non sono in grado di amarsi nella stessa misura. Data la volontà di possesso dell'uomo e il suo conseguente sguardo reificante, «ecco ci ancora una volta rimandati dall'*essere-che-guarda* all'*essere-guardato*, e non usciamo dal circolo chiuso»⁶⁸. Ciascuno, prigioniero nella propria esistenza, sempre *di troppo* in rapporto agli altri, non può comprenderli, né può farsi capire da loro. Tutti i malintesi, i giudizi ingiusti, hanno una sola causa: *la maledizione di essere un altro*.

Poiché l'altro è l'inafferabile e, nel contempo, colui che vuole afferrarmi, è significativo che Sartre progetti l'annullamento di qualsiasi alterità attraverso l'esercizio dell'indifferenza: «Pratico allora una specie di solipsismo di fatto; gli altri sono quelle forme che passano nella strada, gli oggetti magici che possono agire a distanza e sui quali io posso agire con dei comportamenti determinati. Non me ne curo, quasi, agisco come se fossi solo al mondo; "sfioro" le persone come "sfioro" i muri, le evito come evito gli ostacoli, la loro libertà-oggetto è per me solo il loro "coefficiente d'avversità"; non mi immagino neanche che possano *guardarmi*»⁶⁹. Può dirsi un'esperienza comune sentire perdere il proprio equilibrio interiore, perché raggiunti da uno sguardo indiscreto che non si apre con simpatia, ma vuole impossessarsi di qualcosa che solo l'invidia riesce a sfiorare. Forse, spostandoci su orizzonti dentro i quali Sartre vorrebbe non spingersi, si potrebbe osservare che egli pone davanti agli occhi soltanto l'amore "bisognoso", irriducibilmente piegato su se stesso. Per questa ragione, vede solo l'essere che usurpa, l'antagonista al mio possesso del mondo; non scopre l'amore come il legame che unisce al mondo. Reticente all'amore oblativo, che accetta di

⁶⁸ *Ibidem*, 458. Corsivo nel testo.

⁶⁹ *Ibidem*, 431.

deporre ogni pretesa di dominare l'altro, esamina attentamente la relazione affettiva in cui la brama di possedere rovina l'incontro, degrada l'altro perché lo vincola soltanto alla propria necessità. «Amore falso che si limita a chiedere agli altri di non vivere solo per se stessi; amore baro, fondato sul misconoscimento degli altri; sentimento vago e astratto, che sussiste solo a patto di rimanere sospeso nell'aria e che il più piccolo confronto col reale basterebbe a dissipare come una nuvoletta di fumo. Amore troppo facile e che non impegna a nulla»⁷⁰. La passione egocentrica di possedere provoca l'alienazione del *dono di sé in dono per sé*. Fissarsi su questo punto non permette di vedere come l'amore realizzi l'incontro tra il bisogno e il dono, come l'io possa completare se stesso nella fedeltà all'altro. A proposito, Sartre dedica un sarcastico e retorico interrogativo: «Chi si accontenterebbe di un amore che si desse come pura fedeltà all'impegno preso?»⁷¹. La domanda si radica nel dubbio previo che legarsi nell'impegno incondizionato della fedeltà significa soltanto perdere la propria libertà nell'amore, non realizzarla fino in fondo.

Irriso l'amore che unisce, il tu diventa lo straniero, l'io il prigioniero, l'incomunicabile. L'incontro con gli altri non si è appena affievolito, ma diventa un'opposizione conflittuale nutrita da una radicale avversione alla soddisfazione del prossimo. Tra gli uomini può esserci soltanto smania di asserimento, non può esistere vera e profonda relazione, né alcuna obbligazione gratuita, e quindi nessuna comunione autentica. «Il problema della comunicazione – scrive Emmanuel Mounier – resta la difficoltà fondamentale dell'esistenzialismo: comunicazione dell'esistente con l'essere, con l'essere del mondo, con l'essere degli altri. [...] Occorre dire della solitudine quello che Sartre scrive del nulla: essa appare con l'essere dell'uomo, lo sdoppia come la sua ombra, non scompare se non col suo annientamento»⁷². La mancanza di comunicazione è

⁷⁰ F. JEANSON, *Sartre*, 86.

⁷¹ *L'essere e il nulla*, 417.

⁷² *La speranza dei disperati*, 153. La filosofia che fissa l'uomo nella radicale incapacità di sfuggire alla solitudine, tanto inevitabile quanto insopportabile, perché l'altro non può essere che un nemico, comunque causa d'infelicità, non può avere la pretesa

certo una realtà sperimentata e continuamente sperimentabile nelle manifestazioni della vita. Si aggiunga pure la testimonianza di tanti nostri contemporanei che confessano di vivere lontani dagli altri, di aver scoperto a un certo punto della loro vita di non aver mai visto e conosciuto veramente gli uomini insieme ai quali hanno vissuto; in fondo, di non averli mai né amati né odiati, ma di aver trascorso la vita passando loro accanto. Neppure si può negare che la smania dell'autoaffermazione può indurre gli uomini a una furiosa ricerca di prestigio, e quindi a fare cose assurde, pur di accrescere la stima del proprio valore, così come certi bambini che, essendo incapaci di alcunché di utile, si abbandonano a scempiaggini e scostumatezze pur di farsi notare.

Le conclusioni di Sartre non sempre possono dirsi confermate dall'esperienza, ma senz'altro sono logicamente conseguenti con la sua opzione tematica obiettivamente angusta secondo cui «l'essenza dei rapporti tra le coscienze non è il *"Mit-sein"* [essere con], ma il conflitto»⁷³. Recise le suture benefiche dei rapporti interpersonali, l'altro è *a priori* giudicato come un inevitabile nemico; dove non giungono le sue mani rapaci, egli estende la sua volontà di dominio con la cupidigia dello sguardo. Con l'altro, nessuna speranza di reciproca collaborazione per una libertà più grande: l'unica solidarietà possibile è quella amorfa dei dannati. La celebre frase *l'inferno sono gli altri* può considerarsi una fatalità annunciata. Essa fa da lugubre eco a quest'altra sua sentenza: «Il pec-

di rappresentare la totalità dell'esperienza umana. Gabriel Marcel, nella sua analisi critica della fenomenologia sartriana dell'amore, a proposito del rifiuto immanentistico di ogni trascendenza assoluta che non sia il continuo tentativo di autotranscendersi, rileva un merito paradossale: «L'unica e autentica trascendenza (sarebbe meglio dire: l'unico ed autentico trascendere) non è l'atto col quale, liberandoci da questi dati e da queste condizioni, sostituiamo loro dati e condizioni nuovi? Inoltre bisogna verosimilmente riconoscere che questo atto non può essere compiuto con i soli mezzi del nostro essere abbandonato a se stesso, ma richiede un'assistenza o un influsso che non è altro che la grazia. Da questo punto di vista, uno dei meriti principali dell'opera di Sartre, e non il minore, sta nel dimostrare chiaramente che una metafisica che neghi o rifiuti la grazia finisce inevitabilmente per creare l'immagine di un mondo atrofizzato nel quale il migliore di noi non è più capace di riconoscersi» (*Homo viator*, 210).

⁷³ *L'essere e il nulla*, 482. Corsivo nel testo.

cato originale è il mio nascere nel mondo in cui l'altro c'è già»⁷⁴. Non può più stupire se ogni cosa appare immersa nell'ombra e nell'abiezione. Secondo Gaétan Picon, il mondo di Sartre si può subito riconoscere come «quello dell'uomo che beve senza sete, dove tutto è di troppo, [è] il mondo senza vie d'uscita. [...] Addossati gli uni agli altri, addossati a se stessi, i personaggi sartriani non conoscono se non il proprio scoramento, il loro fluttuare, il loro vuoto: non incontrano mai un entusiasmo che libererebbe. L'amore è uno scacco, i rapporti con l'altro sono sempre deludenti: "L'inferno sono gli altri". E quando ritornano verso se stessi, che cosa trovano? Niente: la necessità di bere senza sete»⁷⁵.

Messa alla prova, l'antropologia di Sartre si dimostra di una povertà disarmante: tutto culmina in un'assurdità priva di consistenza, dove l'uomo non è nulla al di fuori di quello che fa; non possiede nulla in grado di portarlo oltre la propria solitudine. Tutto si rinchiude nei limiti invalicabili di un mondo che disegna il circolo vizioso di progetti tra loro in conflitto. Maurice Merleau-Ponty, pur riconoscendo nell'ambiguità una cifra della vita, la quale non è semplicemente buona né semplicemente cattiva, ma ambigua in tutte le sue espressioni, vede meglio di Sartre quando fa osservare che il conflitto, lungi dall'essere la dimensione fondamentale del rapporto tra le coscienze, è rottura di una comunicazione originaria radicata nel nostro preriflessivo essere-nel-mondo. Vero è che la condizione con l'altro non sempre è spontanea; sovente invece richiede la fatica del dominio di sé, la regolamentazione del lavoro, la lotta contro il proprio egoismo. Nella nostra condizione di fragilità, «anche il "sì" all'amore è fonte di sofferenza, perché l'amore esige sempre espropriazioni del mio io, nelle quali mi lascio potare e ferire»⁷⁶. L'amore umano corre il pericolo di cader vittima della pigrizia e della debolezza, dell'egoismo e dell'avidità, dell'orgoglio e dell'odio⁷⁷. In assoluto, però, non si

⁷⁴ *Ibidem*, 462.

⁷⁵ *Panorama de la nouvelle littérature française*, cit. in: P. PRINI, *Umanesimo programmatico*, Roma 1965, 144.

⁷⁶ J. DANIELOU, *L'avvenire della religione* (tr. it.), Torino 1969, 86-87.

⁷⁷ BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, § 38.

può dire che l'amore abbia come unico destino il degrado a rapporto strumentale, esito piuttosto, secondo la tradizione cristiana, di una sua possibile degenerazione. Si potrebbe chiamare anche "egotismo": non appena "egoismo" nel senso comune del termine, ma risoluta volontà di fare del proprio io il principio, il centro e il fine assoluto di tutto. Sulla strada di chi ha scelto di definire l'uomo solo per le sue forme di disfacimento, invece che in base al suo ideale, si può sprofondare in abissi molto oscuri, fino al gusto sadico di tormentare gli altri e se stessi. Se è impossibile riconoscere una verità oggettiva, è altrettanto assurdo obbedire a una morale che chiede il sacrificio di sé per affermare la necessità di un aiutarsi reciproco.

Sartre non riesce a concepire il dono diversamente da una minaccia, da una trappola. Il sentimento prevalente è senz'altro la diffidenza. Sicuramente molti regali sembrano avere il solo scopo di attirarsi la riconoscenza, fino a pretendere di essere indispensabili. Non di rado sembrano fare leva sulla mancanza di coraggio di rifiutarli. Esistono doni vistosi, esagerati, che finiscono per mortificare, piuttosto che rallegrare, un uomo cosciente del vincolo inerente al beneficio. Innegabilmente ci sono doni indiscreti che, se accettati, creano un rapporto padrone-suddito, un legame equivoco distruttivo dell'amicizia. In realtà, si può obiettare che un dono fatto con l'intenzione di obbligare chi lo riceve non è affatto un dono vero e proprio. È giusto non voler dipendere dai calcoli dell'altro su di noi. Tuttavia, lasciarsi fare un dono, in senso vero e proprio, non è semplicemente arricchirsi di una cosa: è accogliere la bontà dell'altro, e quindi accettare la provocazione del ricambio come un impegno del nostro amore. Il senso di un dono autentico è quello di un soffio destinato a rianimare e non a sequestrare l'amore di chi lo riceve. Voler a tutti i costi sfuggire la provocazione dell'amore è grettezza d'animo.

Uno sguardo attento a non mutilare l'esperienza ci aiuta a riconoscere che l'altro non è semplicemente qualcuno dal quale io ricevo qualcosa o per cui posso lavorare; egli, infatti, è anche qualcuno con cui io devo condividere la vita. Nelle sue forme più autentiche e profonde l'intelligenza e la libertà sono comunicazione, scambio, arricchimento reciproco. Tutto ciò

non si riduce a semplice e volgare calcolo mercantile, ma obbedisce a un appello vitale: chi non si solleva alla comunione con l'altro non può raggiungere il vertice della sua individualità. La mia libertà può essere subordinata senza avvilirsi alla libertà di un altro uomo. «Quando accetto di limitare la mia libertà per permettere a quella dell'altro di svilupparsi, come avviene nell'amore, non mi avvilito, ma scopro che in realtà il vero fine non è la mia libertà in quanto libertà egoista, ma la comunione delle libertà, cioè un ordine di cose nel quale l'insieme degli esseri umani possa progredire e realizzare la propria vita personale. È questo uno scopo che merita essere perseguito»⁷⁸.

Ammettere che non siamo stati noi a decidere di nascere uomini significa riconoscere un'evidenza. Se qualcuno ha bisogno che gli si dimostri una simile verità, è segno che non sarà mai convinto. All'inizio della nostra vita, prima ancora di poterci domandare liberamente quale senso e quale forma vogliamo dare alla nostra esistenza, siamo già dentro una posizione di partenza ben determinata e limitata. Se scendiamo fino all'origine di noi stessi, siamo costretti ad ammettere una misteriosa sorgente della nostra vita che è altro da noi. Tale sorgente innegabilmente ci immette dentro processi che hanno direzioni troppo precise per poter essere cambiate a piacimento; presto diventa come un torrente che avanza scavandosi un letto non più mutabile a suo capriccio. Non ci siamo fatti da noi, non abbiamo scelto di nascere, né di nascere in un determinato luogo, di avere certi genitori e una certa predisposizione genetica ad abilità mentali o a determinate debolezze. Solo molto tempo dopo la nostra nascita possiamo protestare contro questa situazione, e sempre nel quadro delle possibilità assegnateci da un inizio deciso da altro da

⁷⁸ La profonda diffidenza di Sartre nei confronti dell'altro, la ripulsa del suo sguardo reificatore capace di scendere nel cuore e strapparli dalla sua soggettività, è anche un motivo per cui il filosofo si dispiace del concetto di Dio. Un Dio esistente sarebbe un Altro permanente, che mi guarda e, guardandomi, mi rende suo oggetto. Né io avrei potenza contro un tale Altro. Posso difendermi contro uomini che voglio oggettivarmi, oggettivando anche loro, ma questo non mi riesce, se l'altro è un Dio. Quindi, l'esistenza di un simile essere sarebbe per me una continua umiliazione.

noi. Piaccia o meno, la nostra vita è fatta soprattutto di cose che ci capitano, meno di cose scelte da noi. Le cose più belle e le più brutte, per esempio l'innamoramento e la malattia, ci arrivano e ci cambiano. A guardar bene, anche le nostre scelte sopraggiungono come risposta a una sollecitazione della realtà, non alla fine di un sogno, né di una deduzione fatta a tavolino. Sbaglia chi si ostina a presentare la libertà soltanto come la mancanza totale di legami; in realtà, essa è soggetta a una quantità incalcolabile di dipendenze, che si moltiplicano allo svilupparsi e arricchirsi della vita in una rete di rapporti. Negarlo favorisce inevitabilmente l'allignare irresponsabile del fanatismo e dell'arbitrio. In linea di diritto, deve riconoscersi a ogni uomo la possibilità di realizzare il massimo svolgimento di tutte le sue attività. Esistono innumerevoli limitazioni individuali e storiche che nessuno può pretendere di eliminare del tutto. Molti bisogni e interessi, aspirazioni e ideali, che un bambino manifesta, non si spiegano semplicemente col suo temperamento; occorre tener conto del suo vissuto e del determinato ambiente in cui vive, inteso come quadro obiettivo in cui l'esistenza umana si sviluppa. Se è vero che il processo formativo dell'uomo inizia già nel suo periodo embrionale, a ragion veduta si deve chiedere alla madre, nei mesi che precedono la nascita del suo bambino, di vivere in un ambiente sereno e tonificante, tale che nessuna carenza e difficoltà, anche indirettamente, possa influire su di lei e suo figlio negativamente.

Salva questa evidenza, si deve difendere nell'uomo la responsabilità della sua moralità; nel senso che ognuno ha il dovere di *farsi* morale, cioè di superare le tendenze istintive e dispersive, per acquisire una capacità di agire in modo libero e consapevole secondo l'imperativo morale. Scrive Pavel Evdokimov: «la vera libertà si esplica soltanto nella libera accettazione dell'ordine oggettivo e normativo dei valori: sottomissione regalmente libera, appunto perché la libertà stessa si trova fra questi valori»⁷⁹. Tale accettazione non è automatismo, perché la scelta per il vero e per il bene chiede di opporsi a quel-

⁷⁹ *La donna e la salvezza del mondo* (tr. it.), Milano 1980, 18.

la contro il vero e contro il bene. Su questo piano, l'uomo è chiamato a esprimere una scelta dalla quale dipende la sua originale identità. Nel mondo, inizialmente indipendente da me, grazie a me si apre una porta alla libertà. Anche del mio passato, apparentemente fissato in modo immutabile, a seconda del mio atteggiamento, posso trasformare l'azione esercitata su di me, cioè modificare quello che esso è per me. Si valorizza in questo modo l'aspetto giusto proveniente dall'istanza della filosofia esistenzialista, secondo cui l'uomo non è cristallizzato dentro un'intangibile essenza, ma deve conquistare la sua umanità. Come magnificamente ha scritto Boris Pasternak: «Aderire pienamente al tipo è l'estinzione dell'umano»⁸⁰. «Tutti gli altri esseri – ha scritto Gustave Thibon – sono quelli che sono; l'uomo solo diventa quello che è. Deve conquistare la sua essenza»⁸¹. Sicuramente ciò non significa che l'uomo è privo di una natura specifica, né che si debba attribuire alla sua libertà una potenza assoluta. Significa piuttosto che la nostra natura specifica, quella di uno spirito incarnato in un corpo, in un "individuo", possiede un'originalità incomparabile alla natura infraumana, qual è l'unicità della persona. L'uomo è natura e persona: non si può pensare a una persona umana senza natura, né a una natura umana senza persona. In un certo senso, il desiderio della nostra libertà costituisce la nostra realtà più viva: possiamo non identificarci con i nostri atti bassi o mediocri, perché resiste in noi una densità, una profondità, una sostanza, non esauribile dalle nostre azioni; da essa possono sempre scaturire atti migliori. In un certo modo, siamo quel che desideriamo essere; invece, uccidiamo noi stessi se riduciamo il nostro desiderio a quanto le nostre mani possono stringere.

L'accento posto da Sartre sulla libertà riscuote il nostro fascino perché sembra assicurare che la nostra natura non è condannata a un'eterna ripetizione del suo passato, ma ha margini d'indeterminazione e di plasticità, un potere di ricevere e rifiutare, tale da non permettere delimitazioni chiare,

⁸⁰ *Il dottor Zivago* (tr. it.), Milano 1981, 242.

⁸¹ *La scala di Giacobbe*, 106.

distinte e definitive. Tuttavia, l'uomo non è un essere onnipotente, al cui semplice volere tutto si piega e obbedisce; molte cose sfuggono ai suoi poteri di controllo e previsione; tante altre lo minacciano e sono tali da incutere giustamente paura. Soprattutto, nessuno di noi si pone assolutamente da solo, a partire dal nulla, ma a cominciare da un essere di fatto che egli ha ricevuto o che egli è effettivamente. È vero che i margini della nostra libertà esistono e resistono. La scelta è l'atto sovrano della libertà dell'uomo sulle cose che da lui dipendono, per cui può non essere arbitraria, ma fondarsi sul suo essere e la sua potenzialità. Gli stessi margini difendono un nucleo originale: l'assoluto dell'uomo, senza il quale «dove passerà e chi dirà qual è la frontiera dell'inumano?»⁸². Non siamo determinati come il seme di una pianta, ma non tutte le vie di sviluppo sono possibili alla nostra costituzione congenita o acquisita. In opposizione a quanto sostiene Sartre, si deve convenire che noi nasciamo con una certa essenza anteriore all'atto esistenziale col quale scegliamo tra le possibilità di esistenza offertaci quella che vogliamo realizzare. In pratica, soltanto la nostra essenza individuale o concreta presenta una certa indeterminatezza: non abbiamo il dilemma di scegliere tra l'essere piante o uomini; noi siamo uomini, ma che uomini saremo? La nostra libertà può esprimersi all'interno di questa prospettiva. Un'osservazione realistica precisa che anche entro questi limiti esiste soltanto una certa indeterminatezza: un mingherlino non può scegliere di essere forte; non possiamo trascurare il condizionamento di tante nostre determinazioni passive. Se in un certo senso l'essenza segue l'esistenza, non è senza dubbio nella direzione della "libertà" sartriana, che pretende di crearsi da sé, ma nel senso della nostra peculiare e progressiva autocoscienza, grazie all'esperienza e alla riflessione.

La conquista di una personalità originale e autonoma giunge con la scoperta della libertà *per*. *L'essere libero da* è ancora una libertà negativa e vuota, può mutarsi in libertà

⁸² E. MOUNIER, A colloquio con Hübert de Ranke, intervista riportata in: *Avvenire*, 27 giugno 2010.

positiva se supera l'indifferenza della scelta e prende la forma del dono di sé: *essere libero per*. La dinamica integrale della libertà ci impone ultimamente di scegliere tra due vie: o essere qualcuno per servire a qualcosa, oppure essere una cosa per servire a qualcuno o, più precisamente, per essere asserviti a qualcuno. Solo la certezza di essere liberi *per* qualcuno nutre la coscienza di essere *con*, e quindi la gioia di essere *di*. Svincolare l'atto della libertà da qualsiasi valore significa rendere la libertà un assurdo: porla di fronte a infinite strade senza nessuna ragione per preferirne una. Così facendo, la si condanna o all'assoluta sospensione o a giocare sul filo che va da un estremo all'altro dell'immaginazione: la stessa che consente di considerare, volta a volta, le più contraddittorie conclusioni, Dio il diavolo e il diavolo Dio. In realtà, il valore preesiste alla libertà, ed è il valore di ciò che si è scelto a decidere del valore della scelta. Non è vero che l'esistenza dei valori dipende dalla nostra arbitraria creatività; i valori esistono anche senza di noi; certo, per ciascuno di noi divengono reali solo a seguito di una scoperta personale. Per questa ragione l'appello proposto da chi educa non è tanto una provocazione all'arbitrio, quanto una sollecitazione a diventare veramente se stessi. Il suo scopo è quello d'incoraggiare e favorire ogni possibilità utile perché l'educando non esiti a scegliere ciò che rende autentica la propria esistenza. Decisiva nella coscienza è la fiducia fondamentale che la vita costituisca una promessa meritevole di essere scelta e per la quale vale la pena spendersi. Stare sospesi in una sorta di precario equilibrio, fatto di attrazione e repulsione nei confronti di se stessi e degli altri, è un punto critico che la maturità chiede di superare.

conclusione

**LA DIFFICILE MA NECESSARIA
SCOMMESSA
DELL'EDUCAZIONE**

Dopo il primo conflitto mondiale, scosso dalla tragedia della grande guerra civile europea, Thomas Mann terminava così *La montagna incantata*: «Da questa festa mondiale della morte, da questo delirio che nella grigia notte piovosa si incendia intorno a noi, sorgerà forse un giorno l'amore?». L'ottimismo a oltranza della modernità ha subito una scarica di convulsioni e si è presto convertito nel suo opposto: un pessimismo inarrestabile che spira un senso tragico di dissoluzione; anzi ne afferma l'ineluttabile necessità. Con il *Doctor Faust*, invece, lo stesso autore esprime la situazione diabolica, con i suoi connaturali soffi sulfurei, del secondo conflitto mondiale, che sembra ai suoi occhi raggiungere il limite estremo dell'antiumano. Anche qui Thomas Mann conclude con una domanda emblematica, che ricorda il finale de *La montagna incantata*: «Quando sorgerà dall'estrema disperazione, pari a un miracolo superiore a ogni fede, il nuovo crepuscolo di una speranza?». Eduard Spranger, in un libro scritto a difesa della pedagogia europea, pone questi interrogativi cruciali: «Potrà l'educazione migliorare in qualche cosa la nostra cultura e l'umanità da essa formata? Può l'educazione, da sé, dare forma all'avvenire? Ha essa una influenza notevole sull'avvenire? Non è piuttosto vero che si può educare soltanto dentro una cultura secondo i suoi criteri già dati? Esiste un esempio qualsiasi che unicamente la potenza dell'educazione

abbia prodotto mai una nuova cultura o un suo notevole ringiovanimento?» Disincantato concludeva: «Sono scettico»¹.

Nondimeno, resta la responsabilità di prendere sul serio le domande sollevate. Non è possibile, infatti, trovare una soluzione reale al problema umano che non passi attraverso un vero e proprio *e-ducere* in grado di togliere dalle nebbie dell'indistinto, in cui la tentazione di cedere al nichilismo si nasconde, la volontà di verità che dà forma all'umanità dell'uomo. Per risvegliare l'uomo alla coscienza della sua dignità, occorre muovere dal riconoscimento dell'irriducibilità della persona, tener conto delle sue predisposizioni ereditarie e dei condizionamenti ambientali, promuovere lo sviluppo della sua personalità migliore. Ciò è precisamente quanto avviene dentro un rapporto educativo in grado di affermare l'amore alla verità, il sentimento del bene, il gusto del bello, il dominio di sé e l'attenzione all'altro, il valore del mondo e il senso della trascendenza. Si tratta di non rinunciare ad affermare che l'educazione risponde veramente al suo compito quando aiuta chi cresce a riscoprire se stesso nella responsabilità davanti al vero, così da essere veramente libero e liberamente vero.

Soprattutto nella famiglia e nella scuola si è fatto sempre più manifesto che l'impegno educativo lascia il posto alla demoralizzazione dove si cede il passo alle forme ciniche del relativismo o a quelle poco o tanto eversive del nichilismo. Il senso dell'educazione qui viene vanificato, svuotato di ogni consistenza corpora, di ogni peso specifico, rigore, continuità, perché si toglie ogni realtà alla sua individuazione e alla sua finalità. Tuttavia, l'uomo ha senz'altro risorse più grandi di quanto è giunto a conoscere. Non rassegnarsi a subire passivamente l'oscuramento dell'intelligenza, né il conseguente fatuo divertimento del nichilismo gaio, apre alla sfida emergente dell'educazione come a uno dei compiti più urgenti del nostro tempo. Sebbene la situazione attuale sollevi una molteplicità di problemi da risolvere, nessuno ci pare più preliminare del motivo per cui vale la pena educare. L'educazione è un impegno troppo grande per poter essere trascurato dall'insi-

¹ *Difesa della pedagogia europea* (tr. it.), Roma ³1966, 25.

pienza di chi non si accorge di come il problema si sia imposto con un'urgenza grave e si sia arricchito di domande nuove dalle quali non si può più prescindere: un paese che non punta sull'educazione delle sue nuove generazioni e sull'incremento della conoscenza, cioè sul proprio futuro, è destinato al declino. Educare ed essere educati non è una condanna da scontare, ma una responsabilità della nostra libertà alla quale nessuno può sfuggire, a meno che non tradisca se stesso.

Se lo scopo di chi educa è quello di promuovere la crescita umana libera, responsabile e socialmente impegnata, la sua azione costituisce un vigoroso argine all'immenso disordine che la vasta deriva nichilistica dell'intelligenza e della morale provoca. Tuttavia, a richiedere che il compito educativo debba considerarsi ineludibile non sono circostanze episodiche, seppure gravi e preoccupanti, né il moltiplicarsi dei segnali di pessima o inesistente educazione, ma la natura stessa dell'uomo. Allo scopo non ci si può accontentare di fasciare ferite, per quanto anche ciò faccia parte delle mansioni di un educatore; occorre anche impedire che vengano inferite o si formino lesioni nella formazione della persona. L'esperienza insegna, peraltro, che tale salvaguardia è difficilissima o addirittura impossibile senza un consapevole amore per la verità, più forte dei nostri preconcetti o misurazioni.

Contro l'erronea ingenuità di chi immagina di poter far di sé un esperimento autoreferenziale, bisogna riconoscere che ogni uomo, per vivere umanamente, ha bisogno di relazioni buone nelle quali poter amare ed essere amato, e quindi imparare a vivere bene. Senza educazione è impossibile costruire una vita sociale basata su un'etica di relazione, di condivisione e di solidarietà. Giova sempre ripetere che l'educazione non è un vuoto da riempire o un addestramento da eseguire, ma il primo fattore della formazione della persona. Se il risultato accettabile della formazione umana deve considerarsi quello che incrementa la vita umana di chi cresce, allora il nodo cruciale dell'educazione è il suo nesso con la persona, precisamente con l'agire necessario alla configurazione di un'identità personale compiuta. Dal personalismo abbiamo appreso come la persona è un potere infinito di approfondi-

mento, cioè di interiorizzazione e, nello stesso tempo, «un legame essenziale con gli altri, un essere-con strettamente compresente all'essere-se stessi e necessario alla costituzione dell'essere-se stessi: una presenza al corpo e al mondo che definisce la sua condizione incarnata»². Nella formazione della persona, l'educatore non è l'agente principale, ma il cooperatore dell'educando; certo un cooperatore indispensabile. Contro il "lasciar fare" di un certo ottimismo guidato da un'immagine angusta e naturalistica dell'uomo, si può osservare che, se non c'è educazione, l'uomo resta preso dentro la rete di un misterioso torpore che finisce per guastarne la personalità. Dista qualche apprensione la sostituzione del *dover essere* con il *poter essere*, l'opporre il moltiplicarsi delle esperienze alla scuola della responsabilità, la sperimentazione emotiva alla fatica necessaria per costruire una relazione affettiva stabile. Perché si esca dal vuoto del non senso, occorre innanzitutto trasmettere *interesse*. E ciò che più di ogni altra cosa stimola l'interesse è la conoscenza della verità, che non è riducibile a pura opinione o mezzo di potere.

Ancora una volta giova rimarcare che l'educazione non termina con la trasmissione di determinate abilità o capacità di fare. Irrigidire l'idea di educazione nella trasmissione da una generazione all'altra di conoscenze e tecniche, di capacità e valori imposti o suggeriti dalla civiltà in cui gli adulti si trovano a operare, finisce per avvalorare il controllo pressoché totale delle generazioni adulte su quelle giovani. Chi cresce ha bisogno, da parte di chi si prende cura di lui, della capacità di risvegliare maieuticamente nel suo cuore il desiderio di vera felicità. È un errore pensare di appagare tale desiderio colmando le nuove generazioni di oggetti di consumo e di gratificazioni immediate. Non è difficile cogliere nella paura di tanti giovani il loro sentirsi minacciati nella volontà di felicità, di libertà, la paura di essere resi ingranaggi di un'enorme macchina in grado di assorbire tutta la vita. Oltre che dei beni strumentali, l'uomo ha bisogno di una visione chiara della vita, ha bisogno di conoscerne il valore, il compito che nel

² E. MOUNIER, *La speranza dei disperati*, 151.

mondo gli tocca assolvere personalmente, vuole conoscere il suo destino. Una tristezza cupa prende il sopravvento quando questo rapporto è negato e la coscienza si divide nella sfiducia nei confronti della verità, e quindi nel dissidio contraddittorio dei desideri. Sperare di gonfiare le proprie vene di felicità accumulando cose e sensazioni piacevoli è un'illusione, che ha la consistenza della schiuma: solo un momento appare con i suoi splendidi riflessi iridati, ma, caduta per terra, si dissolve. La felicità per cui l'uomo è fatto non sta nel possesso di qualche bene particolare, ma nella scoperta del senso stesso dell'esistenza, e quindi nella possibilità di un rapporto consapevole e libero con la meta che giustifica il viaggio del vivere. Solo chi nutre continuamente in sé questo radicale coraggio è in grado di arginare la difficoltà forse più profonda per una vera opera educativa, quella posta alla radice della crisi dell'educazione: la perdita di fiducia nella vita³.

Il problema educativo non si risolve con imposizioni incapaci di giungere al cuore della persona. Non è dalle grida, dalle circolari o dalle censure dei governi che possiamo sperare una soluzione dell'emergenza educativa. Anzi, è giusto temere che moltiplicare decreti e censure possa diventare un soffocamento di quella libertà in cui l'avvenimento dell'educazione si radica. Neppure basta propinare corsi di educazione alla cittadinanza o all'affettività. Perché un giovane apprenda a conoscere il mondo che lo circonda, la sua storia, lo spazio in cui vive e, in questo orizzonte, approfondisca la conoscenza di se stesso e degli altri, non c'è una ricetta magica, frutto di visioni limitate a riassunti troppo schematici e giudizi troppo parziali. Poiché la formazione della persona è fluida, imprevedibile, sfuggente a ogni architettura rigida, occorre vincere l'inerzia grazie a un ideale che funga da ipotesi di lavoro. Solo da una rinnovata affermazione di senso può emergere un orientamento in grado di sfatare i miti dei soldi, del consumo, del potere, dell'apparire, che altrimenti si impongono come gli unici imperativi indiscutibili. Su questo punto tante volte si consta che, se i giovani esitano e rifuggo-

³ Cfr. Benedetto XVI, *Lettera sul compito urgente dell'educazione*.

no la necessaria fatica per risalire dall'apparenza al senso, non dipende dal fatto che essi appartengono a una generazione meno generosa delle precedenti. Non è per paura del sacrificio, come dicono volentieri certi adulti, pronti a dimenticare che la debolezza della gioventù è quasi sempre espressione cruda e semplice di un condiviso disorientamento. Se i giovani sono spaventati dal sacrificio (e, in effetti, tante volte sono pieni di paura), è per timore di un sacrificio vano, di un coraggio inutile, di un dono insensato, privo della luce di un compito. Lo sbandamento ideale degli adulti fa sentire il giovane preso in una situazione di chiusura, senza la possibilità di vedere un mezzo per uscirne. Sovviene il celebre aforisma di Kafka: «C'è una meta, ma non una via; ciò che chiamiamo via è un indugiare»⁴.

In una delle divertenti e non di rado profonde *strips* di Schulz, la piccola Lucy dice a Charlie Brown: «Lo sai qual è il tuo guaio? Il tuo guaio di fondo è che tu sei tu!». «Bene, e che cosa posso fare per rimediare?» domanda Charlie Brown. Replica Lucy: «Non pretendo di saperti dare una soluzione... Mi limito a individuare il male». Lucy è spiritosa, ma ha torto: non il rifiuto di sé, ma la riconciliazione con ciò che si è costituisce la prima condizione per migliorarsi. Secondo un'indovinata espressione: «La vita mortale è il tempo in cui l'uomo sceglie se stesso, non ciò che è, ma chi è»⁵. Non possiamo toglierci dall'indigenza inerente alla nostra natura. È impossibile. Nessuno di noi può da sé e per sé uscire dai limiti ontologici del suo essere uomo. Neppure realizziamo interamente ciò che vogliamo: tra ciò che siamo o percepiamo di essere e quello cui aspiriamo o sentiamo di dover essere si apre una "forbice" rivelativa di una strutturale sproporzione. Ognuno, però, può accettare la realtà della sua condizione, senza chiudere gli occhi di fronte agli aspetti sconcertanti e ostili che essa presenta, al fine di affrontarli e modificarli. L'energica accettazione di se stessi è anche il modo migliore per poter giovare agli altri.

Vivere umanamente significa avere una chiara coscienza

⁴ Aforismi di Zürau (tr. it.), Milano 2004, af. 26.

⁵ A. SAVIGNANO, "Introduzione" a: J. MARIAS, *Persona* (tr. it), Genova 2011, 39.

di sé, e quindi interagire attivamente con il mondo. La scelta autentica di essere se stessi passa attraverso l'incondizionata accettazione della situazione alla quale di fatto si appartiene. Innanzitutto, bisogna acconsentire alla realtà della propria umanità; veramente non si fa nessun passo in avanti senza la volontà di essere uomo, persona, che accoglie con responsabilità il proprio essere. Non si dà alcuna maturità senza un consenso attivo alla realizzazione di sé tramite una consapevole accettazione della propria condizione umana, anche con tutte le sue possibili delusioni. Ciò significa assumersi i limiti della propria vita e della propria situazione nel mondo. In qualche modo è vero che solo chi conosce la morte conosce anche la vita, così come chi trascura la morte trascura ugualmente la vita. Né si ripete invano che l'uomo può affrontare il suo futuro solo se assume il proprio passato, perché «l'uomo afferma veramente se stesso solo accettando il reale, tanto è vero che l'uomo comincia ad affermare se stesso accettando di esistere; accettando cioè una realtà che non si è data da sé»⁶. Ciò non accade meccanicamente, per automatismo senza la cura dell'educazione. Paul Tillich, per rispondere all'osservazione di chi dice che nulla è più semplice dell'accettare e amare se stessi, confida: «Non ho mai incontrato un essere umano dotato di serietà che non mi raccontasse la storia del suo disgusto di se stesso, che rende impossibile il giusto amore di sé. Se questo disgusto di se stessi è presente ed è sentito – se si ode la voce che dice: “Tu non sei ciò che sei essenzialmente [...]” – l'autoaccettazione diviene la questione più profonda e più difficile»⁷. Soltanto se chi cresce accetta il suo lato inaccettabile, può sperare di giungere alla propria identità compiuta.

⁶ L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, Milano 1997, 12.

⁷ *L'irrilevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi* (tr. it.), Brescia 1998, 80. Queste osservazioni dovrebbero bastare per non confondere l'amore di sé con l'egoismo: l'amore per gli altri e l'amore per se stessi non si escludono a vicenda. Io ho il dovere di amare il dono della vita che mi è stato fatto, e quindi di cercare la mia felicità, perseguire il mio sviluppo perfetto, la mia vera libertà. Tutto ciò non è egoismo, ma responsabilità. Sull'egoismo, Erich Fromm ha scritto queste giuste osservazioni: «L'egoismo non si identifica con l'amore di sé, ma proprio con il suo opposto. L'egoismo è una forma di avidità. Come ogni forma di avidità, è insaziabile, per cui non c'è mai una vera soddisfazione. L'avidità è un pozzo senza fondo, che

Contro ogni concezione sentimentalmente ottimistica della giovinezza, proprio nel periodo giovanile la malattia di non accettarsi sembra colpire con maggiore veemenza. La ragione potrebbe essere che nel giovane le esigenze e le aspirazioni della vita sono in genere più vive, perciò egli avverte maggiormente la difficoltà a fare i conti con i propri limiti. La giovinezza è il tempo dei grandi entusiasmi, delle possibilità illimitate, delle grandi acquisizioni essenziali, in cui si possono apprendere lingue e scienze, sviluppare la cultura in quantità e qualità. È antica l'osservazione secondo cui la giovinezza ha per carattere distintivo di essere piena di desideri e di realizzare molte cose di quanto desidera. Certo è un'età decisiva per raffinare il gusto, rinforzare la volontà, scoprire i valori che più toccano l'uomo sul vivo e che non si comprano col denaro, ma con decisioni tanto coraggiose quanto fondamentali. Ma anche in questo caso si deve convenire che l'atteggiamento assunto di fronte alla concretezza della propria condizione si rivela un fattore in grado di formare e trasformare la persona più di qualsiasi altra cosa. Al senso della nostra vita non si può accedere se non si passa attraverso una leale accettazione dei suoi realistici aspetti, e quindi dei problemi che affiorano nella trama delle varie circostanze di cui è costituita la nostra esperienza. Non si può negare che, per quanto la storia personale possa essere eccezionale, essa non può dirsi semplicemente "inventata", ma risente di connotazioni necessarie, che imprimono su ogni uomo il segno di una dipendenza originaria dalla quale non si può sfuggire. Ci si può ribellare, ma si deve comunque accettare la vita, almeno nella misura sufficiente per resistere senza soccombere. In realtà, se il proprio essere non è accettato, il rifiuto inevitabilmente produce la «malattia mortale» della disperazione, inte-

esaurisce la persona nello sforzo incessante di soddisfare il bisogno senza mai raggiungere la soddisfazione. Un'attenta osservazione dimostra che la persona egoista, pur preoccupandosi sempre ansiosamente di se stessa, non è mai soddisfatta, è sempre irrequieta, sempre sospinta dalla paura di non ottenere abbastanza, di perdere qualcosa, di venir privata di qualcosa. È piena di una bruciante invidia per chiunque, forse, abbia più di lei. Se osserviamo ancor più attentamente, soprattutto la dinamica inconscia, troviamo che questo tipo di persona fondamentalmente non si ama, ma prova per se stessa una profonda antipatia» (*Fuga dalla libertà*, 98).

sa come incapacità di accettarsi per ciò che realmente si è. Potersi disperare è il privilegio e la tragedia dell'animale razionale. Tale possibilità ci avverte che l'accettazione di sé è molto più di una fatalistica rassegnazione, perché è una fiducia coraggiosa di partecipare all'essere contro il grave peso del fascino esercitato su di noi dal nulla.

Se l'adulto sceglie il vuoto e il nulla, è impossibile a chi cresce concedergli fiducia. E senza fiducia non esiste rapporto educativo. Neanche l'autoritarismo è in grado di suscitare la fiducia di chi chiede di essere educato. Secondo Erich Fromm: «La filosofia autoritaria è essenzialmente relativista e nichilista, ad onta del fatto che spesso pretende così violentemente di aver vinto il relativismo e ad onta della sua ostentazione di attivismo. Essa ha radici in un sentimento di estrema disperazione, nella completa mancanza di fede, che conduce al nichilismo, alla negazione della vita»⁸. Prendere coscienza della nostra finitezza è un dovere nei confronti della verità di noi stessi. Ciò vale anche per il nostro limite morale: nella protesta della coscienza, infatti, c'è la voce della dignità offesa. Tuttavia, la coscienza di scegliersi non si traduce necessariamente e solamente con il senso dell'angoscia. Esiste anche la gratitudine di essere vivi e la positività della speranza, che incoraggiano la nostra autorealizzazione e fanno del mondo un processo aperto. Bisogna riconoscere che proprio la grandezza del compito al quale l'educatore è chiamato costituisce la ragione della sproporzione ideale che egli sente dentro di sé, il motivo della scontentezza propria di chi avverte il grande travaglio del parto di un'esperienza umana capace di resistere alla demoralizzazione di un tempo vuoto di ideale. Certo è ardua l'impresa di testimoniare e trasmettere senza compromessi valori forti dentro una società che si trascina all'insegna della frammentazione e del disorientamento, dove la dittatura del relativismo vieta di porsi la domanda stessa sul senso dell'esistenza, bollata come inutile e irrisolvibile. Eppure, l'uomo contraddirebbe la sua peculiare natura se rinunciasse a cercare risposte ai grandi interrogativi della

⁸ *Fuga dalla libertà*, 140.

vita. «Non c'è parola, in nessun linguaggio umano, capace di consolare le caviglie che non sanno il perché della loro morte», testimonia un sopravvissuto di Hiroshima⁹.

Solo grazie all'educazione le giovani generazioni possono riconoscere un senso e un'identità nella loro vita in modo da non disperdersi nei labirinti equivoci del relativismo e non farsi risucchiare dalla vertigine del negativo. Se relativismo e nichilismo sono le uniche coordinate culturali e morali, il sistema educativo si ritrova nell'impossibilità a dare punti di riferimento capaci di orientare la vita individuale e sociale di chi cresce. A questo punto, chiedersi qual è il posto dell'adulto nella vita significa entrare nel cuore stesso della nostra emergenza educativa. Si ricorda che Socrate lasciò l'agorà (la politica), per raggiungere i crocicchi e le vie di Atene, sulla base di questa convinzione: «Atene, così com'è, non ha bisogno di essere governata; ha bisogno di essere educata». Non aveva torto, perché solo grazie alla responsabilità di persone mature la politica può conciliarsi con la sua definizione e diventare arte di governare degli uguali¹⁰. «L'educazione è il metodo fondamentale del progresso e dell'azione sociale. [...] Il dovere dell'educazione è perciò il dovere morale fondamentale di una comunità»¹¹. Se tra educazione e vita politica non c'è sutura, la prima rischia di perdersi nell'astrattezza, la seconda si degrada in giuoco fazioso e puro intrigo, talvolta in lotta focosa e semicieca, perché non illuminata da alcuna finalità etica, per il potere. Una personalità compiuta non può evitare di misurarsi con le urgenze della *polis* e proporsi come un fattore prezioso di costruzione del bene comune. Il divorzio tra educazione e politica è sempre il frutto di una cattiva educa-

⁹ La testimonianza è citata da Elsa Morante come incipit nel suo romanzo *La Storia*.

¹⁰ Cfr. A. BERGAMASCHI, *Il testamento della pedagogia*, Verona 1995, 33. Il tempo non poteva non confermare questa antica intuizione. Nel Rapporto all'UNESCO della Commissione Internazionale sull'Educazione per il XXI secolo, presieduta da Jacques Delors: «Di fronte alle molte sfide che ci riserva il futuro l'educazione ci appare come un mezzo prezioso e indispensabile che potrà consentirci di raggiungere i nostri ideali di pace, libertà e giustizia sociale». La relazione prosegue dicendo che l'educazione «dovrà svolgere un ruolo fondamentale nello sviluppo personale e sociale» (UNESCO, *Rapporto mondiale sull'educazione 2000*, Roma 2000, 11).

¹¹ J. DEWEY, *Il mio credo pedagogico* (tr. it.), Firenze 1954, 26. 27.

zione e di una cattiva politica. La vita democratica di un popolo si spegne se vince il modello dell'individuo anonimo, del cittadino intercambiabile, puramente funzionale al circolo angosciante del produrre e del consumare. Quando in politica viene meno ogni tensione morale, si apre lo spazio a uno spietato utilitarismo, per cui conta solo la convenienza individuale o quella delle lobby. Contro una simile evenienza si ha necessità di una tensione ideale che si nutre di alcune certezze essenziali, di alcuni valori, che solo un uomo educato è in grado di apprezzare.

Non bisogna lasciar cadere nell'oblio la fondamentale consegna di ogni umanesimo, la sua ansia di aiutare l'uomo a diventare davvero se stesso, con quell'espansione magnifica che darebbe a tutte le sue facoltà il loro supremo valore, per procurargli il desiderato riposo nella gioia e nel possesso totale di sé. Scommettere sull'educazione significa scommettere sull'uomo, e quindi sulla sua ragione e libertà. Interessarsi all'educazione è possibile nella misura della passione per la vita dell'uomo reale, mentre tende a scomparire nel riduzionismo raffinato della nostra società dei consumi e del politicamente corretto. Bisogna ripartire da questa consapevolezza per dare una risposta all'emergenza educativa. Perché educare l'uomo alla società? Il cittadino allo Stato? Quale uomo, quale società, quale Stato, possiamo creare e mantenere in piedi nel contesto delle nostre innumerevoli diversità? Come far coesistere, in un medesimo spazio, individui o gruppi con origini, tradizioni, culture diverse? Come permettere a tutti non solo gli stessi diritti politici, ma anche un ambiente sociale e culturale in grado di assicurare loro un'esistenza umana degna di questo nome? A queste domande si darà una risposta differente in base alla diversa concezione che si ha della vita, del suo valore, del suo senso, appunto. Chi decide a proposito? In funzione di quale imperativo? È sempre più manifesto che la questione educativa è radicalmente una questione antropologica.

Non si educa dimenticando l'incertezza e la problematicità del vivere, né limitandosi a interventi obbedienti a una pura modalità di riparo delle situazioni di carenza. Nessun proble-

ma autentico della vita si lascia accantonare *sine die*; ciò è vero anche quando non risulta facile coglierlo con piena intelligenza o anche solo con ragionevole convinzione. Forse, per un po' di tempo un problema, sia pure grave, può non manifestarsi chiaramente o essere rimosso. Ma alla minima occasione esso riemerge con violenza sconvolgente, tale da non permettere più un ulteriore rinvio della soluzione. Allora, diviene inevitabile comprendere che dalla sua soluzione dipende la possibilità di continuare a esistere umanamente. A favore di chi cresce occorre operare innanzitutto per prevenire tali carenze e soprattutto per rendere l'educando un protagonista della storia, capace di aprire le situazioni chiuse, indurite, ferme ad avvenimenti e incontri nuovi, che apportano iniziative e possibilità di ricominciare, di sconvolgere e cambiare i dati di un gioco ripetitivo e senza speranza. Dove la speranza cade, ogni sforzo si dimostra inutile di fronte all'avanzare del deserto del nulla. Solo se l'uomo riscopre nuovamente se stesso come rapporto con l'infinito, e quindi asseconda la speranza di poter passare alla riva di un rinnovato rapporto con la sua destinazione originaria, si arresta l'assurdo che rende equivalenti e indifferenti tutte le cose. In realtà, al di fuori di un rapporto con l'infinito la persona non può difendersi come valore assoluto, ma diventa una "cosa" fragile ed effimera, preda di una delle tante forme della paura della vita di fronte alla sinistra ostilità dell'essere-per-la-morte. Sabino Acquaviva ha rilevato da tempo come, in un contesto che oscura il nesso tra esperienza storica e «significati ultimi», l'individuo è portato inevitabilmente a ricercare il senso dell'esistere «nella sua biografia, nella sua soggettività conoscitiva ed emotiva, nella sua esperienza storica, nella storia della sua vita. Da questa base tende all'autorealizzazione e all'autoespressione»¹². Tanti gli episodi che documentano il fallimento di questo ripiegamento su di sé. Non basta all'intelligenza limitarsi a "cercare"; essa è intimamente protesa a "trovare" la verità. Rimanere indifferente a questo dinamismo significherebbe volere insegnare a leggere per leggere, senza preoccuparsi del

¹² S. ACQUAVIVA, *In principio era il corpo*, Roma 1977, 100.

contenuto e dello scopo per cui si legge. Giova anche ricordare che in educazione tutto si tiene in reciproca relazione; una cattiva elaborazione dei fini trascina fatalmente con sé una difettosa elaborazione dei mezzi. Il lavoro di educare trae il proprio significato dalla meta, da quel valore più universale nel cui nome il lavoro appunto si compie.

Non è accettabile pensare che la formazione della persona si raggiunga acquisendo una specializzazione scientifica o tecnica, né che la scuola si riduca a preparare gli strumenti dell'industria o della burocrazia. La necessità di risultati concreti e valutabili, che sdegna il non redditizio disinteresse della teoria, non deve essere imposta oltre il ragionevole, se non si vuole fare dell'uomo qualcosa che assomiglia molto a una formica operaia in una società di insetti. Da tempo il problema fondamentale è dare all'istruzione un motivo determinante diverso dalla necessità pratica e urgente di trovare un'occupazione retribuita non appena terminati gli studi. Restituire alla cultura un principio unitario in grado di conferire ordine e integrazione negli studi è lo stretto nodo che l'istruzione moderna non riesce a sciogliere. Ciò dipende dalla riscoperta di uno scopo ideale capace di rendere coerente la vita dell'uomo con una moralità fondata sull'universalità del vero, cioè, oggettivamente valida nei suoi valori e nella sua normatività. Sebbene siamo ancora lontani dal comprendere quale sia la strada migliore in vista di una soluzione condivisa, il compito di cercare nelle nostre tradizioni intellettuali ciò che può ridare senso e vigore all'educazione è motivo di massima attenzione, perché risponde a un'esigenza viva e ineludibile. Sicuramente è vitale per la sopravvivenza della civiltà europea riconquistare il senso dei valori morali che ne sono alla base. Ciò non è possibile senza una rinnovata conoscenza della tradizione culturale propria dell'Occidente. I motivi del ritorno a concezioni precedenti la deriva del nichilismo non risorgono dall'incapacità di comprendere e accogliere il nuovo, ma dalla constatazione del suo effettivo fallimento. Il ritorno non consiste nella semplice ripetizione dei motivi del passato, ma nell'attualità delle istanze fondamentali dell'uomo e delle sue possibilità. Dalla tradizione bisogna accogliere la necessi-

tà di articolare unitariamente la verità, il bene e l'educazione, cioè i fini, i significati e i mezzi del nostro sviluppo perfettivo. Uno specifico studio delle nostre radici, come parte integrante del nostro sistema scolastico, è molto opportuno che sia espressamente diretto a questo scopo.

Occorre ancora una volta riconoscere che non si offre alcuna occasione a chi cresce per conquistare una propria personalità se si omette di ricordare che vivere da uomo significa conoscere e agire in vista di uno scopo, e quindi essere responsabili della propria esistenza, perché capaci di conoscenza e di azione libera. Ciò richiede il coraggio di affermare un senso, e quindi un progetto per l'uomo. Se si dà una luce capace di rischiare il senso della vita, ciò che costa di più è il primo passo. *Appena fatto un passo fuori dalla mediocrità, si è salvi.* Sostenere il coraggio del primo passo mette in rilievo l'esigenza, condizionante tutte le altre, di radicare l'educazione nel dinamismo della speranza. Solo in questo modo si riesce a liberarla dalla ganga del moralismo esangue e dalle illusioni tecnicistiche, e quindi a ritrovarne la freschezza vitale. «Contrariamente all'ottimismo tecnico, la speranza presuppone una specie di povertà essenziale nei confronti dei mezzi di cui dispone; è una qualità umile del desiderio, e qui sta la sua audacia»¹³. Il momento che viviamo, sia pure attraverso numerose contraddizioni, non manca di positive opportunità, perché più libero da molti impacci che in tempi non molto lontani ingombravano la strada delle giovani generazioni precludendo l'avventura dell'educazione dal rischio della libertà.

Per assumersi la responsabilità di educare, non basta recriminare perché i valori dell'Occidente sembrano vuoti e logori, né sono sufficienti le mezze chiaroveggenze, impaurite dal pericolo, ma incapaci di trovare un rimedio diverso da un reattivo irrigidimento. Occorre, più di qualsiasi altra cosa, la duttilità operosa di *una speranza affidabile*. Proprio l'emergenza attuale del problema educativo può facilitare il riconoscimento di una verità da non trascurare: «anima dell'educazione, come dell'intera vita, può essere solo una speranza affi-

¹³ M. LÉNA, *Lo spirito dell'educazione*, 73.

dabile»¹⁴. Solo la speranza offre il solido e adeguato sostegno su cui l'educatore si appoggia in vista di un'azione feconda e rettamente orientata. Non stiamo ripiegando su una medicina magica o una panacea pia; piuttosto intendiamo rimarcare il valore della condizione fondamentale perché i problemi educativi siano affrontati positivamente. Se la vita viene privata della luce della speranza, diviene inevitabile che l'uomo perda il gusto di vivere, d'inventare e lavorare in vista di un'opera giudicata in anticipo insensata. «Questa ostinazione della speranza – scrive Marguerite Léna –, che crede al possibile nel profondo dell'impossibile, opera a volte, in modo tangibile, miracoli. “Disperare di un essere significa renderlo disperato” nota Gabriel Marcel; e d'altra parte, molti uomini devono alla speranza di una madre, alla fiducia di un educatore, l'essere stati in grado di poter superare certe crisi e certi insuccessi»¹⁵. Senza finalità che illuminino il futuro, l'uomo avverte la vita prigioniera di un'invincibile aridità e noia, vive senza un motivo, chiuso dentro pericolose confusioni, esposto, con tutta la fragilità delle circostanze attuali, a gravi e inevitabili catastrofi.

Lo spazio della vita deve essere riempito di senso; solo così la nostra storia può raccogliersi in una costruzione coerente capace di non cedere alle tante patologie che una condizione di smarrimento trascina con sé. «L'accoglienza, che si esercita nella relazione educativa, non può avvenire che alla luce di un *senso di sovrabbondanza dell'esistenza*; quello per cui si può dire che l'esistenza è “cosa buona”»¹⁶. Ritornare al riconoscimento della bontà metafisica dell'essere, al suo valore assoluto sul piano ontologico, offre all'opera educativa il miglior sostegno. Niente come l'affermazione positiva della vita suscita nell'uomo il desiderio esplicito della felicità, della soddisfazione totale e, insieme alla fiducia che essa è possibile, la capacità di riconoscere quanto può assicurargli questo traguardo, senza il quale non è se stesso. La ferma convinzione

¹⁴ BENEDETTO XVI, *Lettera sul compito urgente dell'educazione*.

¹⁵ *Lo spirito dell'educazione*, 268.

¹⁶ AA. VV., *La sfida educativa*, 14.

al riguardo è un elemento essenziale per la stessa vita pratica: ognuno di noi si dispone a costruire con gioia quando è veramente convinto che ne vale la pena, mentre l'incertezza blocca, fa desistere dalla fatica. La felicità, a cui il segno delle cose rimanda, sta nell'unità della vita, abita nelle profondità del cuore come in un santuario, ritornando al quale si riapre la possibilità di misurare la vita su una realistica promessa di compimento. Il cuore costituisce il luogo dell'esigenza e dell'evidenza fondamentali da cui muovere per penetrare dentro il reale, il punto fermo in cui bisogna stare per essere veramente critici, l'autorità a cui bisogna obbedire per restare liberi. Essere certi della positività della meta non significa sapere in anticipo ogni cosa, né essere sicuri, prima di compierla, della necessità e utilità di un'azione al raggiungimento del fine. Si lasci cadere l'orgoglio altezzoso di chi rifiuta di ascoltare le eventuali critiche e le obiezioni, né vale la pigra tranquillità di chi è sazio delle sue risposte. Non può dirsi una soluzione rassegnarsi a conservare neghittosamente la vita affidandosi alla monotonia della ripetizione di vecchie, ma innocue abitudini. La forma più efficace di ribellione a una simile mediocrità passa attraverso l'attenzione a chi è impegnato a non tradire la promessa di felicità del cuore, quella che nutre la speranza della vita.

Il tempo dell'educazione appare meno un tempo di raccolto che di semina e di germoglio; il più delle volte è necessario fidarsi, credere senza vedere, non cessare di attendere. Anche la speranza spesso resta velata nel proprio rivelarsi, parla abbastanza chiaramente a chi ha orecchie da intendere, mentre per i soldi sparisce completamente dietro il suo velo. Eppure, sono innumerevoli le circostanze in cui la speranza è il solo antidoto efficace contro alcune storture che rischiano di far abortire lo slancio vitale richiestoci dall'educazione. Senza la speranza niente ci libera dal soccombere alla colpevolezza morbosa, fonte torbida di tante iniquità. La forza della speranza dà a chi educa l'energia di rispettare la fiamma vacillante (Is. 42,3) e l'attenzione che rende capaci di vedere il ramo di mandorlo che sta per fiorire (Ger. 2,11). Grazie al movimento della speranza, possiamo penetrare la verità

metafisica del nostro destino e risalire verso le sorgenti profonde che nutrono l'educazione quale luogo per eccellenza in cui il futuro deve essere preparato, recepito, consentito. L'educazione, infatti, «è piena di attesa e il passato è un seme del futuro o niente»¹⁷. Per dare e sostenere la vita, è necessario aprire l'animo alla speranza, rischiare una fiducia refrattaria alle garanzie del calcolo, ma ricca di una promessa per cui vale la pena muoversi. Che cosa può alimentare la possibilità di una nuova cultura, e quindi di una nuova educazione, se non la speranza? È necessario credere che il tempo di chi cresce possa essere il tempo giusto perché le sue esigenze umane si realizzino. L'uomo, per l'iniziativa della sua libertà, è un essere proteso verso il futuro; egli non può essere spiegato soltanto a partire dal passato, perché i suoi sentimenti, le sue idee, i suoi giudizi di valore, il suo modo di esistere, sono proiettati essenzialmente verso l'avvenire.

Della speranza l'uomo non può fare a meno. Se essa svanisce, sopraggiunge l'affanno della disperazione e con ciò il senso di nullità e di assurdità che finiscono per paralizzare nella paura la vita di chi è posto di fronte al drammatico conflitto con la potenza del male. Se è vero che «prima di essere una speranza per il futuro, la vita eterna è un'esigenza per il presente»¹⁸, sperare è, in definitiva, sperare contro la morte. La soluzione, nella sua forma più radicale, non è quella di un problema ancora irrisolvibile, che domani potrà essere conosciuto, e quindi rivelarsi significante, ma è nella ragionevolezza di una promessa. La certezza della speranza non è identificabile con l'«asseribilità garantita» della scienza esatta, sfugge alle possibilità del calcolo e di quanto sillogisticamente si può dedurre, perché non è una realtà adoperabile dal nostro controllo. Tuttavia, la vita riesce a manifestarsi come un'imprevedibile ricchezza che supera tutti i calcoli, compresi quelli statistici. Riconoscere che essa riserva a sé uno scrigno di ricchezza più grande di tutti i nostri calcolati schemi è la forza più decisiva della ragione. È manifesto che non si affron-

¹⁷ M. LUZI, *Libro di Ipazia*, Milano 1980, 117.

¹⁸ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi* (tr. it.), Milano 1989, 40.

ta la fatica di un percorso graduale di costruzione di sé, se si pensa la propria vita come se già in partenza si fosse vittima o preda del nulla, per poi opporvi soltanto la perdente ribellione del lamento.

La speranza, «profonda quanto l'istinto della vita», rappresenta per l'esistenza ciò che è l'ossigeno per il nostro organismo, senza il quale sopravviene la morte per soffocamento. Scrive Gabriel Marcel: «Sono propenso a credere che la speranza sta all'anima come la respirazione all'organismo vivente; quando manca la speranza, l'anima inaridisce e s'esautorà, diviene solo funzione»¹⁹. Quando la sfida della vita giunge davanti alla morte, nessuna illusione può essere permessa. In realtà, tutti i tentativi di dare un senso alla vita possono dirsi riusciti se attraversano l'estrema prova della morte. Se non affrontano il mistero della morte, dobbiamo riconoscere con spietata chiarezza che essi sono destinati a cadere nel nulla. Se la nostra vita è solamente *essere-per-la-morte*, la pretesa di giustapporre un senso al nulla che inghiotte ogni cosa è solo una finzione o un gioco, comunque una recita solo provvisoriamente seria, destinata presto a lasciare il palcoscenico. Solo se la vita è una promessa di vittoria sulla morte, la speranza non è illusione o elusione, infedeltà e debolezza. Senza una speranza al di là della morte, la stessa parola deve essere scritta tra due ironiche virgolette, per segnalare la consapevolezza che non si parla di un vero e proprio sperare. Certo non di speranza affidabile.

Giusto rivolgere le nostre domande all'esperienza. Da essa, se sapientemente interrogata, è legittimo attendersi le risposte più praticabili nell'ambito dell'educazione. Ora, è proprio l'esperienza a insegnarci che per educare non basta la scienza, non è sufficiente la filosofia, ma occorre acquisire uno sguardo in grado di andare oltre la constatazione, la fredda dimostrazione di idee presupposte, la pura analisi dell'esistente. Per mettere in moto le energie vitali della persona, bisogna avere un credo, una certezza sulla positività della vita e del compito di educarla. La speranza è precisamente il

¹⁹ *Homo viator*, 15.

nutrimento di questo arduo ideale. Il peculiare contributo dell'educazione è nel segno vivo che attesta il movimento profondo della vita, di questa forza, effettivamente, senza possibilità di commisurazione con niente altro. Una prospettiva differente finisce per travisarne il senso essenziale. Si può ammettere l'esistenza di un bisogno essenziale senza che vi sia la possibilità di soddisfarlo? La ragione non deve crederlo, come non lo ammette l'istinto. In natura, come non esiste erbivoro senza erba, carnivoro senza carne, neppure si pone un bisogno senza scopo, né si cerca se non vi è possibilità di risposta, poiché nulla tende verso il vuoto.

Chi educa si offre di accompagnare la speranza che, nasco-
sta, talvolta invisibilmente agisce nel cuore della vita come
reale sollecitazione alla crescita in vista della realizzazione di
sé. A rigore, l'educazione è un debito di speranza nei confron-
ti delle nuove generazioni e, nel contempo, una delle prove più
convincenti della speranza. Essa, peraltro, non si realizza se
non in quanto atto di speranza. La speranza – e solo la spe-
ranza – diventa lo *status stantis aut cadentis* dell'educazione.
La tensione della speranza è nutrita dalla ragionevolezza del
suo fondamento, niente affatto surrogabile dall'ottimismo
della volontà, così diffuso, tra chi per difendersi, si ritiene
costretto a rifugiarsi nell'autoconvincimento che il male non è
sempre certo e che la fortuna può sempre tornare. Formule
ammirevoli per permettere al peggio di svilupparsi certamen-
te. Una speranza affidabile è cosa ben diversa dalla volonta-
ria conclusione secondo cui «le cose si aggiusteranno», magari
grazie a qualche cambiamento politico o istituzionale.

Poiché l'azione educativa deve larga parte della sua effica-
cia al fatto che l'uomo si lascia condizionare più dalle possibi-
lità future che dalle mortificazioni passate, la luce di una spe-
ranza affidabile è la condizione necessaria per guardare cor-
rettamente all'attuale «emergenza educativa». “Affidabile”,
però, non significa “calcolabile”. Come per il vero, possiamo
riconoscerci legati alla speranza e possederla solo finché essa
ci possiede. Se l'uomo potesse interamente disporre del suo
avvenire, non avrebbe più né paura né speranza. Impossibile,
infatti, far coincidere la speranza con il rilevamento ragionie-

ristico, la preventiva garanzia, la ripetizione automatica di una legge sociologica o psicologica. In realtà, la speranza non può aggiungere nulla al calcolo delle possibilità e alla previsione. Non è una tecnica di cui ci si può impossessare una volta per tutte, ma una strada da percorrere. L'uomo diviene ciò che è attraverso il cammino della vita, per cui le esperienze e le riflessioni sull'educazione tendono a definirsi con il senso, la praticabilità, la meta di questa strada, anche quando non la si consegue con tutta la chiarezza desiderata. Non c'è necessità di sperare dove si ha tra le mani il riscontro esatto di cose osservabili, misurabili, il sostegno di risultati tangibili. La speranza, infatti, è l'atteggiamento di chi, nella consapevolezza di non essere ancora in stato di perfetto possesso, cosciente che gli è vietata ogni ingiustificata anticipazione sullo stadio definitivo, sperimenta anche come essa promuova un cammino, spinga a cercare con il desiderio di trovare e trovare con il desiderio di cercare ancora²⁰. Solo sulla base di una speranza affidabile i giovani possono ritrovare l'amore sottratto loro dalle contraffazioni del permissivismo, dell'eroticismo, del consumismo e aberrazioni simili; tali attacchi corruttori gettano polvere negli occhi soprattutto di chi cresce; certo non devono lasciare inermi, se si vuole far riscoprire ai giovani l'autentica natura e il valore dell'amore. Da qui scaturisce il bene della persona e della società. Il giovane, che comincia a sperimentare la sua personalità e a prenderne possesso, non può evitare di sentirsi ancora malsicuro. Non basta la spinta ottimistica propria della giovinezza; occorre la speranza perché ai suoi occhi la vita apra più prospettive che strettoie e limiti.

Per non rimanere vittime dello scetticismo e del nichilismo, non è sufficiente paventarne le conseguenze, quali il livellamento morale, l'atrofia della ragione, la paralisi di ogni risveglio (nel vuoto diviene facile lasciarsi persuadere di essere soltanto macchine aliene alla verità e alla tensione morale che da essa deriva), occorre la forza positiva di un ideale da

²⁰ Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate*, IX, 1: «Quaeramus tanquam invenituri, et sic inveniamus tanquam quesituri».

perseguire. Non basta l'empiricamente constatabile, il razionalmente pensabile, se poi manca l'energia di una speranza affidabile, capace di aprire la nostra libertà alla positività del futuro. Ora, solo grazie alla speranza «noi possiamo affrontare il nostro presente: il presente, anche un presente faticoso, può essere vissuto ed accettato se conduce verso una meta e se di questa meta noi possiamo essere sicuri, se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino»²¹. Non può darsi speranza affidabile se tutto si oscura in una confusione illeggibile, dove niente è in grado di indicare qualcosa di diverso dal non-senso, dove ogni trasparenza di significato è dichiarata un'illusione. Una indeterminata aspettativa o una semplice nostalgia del passato sono incapaci in quanto tali di diventare forza critica del presente, e quindi di aprire la strada dell'educazione.

Il drammatico attrito tra nichilismo e speranza che segna il nostro tempo non può essere eliminato con un colpo di spugna. Nell'educare provoca una lotta permanente in cui di giorno in giorno si riaffacciano esigenze non trascurabili. Anche per noi vale l'osservazione di Erich Fromm: l'uomo «trionferà sulle forze del nichilismo solo se riuscirà ad infondere negli individui quella fede che è la più forte di cui sia capace la mente umana, la fede nella libertà come realizzazione attiva e spontanea dell'io individuale»²². Se educare significa aiutare l'uomo a prendere coscienza della realtà, a guardare le cose come sono e valutarle per quello che sono, imparando a distinguere il vero dal falso, la giustizia dall'ingiustizia, il bene dal male, il realismo della speranza costituisce il migliore antidoto contro il nichilismo e l'unica alternativa efficace al conformismo, al condizionamento passivo, all'uniformità. Certo, il riferimento è a un'educazione che non teme «di risvegliare il coraggio delle decisioni definitive», proprio quelle «che oggi vengono considerate un vincolo che mortifica la nostra libertà, ma in realtà sono indispensabili per crescere e raggiungere qualcosa di grande nella vita, in particolare per far matu-

²¹ BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, § 1.

²² *Fuga dalla libertà*, 216.

rare l'amore in tutta la sua bellezza: quindi per dare consistenza e significato alla stessa libertà»²³. Senza dubbio aprirsi al futuro richiede coraggio e fiducia. La sua enigmatica oscurità esige da noi una capacità di sacrificio a cui non si deve rinunciare, se si vuole costruire con gli altri una diga di valori capace di resistere alla violenza distruttrice di chi opina che tutto è uguale a nulla. Ciò costituisce il miglior argine contro il diffuso disorientamento e il crescente sentimento di rassegnazione e di deresponsabilizzazione che determinano molti atteggiamenti del mondo adulto nei confronti dei giovani in formazione.

L'educazione si annoda alla necessità della fiducia che non cessa di sperare nell'uomo con invisibili fili che attraversano e finalizzano gli eventi e i processi della formazione verso una compiuta libertà. Nello stesso tempo l'educabilità peculiare dell'uomo è la condizione indispensabile della nostra speranza, il principio e il mezzo perché la nostra storia migliori. Poiché l'educazione è il rischio di chi s'interessa al bene dell'uomo, al suo realizzarsi come persona, come capacità di ragione e di libertà, e quindi di rapporto con l'essere, con la vita che si svolge in una relazione con il mondo, con gli uomini, con l'infinito, educare coincide con l'attuarsi responsabile dello sperare, con l'operosità nella storia della speranza. Ecco perché l'educare non mira a impossessarsi di una "cosa" una volta per tutte, ma apre una strada da percorrere quotidianamente. L'esistenza, in un certo senso, si identifica con il cammino che percorriamo. Le vie della vita sono vie di colui che vive come un viandante verso la propria realizzazione, anche qualora egli si dovesse sentire estraneo a se stesso. Poiché è attraverso il percorrere il cammino della vita umana che l'uomo diviene ciò che è, le esperienze e le riflessioni sull'educazione tendono a definirsi con il senso, la praticabilità, la meta, di questa strada, anche quando non la consegue chiaramente.

Per apprezzare il valore dell'educazione, è necessario rifiutare la rassegnazione ancor più dell'utopia. È innegabile

²³ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al IV Convegno Nazionale della Chiesa italiana*, Verona 19 ottobre 2006.

che la finitezza pesa sulla nostra vita come una forza determinante e condizionante il compimento cui aspiriamo, ma non si tratta di una condanna assoluta alla sconfitta, né disimpegna la fedeltà della libertà per aderire al bene conosciuto. Nessun educatore è tenuto a creare e garantire la felicità di chi cresce; piuttosto deve adoperarsi per salvaguardare le condizioni necessarie all'umanizzazione, e quindi la possibilità di accrescere la ragione e la libertà. Certo chi educa può contribuire a promuovere e difendere la felicità non lasciando che il comportamento di chi cresce si abbandoni reattivamente a un' indefinita irresponsabilità. Per questa ragione, nonostante tutte le sue imperfezioni, i suoi limiti e le sue fragilità, l'educazione rappresenta uno dei valori più preziosi della condizione umana. Secondo un'immagine ripresa da un antico autore cristiano, Erma²⁴, l'educazione è l'olmo, di per sé improduttivo, sul quale si appoggia la vite che porta frutti. Il bastone che si mette come guida accanto a una pianta fragile non ne paralizza le energie, ma le permette di abbarbicarsi solidamente. L'educazione in sé non è creatrice, ma molto può fare perché sia disinceppato quanto di creativo c'è nell'uomo in crescita. Se, però, chi educa rinuncia a esprimere con la sua vita una sollecitazione propizia a favore dell'istanza di senso ultimo, di verità, di giustizia, di bellezza e felicità, la cui esigenza contraddistingue la coscienza dell'uomo, egli per primo diventa un insopportabile impedimento, di cui soprattutto il piccolo dell'uomo avverte e subisce il danno.

Non basta, per educare, insegnare all'individuo a *fare* qualcosa. Occorre guidarlo a *essere*, a *sapere esistere*. A tale fine è necessaria la scoperta del senso positivo della sua vita, e quindi che scelga con coraggio le proprie responsabilità, conquisti la personale libertà di essere felice. Disporre a ricomprendere positivamente il senso ultimo della vita e dei suoi

²⁴ *Il pastore d'Erma*, LI, 3. 8. «La vite porta il frutto, l'olmo è un albero senza frutto. Ma la vite, se non sale sull'olmo, non può dare frutti in abbondanza, giacendo per terra. Il frutto che poi porta, non sospeso all'olmo, lo porta infradiciato. La vite che si attorciglia all'olmo produce frutto da parte sua e da parte dell'olmo». «Presso gli uomini l'olmo sembra che non porti frutto, ma essi non sanno né comprendono che quando si ha la siccità, l'olmo, avendo acqua, nutre la vite e la vite, avendo continuamente acqua, produce frutto doppio per parte sua e per parte dell'olmo».

valori fondamentali è un compito educativo necessario perché non si sprechino le immense possibilità offerte dalla vita, né se ne faccia abuso contro la promozione della persona umana. Se si conviene che il termine “umanesimo” è adeguato per caratterizzare gli sforzi necessari per scoprire nella vita il suo valore irrinunciabile, allora per la pedagogia diviene una priorità irrinunciabile costituirsi come coscienza critica di tale lavoro, decisivo per rendere ogni uomo in grado di giudicare e scegliere i modi adeguati per realizzarsi secondo la sua verità originaria. In fondo, l’educare coincide con il fare respirare il gusto con cui si fanno le cose: la comunicazione di questo “soffio” è una vera e propria partecipazione del senso della vita. Bisogna vincere la tentazione di cedere all’incapacità di portare il peso della propria libertà, di recalcitrare davanti al prezzo da pagare per vivere in essa. La libertà è precisamente la possibilità peculiare dell’uomo che *può* e *deve* essere fatta propria. Educare significa allora aiutare un uomo a cercare e trovare la risposta al suo desiderio di felicità e libertà, così da realizzare pienamente la sua persona. Allo scopo, occorre portare all’aperto la verità dell’umano che ciascuno ha in sé, secondo l’assetto peculiare della sua natura. Questo suggerimento è senz’altro inerente alla parola *ex-ducere*. Benché l’etimologia non sia sufficiente ad abbracciare la poliedricità della nozione, è sempre utile per rilevare un aspetto irrinunciabile della relazione educativa. Si tratta di sostenere l’educando perché la sua crescita sia coerente con quell’apertura originale della coscienza che facilita la scelta della libertà.

A chi sentenzia che l’adulto interviene educativamente nei confronti del minore solo mettendo la sua libertà in pericolo, può essere d’aiuto questa commovente osservazione di Rainer Maria Rilke: «Perché è un delitto, se v’è delitto, non accrescere la libertà d’una persona amata di tutta la libertà che si ha in sé»²⁵. Si chiarisce così un criterio decisivo per l’educazione che non intenda chiudersi in una funzione di semplice precettistica, o metodologia dogmaticamente rigida, tale da dare

²⁵ Cit. in: O. DÜRR, *Educazione alla libertà* (tr. it.), Brescia 1969, 7.

all'azione educativa un angusto carattere moralistico. Sarebbe un errore trascurare che quanto esplicitamente o implicitamente comanda una corretta azione educativa è la coscienza di servire la libertà dell'uomo come il suo bene più grande: educare significa guidare chi cresce a ricercare liberamente la verità che rende liberi, attraverso la comunicazione di alcuni criteri fondamentali di carattere orientativo. La libertà come qualità peculiare dell'uomo gli viene data come una promessa da riconoscere e realizzare. Sotto questo profilo, si dirà volentieri che la pedagogia si radica in un'antropologia della libertà; da tale consapevolezza occorre partire per enucleare pratiche educative conseguenti. Il momento della libertà meglio di ogni altro sintetizza l'originalità personale del soggetto umano. L'azione dell'uomo è veramente personale quando è frutto della responsabilità del suo agire. Secondo Karl Popper: «Non potrebbe esserci niente di meglio che vivere una vita modesta, semplice e libera, in una società egualitaria. Ma ci vuole un po' di tempo per riconoscere che [...] la libertà è più importante dell'uguaglianza, che il tentativo di attuare l'uguaglianza è di pregiudizio alla libertà e che, se va perduta la libertà, tra non liberi, non c'è nemmeno uguaglianza»²⁶.

Per proporre un'equilibrata sintesi dei fattori in gioco, volentieri trascriviamo un brano di Romano Guardini.

Educazione autentica è possibile solo a partire da un autentico rispetto verso la personalità in formazione. Qui si è sbagliato in misura infinitamente grande e sempre si sbaglierà.

Eppure educare significa guidare il giovane entro la propria esistenza. Dunque significa infondergli fiducia in se stesso, ma anche attrezzarlo di senso critico verso di sé. È suo dovere inoltrarsi coraggiosamente nella propria vita; ma anche riconoscere le potenzialità negative radicate nel suo essere e assumere la responsabilità di se stesso. Egli deve inserirsi di buon grado negli ordinamenti; ma anche imparare ad affermare se stesso nella sua unicità personale²⁷.

Se realizzarsi nella propria unicità personale è il fine prin-

²⁶ *La ricerca non ha fine* (tr. it.), Roma ³1997, 38.

²⁷ *Etica*, 897.

capitale della formazione umana, essa è certo molto più di una pura sperimentazione tecnica, il cui orizzonte conoscitivo sarebbe interamente dato dall'analisi psicologica e sociologica dell'educando, e quindi dalla verifica sperimentale dell'apprendimento, per poi finalmente pervenire alla scoperta delle leggi e regole di comportamento "oggettivamente" valide, indipendentemente dall'intenzione di chi educa²⁸. Allo stesso modo insegnare non significa pretendere di programmare alunni quasi fossero dei meccanismi di cui regolare il funzionamento. L'educazione resta soprattutto una *scelta*: una scelta di libertà e nella libertà. Anzi, essa è il miglior rimedio contro il plagio di chi vuole solo guadagnare proseliti, suscitare consensi o, per meglio dire, assensi pre-indotti²⁹. In questo senso, il pericolo delle varie forme di educazione cosiddetta funzionale è quello di continuare a promuovere un ambiguo neutralismo, con la complicità di un mascherato scetticismo

²⁸ Pare superfluo, ma forse non inutile a scanso di possibili equivoci, precisare che in campo pedagogico, così come anche in campo medico, deve considerarsi un'aberrazione deliberare di provare a sperimentare situazioni peggiorative: lo vieta il valore intrinseco della persona e della sua vita interiore, non riducibile a mezzo e strumento di un altro uomo. Qui non si tratta di verificare quanto tempo ha a disposizione un topo prima di morire soffocato se privato dell'aria, perché imprigionato sotto una campana di vetro. Vi sono verità elementari che non cessano di essere essenziali perché elementari: una sola eccezione al principio di inviolabilità della vita umana apre una fenditura che porta al massacro. La storia recente ci ha posto davanti agli occhi uomini trattati come cose o come animali. Come cose: con il fuoco della fiamma ossidrica, l'elettricità, la pressione dell'acqua, ecc; come animali da cavia: con la droga, la dissecazione scientifica delle loro carni. Malgrado ciò, una certa parte di esperimento non può essere esclusa dalla ricerca pedagogica, perché essa non può fare a meno dell'osservazione. In realtà, nella misura in cui la pedagogia si sviluppa, la parte sperimentale è destinata a crescere, perché si distinguono meglio i punti che possono chiarirsi solo grazie all'osservazione sperimentale.

²⁹ L'educazione non può consistere semplicemente in un accrescimento biologico, né in un mero sviluppo psicologico, ma si esprime nel perfezionamento del divenire della persona che impara a coniugare essere e dover essere, migliorando così se stessa di fronte ai valori e realizzandosi come valore. Il limite più manifesto dell'educazione "funzionale", intesa come puro esercizio della sensibilità e delle attività psichiche al fine di renderle più efficienti, consiste nel non volere né sapere riconoscere l'oggettività del vero, del bene e del bello, e quindi nel conseguente abbandono dell'educando alle sue capacità e ai suoi interessi individuali. In realtà l'uomo si introduce nel significato della realtà se sa ricordare soggettività e oggettività, ricerca e verità, libertà e valori. È compito dell'educazione tenere insieme il piano di riferimento logico, relativo al significato delle cose da apprendere, e il piano psicologico, relativo ai modi con cui quelle cose possono essere apprese.

pedagogico che nega l'esistenza della verità e misconosce lo scopo ultimo dell'agire educativo. È giusto chiamare "educazione" l'aiuto offerto all'uomo che si apre agli altri, più o meno consapevolmente, perché non riesce a realizzare da solo il suo destino. Il termine irrinunciabile di educazione, nell'alveo di queste riflessioni, vuole riferirsi all'ambito di una realtà umana, e quindi a un'esperienza di relazione tra persone legate dall'impegno di umanizzare sempre più la vita, nella quale ciascuno è protagonista.

Sebbene l'educazione prometta un incremento della consapevolezza e della libertà, favorisca la scoperta del senso della nostra esistenza e di quella degli altri, per quanto possa essere perfetta, essa non è meno esposta all'imperfezione e alla finitezza. Anche in questo campo, al pari delle altre forme di relazione, non si deve dimenticare che tutto ciò che è umano è, più o meno, fragile. Non bisogna pensare all'educazione come a un mezzo onnipotente in grado d'intervenire in maniera fantasticamente risolutiva nelle più diverse situazioni. La stessa pedagogia sovente si deve limitare a segnalare come determinate soluzioni non rispondono adeguatamente alle esigenze dell'attuale emergenza. Talvolta si presentano troppo ristrette ed esclusive; altre volte, invece, sono troppo generiche, tanto da essere indeterminate. Non di rado occorre trovare un sentiero tra un'innaturale rigidità e l'assoluta mancanza di spina dorsale, giacché una direttiva troppo invertibrata non riesce a offrire una base soddisfacente per la formazione della personalità. Soprattutto giova non dimenticare che l'uomo non può creare ma solo aiutare la vita, per cui il proposito di chi educa si limita a «facilitarne l'espansione o difenderla dai pericoli che possono impoverirla»³⁰. Sicuramente educare è un'arte, e in larga misura essa si affida all'estro dell'artista, ma il suo fuoco prometeico non autorizza l'educatore a "foggiare", cioè a manipolare l'individuo quasi fosse un oggetto senza iniziativa né responsabilità. «Non si tratta di foggiare persone: questa espressione potrebbe significare difatti che l'Educatore lavori su una materia malleabile che

³⁰ M. MONTESSORI, *Manuale di pedagogia scientifica*, Napoli s. d., 5.

subisce dal di fuori la sua azione»³¹. Più modestamente educare vuol dire contribuire a condurre l'uomo in una strada propizia a diventare compiutamente se stesso, sospingere il suo sviluppo perfettivo, incoraggiarne l'autoformazione, perché sappia disporre al meglio dei suoi tratti biologici e istintivi, affettivi e intellettivi secondo le direttive del suo volere come espressione della sua personalità. Da sempre l'uomo trova la sua libertà in tutto ciò che è vero, buono, nobile e giusto. Solo se la vita ha un senso, essa può svolgersi come un cantico. E se nel cantico ci sono note tristi, la sinfonia va ascoltata nel suo insieme. Tuttavia, senza la luce dell'ideale, non si può educare alla certezza che non la prepotenza ma il diritto conferisce ordine e dignità alla vita personale e sociale.

³¹ L. LABERTHONNIÈRE, *Teoria dell'educazione* (tr. it.), Firenze 1967, 43-44.

INDICE DEGLI AUTORI

- ACQUAVIVA S., 328n.
ADORNO T. W., 101.
AGAZZI E., 26n.
AGOSTINO A., 168, 169, 171,
172n, 177n, 178n, 336n.
ALAIN (CHARTIER E.), 275.
ALPERT R., 100n.
ANATRELLA T., 94n.
ANTISERI D., 159n.
ARENDT H., 26, 157n.
ARISTOTELE, 24n, 65, 118,
119n, 121, 164, 171, 191.
AUSTIN J. L., 190n.
BACONE F., 50.
BALTHASAR H. U. VON, 251.
BARBIERO I., 94n.
BARTH H., 217.
BAUDELAIRE CH., 105, 174n.
BAUMAN Z., 41n, 155.
BENASAYAG M., 165n.
BENEDETTO XVI, 27n, 42n,
82n, 202n, 310n, 321n, 331n,
337n, 338n.
BERGAMASCHI A., 326n.
BERMAN P., 100n.
BERNANOS G., 18, 19, 105n,
146n, 190.
BERTALANFFY L.VON, 215n.
BERTIN G. M., 213n.
BEVILACQUA G., 39n, 249n.
BLAKE W., 99.
BLONDEL M., 121n, 135n,
298, 300n.
BOCCA G., 48n.
BODEI R., 41n.
BOEZIO S., 164.
BONHOEFFER D., 134.
BORGNA E., 165.
BOSCO G., 177.

- BOSSI FEDRIGOTTI I., 36.
 BRECHT B., 6.
 BRUNER J. S., 46.
 BURROUGHS W., 100n.
 CALLICLE, 85.
 CAMISASCA M., 177n.
 CAMUS A., 55, 56, 57, 58, 121, 172n, 254, 257, 258n.
 CANTONI R., 101.
 CAPPONI G., 37.
 CARREL A., 15, 88, 89, 90, 165.
 CARTESIO R., 50, 59, 60, 61, 62n, 66, 70.
 CASTELLI E., 111n.
 CECHOV A.P., 82n.
 CICERONE M.T., 166n.
 CIURANA E.R., 48n.
 CHIOSSO G. 106n.
 CLÉMENT O., 304n.
 CODIGNOLA E., 32, 37n.
 COPI I., 114.
 CORRADINI L., 30.
 D'ANNUNZIO G., 92.
 DAHRENDORF R., 43n.
 DANIÉLOU J., 310n.
 DANIEL-ROPS H., 244n.
 DARWIN C., 72.
 DAVY M.M., 99n.
 DAWSON C., 140n.
 DE BEAUVOIR S., 54n, 271.
 DE LUBAC H., 226n, 241n, 243, 333n.
 DE RANKE H., 315n.
 DE SADE D.A.F., 99.
 DE SAINT-EXUPÉRY A., 76, 193.
 DELORS J., 326n.
 DEMETRIO D., 34n, 47.
 DERRIDA J., 70n.
 DÈVAUD E., 203n.
 DEWEY J., 131n, 326n.
 DIELS H., 52n.
 DIOGENE LAERZIO, 166n.
 DIONIGI AREOPAGITA, 170.
 DOSTOEVSKIJ F., 24, 82, 105, 171n, 211n, 262n, 279, 281n.
 DU BOS C., 91n.
 DÜRR O., 340n.
 ELLUL J., 45n.
 EMMANUEL P., 142n.
 EPICURO, 300n.
 ERMA, 339.
 EVDOKIMOV P., 105, 171n, 228n, 243, 313.
 FABRO C., 24n.
 FINI M., 212, 213n.
 FINKIELKRAUT A., 66n, 87, 91, 193n, 217n.

- FLORENSKIJ P. A., 179n.
FOUCAULT M., 58.
FOUREZ G., 167n.
FREIRE P., 154.
FREUD S., 70, 72.
FROMM E., 61n, 104, 143, 188n, 197, 323n, 325, 337.
GANDHI M., 259.
GARAUDY R., 66n.
GEREMIA, 90, 332.
GINSBERG A., 100n.
GIORELLO G., 158n, 159n.
GIOVANNI (SAN), 90, 104n, 228.
GIOVANNI PAOLO II, 117n, 190n.
GIRARD R., 82n, 211n.
GIUSSANI L., 43, 68, 69n, 80, 177, 178n, 183, 184n, 323n.
GOETHE J. W., 236.
GORCIA, 52, 85.
GOYA F., 207.
GOZZER G., 46n.
GRANESE A., 21n, 131, 132, 190n.
GUARDINI R., 6, 14, 15, 77, 128, 153, 196, 260n, 341.
HADJADJ F., 167n.
HARDY T., 91n.
HEGEL G. W. F., 58n, 68, 147, 222, 226.
HEIDEGGER M., 40n, 52, 53, 146, 150, 152, 153, 184, 196, 197n, 248n, 270, 274, 275.
HEMINGWAY E., 83.
HOBBS T., 230.
HOPKINS T., 100n.
HUSSLER E., 275.
HYPPOLITE J., 275n.
IAFRATE R., 27n.
IBSEN H., 146n.
INVITTO G., 278n.
ISAIA, 119, 332.
JASPERS K., 17n.
JEANSON F., 53n, 290n, 308n.
JOAD C.E.M., 168.
JONAS H., 14n.
KAFKA F., 69, 146n, 306, 322.
KANT I., 184.
KIERKEGAARD S., 62n, 146, 147, 151, 195.
KOJEVE A., 68.
KRANZ W., 52n.
KUNDERA M., 66n.
LAFÉTEUR P., 174n.
LABERTHONNIÈRE L., 344n.
LAPORTA R., 198n.
LATTANZIO L.C.F., 166n.
LEARY T., 100n.

- LEIBNIZ G. W., 135n.
 LÉNA M., 160n, 330n.
 LESSING G. E., 113n.
 LÉVI-STRAUSS C., 89, 90n.
 LEWIS C. S., 178.
 LOMBARDO RADICE G., 94.
 LORENZ K., 15.
 LÖWITH K., 226.
 LUZI M., 333n.
 MAFFI M., 100n.
 MALRAUX A., 68, 253-271.
 MANN T., 317.
 MANZONI A., 272n.
 MARCEL G., 23n, 39, 166, 173n, 261n, 269, 309n, 331, 334.
 MARIAS J., 322n.
 MARITAIN J., 111, 116n, 168n, 202, 256n.
 MARTINOLI G., 96n.
 MARX K., 70, 141.
 MASSIMO IL CONFESSORE, 214.
 MATTEO (SAN), 77.
 MERLEAU-PONTY M., 295, 310.
 METZNER R., 100n.
 MIRAGLIA T., 101n.
 MITSCHERLICH A., 93.
 MOELLER CH., 105n, 162n, 269, 278n.
 MOLTSMANN J., 260n.
 MONARI L. 27n.
 MONINA M., 98n.
 MONTALE E., 167n.
 MONTESSORI M., 343n.
 MORANTE E., 326n.
 MORAVIA A., 167n.
 MORIN E., 47, 48n.
 MOSCATO M.T., 199n.
 MOTTA R.D., 48n.
 MOULIN L., 145.
 MOUNIER E., 40, 91, 99n, 259n, 264, 308, 315n, 320n.
 MULLER J.H., 215n.
 MUNCH E., 212.
 MUSIL R., 80, 118, 158n.
 NEWMAN J.H., 177.
 NIETZSCHE F., 52-54, 62, 70, 71, 80, 104, 142, 146n, 172, 178, 209-251, 253.
 OLLÉ-LAPRUNE L., 135n.
 PAOLO (SAN), 127, 134, 226, 228.
 PASCAL B., 61, 74, 75, 76, 85, 171.
 PASOLINI P.P., 141, 143.
 PASTERNAK B., 314.
 PÉGUY CH., 162n, 193, 244n.
 PENZO G., 232n.
 PERETTI M., 19n.

- PICASSO P., 11.
- PICON G., 264, 270n, 310.
- PIEPER J., 172n.
- PIRANDELLO L., 70, 146n.
- PIVANO F., 100n.
- PLATONE, 50n, 84, 85, 140, 164, 221, 226, 248.
- POGGINI M., 97n.
- POPPEL K., 341.
- PRINI P., 310n.
- PROTAGORA, 50, 132n.
- RAHNER K., 156n.
- RAMUZ C. F., 39.
- RATZINGER J. 27n.
- RICCARDO DI SAN VITTORE, 76n.
- RICOEUR P., 70, 166n.
- RIEHL A., 217n.
- RIGOBELLO A., 179n.
- RILKE R.M., 43, 340.
- ROMANO S., 96n.
- RONCHEY S., 90n.
- ROSSI V., 85, 86, 92, 94, 95, 96, 97, 99.
- ROSZAK T., 100n.
- ROTH P., 69.
- ROUSSEAU J.-J., 236.
- SAINT-BEUVE C. A., 105.
- SANCHEZ F., 188n.
- SANNA I., 64n, 81n.
- SARTRE J.-P., 53, 54n, 89, 101, 146n, 254, 273-316.
- SAVIGNANO A., 322n.
- SCALFARI E., 136n.
- SCARAFFIA G., 90n.
- SCHOLER M., 227n.
- SCHMIT G., 165n.
- SCHOPENHAUER A., 217, 218, 237.
- SCHULZ C.M., 322.
- SCIACCA M.F., 170n, 203n, 248n, 300.
- SHAKESPEARE W., 120, 168.
- SOCRATE, 85, 121n, 221, 326.
- SPINOZA B., 222.
- SPIRITO U., 62, 63, 66, 67.
- SPRANGER E., 41, 317.
- STEFANINI L., 199n.
- STEIN E., 185n.
- TEILHARD DE CHARDIN P., 184.
- TEMPESTA M., 31.
- THIBON G., 11, 58n, 75n, 153, 161n, 174, 225n, 244n, 261n, 314.
- TILLICH P., 129, 163, 323.
- TOMMASO D'AQUINO, 24, 76n, 121n, 126, 171, 172n, 173, 174n, 180.
- VANNI ROVIGHI S., 222n.

VARISCO B., 111n.

VÁZQUEZ MONTALBÁN M.,
137n.

VENTURELLA F., 27n.

VIRGILIO, 244n.

VITTADINI G., 33.

VOLTAIRE, 125.

WEIL S., 99.

WICKLER W., 15.

SOMMARIO

<i>premessa</i>	5
-----------------	---

PARTE PRIMA

<i>capitolo primo</i>	
Camminare nello smarrimento	11
<i>capitolo secondo</i>	
Dal <i>cogito</i> al disfacimento dell'io	49
<i>capitolo terzo</i>	
La noia del <i>carpe diem</i>	79
<i>capitolo quarto</i>	
Ambiguità della retorica scettica	109
<i>capitolo quinto</i>	
Scetticismo e omologazione	139
<i>capitolo sesto</i>	
La rinuncia alla felicità del nichilismo gaio	161
<i>capitolo settimo</i>	
La domanda sulla verità e libertà dell'uomo	183

PARTE SECONDA

<i>prologo</i>	207
----------------	-----

capitolo primo

<i>Nietzsche: bagliori e catastrofe del superuomo</i>	209
---	-----

capitolo secondo

<i>Malraux: Non c'è ideale cui possiamo credere</i>	253
---	-----

capitolo terzo

<i>Sartre: L'assoluto e l'assurdo</i>	273
---------------------------------------	-----

conclusione

<i>La difficile ma necessaria scommessa dell'educazione</i>	317
---	-----

INDICE DEGLI AUTORI	345
---------------------	-----

SOMMARIO	351
----------	-----



EDIZIONI CUSL

EDUCARE TRA IL NULLA E LA SPERANZA appare come il destino di ogni generazione che vive in un'epoca di rivolgimenti radicali e di profonde mutazioni, di greve incertezza, di sradicamento e di esodo. L'educazione, come la vita, è il luogo di una tensione, il territorio dove l'ideale lotta per sopravvivere. Il nostro tempo, spesso chiuso dentro uno sconsolante circolo in cui domina l'assenza di valori condivisi, ha reso sempre più evidente che l'alternativa all'educazione è la noia del nichilismo.

Perché, infine, il nichilismo, anche quello che si riveste di gaiezza, fa morire di noia. Il deperimento d'interesse è l'esito fatale di un'assenza di realtà, di privazione, di un'esistenza votata alla morte quotidiana. Comprenderlo è già un inizio di riscatto. Allo scopo, occorre avere il coraggio di sorprendere l'ingombro o almeno le tracce dell'assurdità del nulla che agisce nel nostro modo di intendere la vita. Prenderne atto offre alla natura immutabile del desiderio di verità e felicità un'occasione di risveglio.

€ 22,00

