

CULTURA
Studium
17.



La Dialettica / 6.

IGNAZIO SANNA (ed.)

EDUCARE NELLA POSTMODERNITÀ

EDIZIONI STUDIUM - ROMA

A cura dell'Area di Ricerca «Teologia Filosofia Scienze Umane»
dell'I.S.S.R. Ecclesia Mater, della Pontificia Università Lateranense.
In collaborazione con il Servizio Nazionale della CEI
per il Progetto Culturale.



Copyright © 2013 by Edizioni Studium - Roma
ISBN 978-88-382-4237-3

www.edizionistudium.it

1. *La questione educativa oggi*

Il tema che attraversa questo nostro volume seminariale concerne l'esigenza di riflettere sulla questione educativa, come trasmissione di contenuto e di metodo, in un tempo quale quello odierno in cui tale questione è avvertita come centrale e che è divenuta sempre più urgente con la messa a tema da parte di Benedetto XVI dell'"emergenza educativa" nella lettera alla Diocesi e alla Città di Roma sul compito urgente dell'educazione (21 gennaio 2008), testo che ha dato il là anche al rapporto-proposta del Comitato per il progetto culturale della CEI intitolato significativamente *La sfida educativa*¹.

Quello che emerge oggi come dato condiviso è la crisi dell'atto stesso dell'educare. Se nel passato l'educazione appariva un compito ampiamente condiviso, oggi è divenuta una sfida e un problema. In una realtà come quella occidentale, dove nulla è più scontato, dove di tutto bisogna rendere ragione, anche delle cose più elementari che non possono più basarsi sul fondamento stabile e affidabile di un'autorità (come l'affetto e il rispetto dovuto dei figli verso i genitori), educare sembra aver perso forza e valore, tanto che da più parti si è giunti ad una abdica-

¹ Cfr. COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *La sfida educativa. Rapporto-proposta sull'educazione*, Laterza, Roma-Bari 2009. Ad uno sguardo attento la lettera di Benedetto XVI costituisce l'ordito degli orientamenti pastorali della CEI per il decennio 2010-2020: *Educare alla vita buona del Vangelo*.

zione e rinuncia alla possibilità stessa di educare, magari assecondando lo sconforto derivato dai tanti fallimenti, che non di rado si registrano nei tentativi di porre in essere l'atto educativo.

È chiaro che la questione dell'educazione richiama molto da vicino il tema della "trasmissione". Si educa perché si ritiene necessario trasmettere a chi si affaccia al confronto con la realtà una visione delle cose, un orizzonte valoriale, un insieme di conoscenze o di principi che si ritengono non solo validi, ma da cui dipende la bontà e la verità della vita. È chiaro che nel processo di trasmissione di qualcosa occorre che quanto si tramanda posseda una credibilità, per cui valga la pena impegnarsi e far sì che ciò che è oggi fondamento buono dell'esistenza personale e comunitaria possa continuare ad esserlo per gli altri in futuro²; allo stesso tempo, proprio perché è in gioco l'essenziale rispetto alla vita, quanto alla sua verità e alla possibilità di vivere una vita buona – cioè secondo la verità e il bene – l'urgenza del compito educativo ci dice che esso può essere assolto solo se svolto con una passione, poiché la trasmissione dell'essenziale esige sempre un *pathos*, un coinvolgimento profondo e totale, appunto una passione³.

Connessa alla passione educativa è la "credibilità del testimone" o, detto più semplicemente, per educare ci vogliono anche maestri, e dove sono i maestri un ruolo decisivo dovrebbe essere svolto dalle "scuole", quelle scuole che, nel corso della storia, tanto hanno significato per la trasmissione non solo del sapere ma del pensare (e del credere) secondo accenti particolari e declinando sensibilità e approcci diversi, capaci di riflettere prismaticamente l'infinita ricchezza della ricerca del vero e del bene, della loro comprensione e del loro riverbero esistenziale⁴. La sto-

² Nella citata lettera alla Diocesi di Roma Benedetto XVI scrive che «anima dell'educazione, come dell'intera vita, può essere solo una speranza affidabile».

³ Sarebbe la fine dell'educazione l'idea della semplice presentazione delle diverse visioni del mondo senza coinvolgimento rispetto ad una di queste in nome di una "neutralità" che rispetto alla trasmissione non può essere un elemento da "tutelare", come se il processo educativo necessitasse di una sorta di posizione asettica e avalutativa rispetto ai contenuti.

⁴ Sul ruolo delle scuole si potrebbero dire tante cose. Già nella Grecia l'istituzione della scuola pur tra rimostranze diventa decisiva per l'educazione (cfr. H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma 2010⁴, pp. 69-70) e Platone fonda ad Atene l'Accademia facendo seguito al sodalizio pitagorico dell'Italia meridionale. Questo senza dimenticare che «dietro la scuola, dietro la piccola comunità di fedeli, sta sempre come forza animatrice una singola personalità intellettuale, che parla in nome

ria personale di ognuno come quella dell'intero pensiero ci attesta che senza maestri non c'è autentica educazione, senza il paragone con un'umanità seriamente impegnata con sé stessa e con la ricerca del vero non si può trasmettere nulla che pretenda di essere significativo per l'altro; per questo occorre sempre tornare a confrontarsi con coloro che hanno significato molto per il pensiero⁵.

Se dunque la questione educativa è diventata una sfida e un'emergenza questo è anche perché o sono scomparsi o quanto meno si stanno rarefacendo i maestri – per cui non abbiamo testimoni e ancor meno testimoni credibili di ciò che rivendica una pretesa rispetto alla determinazione del vissuto e della visione del mondo dell'altro – o sta perdendo di credibilità il fondamento che si dovrebbe trasmettere, e di conseguenza non si educa semplicemente perché non si ha più nulla da trasmettere. Se educare implica sempre una prospettiva antropologica e una visione del mondo, che definisce il contenuto dell'evento educativo, in un tempo, quale quello contemporaneo, attraversato da una crisi e da una svolta epocale, tutto ciò che precede e procede dal “prima” temporale appare inadeguato o addirittura sbagliato rispetto alla circostanza presente e così si naviga a vista, non potendo più contare su un fondamento affidabile, e quindi non sapendo più cosa trasmettere.

Aggiungo che quando si parla di sfida educativa è sempre in agguato la tentazione e il rischio di affrontare tale delicata questione ricercando ricette e strategie che possano essere utilizzate nei diversi ambiti educativi, *in primis* la famiglia e la scuola. Il mio contributo, vuole semplicemente essere, in verità, una riflessione su ciò che sta più a monte, che sta

di una sua verità e accoglie interno a sé i partecipi della stessa convinzione» (W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano 2003, p. 1159). Se ci spostiamo, ad esempio, nel Medioevo, emerge ancora di più questo ruolo delle scuole nella trasmissione del sapere, dalla scuola palatina a quella dei maestri del sec. XI – come Anselmo di Laon dove passerà per poco Abelardo restandone molto insoddisfatto – fino a quelle che si costituiscono attorno alla due sensibilità più rappresentative, quella albertino-tomista e quella francescana. Il discorso delle scuole attraversa la modernità fino al sec. XX, basti pensare al significato, ad esempio per la teologia, di scuole come Le Saulchoir ecc. Naturalmente, il rischio delle scuole è che si perda l'intuizione iniziale o si finisca in sterili ripetizioni, come nel caso di certo neotomismo rispetto a Tommaso.

⁵ Mi permetto di riprendere qui alcune indicazioni contenute nella mia introduzione «Educare a pensare e a credere nel tempo della crisi della ragione e della sfida educativa» nel volume antologico A. SABETTA (a cura di), *Passione educativa. Un itinerario storico tra i maestri del pensiero*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 5-26.

all'origine, ovvero l'atto educativo originario in ordine alla sua capacità di suscitare (nel senso di tirar fuori e condurre fuori – educazione ed *eksistenza*) il pensiero e la fede. Sono dunque convinto che la “risposta” alla sfida educativa è rimettere al centro l'elemento decisivo, ovvero il pensare e il credere. Perciò per fronteggiare l'emergenza, il disagio, lo spaesamento rispetto alla questione educativa, bisogna anzitutto ridare centralità all'evento sorgivo che è il pensare. In questo senso, allora, si educa il pensiero e la fede nella misura in cui si educa a pensare e a credere.

Come si può notare, l'idea originaria afferma anche un intreccio necessario fra pensare e credere, tra ragione e fede, le quali *simul stant aut cadunt* e come non si possono confondere così altrettanto non si possono in alcun modo separare⁶. Fede e ragione sono così legate che la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio, che ci viene dal prologo di Giovanni, ci parla di Dio come *Logos*, cioè come ragione-legame-parola, un nesso così forte che, come ha ricordato Benedetto XVI a Ratisbona, non agire secondo ragione è in contraddizione con la natura di Dio. Ciò vuol dire che Dio si vincola alla ragione, si rivela come *logos* e dunque non è un Dio irragionevole o irrazionale e assurdo. Allo stesso tempo, sul versante umano del nesso necessario tra Dio e *logos*-ragione, l'irragionevolezza (l'agire non secondo la ragione) è contro Dio, cioè

⁶ È stato Benedetto XVI a riprendere l'immagine usata a Calcedonia per descrivere il rapporto tra umanità e divinità del Cristo e a trasporla per indicare il rapporto fra ragione (filosofia) e fede (teologia) riferendosi a Tommaso: «l'idea di san Tommaso circa il rapporto tra filosofia e teologia potrebbe essere espressa nella formula trovata dal Concilio di Calcedonia per la cristologia: filosofia e teologia devono rapportarsi tra loro “senza confusione e senza separazione”. “Senza confusione” vuol dire che ognuna delle due deve conservare la propria identità. La filosofia deve rimanere veramente una ricerca della ragione nella propria libertà e nella propria responsabilità; deve vedere i suoi limiti e proprio così anche la sua grandezza e vastità. La teologia deve continuare ad attingere ad un tesoro di conoscenza che non ha inventato essa stessa, che sempre la supera e che, non essendo mai totalmente esauribile mediante la riflessione, proprio per questo avvia sempre di nuovo il pensiero. Insieme al “senza confusione” vige anche il “senza separazione”: la filosofia non ricomincia ogni volta dal punto zero del soggetto pensante in modo isolato, ma sta nel grande dialogo della sapienza storica, che essa criticamente e insieme docilmente sempre di nuovo accoglie e sviluppa; ma non deve neppure chiudersi davanti a ciò che le religioni ed in particolare la fede cristiana hanno ricevuto e donato all'umanità come indicazione del cammino» (Discorso che Benedetto XVI avrebbe dovuto tenere all'Università La Sapienza il 17 gennaio 2008, in *Insegnamenti IV/1* [2008], LEV, Città del Vaticano 2009, pp. 84-85).

costituisce l'obiezione più grande per parlare di Dio o incontrarlo. Si potrebbe, sempre a tal proposito, ricordare la felice metafora delle due ali utilizzata da Giovanni Paolo II all'inizio dell'enciclica *Fides et ratio*: «La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso».

Il pensare e il credere sono inseparabili e dunque una crisi del pensiero, quale quella in cui siamo, comporta inevitabilmente una crisi della fede. Non è affatto un caso che oggi la questione educativa, nel suo aspetto originario di trasmissione del sapere, investa anche la fede quanto anzitutto alla sua trasmissione. L'implicazione necessaria di fede e ragione fa sì che la ragione, se privata dell'apporto della Rivelazione, si smarrisce in sentieri che la sviscerano e snaturano, mentre la fede, privata della ragione, finisce col porre l'accento esclusivo su sentimento ed esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale; perciò, come scrive sempre *Fides et ratio*, «è illusorio pensare che la fede, dinanzi a una ragione debole, abbia maggior incisività; essa, al contrario, cade nel grave pericolo di essere ridotta a mito o superstizione. Alla stessa stregua, una ragione che non abbia dinanzi una fede adulta non è provocata a puntare lo sguardo sulla novità e radicalità dell'essere» (48).

2. *La postmodernità come nome della contemporaneità*

Se dunque oggi siamo nel momento dell'emergenza educativa è perché siamo anzitutto nel tempo della crisi della ragione o quanto meno nella sua problematica (e dall'esito ancora incerto) ridefinizione nella contemporaneità postmoderna, il tempo in cui cambiano radicalmente i paradigmi e muta dalle fondamenta la visione antropologica. Vogliamo, perciò, soffermarci su una ricognizione della postmodernità e del vero oggetto del contendere, ovvero il senso della ragione e dell'umano, dal momento che la questione educativa si ridefinisce a partire da quale idea di uomo si vuole educare o si rinuncia ad educare. L'atto educativo, infatti, implica sempre una prospettiva circa l'identità umana che influisce e determina l'idea stessa dell'educare.

2.1. Il postmoderno come nome della contemporaneità

“Postmoderno”⁷ è ormai diventato la parola più accreditata per meglio descrivere e rappresentare la contemporaneità⁸. Il filosofo che più direttamente ha contribuito alla tematizzazione della postmodernità è stato Jean François Lyotard che nel 1979 pubblicò il testo *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*⁹. È significativo che Lyotard utilizzi la parola “condizione”; condizione, infatti, «rinvia a mentalità, a disposizione, a tendenza, ad atteggiamento, ad atmosfera, a sensibilità, a situazionalità»¹⁰; essa definisce un clima che si respira, un *air du temps*, di un tempo caotico¹¹, dove il caos spesso è determinato da una tendenza generalizzata alla contaminazione, alla compresenza – cioè – di generi, materiali e stili eterogenei come è ben visibile soprattutto nell’ambito della letteratura e delle arti: la figura del *collage* o del *pastiche* rende bene l’idea e traduce quella caratteristica di frammentazione tipica di un universo culturale che, avendo abdicato al senso del tutto – al sistema, al fondamento –, celebra il dettaglio come unica realtà significativa, dotata di senso; da buon *bricoleur* «quell’entità astratta che è l’uomo postmoderno si affanna a congiungere materiali eterogenei, ad accostare generi contrastanti, a costruire connubi a prima vista impossibili»¹².

⁷ Per considerazioni più ampie sul postmoderno e per una sua lettura in chiave teologico-fundamentale mi permetto di rimandare al mio «Rivelazione cristiana, modernità, postmodernità», in G. LORIZIO (a cura di), *Teologia fondamentale. 3. Contesti*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 127-169.

⁸ Il termine “postmoderno” non è nato su un terreno filosofico. Esso compare nella metà degli anni trenta in riferimento alla letteratura (il critico spagnolo F. de Onís nel 1934 lo usava per indicare una corrente poetica che reagiva agli eccessi del modernismo letterario) e alla politica (lo storico A. Toynbee nel 1947 si riferiva al postmoderno per indicare l’imperialismo di fine Ottocento, sorto nel 1885 con il passaggio dagli stati nazionali all’interazione globale) e si diffonde progressivamente nell’ambito dell’architettura e delle arti figurative; in particolare viene a riguardare dapprima la narrativa americana cosiddetta postmodernista (*postmodernist fiction*) con un nuovo tipo di romanzo legato ad autori come R. Coover, W. Gass e soprattutto J. Barth; infine il termine raggiunge anche la filosofia fino a diventare comune dagli anni Settanta in poi.

⁹ Cfr. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981.

¹⁰ A. MOLINARO, *Filosofare-secolarizzare. Modernità e postmodernità*, in «Filosofia e Teologia» 8 (1995), pp. 501-511.

¹¹ Cfr. M. NACCI, *Postmoderno*, in *La filosofia*, dir. da P. Rossi. Vol. IV, *Stili e modelli teorici del Novecento*, Utet, Torino 1995, p. 362.

¹² G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 9.

La convergenza sul postmoderno, tuttavia, si registra solo a questo livello iniziale di *key word* del nostro tempo, ma non appena si tenta di entrare nel merito del postmoderno, subito si evidenziano le differenze interpretative al punto che quelle caratteristiche che definiscono come caotica, colloidale e complessa la contemporaneità¹³, le incontriamo perfettamente riprodotte quando si declina il senso del postmoderno.

Anzitutto la parola “postmoderno” contiene il riferimento ad un “post” (dopo) e al moderno. Postmoderno, quindi, definisce una posteriorità e ulteriorità rispetto al moderno, il che dice tutto e non dice niente; infatti, come si deve intendere il “post”? Come un “dopo” temporale, come un momento ulteriore, una tappa che succede ad un'altra, oppure come un “oltre”, ovvero un superamento, una rottura radicale?

Pare piuttosto assodato che il significato non riguarda una determinazione temporale¹⁴; l'epoca postmoderna non è l'epoca che viene *dopo* il moderno, secondo una periodizzazione cronologica, ma «indica piuttosto un diverso modo di rapportarsi al moderno che non è né quello dell'opposizione (nel senso dell'“antimoderno”) né quello del superamento (nel senso dell'“ultramoderno”)»¹⁵.

Il postmoderno non è, dunque, un “antimoderno”; se così fosse

¹³ Cfr. G. PATELLA, *Sul postmoderno. Per un postmodernismo della resistenza*, Studium, Roma 1990, p. 18.

¹⁴ Sempre Lyotard nel testo del 1986 scrive: «Sicuramente il postmoderno fa parte del moderno» (*Il postmoderno spiegato ai bambini*, ed. it. Feltrinelli, Milano 1987, p. 21).

¹⁵ G. CHIURAZZI, *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione*, B. Mondadori, Milano 2002, p. 3 (il testo è un'agile ma precisa guida al postmoderno con una interessante antologia di testi posta alle pp. 59-186). Come introduzione al postmoderno oltre ai testi citati di Patella e Nacci, cfr. *La fede cristiana nell'epoca postmoderna*, in «La Civiltà Cattolica» 143 (1992), IV, pp. 329-342; W. KASPER, *La chiesa di fronte alle sfide del postmoderno*, in Id., *Teologia e Chiesa 2*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 265-284; I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001. Cfr. inoltre: J. CAPUTO - M.J. SCANLON (edd.), *Transcendence and beyond. A postmodern inquiry*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 2007; F.P. CIGLIA - P. DE VITIUS (edd.), *Postmodernità senza Dio?*, in «Humanitas» 62 (2007), pp. 227-419; C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Brescia 2007; K.J. VANHOOZER (ed.), *The Cambridge companion to postmodern theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; G. WARD, *The Blackwell Companion to postmodern theology*, Blackwell, Malden (MA) 2001; J.K.A. SMITH, *Who's afraid of postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2006; M. WESTPAL (ed.), *Postmodern philosophy and Christian thought*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 1999.

l'“anti-” correrebbe il rischio di significare un “pre-”: la critica e il rifiuto del moderno si trasformerebbe in sguardo nostalgico verso quel mondo tradizionale precedente alla svolta moderna; ma il “post-” non significa nemmeno “ultra” come esito ultimo della modernità che nonostante la sua differenza dal moderno ne conserverebbe gli assetti e le categorie, una sorta di “radicalizzazione” delle istanze moderne.

Il senso del “post”, piuttosto, deve essere compreso entro il paradigma della crisi-fine, entro il sentimento della differenza epocale e non congiunturale, per cui il passaggio dal moderno al postmoderno è il passaggio da una condizione ad un'altra radicalmente diversa, la persuasione dell'accadere all'interno della modernità di «qualcosa come una crisi, un ripensamento, una cesura, ovvero un radicale mutamento di paradigma nel modo di concepire la realtà. Un mutamento nel quale tenderebbe a riconoscersi l'uomo tardo-moderno, nel suo sforzo di dare un nome e un volto alla specificità della propria condizione e al diffuso senso di “estraneità” o di “lontananza” dalle idee-forza degli ultimi secoli»¹⁶.

Se già il prefisso “post-” comporta delle differenze interpretative, il conflitto delle interpretazioni si acuisce in riferimento al secondo termine, la modernità.

2.2. Il postmoderno a partire dal moderno

Poiché il postmoderno si definisce in relazione e differenziandosi dalla modernità, questo significa che alla base della filosofia postmoderna vi è una specifica interpretazione della modernità, variabile a seconda delle prospettive, elemento che accresce la difficoltà di definire il postmoderno¹⁷. Certo anche nel momento in cui il postmoder-

¹⁶ G. FORNERO, *Postmoderno e filosofia*, in *Storia della filosofia*. Fondata da N. Abbagnano. Vol. IV/2, *La filosofia contemporanea*, a cura di G. Fornero, F. Restaino, D. Antiseri, Utet, Torino 1994, pp. 389-434 (ottima introduzione assieme a quelle citate della Nacci e di Chiurazzi).

¹⁷ «Chi parla del postmoderno parla anche della modernità. E chi intende parlare del postmoderno in modo sensato deve indicare da quale modernità vorrebbe prendere le distanze» (W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1993, p. 45).

no proclama il suo congedo-distacco dal moderno esibisce allo stesso tempo un'interpretazione del moderno e delle immagini del mondo di cui intende fare *tabula rasa*. La postmodernità, insomma, si rivela essere inseparabile dalla modernità.

Di conseguenza diventa essenziale capire quale modernità è intenzionata dal postmoderno, poiché di tale modernità la postmodernità vuole essere il superamento e l'avvento di una "nuova condizione", anche se, nonostante la proclamata "non-modernità", permangono nel postmoderno diversi aspetti tipici della modernità che avremo modo di evidenziare.

Come premessa occorre ricordare che la modernità è una realtà complessa non riducibile né ad una categoria storiografica né ad un blocco monolitico¹⁸; questo determina sia una complessità derivata del postmoderno, sia il fatto che il postmoderno prende congedo da certi aspetti del moderno che, tuttavia, non possono essere esaustivi né pienamente espressivi dell'intera modernità; pertanto quando si dice postmodernità si dovrebbe sempre aggiungere "post-(una certa idea di) modernità".

Quale idea di modernità emerge presso i postmoderni nel momento in cui intendono prendere congedo dalla modernità e si proclamano alternativi ad essa? Mi riferisco qui a quanto scrive P. Rossi¹⁹, seppur polemicamente, poiché a suo parere l'idea di modernità propugnata dai postmoderni è improponibile e superficiale. Ad ogni modo la modernità è presentata:

- 1) «come l'età di una ragione forte che costruisce spiegazioni totalizzanti del mondo e che è dominata dall'idea di uno sviluppo storico del pensiero come incessante e progressiva illuminazione»: il moderno descrivibile quale l'epoca delle ideologie e della pretesa della ragione di dire esaustivamente l'intero, come esemplarmente evidente nel sistema hegeliano;
- 2) «come l'età dell'ordine nomologico della ragione e di una struttura monolitica e unificante»: nella modernità la ragione si costituisce unico criterio della verità, di conseguenza tutto ciò che non è razionale non è vero o non è affidabile. Questo fa sì che non solo si

¹⁸ Ho tentato una ricostruzione dei molteplici sentieri della modernità nel mio *Teologia della Modernità. Percorsi e figure*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

¹⁹ Cfr. P. ROSSI, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna 1989.

smarrisca e si privi di valore conoscitivo e di significatività ambiti della vita come il sentimento ecc. ma che anche la religione potrà essere accolta dall'uomo solo nella misura in cui sarà vagliata e criticamente considerata dalla ragione ("la religione nei limiti della sola ragione");

- 3) «come l'età dell'appropriazione e riappropriazione dei fondamenti o come l'età del pensiero inteso come accesso al fondamento»: la modernità concepisce il pensiero come capace di pensare il fondamento ovvero il significato delle cose, la loro verità in termini metafisici;
- 4) «come l'età dell'autolegittimazione del sapere scientifico e della piena e totale coincidenza fra verità ed emancipazione»: la scienza rimane il segno proprio del razionalismo moderno e della sua capacità di liberare l'uomo dalla schiavitù dell'ignoranza cui si sottopone quando non segue la ragione e il suo peculiare uso che si esprime nella scienza sperimentale.
- 5) «come l'età del tempo lineare, caratterizzata dal "superamento", ovvero dalla novità che invecchia ed è rapidamente sostituita da una novità più nuova»: nell'epoca moderna vale l'identità fra *novum* e *melium* per cui il procedere della storia segna automaticamente un di più di verità e di felicità che rende immediatamente inferiore e privo di valore il passato;
- 6) «come l'età dominata dalla persuasione della positività dello sviluppo e della crescita tecnologica intesi come progetti capaci di previsione totale e di totale dominio»²⁰: la liberazione dell'umano, la costruzione di un futuro di felicità si realizza attraverso l'opera della tecnica, capace di rendere migliore e più umana la vita.

E contrario il postmoderno si autocomprende:

- 1) «come l'età di un indebolimento delle pretese della ragione che revoca il senso della storia e mette in questione le eventualità totalitarie dell'umanesimo»: il tramonto delle filosofie della storia, l'avvento della fine della storia (*posthistoire*) annunciano l'abiura della ragione alle sue pretese totalizzanti rispetto alla verità e al reale;
- 2) «come l'età della plurivocità o della polimorfia o dell'emergere di

²⁰ *Ibid.*, p. 39.

una pluralità di modelli e paradigmi di razionalità non omogenei, non riconducibili l'uno all'altro, ma vincolati solo alla specificità del loro rispettivo campo d'applicazione»: la ragione non rappresenta più l'unico criterio della verità e pertanto all'univocità monolitica del razionalismo si oppone la fecondità del pensiero plurale nel quale vigono diverse forme di razionalità e modalità di accesso al vero altre dalla ragione;

- 3) «come l'età di un pensiero senza fondamenti o della decostruzione o di una critica della ragione strumentale che revoca il senso della storia e ne riconosce il carattere enigmatico»: non più l'ottimismo della ragione che pensa ed afferma il fondamento ma la consapevolezza che il fondamento (*Grund*) è s-fondato (*Ab-grund*), che il pensiero è pensiero dell'abisso, senza appoggi e alla deriva;
- 4) «come l'età in cui la scienza riconosce il carattere discontinuo e paradossale della sua propria crescita»: il probabilismo della meccanica quantistica attenta all'ottimismo del meccanicismo della fisica classica e ridimensiona le pretese della scienza di far valere l'equazione fra crescita della scienza e crescita dello sviluppo.
- 5) «come l'età della dissoluzione della categoria del nuovo e dell'esperienza della fine della storia»: l'identificazione moderna fra *melium* e *novum* si interrompe, la storia smarrisce la sua identità lineare e cessa di avere valore e significato;
- 6) «infine come l'età in cui scienza e tecnica appaiono rischiose e non anzitutto liberatrici dalla fatica e dal bisogno»²¹: l'epoca moderna è pensata come l'età della tecnica quale ultimo stadio della figura della metafisica (si veda soprattutto la posizione di Heidegger), tecnica che ora non ha più una valenza emancipante ma riveste, invece, il ruolo di inibitore del pensiero e foriero dello smarrimento della differenza ontologica che costringe il pensiero a vivere nell'oblio dell'essere.

L'invito di Rossi a non considerare la modernità come il luogo di un "pensiero unico", mi pare ormai non più discutibile; tuttavia se la modernità non è solo quella rifiutata dai postmoderni è, però, definita anche da quelle caratteristiche da cui i postmoderni intendono congedarsi. Una ragione forte come pensiero dell'intero, capace di attingere

²¹ *Ibid.*, pp. 39-40.

il fondamento e di conoscere compiutamente il vero nella forma del sistema (le ideologie), che Lyotard cristallizzerà nell'espressione "grandi racconti", è innegabilmente moderna.

Ebbene il postmoderno si configura soprattutto come il rifiuto della forma più espressiva del pensiero moderno che è la metafisica nel senso del bisogno di unificare la molteplicità dei dettagli dell'esperienza in una visione globale che ne esprima il senso. Da un lato si riconosce l'attitudine moderna «a pensare secondo le categorie di "unità" e "totalità", ovvero dalla tendenza a subordinare la folla eterogenea degli eventi e dei saperi a "gerarchie forti" mettenti capo ad un unico "centro" e ad un unico orizzonte globale di senso (ontologico, storico, gnoseologico ecc.)»²²; allo stesso tempo si proclama il tramonto del paradigma classico della ragione, fondato sul concetto di "ordo", che la deputava alla gerarchizzazione degli eventi con il compito di «sistemare il reale in una sequenza logica di causa-effetti, facendosi così garante di una normatività espressa mediante leggi di rapporto»²³.

Questa ragione forte nel senso di "fondazionalistica" si autocomprende come norma del vero e strumento di emancipazione e di liberazione in grado di istituire una visione della storia come continuo incessante progresso verso una condizione migliore per cui *novum e melius* coincidono. Da un lato, quindi, abbiamo l'idea che la storia tenda verso il meglio (progresso necessario e infinito), verso quella pienezza rappresentata dalla figura del *regnum hominis* (sorta di secolarizzazione del "regno di Dio"); dall'altro la concezione della libertà come emancipazione: «nel moderno la libertà non è una condizione etica, non riguarda più l'uomo nella sua dimensione sociale, politica, *storica*. La storia ha un fine e questo fine è l'emancipazione dalle catene ideologiche, religiose, politiche e sociali»²⁴. La condizione del progresso, infine, è il dominio della natura (il baconiano "sapere è potere") che la scienza sperimentale garantisce mediante il suo inarrestabile incedere verso la comprensione di tutti i fenomeni naturali ridotti ad eventi quantificabili matematicamente ed espressi in termini di leggi.

²² G. FORNERO, *Postmoderno e filosofia*, cit., p. 395.

²³ C. DOTOLÒ, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vattimo*, LAS, Roma 1999, p. 173 (i capitoli IV-V, pp. 159-240, sono una informata ricostruzione dell'identità postmoderna).

²⁴ G. CHIURAZZI, *Il postmoderno*, cit., p. 8.

Si potrebbe qui richiamare brevemente la posizione di J.-F. Lyotard. Per il filosofo francese la postmodernità è «l'incredulità nei confronti delle meta narrazioni»²⁵, o, come li chiama lui, dei *grand récits* (grandi racconti); il loro fallimento non segue all'abbandono del progetto ma si costituisce a partire dal suo limite intrinseco. La storia ha prodotto "l'eterogenesi dei fini" smascherando l'equivoco. Ognuno dei grandi racconti di emancipazione

è stato per così dire invalidato nel suo fondamento dagli ultimi cinquant'anni. – Tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale: "Auschwitz" confuta la dottrina speculativa. Almeno questo crimine, che è reale, non è razionale. – Tutto ciò che è proletario è comunista, tutto ciò che è comunista è proletario: "Berlino 1953, Budapest 1956, Cecoslovacchia 1968, Polonia 1980" (e la serie non è completa) confutano la dottrina del materialismo storico. Tutto ciò che è democratico viene dal popolo, e viceversa: il "Maggio 1968" confuta la dottrina del liberalismo parlamentare. Il sociale quotidiano mette in crisi l'istituzione rappresentativa. Tutto ciò che è libero gioco della domanda e dell'offerta favorisce l'arricchimento generale, e viceversa: le "crisi del 1911 e del 1929" confutano la dottrina del liberalismo economico mentre la "crisi degli anni 1974-1979" confuta la versione postkeynesiana di essa. In questi nomi di eventi il ricercatore vede altrettanti segni di un venir meno della modernità²⁶.

Si può dunque affermare che il tratto della modernità che i post-moderni più rifiutano è l'ottimismo razionalistico, l'idea di una ragione produttrice di macro-saperi totalizzanti, ottimismo che si esprime nel mito del progresso. All'origine del postmoderno vi sarebbe dunque anche (e prevalentemente) la crisi di questo aspetto prevalente del moderno che storicamente si verificò: con l'esperienza tragica delle due guerre mondiali; con il crescente disagio dell'uomo in una società "razionalizzata" divenuta più alienante che liberante; con il fallimento dell'ideale cosmopolita universalista dinanzi all'esplosione dei diritti delle minoranze e dei "particolarismi"; infine con l'avvento della meccanica quantistica e il suo probabilismo che ha ridimensionato le "pretese forti" della scienza moderna.

Il postmoderno, dunque, si configura come radicale messa in discussione non solo della fiducia illuministica nel progresso (relativa-

²⁵ *La condizione postmoderna*, cit., p. 7.

²⁶ *Il postmoderno spiegato ai bambini*, cit., p. 38.

mente alla capacità dell'uomo di guidare la storia verso il fine del bene) ma dell'idea stessa di progresso: «rifiuto di concepire la successione temporale in termini di “superamento” e la tesi della avvenuta “dissoluzione della categoria del nuovo” (Vattimo). Dissoluzione che implica una “rottura con l'idea di rottura” e che coincide con l'esperienza della “fine della storia”, ossia con il tramonto della maniera storicistica di pensare la realtà e con l'avvento della cosiddetta *post-histoire*»²⁷. È stato A. Gehlen a parlare di postmoderno come *post-histoire*²⁸; dinanzi all'affermarsi planetario della civiltà tecnologica si determina una “cristallizzazione culturale” che ha reso impossibile l'avvento di nuove fedi o ideologie in grado di mettere in moto nuove epoche storiche.

Come abbiamo accennato l'idea di progresso catalizzava lo specifico della modernità. Essa era espressione della visione biblico-cristiana della storia secolarizzata, e, allo stesso tempo, la progressiva perdita di valore e di significato della religione rivelata (e la sua graduale espulsione dagli ambiti del reale come i diritti, la società, la politica, finanche l'esperienza religiosa) aveva condotto ad una nuova visione della storia nella quale l'uomo, unico ed assoluto protagonista, era chiamato a realizzare una condizione di felicità e perfezione con le sue sole forze. L'avvento del postmoderno nel suo tratto specifico di *posthistoire* rappresenta una sorta di “secolarizzazione della secolarizzazione”, cioè il tramonto di quegli ideali utopici che nella modernità erano sorti dalle ceneri di un cristianesimo secolarizzato. La crisi dell'idea del progresso e della fede nel progresso segna il tramonto della storia nella pretesa che essa abbia un senso; *posthistoire*, dunque, come “fine del senso” (della storia), «la fine di quell'epoca in cui ancora si pensava di poter utilizzare la filosofia della storia in modo profetico e postreligioso, così da assegnarle quel compito di fondazione, che nel frattempo era stato perso dalla religione»²⁹. Tramonta definitivamente un punto di lettura che dia

²⁷ G. FORNERO, *Postmoderno e filosofia*, cit., pp. 395-396.

²⁸ Cfr. *Über kulturelle Kristallisation*, in ID., *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied 1963, p. 321. Cfr. anche i suoi saggi *Einblicke* (1975, traduzione italiana in «Discipline Filosofiche» 1 [2001], pp. 171-180), *La secolarizzazione del progresso* (1967) e *Fine della storia?* (1974). Su questo aspetto cfr. A. TOLONE, *La posthistoire di Arnold Gehlen. A cavallo tra modernità e postmodernità*, in «Humanitas» 62 (2007), pp. 410-419.

²⁹ A. TOLONE, *La posthistoire di Arnold Gehlen. A cavallo tra modernità e postmodernità*, cit., p. 413.

senso e unità alla realtà, in altre parole finiscono le ideologie con la loro forza e la loro pretesa di ricomposizione del reale da un punto di vista non parziale, capace di cogliere la totalità come tale, dove ricostituzione della totalità significa anche riappropriazione, per cui solo se tutto è spiegato, possiamo disporre davvero di tutto.

La fine della storia porta con sé la fine dell'utopia e della tensione fra l'essere e il dover essere: tutto si consuma nell'istante poiché null'altro ha da accadere che implichi un "di più" in termini di progresso, di bene, di felicità. L'uomo postmoderno non si infiamma più né per la tradizione né per la rivoluzione, poiché il passato e il futuro convergono nella prospettiva del "qui e ora"; per questo non la storia né l'avvenire ma la puntiformità dell'attimo presente è l'orizzonte per l'agire dell'uomo contemporaneo; dal moderno "diventa ciò che sei" si passa al postmoderno "sii ciò che sei": «sono ciò che sono e non sono altro che ciò che sono, anzi sono ciò che mi sento essere ora, ciò di cui faccio esperienza ora, secondo l'autenticità che mi attribuisco con la spontaneità dell'ora presente»³⁰. La soggettività, indebolita e decostruita riduce la sua progettualità alla fruizione e al godimento nel presente: «tra le ceneri spente dell'utopia l'intelligenza appare oggi incapace di produrre esperienze simboliche suscettibili di consenso e rischia di ridursi a una intelligenza cinica, che per cancellare il disagio della perdita di centri di gravità si compiace e si inebria del qui e dell'ora, del presente nella sua più puntiforme ed effimera attualità, del senso nella sua più immediata consumazione»³¹; mentre il moderno, per dirla con Baudelaire, era l'epoca dell'eterno nell'istante, il postmoderno è divenuto prigioniero dell'istante e trascinato nell'eliminazione sempre più totale del senso³².

È opportuno notare che il dissolvimento della storia, la sua fine quanto alla possibilità di determinare un fine, registra e traduce un più originario fallimento dell'*ordo rationis*, «nella pretesa di identificare specularmente ideale e reale; nella totalizzazione dell'esistente come meccanizzazione di ingranaggio entro cui assorbire residui e ulteriorità; nell'allontanamento di quanto può interrompere il dispiegamento della

³⁰ *Per un'idea di educazione*, in *La sfida educativa*, cit., p. 15.

³¹ F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 97.

³² Cfr. A. TOURAINE, *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993, p. 222.

costruzione di un mondo, a motivo del suo potenziale critico»³³.

In positivo, però, fine della metafisica e del soggetto forte liberano le potenzialità della differenza; mentre nella prospettiva moderna la differenza rappresentava un momento necessario ma provvisorio, destinato ad essere sempre superato in una sintesi finale (cfr. su tutto la dialettica hegeliana, dove lo spirito diventa autocoscienza per la mediazione insostituibile dell'altro da sé), ora essa diventa la condizione permanente dell'esistenza singola e della società. Il pensiero della differenza – che costituisce il maggiore supporto teoretico della frammentazione del sapere – si esprime nell'ermeneutica decostruzionista di J. Derrida (critico verso ogni idea di senso) e nella teoria dei simulacri di J. Deleuze³⁴. Espressione della differenza è la tipologia del postmoderno (letterario) sintetizzata in undici tratti da I. Hassan: indeterminazione, frammentazione, decanonizzazione, vacanza del Sé, impresentificabile, ironia, ibridazione, carnevalizzazione, *performance*, costruzionismo, immanenza³⁵.

Il rifiuto della totalità si declina come crisi di una razionalità e si esprime nel pensiero debole, nella disseminazione, nel pensiero negativo. Rinuncia alla totalità, alla possibilità di conoscere il vero significa rinuncia al fondamento o alla sua unicità. Come ha scritto Vattimo, «l'epoca in cui viviamo oggi, e che a giusta ragione si chiama post-moderna, è l'epoca in cui non si può più pensare alla realtà come a una struttura saldamente ancorata a un unico fondamento, che la filosofia avrebbe il compito di conoscere e, forse, la religione avrebbe il compito di adorare. Il mondo effettivamente pluralistico in cui viviamo non si lascia più interpretare da un pensiero che lo vuole a tutti i costi unificare in nome di una verità ultima»³⁶. Già Heidegger aveva affermato che il fondamento (*Grund*) è “sfondato”, è cioè abisso (*Abgrund*). La coscienza è infondata

³³ C. DOTOLO, *La teologia fondamentale*, cit., p. 167.

³⁴ Cfr. J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971; ID., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997; G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971.

³⁵ Cfr. I. HASSAN, “*Making sense*” o dell'ineluttabile emergenza del senso, in G. BORRADORI, *Il pensiero post-filosofico. Percorsi e figure della nuova teoremi americana con un'antologia di testi inediti in Italia*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 273-276.

³⁶ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, p. 8.

e rifugge la tentazione del fondamento³⁷. Perciò il postmoderno è anche postfilosofia³⁸, postmetafisica: la rinuncia alla verità come episteme del fondamento, conduce il pensiero a pensare la verità oltre la logica e la razionalità modernamente intese. È interessante notare che da più parti si parla di fine della filosofia. Si veda quanto scrive S. Hawking nel suo volume *Il grande disegno*³⁹ quando, preso atto che la filosofia è morta, assegna alla scienza il compito di spiegazione e attribuzione del senso delle cose da sempre rivendicato dalla filosofia.

Non essendoci più un senso oltre (o dietro) il dettaglio dell'esperienza (in questo senso sembra avesse proprio ragione Nietzsche), si afferma l'istante come senso, un senso, quindi, rigorosamente plurale⁴⁰. Un senso e una razionalità non monolitica ma, rinunciando al principio d'identità come principio supremo, plurale, che percorre sentieri discontinui⁴¹.

Una ragione privata dell'angoscia del fondamento è una ragione in grado di rivalutare il quotidiano, il presente. Così il recupero del ruolo "feriale" del pensiero si sposa con l'antico adagio del *carpe diem*: «abitare il presente è come essere nomadi che si muovono nei sentieri della vita con irrisolta padronanza e con pacifica ripetitività» in un «ripiegamento del tempo in se stesso che non è più in grado di vivere l'utopia

³⁷ «Il postmoderno porta con sé i segni di un'apologia del declino e della spossatezza del soggetto, che non intende più andare alla ricerca del fondamento sul quale costruire stabilmente la propria esistenza, quanto piuttosto prendere coscienza della propria finitudine e caducità come condizione per rendere vivibile questo frammento di storia» (C. DOTOLI, *La relazione tra teologia e post-modernità: problemi e prospettive*, in «Antonianum» 76 [2001], p. 674).

³⁸ Cfr. F. D'AGOSTINI, *Fine della filosofia*, in EAD., *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina, Milano 1997, pp. 21-55.

³⁹ Ed. it. Mondadori, Milano 2011, p. 4.

⁴⁰ Sul pluralismo come cifra della postmodernità cfr. I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, cit., pp. 193-217.

⁴¹ In questa linea il testo, molto importante, di W. WELSCH, *Unser postmoderne Moderne*, cit. Questo spiega anche il ritorno del mito nella postmodernità al punto che si è parlato del postmoderno come di una svolta neo-mitica: «Proteo ribelle a ogni cattura, il mito continua a calcare le scene della nostra società, postmoderna e secolarizzata. Che lo si giudichi un abile trasformista pronto ad adattarsi, pur di sopravvivere, alle metamorfosi più imprevedibili; o, di contro, una dimensione creativa simbolica poetica, insopprimibile perché iscritta nella natura dell'uomo; il fatto è che il mito perveracemente resiste agli annunci funebri delle sue tante Cassandre» (G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, cit., p. 8). Sull'attualità del mito nella postmodernità cfr. il fascicolo 2011 di «Hermeneutica» (*L'attualità del mito*).

dell'attesa e della pazienza»⁴².

2.3. La crisi della ragione nella postmodernità

Si tratta ora di comprendere che cosa abbia determinato nella postmodernità la trasformazione della ragione che consideriamo non solo ma anche una crisi della ragione, onde individuare prospettive di uscita che aiutino ad affrontare la questione educativa.

Ora la crisi della ragione si configura nella contemporaneità come una sorta di autoriduzione della ragione⁴³; una crisi che appare paradossale, perché è costruita sugli innegabili successi della stessa ragione, cioè sul riconoscimento di una positività innegabile (della ragione) che è sotto i nostri occhi e di cui quotidianamente beneficiamo.

Che cosa accade alla ragione nella modernità? In quest'epoca essa va incontro ad una radicale trasformazione del suo significato. Nella tradizione classica il termine *logos* indicava l'intrinseca razionalità ed intelligibilità del reale nelle sue molteplici dimensioni, intelligibilità che l'uomo con la sua ragione, in quanto partecipe del *logos*, coglieva, pervenendo così alla conoscenza della verità intesa come corrispondenza fra il pensiero e l'essere, una corrispondenza garantita perciò da un lato dal fatto che esisteva una intelligibilità nella realtà e che, dall'altro lato, l'uomo con la sua ragione poteva oggettivamente coglierla.

Nell'epoca moderna emerge una nuova figura di razionalità fondata su due presupposti fondamentali⁴⁴. Il primo va cercato in ultima analisi

⁴² C. DOTOLO, *La relazione tra teologia e post-modernità: problemi e prospettive*, cit., p. 670.

⁴³ Cfr. J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005, p. 164.

⁴⁴ Questi due presupposti così sono sintetizzati da Benedetto XVI: «Questo concetto moderno della ragione si basa, per dirla in breve, su una sintesi tra platonismo (cartesianismo) ed empirismo, che il successo tecnico ha confermato. Da una parte si presuppone la struttura matematica della materia, la sua per così dire razionalità intrinseca, che rende possibile comprenderla ed usarla nella sua efficacia operativa: questo presupposto di fondo è, per così dire, l'elemento platonico nel concetto moderno della natura. Dall'altra parte, si tratta della utilizzabilità funzionale della natura per i nostri scopi, dove solo la possibilità di controllare verità o falsità mediante l'esperimento fornisce la certezza decisiva. Il peso tra i due poli può, a seconda delle circostanze, stare più dall'una o più dall'altra parte. Un pensatore così strettamente positivista come J. Monod

in Platone; le scienze sperimentali basate sul metodo sperimentale e sulla possibilità di conoscere i fenomeni naturali e di esprimerli mediante leggi di natura matematica, riconoscono il presupposto di una strutturazione matematica ed intelligibile della realtà, un po' come Platone che vedeva nel mondo fisico il riflesso imperfetto ma reale di quella intelligibilità compiuta che esisteva nel mondo delle idee. Se, infatti, i fenomeni naturali che la scienza ritiene di conoscere in maniera esatta non obbedissero e non possedessero a loro volta una struttura ordinata secondo leggi invarianti, la scienza non potrebbe esistere. Il *logos*, dunque, rimane il fondamento invalicabile del pensare umano. Tuttavia all'interno delle scienze nella modernità accade che questo *logos* o sapienza di cui parlavano sia i greci, sia la tradizione biblica, «è stato riassorbito nel mondo materiale e ritenuto non più accessibile al di fuori di esso»⁴⁵.

Questo introduce il secondo presupposto su cui si basa l'idea moderna di ragione ovvero il presupposto dell'empirismo, che, prendendo le mosse dalla filosofia kantiana, anche se ben oltre le intenzioni e la prospettiva di Kant, determina un riduttivismo conoscitivo che da un lato identifica la conoscenza scientifica con la conoscenza *tout court*⁴⁶, mentre dall'altro lato e conseguentemente la ragione rivendica come suo unico e proprio oggetto il solo ambito del sensibile, del materiale. Quello che si verifica nella modernità, allora, si configura in maniera sensibilmente diversa da come prospettato da Kant, perché, in un certo senso, non viene più salvaguardata la distinzione fra i diversi modi del conoscere all'interno della ragione. Così tutti quei contesti ed ambiti che Kant escludeva dall'essere oggetto conoscibile scientificamente (dalla ragione nel suo esercizio puro), adesso vengono rimossi dalla ragione, cioè vengono considerati estranei alla ragione *tout court*: tutta una serie di contenuti, considerati fino ad allora razionali (il bene, il bello, l'utile,

si è dichiarato convinto platonico» (*Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, in BENEDETTO XVI, *Chi crede non è mai solo. Viaggio in Baviera. Tutte le parole del Papa*, Cantagalli, Siena 2006, p. 25).

⁴⁵ J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, cit., p. 165.

⁴⁶ Queste riduttivismo epistemologico esasperato è di fatto lo scientismo che *Fides et ratio* così considera: «Questa concezione filosofica si rifiuta di ammettere come valide forme di conoscenza diverse da quelle che sono proprie delle scienze positive, relegando nei confini della mera immaginazione sia la conoscenza religiosa e teologica, sia il sapere etico ed estetico» (88).

il diritto) vengono espunti dalla ragione la quale si è autoconfinata al sensibile.

Quanto all'inizio era solo una separazione di competenze divenuta una sorta di fuoriuscita dalla ragione di tutta una serie di regioni dell'essere che, non configurandosi più come razionali, entrano a far parte dell'ambito dell'irrazionale e come tale perciò soggettivo e non più universale, o oggettivo e oggetto di conoscenza. I successi di una ragione, che chiameremo "strumentale", ne hanno ristretto l'ambito determinando di fatto un suo impoverimento e una sua riduzione; accade infatti che «poiché allora gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del "da dove" e del "verso dove", gli interrogativi della religione e dell'ethos, non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla "scienza" intesa in questo modo e devono essere spostati nell'ambito del soggettivo», e di conseguenza «il soggetto decide, in base alle sue esperienze, che cosa gli appare religiosamente sostenibile, e la "coscienza" soggettiva diventa in definitiva l'unica istanza etica. In questo modo, però, l'ethos e la religione perdono la loro forza di creare una comunità e scadono nell'ambito della discrezionalità personale»⁴⁷.

La mutilazione della ragione per cui «l'uomo non può più interrogarsi razionalmente sulle realtà essenziali della sua vita, sulla sua origine e sul suo fine, sul suo dovere morale e su quanto gli è lecito, sulla vita e sulla morte, ma deve rimettere questi problemi decisivi a un sentimento separato dalla ragione, allora non la innalza ma la priva del suo onore»⁴⁸. Assistiamo quindi ad una sorta di duplice riduzione della ragione. Da un lato essa si confina al sensibile abbandonando tutti quegli aspetti del reale che non sono quantitativamente descrivibili o riconducibili alla scienza empirica, dall'altro lato la ragione perde di

⁴⁷ *Fede, ragione e università*, cit., p. 26. Leggiamo in *Fides et ratio*: «Si deve costatare, purtroppo, che quanto attiene alla domanda circa il senso della vita viene dallo scientismo considerato come appartenente al dominio dell'irrazionale o dell'immaginario. Non meno deludente è l'approccio di questa corrente di pensiero agli altri grandi problemi della filosofia, che, quando non vengono ignorati, sono affrontati con analisi poggianti su analogie superficiali, prive di fondamento razionale. Ciò porta all'impoverimento della riflessione umana, alla quale vengono sottratti quei problemi di fondo che l'*animal rationale*, fin dagli inizi della sua esistenza sulla terra, costantemente si è posto» (88).

⁴⁸ J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, cit., p. 165.

significato in ordine alle questioni decisive della vita⁴⁹. È un dato di fatto che nella concretezza dell'esistenza l'uomo non può affidarsi alle indicazioni che provengono dalla ragione tecnico-strumentale che non ha nulla da dire sul significato delle cose, sul senso dell'agire, sul bene da compiere, sugli affetti ecc.; di conseguenza quegli ambiti dell'esperienza, che sono decisivi nell'esistenza reale e quotidiana, vengono ad essere normati e definiti da criteri e regole che esulano dalla ragione, e come tali riconducibili perciò all'irrazionale o al sentimento di modo che la norma a cui l'uomo si affida nella vita anziché essere la ragione diventa l'altro dalla ragione. Abbiamo così da un lato una ragione senza verità (poiché il senso appare precluso alla ragione la quale "funziona" solo sul piano dell'esperienza e degli oggetti empirici), dall'altro una verità senza ragione, poiché ciò che l'uomo considera vero e in basa al quale prende decisioni, opera delle scelte, agisce in un modo piuttosto che in un altro, non deriva più da considerazioni di carattere razionale, non avendo più la ragione giurisdizione su ciò che non appartiene alla dimensione empirica.

Una ragione così ridotta non può essere più la guida dell'uomo nella sua vita concreta e a cui subordinare le altre dimensioni dell'essere umano, come affermato dalla tradizione filosofica, e così si compie il passaggio dalla signoria della ragione alla "tirannia" dei sentimenti e, soprattutto, degli istinti. Tra l'altro, sulla questione dell'istinto, basterebbe richiamare quanto Arnold Gehlen aveva detto con chiarezza⁵⁰: l'uomo, a differenza degli animali, è un essere carente proprio dal punto di vista degli istinti, e dunque affidarsi agli istinti è quanto di meno egli dovrebbe fare, dal momento che non sono certo essi che lo contraddi-

⁴⁹ «Le concezioni correnti riducono la ragione alla facoltà dell'universale; dunque a facoltà che, per amore di universalità, sentenza da nessun luogo. Essa si affida in tal senso alla "scienza", la quale per accordare valore esclusivo a una pretesa evidenza sperimentale, si vede costretta a ignorare gli interrogativi più radicali dell'uomo, quelli relativi al senso di tutte le cose. [...] Una concezione riduttiva di ragione alimenta l'avversione sistemica del pensiero pubblico del nostro tempo a cimentarsi con gli interrogativi fondamentali della vita. In tal modo la ragione provoca grandi danni; abdica infatti al compito di promuovere il dialogo tra le persone, e ancor più a quello di promuovere il dialogo tra culture e religioni diverse» (G. ANGELINI, *Fede e ragione secondo la lectio magistralis di Ratisbona*, in «Teologia» 32 [2007], pp. 9-10).

⁵⁰ Cfr. A. GEHLEN, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

stinguono o gli conferiscono quella condizione di oggettiva centralità dentro la realtà. Senza la ragione, come disse l'allora cardinale Ratzinger nell'omelia durante la messa *pro eligendo romano pontifice*, resta solo l'io con le sue voglie⁵¹ e così si riduce, se non addirittura cancella, l'umano, poiché l'istintività – come urgenza originaria e positiva del desiderio – separata dalla domanda di significato – come orizzonte ultimo che illumina e umanizza l'umano – rende l'uomo disumano, incapace di prendere sul serio il proprio io.

Questo ritirarsi della ragione fa sì che gli ambiti del reale da essa abbandonati, siano occupati da altre “misure” quali il sentimento, l'utilità, l'istintività ecc., tutt'altra cosa dalla prospettiva intenzionata da Kant per il quale ogni dimensione dell'esistenza, finanche la religione, si dava entro (*innerhalb*) i limiti della sola ragione. Ma una ragione come quella intesa oggi è una ragione patologica; infatti, «se la ragione specializzata è enormemente forte, capace, non consente per lo più, a causa della standardizzazione di un unico tipo di certezza e di razionalità, lo sguardo panoramico suo i problemi fondamentali dell'uomo. Ne segue un'ipertropia dell'ambito del conoscere tecnico-pragmatico a cui fa da contraltare una contrazione nell'ambito dei fondamenti: da qui deriva un turbamento dell'equilibrio che può divenire mortale per l'*humanum*»⁵². In definitiva, per usare le parole di A. Glucksmann, la rinuncia suicida della ragione che si manifesta nell'odio postmoderno per il pensiero nell'abbandono delle sue virtù apofantiche, segna l'avvento del nichilismo che proclama «non soltanto la relatività dei beni e dei valori ma più radicalmente la relatività del male. Da qui l'arbitrio irriducibilmente culturalista e di parte della nostra definizione di inumano. Violentare, perché no? Purificare etnicamente, perché no? Il genocidio, perché no? Uccidere padre e madre, fratello e sorella, *why not?* Il suicidio della ragione socratica genera mostri»⁵³.

⁵¹ Il card. Ratzinger pronunciò frase riferendosi a quella che chiamava dittatura del relativismo: «il relativismo, cioè il lasciarsi portare “qua e là da qualsiasi vento di dottrina”, appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie».

⁵² J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, cit., p. 150.

⁵³ A. GLUCKSMANN, *Lo spettro di Tifone*, in AA.VV., *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 110-111.

Per questo il compito che la condizione postmoderna definisce non può essere che l'allargamento della ragione; così Benedetto XVI concludeva la *lectio* a Ratisbona: «L'occidente, da molto tempo, è minacciato da questa avversione contro gli interrogativi fondamentali della sua ragione, e così potrebbe subire solo un grande danno. Il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza – è questo il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica, entra nella disputa del tempo presente»⁵⁴. Non dunque un rifiuto della ragione (piuttosto dei suoi riduttivismi) ma un ritrovamento della ragione che, nell'orizzonte della modernità, le vuole restituire la capacità di conoscere il vero e farle riscoprire la grandezza delle domande che la definiscono originariamente e costitutivamente, domande di senso circa l'origine delle cose e il destino dell'uomo e della realtà, domande ineludibili, di cui nella vita si ha bisogno per vivere, qualunque sia la risposta si dia loro; e non potrà mai essere il fallimento nella storia di certe risposte a cancellare lo statuto di una realtà, la ragione, che esiste in quanto domanda di significato e ricerca della verità⁵⁵.

3. *Pensiero meditante e stupore*

Occorre dunque restituire la ragione al suo significato più profondo e superare quel riduttivismo che la confina ad avere un valore soltanto strumentale. In modi diversi lo aveva detto M. Heidegger diversi anni or sono nel breve scritto *L'abbandono*. In questo testo il filosofo denunciava la situazione di povertà, addirittura di assenza di pensiero, un'assenza che costituisce il vero "ospite inquietante" (sue testuali parole) e che si insinua dappertutto. L'uomo che ha perso il pensiero, ma non certo la

⁵⁴ *Fede, ragione e università*, cit., p. 30.

⁵⁵ In fondo proprio questa idea richiamavano le parole di Socrate citate riassuntivamente da Benedetto XVI nella *lectio magistralis* di Ratisbona e che nel Fedone suonano così: «Non sarebbe deplorabile che ci capitasse questo, e cioè che, pur essendoci ragionamenti veri e saldi e che si possono riconoscere come tali, per esserci trovati di fronte a ragionamenti che a volte ci parvero veri e a volte no, invece di dare la colpa a sé e alla propria mancanza di conoscenza, si finisse, perché angustiati, col dar la colpa volentieri ai ragionamenti medesimi e così si continuasse a odiarli e a biasimarli per tutta la vita, e così si restasse privi della conoscenza della verità e degli esseri?» (90d; ed. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, 203/205).

capacità di pensare (egli infatti è come un terreno incolto ma coltivabile), è in fuga davanti al pensiero⁵⁶. Una fuga che è tanto più evidente, un'assenza che è tanto più certa quanto più l'uomo ritiene di pensare e riduce il pensiero a solo pensiero calcolante. Il pensiero calcolante è la ragione strumentale e scientifica che calcola riducendo la realtà al quantizzabile e dominabile, che tiene in conto e mette in conto, che non si arresta mai alla meditazione (*Besinnung*).

Ci sono due modi di pensare: il pensiero calcolante e quello che Heidegger chiama pensiero meditante; essi sono entrambi necessari e giustificati, ma oggi la ragione non riesce a vivere le due dimensioni, non riesce, cioè, ad abbandonare ogni spirito di dominio, ogni calcolo che riduce la realtà alla sua determinazione in vista del suo utilizzo, per, invece, abbandonarsi all'essere, assumendo un atteggiamento di gratitudine e riconoscenza che muove verso la contemplazione della verità, la quale, per sua natura, non è il contenuto di un possesso (la verità non si possiede, non si calcola), ma il darsi gratuito dell'essere.

Certo la "speculazione pura", il perseverare nella meditazione, aggiunge Heidegger, da un lato «non serve a nulla quando si tratta di sbriagare gli affari di tutti i giorni», dall'altro lato e allo stesso tempo non avviene senza sforzo, esige apprendistato e accuratezza e perciò l'uomo in balia dell'inarrestabile potere della tecnica rischia di abdicare alla fatica del pensiero, e di attribuire al pensiero calcolante essere l'unica forma di pensiero valida e da coltivare. Ora nell'unirsi dell'acume intellettuale più efficace e produttivo con la completa indifferenza verso il pensiero si anniderebbe il più grande pericolo, perché così facendo «l'uomo avrebbe rinnegato, avrebbe gettato via il suo carattere più proprio: la sua essenza pensante. È necessario pertanto salvare l'essenza dell'uomo, è necessario tenere desto il pensiero»⁵⁷.

⁵⁶ Mi limito solo a richiamare qui quanto Heidegger afferma altrove scrivendo che la cosa più considerevole è che noi ancora non pensiamo (cfr. *Che cosa significa pensare*, a cura di G. Vattimo, Sugarco, Milano 1978, pp. 37-40). E nell'annunciato corso per il semestre invernale 1944-45 Heidegger aveva ribadito che l'uomo è fra tutti gli essenti l'ente che pensa, l'ente pensante (*das denkende Seiende*) e per questo motivo in quanto pensante l'uomo può fare esperienza della "spensieratezza" nel senso di mancanza di pensiero (*Gedankenlosigkeit*), che proviene ed ha la sua radice in una assenza di meditazione (*Besinnungslosigkeit*). Cfr. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare*, Bompiani, Milano 2009, p. 19.

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1989, p. 40.

Ne *L'abbandono* Heidegger prescrive anche la “terapia” per superare la tragedia di una ragione rinunciataria rispetto al pensiero, indicandola, appunto, nell’abbandono di fronte alle cose e nell’apertura al mistero, quell’abbandono che circoscrive lo spazio entro cui ricominciare a pensare, dove questo nuovo inizio indica un ricominciare per davvero dall’inizio, dall’evento fondatore della conoscenza, ovvero lo stupore dinanzi alla datità originaria (*Gegebenheit*) del reale che nel suo mero darsi rivela che ogni essente è raccolto nell’essere, che nell’apparire dell’Essere si manifesta l’essente e dunque la realtà ha lo statuto del segno. Ebbene l’essere nell’ente, ci dice ancora Heidegger in *Che cos’è la filosofia?*, divenne per i Greci la cosa più stupefacente, continuamente da tutelare e salvaguardare, la permanenza nel cui cammino conduce al σοφόν, fa aspirare e tendere “eroticamente” (φιλεῖν) in direzione del σοφόν, come corrispondenza all’essere dell’essente che si manifesta nell’essente come significato del segno (cioè dell’essente). La filosofia (potremmo dire, più in generale, il pensiero) diventa il corrispondere che presta attenzione all’appello dell’essere dell’essente, che fa propria ed accoglie tale ingiunzione, corrisponde all’attrattiva (stupore) del reale come evento originario da cui nasce l’esperienza della conoscenza⁵⁸.

Ebbene questo provare stupore, in quanto *pathos*, è non solo l’inizio ma più propriamente l’*arché* della filosofia; non solo inizio, perché l’inizio è qualcosa da cui si parte per dirigersi altrove, ma *principio*, ovvero ciò che non viene lasciato cadere, ciò che incessantemente domina⁵⁹. Scrive testualmente Heidegger: «Il πάθος dello stupore non si trova semplicemente all’inizio della filosofia come, ad esempio, il fatto di lavarsi le mani precede un’operazione chirurgica. Il provar stupore

⁵⁸ Cfr. ID., *Che cos’è la filosofia*, Il Melangolo, Genova 1981, pp. 25-38.

⁵⁹ Una sottolineatura in tal senso dello stupore proviene dal lato teologico da K. Barth. Nella sua *Introduzione alla teologia evangelica*, nel capitolo dedicato allo stupore, il teologo luterano scrive che chi non prova stupore non può avere a che fare con la teologia e l’assenza di stupore mina sin nelle radici anche l’impresa del miglior teologo. Lo stupore però, aggiunge Barth, non è questione di inizio ma di condizione: «certo anch’esso [lo stupore] induce l’uomo a meravigliarsi e lo stimola ad imparare, solo che qui egli non può mai dire che un giorno o l’altro avrà finito d’imparare, che l’insolito gli si presenterà come cosa ordinaria, il nuovo come vecchia conoscenza; non può mai dire che riuscirà a rendersi familiare ciò che lo sorprende» (ed. it. San Paolo, Cinisello Balsamo 1990, pp. 110-111); in questo senso lo “stupore” (*Verwunderung*) ha a che fare con “miracolo” (*Wunder*).

sorregge la filosofia e la domina dall'inizio alla fine»⁶⁰. E interpretando lo stupore come *pathos* Heidegger più avanti ricorda che lo stupore provoca un arresto davanti all'essente, al fatto che esso è ed è così e non altrimenti ma allo stesso tempo questo arresto determina un rapimento per cui lo stupore «nel suo arretrare e nel suo arrestarsi in sé è, al tempo stesso, rapito verso e, per così dire, incatenato, da ciò davanti a cui arretra. In tal modo lo stupore è la dis-posizione all'interno della quale il corrispondere all'essere dell'essente fu assegnato ai filosofi greci»⁶¹.

Quanto lo stupore sia decisivo come evento originario della conoscenza, come principio e condizione permanente dell'esperienza del pensiero, ci viene testimoniato da alcuni luoghi piuttosto noti del pensiero greco. Si veda ad esempio questo passaggio del *Teeteto*: «è proprio tipico del filosofo quello che provi, l'essere pieno di meraviglia: il principio della filosofia non è altro che questo, e chi ha detto che Iride è figlia di Taumante, sembra che non abbia tracciato una cattiva genealogia»⁶². Tuttavia il seguente brano del I libro della *Metafisica* di Aristotele ci dà un'accezione di stupore come origine piuttosto diversa da quella intesa da Heidegger:

[...] gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia. [...] Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. [...] D'altra parte, il possesso di questa scienza deve porci in uno stato contrario a quello in cui eravamo all'inizio delle ricerche. Infatti, come abbiamo detto, tutti cominciano dal meravigliarsi che le cose stiano in un determinato modo: così, ad esempio, di fronte alle marionette che si muovono da sé nelle rappresentazioni, o di fronte alle rivoluzioni del sole o alla incommensurabilità della diagonale al lato: infatti, a tutti coloro che non hanno ancora conosciuto la causa, fa meraviglia che fra l'una e l'altro non vi sia una unità minima di misura comune. Invece, bisogna pervenire allo stato

⁶⁰ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 41.

⁶¹ *Ibid.*, p. 42.

⁶² PLATONE, *Teeteto*, in *Id.*, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2008³, p. 206. Iride, messaggera degli dei fra gli uomini, è identificata con la filosofia e il nome di suo padre, Taumante, proviene etimologicamente dal verbo *thaumazein* che vuol dire esattamente "provare meraviglia".

di animo contrario, il quale è anche il migliore, secondo che dice il proverbio. E così avviene, appunto, per restare agli esempi fatti, una volta che si sia imparato: di nulla un geometra si meraviglierebbe di più se la diagonale fosse incommensurabile al lato⁶³.

Lo stupore qui è solo l'inizio, la molla che muove verso la scoperta della causa, ma cessa di sussistere nel momento in cui si scopre la causa e così non ci si meraviglia che all'inizio e non anche dopo aver individuato l'origine di ciò che desta meraviglia; dunque stupore come inizio ma non come principio.

Fides et ratio ha ribadito il ruolo centrale dello stupore in quanto condizione della conoscenza: «Spinto dal desiderio di scoprire la verità ultima dell'esistenza, l'uomo cerca di acquisire quelle conoscenze universali che gli consentono di comprendersi meglio e di progredire nella realizzazione di sé. Le conoscenze fondamentali scaturiscono dalla *meraviglia* suscitata in lui dalla contemplazione del creato: l'essere umano è colto dallo stupore nello scoprirsi inserito nel mondo, in relazione con altri suoi simili dei quali condivide il destino. Parte di qui il cammino che lo porterà poi alla scoperta di orizzonti di conoscenza sempre nuovi. Senza meraviglia l'uomo cadrebbe nella ripetitività e, poco alla volta, diventerebbe incapace di un'esistenza veramente personale» (4); senza lo stupore nemmeno la conoscenza empirica e scientifica sarebbe possibile⁶⁴.

H. Urs von Balthasar, dal canto suo, nella pagine altamente speculative che concludono il vol. V di *Gloria* ha insistito sullo stupore. L'esperienza umana originaria è la scoperta di un ordine nella realtà che è la ragione della sua bellezza e che esiste indipendentemente dall'uomo; di fronte a tale ordine all'uomo non resta che un atteggiamento di meraviglia (*Verwunderung*) come stupita accoglienza dell'essere che è. Quando si proietta sul presupposto del dono dell'essere la pretesa della totalità di senso (il sistema), l'originario stupore (*Verwunderung*) viene ridotto a ammirazione (*Bewunderung*) per la bellezza dell'ordine nell'orizzonte, però, della necessità. Solo la meraviglia custodisce l'essere e la sua differenza: per questo la meraviglia non è solo all'inizio del pensiero

⁶³ ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 982b-983a, ed. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1978, pp. 77-79.

⁶⁴ Cfr. in tal senso l'antologia di testi di M. BERSANELLI - M. GARGANTINI (a cura di), *Solo lo stupore conosce. L'avventura della ricerca scientifica*, BUR, Milano 2003.

ma ne è il principio (*arché*), la sua polla sorgiva e l'elemento permanente, e il compito del pensiero consiste nel ripensare il miracolo radicale dell'essere come meraviglia⁶⁵.

4. *Educare alla verità e al senso*

Possiamo affermare, dunque, che educare il pensiero e la fede, educare a pensare e a credere, significa educare a porre la domanda sulla verità, sull'origine della realtà nell'esperienza dello stupore che essa genera. Come ha scritto Benedetto XVI nella citata lettera alla Diocesi di Roma, sarebbe «una ben povera educazione quella che si limitasse a dare delle nozioni e delle informazioni, ma lasciasse da parte la grande domanda riguardo alla verità, soprattutto a quella verità che può essere di guida nella vita». Per questo lo scopo del pensiero (ragione) come del credere (fede) rimane la verità in vista di cui, come mezzi rispetto al fine, entrambi prendono significato e valore⁶⁶; la verità esige pensiero e può essere riconosciuta e accolto in quell'orizzonte di “abbandono al mistero” di cui parlava Heidegger.

La verità, secondo il significato greco, è ciò che si manifesta fuoriuscendo dal suo originario nascondimento, e dunque la ragione, nel mettersi alla sua ricerca, può solo disporsi a riconoscere ed accogliere il darsi-dirsi della verità; il conoscere è costitutivamente un ri-conoscere, ovvero un accogliere qualcosa che si dà a conoscere, cioè si rivela, dove la *re-velatio* è sempre contemporaneamente un venire allo scoperto della verità ma anche un suo “ri-coprirsi”, un celarsi di nuovo per salvaguardare l'ulteriorità irriducibile del vero⁶⁷ ed impedire la cattura del pensiero calcolante che tende a ridurre l'essere all'ente, smarrendo la differenza ontologica e tra gli enti e l'essere, e tra le determinazioni ontiche della verità e il mistero inesauribile della stessa verità, sempre ulte-

⁶⁵ Cfr. Gloria, V. *L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1991², pp. 547-560.

⁶⁶ Cfr. in questo senso il citato inizio di *Fides et ratio* con la metafora delle due ali.

⁶⁷ «“Re-velare” viene a dire l'atto del passaggio dal velato allo scoperto, lo svelamento del precedentemente nascosto, ma non esclude mai del tutto una reduplicazione, un permanere del velo, anzi un suo infittimento mediante la ripetizione, proprio nell'atto in cui sembra che venga tolto» (B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, p. 55).

riore, quale scopo cui il pensiero tende naturalmente, ma che è sempre “al di là”, per cui il darsi della verità nella storia possiede sempre, per così dire, una “riserva escatologica”.

Pensare e credere vanno compresi dal punto di vista della verità come loro destino. La ragione ricerca la verità, ricerca il significato; dinanzi alla realtà, provocata dagli eventi e dalla vita con la sua drammaticità o anche con la sua ferialità, la ragione non può fare a meno di interrogarsi. Essa percepisce anche che la sua ricerca oltre che dentro un dinamismo inarrestabile giunge sempre a risultati provvisori che chiedono ulteriorità. La ragione, cioè, riconosce il mistero come l’orizzonte ultimo al quale tende ma che non riesce ad esaurire. Come affermato sin dall’inizio da *Fides et ratio* non è possibile impostare il tema della ragione senza la messa a fuoco della verità, senza riconoscere l’intenzionalità della verità come connotato costitutivo della ragione e della fede⁶⁸, una verità non astratta ma esistenziale, tale cioè da inerire al vissuto come suo significato. Una verità come senso, quindi, come trascrizione-decodifica dell’intelligibilità del reale. Naturalmente tutto questo sta in piedi se si afferma l’intelligibilità del reale, se si afferma cioè che esiste un senso delle cose che non sia solo “l’assenza del senso”.

E questo ci introduce all’ultimo aspetto che accompagna e caratterizza la crisi educativa, ovvero la crisi del senso. Il dato constatato come uno degli aspetti più rilevanti della condizione attuale non è solo l’assenza di senso⁶⁹, ma la “crisi del senso”; dunque non solo la difficoltà a riconoscere un senso ma anche, e forse più radicalmente,

⁶⁸ «L’uomo, per natura, ricerca la verità. Questa ricerca non è destinata solo alla conquista di verità parziali, fattuali o scientifiche; egli non cerca soltanto il vero bene per ognuna delle sue decisioni. La sua ricerca tende verso una verità ulteriore che sia in grado di spiegare il senso della vita; è perciò una ricerca che non può trovare esito se non nell’assoluto» (*Fides et ratio* 33).

⁶⁹ U. Galimberti ha parlato di nichilismo come “deserto di senso”: «il presente diventa un assoluto da vivere con la massima intensità, non perché questa intensità procuri gioia, ma perché promette di seppellire l’angoscia che fa la sua comparsa ogni volta che il paesaggio assume i contorni del deserto di senso» (*L’ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 11). Sarebbe tuttavia molto riduttivo pensare che tale deserto riguardi solo i giovani dimenticando che invece investe la condizione dell’uomo postmoderno; e sarebbe altrettanto riduttivo e improprio pensare che la questione educativa riguardi solo le nuove generazioni e non l’uomo in tutte le stagioni della vita.

la messa in questione della sensatezza della stessa domanda di senso⁷⁰. La negazione del senso non tanto riferita alla sua raggiungibilità quanto alla significatività del darsi come domanda fondamentale, diventa anche un aspetto (forse il più) problematico della dicibilità del cristianesimo nell'epoca post-moderna. Nel momento in cui la fede cristiana si "pretende" l'evento di un senso universale e definitivo, negare che il problema del senso sia il problema decisivo, ultimo della vita, rende l'uomo del tutto indifferente all'evento cristiano.

La preconizzata fine della filosofia come rinuncia a pensare lo scarto fra l'evidenza ontica della realtà e le ragioni del suo darsi (il senso) azzera il cristianesimo come offerta del senso unico e vero in quanto definitivamente in grado di rispondere ad una domanda che, ora, però, non si pone più⁷¹. Se c'è qualcosa di assoluto nella vita è proprio il senso; «il senso – scriveva Ratzinger in *Introduzione al cristianesimo* – è il pane di cui l'uomo vive nel più profondo del suo essere uomo. Senza la parola, senza il senso, senza l'amore, egli perviene alla condizione di non-poter-più-vivere»⁷². E allo stesso tempo la fede si autocomprende essenzialmente in relazione all'evento dell'accadere e del darsi del senso; la fede, infatti, è la forma con cui «l'uomo coglie in modo stabile il tutto della realtà, è il dar senso senza il quale la totalità dell'uomo rimarrebbe utopia, senso che precede il calcolo e l'azione dell'uomo, senza il quale in definitiva non po-

⁷⁰ Leggiamo in *Fides et ratio*: «Uno dei dati più rilevanti della nostra condizione attuale consiste nella "crisi del senso". I punti di vista, spesso di carattere scientifico, sulla vita e sul mondo si sono talmente moltiplicati che, di fatto, assistiamo all'affermarsi del fenomeno della frammentarietà del sapere. Proprio questo rende difficile e spesso vana la ricerca di un senso. Anzi – cosa anche più drammatica – in questo groviglio di dati e di fatti tra cui si vive e che sembrano costituire la trama stessa dell'esistenza, non pochi si chiedono se abbia ancora senso porsi una domanda sul senso. [...] La conseguenza di ciò è che spesso lo spirito umano è occupato da una forma di pensiero ambiguo, che lo porta a rinchiudersi ancora di più in se stesso, entro i limiti della propria immanenza, senza alcun riferimento al trascendente. Una filosofia priva della domanda sul senso dell'esistenza incorrerebbe nel grave pericolo di degradare la ragione a funzioni soltanto strumentali, senza alcuna autentica passione per la ricerca della verità» (81).

⁷¹ Una fede di rivelazione «può sopravvivere soltanto se la filosofia, nonostante tutte le resistenze che incontra, troverà finalmente il coraggio di sottoporre ad analisi radicale l'assunto di fondo della società contemporanea: l'avversione assoluta per tutto ciò che è assoluto» (H. VERWEYEN, *La teologia nel segno della ragione debole*, Queriniana, Brescia 2001, p. 54).

⁷² J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003¹², p. 65.

trebbe né calcolare né agire, perché lo può unicamente nell'ambito di un senso che lo sostiene»⁷³.

Educare il pensiero significa allora educare alla domanda e alla questione del senso; solo così si ritroverà uno spazio autentico per il pensare che ricerca instancabilmente la verità come significato del reale e che, in quanto si lascia definire da questa passione originaria per la verità, è aperta verso di essa, preoccupata non tanto di stabilirne la provenienza, l'origine, quanto piuttosto di riconoscerla e accoglierla⁷⁴. Dentro questa tensione al vero si dischiude lo spazio per la fede nel cammino del pensiero; infatti nella ricerca del senso, la rivelazione si presenta e si pretende come “la vera stella di orientamento per l'uomo”, immettendo nella storia una verità universale e ultima che provoca l'uomo a non fermarsi mai. All'uomo desideroso di conoscere il vero, la verità nella Rivelazione, senza essere il frutto maturo o il punto culminante di un pensiero elaborato dalla ragione, viene incontro rivelandosi con la più assoluta gratuità, poiché «piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà» (*Dei Verbum* 2); inoltre, poiché il rivelarsi proviene dalla libertà dell'amore, la verità chiede di essere accolta nella libertà come espressione d'amore⁷⁵. Contemporaneamente tale rivelazione produce pensiero aprendo l'orizzonte della ragione ma allo stesso tempo rispettandone l'autonomia e la libertà. Riconoscendo alla ragione la capacità di attingere la cosa stessa e non il semplice manifestarsi (il fondamento oltre il e accanto al fenomeno) allora il darsi a conoscere della verità diventa l'evento decisivo per l'uomo e la sua ragione.

Conclusione

Per fronteggiare la sfida educativa occorre allora intervenire su una “causa remota” restituendo dignità alla ragione ed evitando, allo

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ È con questi interrogativi decisivi che accompagnano il nostro stare al mondo che l'educazione ha a che fare e allorché non ci sente più impegnati con la questione del vero e del falso, del bene e del male, e con la domanda di felicità, la relazione educativa non è più possibile (cfr. *Per un'idea di educazione*, cit., pp. 13-17).

⁷⁵ Cfr. *Fides et ratio* 15.

stesso tempo, di sospingerla verso le derive moderne alle quali ormai non si deve più tornare. In un'epoca di profonda crisi dalla ragione tocca alla fede l'onere della difesa della ragione dove, si noti bene, questa difesa è essenziale per la fede stessa poiché dinanzi ad una ragione debole emerge la tentazione del fideismo⁷⁶, ovvero una sopravvalutazione della fede utilizzando non di rado come "argomento apologetico" l'attuale crisi profonda della ragione o facendo leva sulla deriva nichilista della ragione stessa⁷⁷. Sarebbe interessante sviluppare ulteriormente l'idea secondo la quale la tentazione fideista tende a diventare fondamentalismo.

Se la ragione si riscopre investita e costituita dall'attenzione al vero, come rinvenimento del senso di ciò che si dà a vedere (già a livello procedurale come ricerca e comprensione delle "regole" che disciplinano i fenomeni), non sarebbe ragionevole né ridurre tale tensione alla sola realtà intenzionata dalle scienze sperimentali, né, a maggior ragione, confinare l'intelligibilità del reale (o l'idea di reale) solo a ciò che è fisico-materiale, empiricamente osservabile e tecnicamente piuttosto controllabile. Se nella vita e nelle questioni che la decidono (gli affetti,

⁷⁶ Mi viene spontaneo pensare a quanto scriveva Hegel: «Quanti ripongono la natura divina al di là della nostra conoscenza, e delle cose umane in genere, ottengono con ciò di potersi perdere comodamente nelle loro rappresentazioni personali. Si sono liberati dall'obbligo di confrontare la loro conoscenza con Dio e con la verità; al contrario, la vanità di questa conoscenza e il sentimento soggettivo finiscono per sentirsi pienamente giustificati ai loro stessi occhi; e l'umiltà devota sa molto bene quanta libertà essa guadagni al proprio arbitrio e al proprio vano affaccendarsi, una volta che si sia sbarazzata dell'onere di conoscere Dio» (*Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Bari-Roma 2010, p. 14).

⁷⁷ Dinanzi ad una ragione che si autoesilia dal luogo che le compete e si condanna ad assistere muta alla banalizzazione del senso e alla liquidazione delle grandi domande che le conferiscono valore ed identità, non hanno significato né la rivalsa né la rassegnazione. Come ha scritto L. Alici: «la crisi della ragione non si risolve con una semplice rettifica di confini e di competenze: ripensare in profondità la fisionomia impoverita e semplificata della ragione credente [...], e restituirle uno spessore sapienziale ed una lungimiranza veritativa capaci di rispettare le istanze critiche della modernità e di fortificare le debolezze scettiche della post-modernità. Lungo la strada che scende da Gerusalemme a Gerico la fede può farsi samaritana della ragione se ha olio e vino per le sue ferite, se sa presentarsi con il volto riconoscibile di un'intelligenza liberata, se sa parlare il linguaggio della prossimità fraterna, anziché quello dell'estraneità paternalistica» (*La filosofia tra verità e sapienza*, in AA.VV., *Fides et ratio. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II e commento teologico-pastorale*, a cura di Rino Fisichella, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 246-247).

il senso degli eventi, il problema del male, ecc.) più emerge il bisogno di una risposta che dia plausibilmente ragione dell'esistenza e della realtà, sarebbe del tutto irragionevole che la ragione, che "funziona" sul piano fisico, non abbia più a funzionare in questi altri ambiti e che, quindi, in ciò che più conta l'uomo debba ricorrere a qualcosa d'altro dalla ragione che sia il sentimento, l'istinto, il sentire o altro.

Ecco allora il compito di restituire la vita, e il suo bisogno di significato, alla ragione e, di conseguenza, di restituire alla ragione quello statuto originario di luogo della domanda e della ricerca del vero (qualunque sia la regione del vero interrogata), negato il quale anche la fede perde significatività e plausibilità. Del resto l'appello dell'autore sacro a rendere ragione, a fare l'apologia della fede (cfr. 1 Pt 3,15ss), si riferisce all'esplicitazione di quel motivo dotato di senso per cui si crede, assodato che si tratti del *logos* della speranza e che dunque la giustificazione, esigita in un contesto esistenzialmente connotato dall'esperienza drammatica della persecuzione, si appella alla ragione quale unico foro dinanzi al quale la fede può legittimarsi; allo stesso tempo questo ci dice che nel momento in cui la ragione rinuncia alla sua vocazione e ad affermare il *logos* che struttura la realtà, a quel punto si snatura anche la fede che perde la sua più propria identità.