

Educare a pensare e a credere nel tempo della crisi della ragione e della sfida educativa

di Antonio Sabetta

1. Educare il/al pensiero, educare la/alla fede

L'antologia di testi raccolti in questo volume, rappresenta il frutto di circa due anni di lavoro del Progetto di Ricerca "Educare il/al pensiero, educare la/alla fede", diretto dal prof. G. Lorizio e attivo presso l'ISSR "Ecclesia Mater di Roma, di cui hanno fatto parte un gruppo di docenti universitari di teologia e filosofia (che hanno redatto le singole sezioni) e a cui hanno partecipato il Direttore dell'Ufficio scuola della Diocesi di Roma e alcuni insegnanti di Religione che hanno sperimentato nelle classi i testi, aiutando in una selezione la più congrua possibile in considerazione anche (certo non esclusivamente) della loro spendibilità nella scuola superiore.

Il Progetto di Ricerca era nato, come lascia intendere il nome, per offrire un contributo alla questione educativa che, avvertita da diversi anni come centrale, 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 la 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 abdicazione 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". Quando si educa lo si fa 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 – l'urgenza del compito educativo ci dice che esso può essere assolto solo se svolto con una passione, poiché rispetto all'essenziale, la sua trasmissione esige sempre un *pathos*, un coinvolgimento profondo e totale, appunto una passione³.

Accanto a questo, tuttavia, occorre necessariamente anche una credibilità del testimone o, detto più semplicemente, ci vogliono maestri, e dove sono i maestri un ruolo decisivo dovrebbe

¹ Cf 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*.

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 valutativa rispetto ai contenuti.

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 particolari capaci di riflettere prismaticamente l’infinita ricchezza della ricerca del vero e del bene, della loro comprensione e del riverbero esistenziale⁴. La storia personale di ognuno come quella dell’intero pensiero ci attesta che senza maestri non c’è 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 pensiero, e perciò le pagine che seguono vogliono mettere a diretto contatto con la prospettiva dei grandi pensatori.

Se dunque la questione educativa è diventata una sfida e un’emergenza questo è anche perché o sono scomparsi o quanto meno si stanno rarefacendosi 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.

Le pagine che seguono non sono una raccolta di testi che offrano strategie operative, o rispondano (sempre sul piano delle ricette da spendere, possibilmente senza mediazione) al bisogno e alla domanda circa il come superare operativamente la crisi attuale. 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 nostro contributo, in verità, non intende collocarsi a questo livello ma intende mettere a tema la questione che sta più a monte, che sta all’origine, ovvero l’atto educativo originario in ordine alla sua capacità di suscitare (tirar fuori e condurre fuori – educazione ed *eksistenza*) il pensiero e la fede. Vi è dunque la convinzione 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 riprende 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 separare⁵. Fede e ragione sono così legate che la parola

⁴ Sul ruolo delle scuole si potrebbero dire tante cose. Già nella Grecia l’istituzione della scuola diventa, pur tra rimostranze, decisiva per l’educazione (cf H.-I. MARROU, *Storia dell’educazione nell’antichità*, Studium, Roma 1966², 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 di una sua verità e accoglie intorno a sé i partecipi della stessa convinzione» (W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell’uomo greco*, Bompiani, Milano 2003, 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, basti pensare al neotomismo rispetto a Tommaso.

⁵ È stato Benedetto XVI a riprendere l’immagine di Calcedonia per descrivere il rapporto tra umanità e divinità del Cristo e a trasporla per indicare il rapporto fra ragione (filosofia) e fede (teologia): «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”

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 (cioè agire contro 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 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».

Questo intreccio necessario e fecondo per l'umano è stato sempre avvertito nella storia del pensiero. Al di là delle perplessità che non mancarono all'inizio del cristianesimo nei confronti del sapere della ragione, espresse emblematicamente nelle note esclamazioni di Tertulliano sul fatto che tra Atene e Gerusalemme non vi è nulla in comune⁶, furono diversi coloro che guardarono con entusiasmo alla ragione, mostrando come la fede non fosse alternativa alla ragione ma il suo compimento-superamento, senza che questo superamento implicasse l'abbandono della ragione. Molti Padri della Chiesa accolsero la ragione aperta all'assoluto e in essa innestarono la ricchezza proveniente dalla Rivelazione, esplicitando quanto risultava implicito e propedeutico all'interno del pensiero dei grandi filosofi antichi. Basta ricordare come esempio san Giustino che fu il pioniere di un incontro positivo con il pensiero filosofico. Rivolgendosi agli imperatori filosofi, Antonino il Pio e Marc'Aurelio, nelle sue due *Apologie* difende i cristiani dalle accuse ingiuste mostrando come la differenza fra filosofia pagana e cristianesimo non sia di "essenza" ma di "spessore", dal momento che entrambe cercano e vivono del *logos*, solo che i filosofi si devono accontentare di frammenti di *logos* dispersi nella storia (i *semina verbi*) mentre i cristiani hanno ricevuto la grazia di incontrare il *Logos* nella sua pienezza⁷.

Nella valorizzazione della filosofia più oltre si spinge Clemente Alessandrino che (soprattutto negli *Stromata*) considera il sapere della ragione una *praeparatio evangelica*, una sorta di rivelazione di Dio per i pagani: come Dio si rivela al popolo eletto mediante la legge così si rivela ai pagani mediante la ragione; allo stesso tempo, però, come la legge perde validità ed efficacia e deve cedere il passo a Cristo, così la filosofia cede il passo a Cristo che è la pienezza della verità. Poco dopo Agostino ribadirà il legame necessario quando, ad esempio, nel *De praedestinatione sanctorum* scriverà: «La fede è pensare con assenso; colui che crede, pensa e credendo pensa e pensando crede. La fede, se non è pensata, è nulla» (2, 5)⁸, passo che viene citato da *Fides et ratio* per ricordare che «la profondità e la genuinità della fede è favorita quando è unita al pensiero e ad esso non rinunci» (79).

L'accoglienza positiva riservata alla ragione si esprime anche nell'assunzione, seppur effettuata con cautela e attento discernimento, di categorie e paradigmi di pensiero provenienti dalla

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 che avrebbe dovuto tenere all'Università La Sapienza il 17 gennaio 2008, in *Insegnamenti IV/I* [2008], LEV, Città del Vaticano 2009, 84-85).

⁶ Cf *De praescriptione haereticorum*, VII, 9ss.

⁷ Si vedano i brani riportati nella sezione patristica.

⁸ Di Agostino si vedano anche, a mo' di esempio, il *Discorso* 43 e la Lettera 120 a Consenzio.

tradizione platonica e medio-platonica prima e poi da quella aristotelica dopo. Così per San Tommaso la teologia quando si trova davanti coloro che non credono nulla di ciò che è rivelato da Dio, dovrà controbattere sul piano esclusivo delle argomentazioni razionali, essendo chiaro che fondandosi la fede sulla verità di Dio, le prove che vengono portate contro la fede sono risolvibili sul piano della ragione⁹. La ragione non dimostra le verità di fede, diversamente si perderebbe il merito della fede, ma chiarisce alcuni punti del suo insegnamento. In questo senso nell'orizzonte della continuità tra ragione e fede (*gratia non tollit sed perficit naturam*), la ragione è a servizio della fede come l'inclinazione naturale della volontà è al servizio della carità¹⁰.

Certamente non possiamo ignorare il dramma moderno di una ragione separata dalla fede ma è altrettanto vero che dentro la modernità non è venuto meno un fecondo intreccio, tanto che cristianesimo e filosofia si sono rigenerati reciprocamente e, come afferma arditamente *Fide set ratio*, «senza questo influsso stimolante della parola di Dio, buona parte della filosofia moderna e contemporanea non esisterebbe» (76).

Il pensare e il credere sono inseparabili e dunque una crisi del pensiero 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 sviliscono 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 crisi della ragione nella postmodernità

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.

Ora la postmodernità, pur nella sua ineludibile complessità, appare soprattutto come il rifiuto della forma più espressiva del pensiero moderno che è la metafisica nel suo tentativo di unificare la molteplicità dei dettagli dell'esperienza in una visione globale che ne esprima il senso. Mentre si riconosce l'attitudine moderna a pensare secondo le categorie di "unità" e "totalità", subordinando tutto a "gerarchie forti" in un unico orizzonte globale di senso, allo stesso tempo si proclama il tramonto del paradigma classico della ragione, fondata 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, garanzia della sua intelligibilità.

La 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. Il postmoderno, dunque, si configura come radicale messa in discussione non solo della fiducia illuministica nel progresso (relativamente 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

⁹ Cf *Summa contra gentiles*, libro 1, c. 9.

¹⁰ «Tuttavia la sacra dottrina usa anche del ragionamento, non già per dimostrare i contenuti di fede (*ad probandum fidem*) perché così facendo si perderebbe il merito della fede, ma per chiarire alcuni aspetti che sono trasmessi in questa dottrina. Poiché, infatti, la grazia non cancella la natura ma la perfeziona, occorre che la ragione naturale serva alla fede (*subserviat fidei*) nel modo stesso in cui l'inclinazione naturale della volontà asseconda la carità» (*Summa Theologiae* I, 1, art. 8 ad sec.). Cf i brani di Tommaso riportati nella sezione relativa al Medioevo.

di “superamento”, dissoluzione della categoria del nuovo, esperienza della “fine della storia”, avvento della cosiddetta *post-histoire*, ovvero 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 contemporaneo¹¹. 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»¹²; 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 senso¹³.

Il rifiuto della totalità si declina come crisi di una razionalità che si esprime nel pensiero debole, nella disseminazione, nel pensiero negativo e nella rinuncia alla possibilità di conoscere il vero, cioè 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»¹⁴. La rinuncia alla verità come episteme del fondamento, conduce il pensiero a pensare la verità oltre la logica e la razionalità modernamente intese. Non essendoci più un senso oltre il dettaglio dell’esperienza, si afferma l’istante come senso, un senso, quindi, rigorosamente plurale.

La crisi della ragione postmoderna è stata acutamente analizzata da Benedetto XVI nella *lectio magistralis* di Ratisbona.

Per comprendere la ragione postmoderna bisogna partire dall’idea di ragione nella modernità.

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, in particolare con la rivoluzione scientifica e la nascita delle scienze sperimentali, emerge una nuova figura di razionalità basata su due presupposti fondamentali¹⁵. Il

¹¹ 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» (*Per un’idea di educazione*, in *La sfida educativa*, cit., 15).

¹² F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, 97.

¹³ Cf A. TOURAINE, *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993, 222.

¹⁴ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*. Per un cristianesimo non religioso, Garzanti, sil, 2002, 8.

¹⁵ 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’esperienza 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 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, 25).

primo va cercato in ultima analisi 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 intelleggibile 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, 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 da un lato parlavano i greci, dall'altro Israele, è stato riassorbito nel mondo materiale, al di fuori di esso non è più accessibile»¹⁶. Questo introduce il secondo presupposto su cui si basa l'idea della ragione moderna 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 identifica la conoscenza scientifica con la conoscenza *tout court*. Accade così che contenuti e ambiti considerati fino ad allora razionali (il bene, il bello, l'utile, il diritto) vengono espunti dalla ragione la quale rivendica come suo unico e proprio oggetto l'ambito del sensibile, del materiale.

Quella che all'inizio era solo una separazione di competenze diventa 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, 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», allora «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»¹⁷.

Assistiamo quindi ad una sorta di duplice riduzione della ragione. Da un lato essa si confina al sensibile abbandonando tutti quegli ambiti che non sono quantitativamente descrivibili o riconducibili alla scienza empirica, dall'altro lato la ragione perde di significato in ordine alle questioni decisive della vita; di conseguenza gli 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 o all'istintività, di modo che la norma a cui l'uomo si affida nella vita anziché essere la ragione diventa l'altro dalla ragione; 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. [...] Il suicidio della ragione socratica genera mostri»¹⁸.

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»¹⁹. Non dunque un rifiuto della ragione (tuttalpiù 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

¹⁶ J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, Cantagalli, Siena 2005, 165.

¹⁷ «Fede ragione e università», *cit.*, 26.

¹⁸ A. GLUCKSMANN, «Lo spettro di Tifone», in AA. VV., *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena 2007, 110-111.

¹⁹ «Fede ragione e università», *cit.*, 30.

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 verità²⁰.

3. Pensiero meditante e stupore

Occorre dunque restituire la ragione al suo significato più profondo e superare quel riduttivismo della ragione che la confina ad avere un valore soltanto strumentale. In modi diversi lo aveva già detto M. Heidegger ne *L'abbandono*. In questo testo il filosofo denunciava la situazione di povertà, addirittura di assenza di pensiero, il vero "ospite inquietante" (sue testuali parole) che si insinua dappertutto. L'uomo che ha perso il pensiero, ma non certo la capacità di pensare (egli infatti è come un terreno incolto ma coltivabile), è in fuga davanti al pensiero²¹. Una fuga che è tanto più evidente, un'assenza che è tanto più certa quanto più l'uomo ritiene di pensare e considera il pensiero solo come 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 entrambe le 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 sbrigare 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 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»²².

In questo testo Heidegger prescrive anche la "terapia" per superare la tragedia di una ragione rinunciataria rispetto al pensiero, indicandola nell'abbandono di fronte alle cose e nell'apertura al mistero, quell'abbandono che circoscrive lo spazio entro cui ricominciare a pensare, dove questo

²⁰ 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).

²¹ Mi limito solo a richiamare qui quanto Heidegger afferma altrove scrivendo che la cosa più considerevole è che noi ancora non pensiamo (cf *Che cosa significa pensare*, a cura di G. Vattimo, SuGarco, Milano 1978, 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*). Cf M. HEIDEGGER, *Introduzione alla filosofia*. Pensare e poetare, Bompiani, Milano 2009, 19.

²² M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1989, 40.

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 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 conoscenza²³.

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 domina²⁴. Scrive testualmente Heidegger: «Il πᾶσι 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 sorregge la filosofia e la domina dall'inizio alla fine»²⁵. 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»²⁶.

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 classici 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»²⁷. 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

²³ Cf ID., *Che cos'è la filosofia*, Il Melangolo, Genova 1981, 25-38.

²⁴ 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, 110-111); in questo senso lo "stupore" (*Verwunderung*) ha a che fare con "miracolo" (*Wunder*).

²⁵ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la filosofia*, cit., 41.

²⁶ *Ibid.*, 42.

²⁷ PLATONE, *Teeteto*, in ID., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2008⁵, 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".

l'altro non vi sia una unità minima di misura comune. Invece, bisogna pervenire allo stato 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 lato»²⁸.

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; esso stupore è inizio ma non più principio.

Fides et ratio ha ribadito il ruolo centrale dello stupore come 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 possibile²⁹.

H. Urs von Balthasar, dal canto suo, nella pagine altamente speculative che concludono il vol. V di *Gloria* ha insistito su questa realtà dello stupore. I variegati sentieri percorsi dalla metafisica occidentale si ricompongono in unità attorno alla *Grundfrage* della filosofia: «perché vi è l'essere piuttosto che il nulla?»; ponendosi tale domanda la filosofia deve fuggire la tentazione di dare una risposta che misconosca il carattere di dono dell'essere e lo trasformi in necessità, poiché che l'essere sia dono è il contenuto quasi fenomenologico dell'esperienza. Infatti 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 ma ne è il principio (*arché*), la sua polla sorgiva e l'elemento permanente. Il compito della metafisica consiste nel ripensare il miracolo radicale dell'essere come meraviglia³⁰.

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

²⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 982b-983a, ed. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1978, 77-79.

²⁹ Cf 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.

³⁰ E questo secondo la quadruplica differenza ontologica: tra l'io e il tu, l'io e il mondo; tra l'essenza (*Sosein, Wesen*) e l'essere (*sein*); Dio e essere: Che l'essere sia non assegnabile vuol dire che esso non rilascia da se stesso le essenze cioè non è ragione di se stesso e degli enti. La fondazione in Dio dell'essere, il quale rimarrebbe altrimenti sospeso, rinvia ad un'estrema libertà che assegna l'essere e che non può appartenere né all'essere né all'ente: è la libertà dell'atto creatore di Dio. Il mistero della differenza non è l'ultimo mistero ma conduce (a differenza di quanto accade in Heidegger) a riconoscere l'origine della gettatezza (*Geworfenheit*) degli enti nell'essere. Cf *Gloria* V. L'epoca moderna, Jaca Book, Milano 1991², 547-560.

credere (fede) rimane la verità in vista di cui, come mezzi rispetto al fine, essi prendono significato e valore³¹; la verità esige pensiero e può essere riconosciuta e accolta 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 sempre un ri-conoscere, cioè 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 ricoprirsi, un celarsi di nuovo per salvaguardare l'ulteriorità irriducibile del vero 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 ulteriore, quale scopo cui il pensiero tende naturalmente, ma che è sempre "al di là", per cui il darsi della verità nella storia possiede sempre, se così si può 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 si interroga, 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 fede³², una verità non astratta ma esistenziale, tale cioè da inerire al vissuto come suo significato.

Questa originaria ricettività della ragione nel processo conoscitivo, rispetto alla verità, in quanto senso del reale, si esprime nello stupore quale alimentatore permanente del dinamismo conoscitivo. Si tratta dello stupore dinanzi alla gratuità dell'essere, che riconosce la realtà come dato, dove il desiderio di conoscere la verità si configura non tanto come cattura oggettivante dell'essere, nelle sue determinazioni entitative, ma come comprensione del reale e della sua donazione originaria permanente proveniente da un altro, il quale manifesta se stesso nel segno della reale, e si dà a conoscere secondo la dinamica della donazione, donazione a cui corrisponde l'evento conoscitivo, come accadere della riconoscimento dell'essere e della bontà del suo manifestarsi, che desta un'attrattiva senza la quale non ci sarebbe il desiderio di conoscere la verità. 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"³³.

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 è la "crisi del senso", non solo come difficoltà a trovare il senso ma anche, e forse più radicalmente, come messa in questione della sensatezza della stessa domanda di senso³⁴. La

³¹ Cf in questo senso il citato inizio di *Fides et ratio* con la metafora delle due ali.

³² «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).

³³ 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, 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.

³⁴ Leggiamo in *Fide set 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

negazione del senso non riferita alla sua raggiungibilità ma 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 più. Perciò, scrive H. Verweyen, 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»³⁵. 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, e gli per viene alla condizione di non-poter-più-vivere»³⁶. 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 potrebbe né calcolare né agire, perché lo può unicamente nell'ambito di un senso che lo sostiene»³⁷.

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 accoglierla³⁸. 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'amore³⁹. 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.

In questo orizzonte di questioni, analisi e posizioni, si colloca il percorso che segue di brani e autori significativi della storia del pensiero dall'antichità precristiana al Novecento filosofico-teologico, ciascuno dei quali – per facilitarne una lettura appropriata – viene contestualizzato nelle

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).

³⁵ H. VERWEYEN, *La teologia nel segno della ragione debole*, Queriniana, Brescia 2001, 54.

³⁶ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., 65.

³⁷ *Ivi*.

³⁸ 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 (cf *Per un'idea di educazione*, cit., 13-17).

³⁹ Cf *Fides et ratio* 15.

schede introduttive. Ogni antologia per sua natura può risultare incompleta, questa ci è parsa la più soddisfacente sullo sfondo definito di questioni che ho evocate.