

## *La Chiesa italiana e il rapporto tra cultura, fede e vita – Macerata 13/11/2010*

- 1) la chiesa parla al suo tempo: i caratteri della cultura contemporanea e le sfide per la fede
- 2) rete e condizione postmediale: nuovi bisogni e nuove opportunità
- 3) l'azione è sempre educativa e “niente è profano per chi sa vedere” (de Chardin)

### **1) La chiesa parla al suo tempo: la cultura contemporanea e le sfide per la fede**

Compito della Chiesa è prima di tutto osservare e comprendere il proprio tempo. Come ricorda la *Gaudium et Spes* n.4:

“Bisogna conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico. Per svolgere questo compito è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo così che, in modo adatto a ogni generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche”.

Il tempo presente è complesso e contraddittorio. Ne mettiamo in evidenza qualche aspetto problematico, che tuttavia fa emergere in contropunto i “perenni interrogativi”, e i “bisogni di verità non caduche” (*Caritas in Veritate*) che la Chiesa deve raccogliere.

- ossessione per la libertà, intesa come scioglimento da qualunque vincolo che potrebbe limitarla. Si diffonde un'idea riduttiva di libertà come assenza di costrizioni per poter essere aperti a ogni possibilità: è un'idea *irrealistica* (che si scontra da un lato contro i limiti personali, le incapacità, le paure, dall'altro non considera i condizionamenti sociali ed economici sui desideri individuali), *individualistica* (l'altro è un limite alla libertà, o un ostacolo, o uno strumento e in ogni caso si è liberi da soli: c'è un'idea falsa di autonomia che non tiene conto della natura profondamente relazionale dell'essere umano: cfr. Orientamenti Pastoralisti n.9: “solo l'incontro con il ‘tu’ e con il ‘noi’ apre l'io a se stesso”), *astratta* (come puro gioco delle possibilità, che prescinde da come la realtà e le persone ci interpellano. Su questo scrive K. Rahner: “la libertà non è la facoltà neutrale di fare ora questo e ora quello”, ma “intende e attua il soggetto unitario nella totalità irripetibile della sua storia”. Nella libertà reale il

soggetto “non fa qualcosa, ma fa se stesso” (ID., *Corso fondamentale sulla fede*, 132-133).

In nome della difesa della propria libertà si rifiuta l'autorità. Ma come dimostrano le derive evidenti della società orizzontale, il rifiuto dell'autorità produce disorientamento e, alla fine, violenza. Lo sosteneva già H. Arendt:

*“L'autorità riposava su un fondamento nel passato che faceva da costante pietra angolare, dando al mondo la permanenza e il carattere durevole di cui gli esseri umani hanno bisogno precisamente perchè sono mortali – gli esseri più fragili e più futili che si conoscano. La sua perdita equivale a una perdita degli assetti del mondo, che infatti da allora ha cominciato a decentrarsi a cambiare e a trasformarsi con una rapidità incessante. La perdita dell'autorità è identica alla perdita della stabilità e della solidità del mondo. Queste riflessioni si fondano sulla convinzione che è importante stabilire delle distinzioni”* (Arendt *La crise de la culture*, 1972, p. 126, tr. it. *Tra passato e futuro*).

Se tutto è equivalente, tutto diventa possibile; se non ci sono criteri di distinzione e valutazione, gli esiti anziché liberanti diventano nefasti:

*“Nei miei lavori sul totalitarismo ho tentato di mostrare che il fenomeno totalitario, con i suoi sorprendenti tratti antiutilitaristici e il suo strano disprezzo per i fatti, è basato in ultima analisi sulla convinzione che tutto è possibile... I sistemi totalitari tendono a dimostrare che l'azione può essere basata su qualunque ipotesi e che, nel corso di un'azione condotta in modo coerente, l'ipotesi particolare diventerà vera, reale, di una realtà di fatto... La nostra tecnologia, che nessuno può accusare di non funzionare, è basata su questi principi e le nostre tecniche sociali, il cui vero campo di sperimentazione si trova nei paesi totalitari, devono solo recuperare un certo ritardo per essere in grado di fare per il mondo delle relazioni umane ciò che è già stato fatto per il mondo degli oggetti prodotti dall'uomo”* (ivi, 117; 119)

Anche la religione, e in generale ogni idea di *trascendenza*, di *sacralità* (sacro significa separato) e in senso ancor più lato di *distinzione*, come già osservava la Arendt, è rifiutata come ambito di oppressione e limitazione delle potenzialità del sé. La valutazione (che sempre stabilisce distinzioni) è vista a sua volta come strumento di limitazione, e si entra così in un *regime di equivalenze* dove tutto è lecito e legittimo, purchè non pretenda di affermare una superiore pretesa di validità. In questo regime di equivalenze generalizzate, in cui tutto è opinione e tutto è merce negli scaffali del supermarket culturale, persino la critica diventa, paradossalmente, antidemocratica. L'unica democrazia, l'unica libertà, la più alta tolleranza (ovvero “indifferenza alla differenza”) è il conformismo generalizzato che paradossalmente colpisce nella cultura dell'autonomia e dell'espressività individuale.

Il rifiuto della trascendenza, o meglio la contrapposizione tra un orizzonte immanente in cui l'essere umano sarebbe libero e una trascendenza che limiterebbe questa libertà produce un *dualismo esasperato*: da un lato un fondamentalismo laico che, sostenendo che “tutto è profano”, impone la negazione della trascendenza, e persino la cancellazione del dubbio sull'esistenza di altro, in nome della libertà, con effetti talora veramente grotteschi; dall'altro, anche in chiave reattiva, proliferano i fondamentalismi religiosi, che sostengono che “tutto è sacro” e negano, in forme diverse ma speculari, la libertà, la fiducia nella capacità di valutazione, la legittimità del dubbio come movente dell'approfondimento e del dialogo.

Un altro aspetto della cultura contemporanea che segnala disagio, ma anche bisogni è:

- la perdita del senso del tempo, non solo nella sua articolazione come durata (il valore del passato come radice, del presente come spazio di esperienza e del futuro come orizzonte di attesa), ma anche nella qualità dei singoli momenti (non solo “presente assoluto” come istante da riempire e collezionare, ma anche capacità di attesa, di tempi vuoti e non saturati, di silenzio, di ricordo). Sulla crisi del passato, che non solo non libera ma ci rende più vulnerabili ai condizionamenti, scrive la Arendt:

*“Senza tradizione, che sceglie e nomina, che trasmette e conserva, che indica dove si trovano i tesori e qual è il loro valore, non può essere riconosciuta alcuna continuità del tempo, e conseguentemente non c'è, umanamente parlando, nè passato nè futuro, ma solamente il divenire eterno del mondo, e in esso il ciclo biologico degli esseri viventi”* (ivi, op. cit., 14).

E ancora:

*“Con la tradizione, noi abbiamo perso il nostro solido filo conduttore nei vasti domini del passato, ma questo filo costituiva anche la catena che legava ognuna delle generazioni successive a qualche aspetto del passato... Noi siamo in pericolo di oblio, e tale oblio – a parte le ricchezze che può farci perdere, - significherebbe umanamente che noi ci priviamo di una dimensione, la dimensione della profondità dell'esistenza umana. Perchè la memoria e la profondità sono la stessa cosa, o piuttosto la profondità non può essere raggiunta dall'essere umano che attraverso il ricordo”* (ivi, op. cit., 125).

Al contrario, reinterpretare il passato è fonte di libertà e critica delle possibile derive del presente:

*“C'è un elemento di sperimentazione nell'interpretazione critica del passato, interpretazione il cui scopo principale è scoprire l'origine reale dei concetti tradizionali, per poter estrarre di nuovo lo spirito originale, che è così tristemente evaporato dalle stesse parole chiave della lingua politica – come libertà e giustizia, autorità e ragione, responsabilità e virtù, potere e gloria –*

*lasciando dietro dei gusci vuoti, adatti a regolare qualunque tipo di conti, indipendentemente dalla loro natura” (ivi, op. cit., 26)*

- Un aspetto evidente della cultura contemporanea è dunque la desacralizzazione generalizzata; tuttavia, è altrettanto evidente che gli sforzi di delegittimazione di questa dimensione costitutiva dell’umano (come ha mostrato, nella sua monumentale opera, Julien Ries) non riescono a cancellare il bisogno di sacro, e le diverse forme di risacralizzazione cui assistiamo continuamente. Ne spiega bene il motivo F. Varillon:

.”Aldilà dei suoi bisogni vitali elementari, l’uomo avverte il bisogno di vivere più intensamente, più liberamente, più totalmente. Vuole sfuggire alla precarietà, alla fragilità della sua esistenza e contemporaneamente all’angoscia (...) Per questo egli *tende a sacralizzare ogni potenza che lo supera e che gli sembra capace di realizzare la sua speranza* (...) Tutto ciò che sembra possedere in sé una potenza, un’energia eccezionalmente promettente attrae l’uomo: ed egli *fissa su questa potenza il mistero della sua speranza*” (*Gioia di credere, gioia di vivere*, pp. 215-216).

La tecnica è oggi certamente un ambito di ri-sacralizzazione, così come lo è il consumo: lo ha mostrato molto efficacemente G. Ritzer nel suo saggio *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell’iperconsumismo* (Bologna, Il Mulino, 2000). Il consumo rappresenta un interessante tentativo di costruzione di un “infinito orizzontale”, attraverso il continuo spostamento del desiderio su nuovi oggetti. Come scrive Illich “In un certo senso i bisogni sono delle carenze moderne, mentre le scelte sono offerte legittimate e prescritte da professionisti”<sup>1</sup>.

Se l’esperto è il nuovo sacerdote, i templi si sono trasformati nelle nuove “cattedrali del consumo” , dove le prescrizioni degli esperti, attraverso la moda, dettano i codici di comportamento: non solo cosa è “in” e “out”, quali sono i “must” e che cosa va desiderato (tutte indicazioni facilmente reperibili in quelle nuove bibbie che sono le riviste femminili, e oggi anche quelle maschili, capaci di prescrivere ogni sorta di comportamento, da quello alimentare a quello sessuale), ma anche i tempi, i ritmi del consumo. Anche il consumo ha infatti il suo calendario, che è quello delle stagioni (che impongono cambiamenti nell’abbigliamento, nelle attività del tempo libero, nelle mete dei viaggi, nella periodicità delle diete), ma anche quello dei saldi, delle offerte speciali, dei last minute, delle nuove festività profane (come san Valentino e Halloween) importate da tradizioni estranee solo per poter generare nuovi bisogni e nuovi rituali di consumo. Nel mondo desacralizzato, i rituali sono amministrati dagli “esperti”, che diventano i nuovi sacerdoti, i soli

---

<sup>1</sup> I. Illich, *La perdita dei sensi*, Libreria Editrice Fiorentina, 2009, p.77.

legittimati a prescrivere cosa fare, e come farlo, per accedere agli idoli del momento (dei quali diventano essi stessi certificatori e garanti).

La religione oggi è vista come nemica della libertà, perché identificata come fonte di proscrizioni, di divieti che limitano il diritto oggi percepito come fondamentale nel mondo occidentale, ovvero il “diritto al godimento”<sup>2</sup>. Solo in nome di questo diritto, riconosciuto come sacro e inalienabile, si è oggi disposti a fare sacrifici (le diete, le estenuanti sedute in palestra, i dolorosi interventi di chirurgia estetica etc.).

Il movimento di desacralizzazione/risacralizzazione è del tutto evidente nella cultura contemporanea, tanto che Varillon formula la diagnosi efficace: “*Oggi tutto è Dio, tranne Dio stesso*”), riconoscendo altresì che

*“ Non c’è bisogno di una profonda osservazione del nostro mondo, così come esso va, per constatare che questo movimento quasi universale di desacralizzazione si accompagna a un movimento, non meno universale, di risacralizzazione. Che cosa non viene sacralizzato? Tutto, la scienza, il progresso, il partito politico e molte altre cose! O molte altre persone! (...) Uno studio più approfondito del nostro universo sedicente desacralizzato mostra che l’uomo ha sempre bisogno di miti e riti. Il ‘sacro’ è dappertutto, dal linguaggio sportivo fino agli oroscopi e ai veggenti, passando per i carnevali e i cenoni solenni. La tendenza a sacralizzare, infatti, è una costante dell’umanità”.*

Questa tendenza si esprime anche nel passaggio dal simbolo all’idolo. L’idolo produce, in un certo senso, il movimento opposto a quello del simbolo: quest’ultimo, infatti, apre, al di là di sé stesso, la relazione con qualcosa di assente, che si situa su un diverso piano di realtà<sup>3</sup>. L’idolo, invece, non invita ad altro da sé, ma è una immagine “piena”, che si presenta come carica di valore in sé, sigillata nella propria autosufficienza. Se può fare a meno del sacro, l’essere umano non può fare a meno degli idoli, sui quali travasare il proprio bisogno di andare al di là dell’immediatezza.

Se sacro (da sacer) significa separato, messo a distanza, appartato, sottratto al mondo delle disponibilità, l’idolo invece è esibito, relativamente accessibile, comunque visibile. Se il sacro è uno “spaziamento che distingue”, l’idolo è un oggetto o un’immagine che ha la forza della presenza; se il simbolo allude, o significa “in enigma” (come scrive Ricoeur), l’idolo è “presenza chiusa, compiuta nel suo ordine, aperta su niente e da niente e murata in una ‘stupidità di idolo’”, in una compiutezza che chiude, “senza accesso e senza passaggio”.

---

<sup>2</sup> Una pungente riflessione su questo aspetto del vivere contemporaneo è in S. Zizek, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

<sup>3</sup> Tra i tanti testi sul simbolo, una lettura accessibile ma di grande profondità è P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, Brescia, Morcelliana.

L'idolo è "iper-rappresentazione", che non rimanda ad altro ma esibisce "una presenza integrale, che rimanda solo al proprio essere-presente, alla propria immediatezza e alla propria immanenza, alla propria evidenza che si manifesta da sé". L'idolo sembra dunque soddisfare il desiderio di autosufficienza tipico del nostro tempo. E basta osservare le immagini pubblicitarie per rendersi conto di quanto "piene" e idolatriche esse siano.

Ma il rischio dell'idolatria non è solo lo spettro di un fallimento, bensì anche il segnale di un bisogno profondo. Come scrive Theobald *"Quando l'apostolo Paolo vede gli uomini lasciarsi 'trascinare senza alcun controllo verso idoli muti' (1Cor 12,2), non cede a una visione pessimistica delle cose; riconosce con lucidità questo assoggettamento, definito idolatrico perché ci spossa eeeeeeinsensibilmente della nostra interiorità spirituale, come se qualcuno ci privasse della nostra capacità di rizzare le orecchie, per dar credito alla voce dell'altro e scoprirci così portati a mescolare la nostra voce a quella del prossimo"* (*Trasmettere un Vangelo di libertà*, p. 7). E' questa lucidità e questo desiderio che vanno recuperati, per contrastare il rischio di afasia che minaccia il mondo contemporaneo.

- Un'ultima caratteristica della cultura contemporanea sulla quale è importante richiamare l'attenzione (anche perché si tratta di un aspetto profondamente legato alla presenza dei media) è la sua immersività quasi "tattile" (i media sono estensioni dei nostri sensi, scriveva McLuhan, e oggi siamo continuamente immersi, come scrive l'antropologo David Le Breton, in un "bagno sensoriale totale") con tutte le conseguenze che ne derivano; perdita della distanza, della distinzione-valutazione e della critica, con il rischio di quella che Benedetto XVI nella CV definisce una "tirannia del dato di fatto"; equiparazione tra intensità e verità (come afferma il filosofo contemporaneo Nancy, "Vero è ciò che mi tocca": frase ambigua perché non reversibile: la verità tocca, ma non tutto ciò che ci tocca è vero); separazione tra pathos e logos e rifiuto di quest'ultimo come elemento che "raffredda" il sentire; disgiunzione tra emotività radicalizzata e funzionalità strumentale e molto altro (cfr. NANCY, *Tre saggi sull'immagine*).

## 2) Rete e condizione postmediale: nuovi bisogni e nuove opportunità

I media oggi non sono più, se mai lo sono stati, degli strumenti: intanto hanno perso, con la crossmedialità e la convergenza, i confini tra di loro, sia rispetto alle funzioni che ai contenuti: il telefono serve per mandare mail, girare e scambiare video, scattare e conservare le foto e per molto altro; sul computer si guardano i programmi televisivi (o gli spezzoni salienti su You Tube) e i film, si ascolta la musica, si fa e-shopping etc.

Inoltre, hanno perso i loro confini con l'ambiente, dato che noi siamo sempre connessi (si parla appunto di *perpetual contact*) e il nostro ambiente – non solo quello domestico ma anche quello urbano – è sempre più mediatizzato (cartelloni, schermi, musica e video nei luoghi di ristoro, nei centri commerciali, nelle stazioni della metropolitana...): ormai non siamo esposti ai media solo quando accendiamo la TV o leggiamo il giornale, ma viviamo immersi in un ambiente che, per le sue caratteristiche, gli studiosi definiscono come “post-mediale” dato che i media sono letteralmente “sciolti” nell’ambiente e che noi siamo immersi costantemente in un “bagno” di stimoli mediatici che ci “massaggia” (per McLuhan il medium, oltre che il messaggio, è anche il “massaggio”) e che rischia di anestetizzarci e farci perdere la capacità di vigilare.

Si tratta a pieno titolo di un nuovo “contesto esistenziale” (OP, n. 51), all’interno del quale prende forma “la percezione di noi stessi, degli altri, del mondo” (ivi).

Da un lato è impossibile sottrarsi a questo ambiente: come già affermava McLuhan diversi anni fa, *“Il punto è che ogni volta che usiamo un’estensione tecnologica di noi stessi, necessariamente la abbracciamo. Ogni volta che guardiamo la TV o leggiamo un libro, assorbiamo queste estensioni di noi stessi nel nostro sistema individuale, e sperimentiamo una automatica ‘chiusura’ o uno spostamento della percezione; non possiamo sfuggire a questo continuo abbraccio delle nostre tecnologie quotidiane, a meno che non sfuggiamo alle tecnologie stesse e ci ritiriamo in una caverna come eremiti”*.

Dall’altro è anche vero che più si è immersi nell’ambiente, più l’ambiente stesso diventa invisibile, più è difficile sottrarsi ai suoi effetti: si corre così il rischio di cadere nel ruolo di quello che McLuhan chiamava “l’idiota tecnologico”, ovvero chi sta così “dentro” il sistema integrato dei media da perdere di vista il suo funzionamento, e alla fine anche la propria libertà.

Come scriveva anche T. De Chardin, *“Se vogliamo vivere la pienezza della nostra umanità e del nostro cristianesimo, bisogna superare questa insensibilità che tende ad occultarci le cose a mano a mano che diventano troppo vicine o troppo grandi”* (*Il fenomeno umano*, p. 34).

La rete oggi è soprattutto ambiente in cui ci si immerge, e lo si fa secondo una modalità relazionale “orizzontale”, dove il principio di autorità non esiste e tutto è equivalente. Inoltre, la rete – il world-wide-web – è un campo totale non solo privo di un centro, ma anche di un “fuori”, che traduce nel potentissimo codice binario del digitale qualsiasi cosa, e che quindi può contenere tutto “dentro”, promuovendo un “cerchio magico” di immanenza totale. Quali prospettive si presentano in questo nuovo contesto per l’azione, o meglio la relazione educativa?

Gli ostacoli sono chiari, ma forse vale la pena partire dalle opportunità, sottolineandone almeno due: 1) la riduzione della distanza, che comporta la caduta dell’autorità (come dato acquisito) ma anche la possibilità di guadagnarsi un’autorevolezza; 2) il carattere cooperativo delle pratiche digitali, basate sulla condivisione, lo scambio (*peer-to-peer, files sharing*), la costruzione collaborativa e dal basso di materiali e saperi (*user generated content*), il carattere processuale, partecipato, aperto, pubblico della conoscenza (*open source*). Il sapere non è più un deposito in mano a pochi, che lo distribuiscono, ma un patrimonio disseminato e aggiornabile attraverso una partecipazione condivisa e continua. E’ questa la modalità di apprendimento (ma anche di comunicazione in generale) che i giovani oggi conoscono: non un processo monodirezionale, una trasmissione (di qualcosa di già dato e compiuto) seguita da una ricezione (passiva), ma un circuito di scambio e partecipazione il cui risultato, mai definitivo, è più della somma della parti che lo hanno costituito, e non è già totalmente presente da qualche parte prima che questo processo abbia inizio. E’ una modalità “generativa” di comunicazione e di apprendimento: quanto ciascuno può portare nella relazione ha infatti un effetto “moltiplicatore” rispetto alla conoscenza individuale.

Se l’immersività impedisce la riflessione e la critica, la riduzione della distanza, mettendo in crisi l’autorità, favorisce un rapporto educativo basato sulla reciprocità, l’esperienza, l’incontro.

Ma il farsi vicino, l’entrare in comunicazione non può non tener conto della mutata sensibilità, che è indifferente all’astrazione e disinteressata ai concetti, mentre ha bisogno della dimensione della concretezza, dell’incarnazione si potrebbe dire.

In un contesto “orizzontale” come quello contemporaneo, un’azione educativa “top down” è quindi mal tollerata, per non dire rifiutata; è un contesto che presenta dei rischi, ma anche delle straordinarie opportunità; ed è, comunque, un contesto dal quale non si può oggi prescindere. Esso costituisce l’occasione di una sfida, che può far evolvere l’attuale stato di crisi (educativa e in senso più lato comunicativa e culturale) verso una direzione più umanizzante e in grado di restituire tutta la sua profondità e la sua carica di novità alla relazione educativa, in crisi, e forse anche giustamente, nel suo tradizionale modello “trasmissivo”.

Se poi si considera la trasformazione dei nuovi media da una dimensione prevalentemente “personal” (orientata alla consultazione, alla produzione e all’intrattenimento) a una prevalentemente “social” (con la fortissima diffusione,

negli ultimi anni, dei social network come Facebook) si coglie un bisogno fortissimo di “essere-con”, che si manifesta in forme “deboli” di comunicazione prevalentemente fatica (la chiacchiera) e che rivela ingenuità come lo scambiare la connessione per la comunicazione, i contatti per amici, il virtuale per il reale. Tuttavia, con i limiti che emergono chiaramente (come si è messo in evidenza anche nella ricerca presentata a TD, i cui risultati sono ora pubblicati nel volume *Abitanti della rete*, a cura di C. Giaccardi, Vita e Pensiero 2010), nondimeno altrettanto chiaramente emergono i bisogni relazionali e lo sforzo di superare la frammentazione, l’individualismo, lo sfilacciamento del tessuto sociale, la scomparsa di luoghi di aggregazione al di fuori degli spazi di consumo.

Un bisogno reale e profondo, che attende risposte meno banali,

### 3) **L’azione è sempre educativa, e “niente è profano per chi sa vedere”**

Nella prefazione a *Educare alla vita buona del Vangelo*, Orientamenti Pastorali per il decennio 2010-2020, il Card. Bagnasco scrive parlando della Chiesa (ma lo stesso può valere per ogni azione autenticamente umana): “Non c’è nulla, nella nostra azione, che non abbia una significativa valenza educativa”.

Mi piace pensare alla scuola come ad un’azione collettiva che sprigiona una energia educativa perché sa innescare quel processo che è proprio della conoscenza di vedere la realtà, introducendo ad essa, con occhio intelligente.

E’ illuminante a questo riguardo quanto scrive Teilhard de Chardin “*In ciò che Egli ha di più vivo e di più incarnato, Dio non è lontano da noi, fuori della sfera tangibile, ma ci aspetta a ogni istante nell’azione, nell’opera del momento. In qualche maniera è sulla punta della mia penna, del mio piccone, del mio pennello, del mio ago – del mio cuore, del mio pensiero (...) Simili a quelle terribili energie fisiche che l’Uomo riesce a disciplinare e a far compiere loro cose prodigiosamente delicate, l’enorme potenza dell’attrazione divina si applica ai nostri fragili desideri, ai nostri microscopici oggetti, senza spezzarne la punta*” (*Il fenomeno umano*, pp. 39-40).

E ancora, soprattutto: “In virtù della Creazione, e ancor più dell’Incarnazione, *niente è profano* quaggiù per chi sa vedere” (ivi, p. 41). Niente è profano: naturalmente per chi sa vedere, per chi non si ferma alle apparenze o ai luoghi comuni culturali, o ai dualismi sterili. Anche negli OP si insiste molto, opportunamente, di cercare “nelle esperienze quotidiane l’alfabeto per comporre le parole con le quali ripresentare al mondo l’amore infinito di Dio” (n. 3).

Ma come si cerca? A scuola con una sola risorsa: il pensiero, naturalmente. Ma il pensare del giovane di oggi è segnato da potenzialità e risorse diverse rispetto al

passato: anziché il pensiero oggi si privilegia il “sentire”. La sfida dunque consiste nell’avvicinare pensiero e gusto. Il compito della scuola è rendere praticabile l’esperienza di una bellezza e di un sapore nell’atto del pensare. E questo per la convinzione che il pensiero sia ciò che rende saporita e gustosa la vita. So bene che il pensiero evoca più fatica che gusto. Ma la scuola è lì proprio per suscitare un’esperienza che senza rinnegare la fatica porti a gustare la capacità pensante, contemplante, critica dell’esistenza.

Già Antonio Gramsci scrivendo a suo figlio annotava:”*Caro Delio, i tuoi bigliettini diventano sempre più corti e stereotipati. Io credo che tu abbia abbastanza tempo per scrivere più a lungo e in modo più interessante; non c’è nessun bisogno di scrivere all’ultimo momento, in fretta in fretta, prima di andare a spasso. Ti pare? Non credo neppure che ti possa far piacere che il tuo babbo ti giudichi dai tuoi bigliettini come uno stupidello che si interessa solo della sorte del suo pappagalluccio, e fa sapere che sta leggendo un libro qualsiasi. Io credo che una delle cose più difficili alla tua età è quella di star seduto dinanzi ad un tavolino per mettere in ordine i pensieri (e per pensare addirittura) e per scriverli con un certo garbo; quello di un “apprendisaggio” talvolta più difficile di quello di un operaio che vuole acquistare una qualifica professionale, e deve incominciare proprio alla tua età. Ti abbraccio forte. Antonio”.*

Qui di seguito enumero alcune parole (cfr. R. REPOLE, *Il gusto del pensiero*, Bologna, 2009) che mi sembrano utili a ricostruire nei ragazzi l’alfabeto del pensare che è la necessaria premessa per vedere oltre le apparenze. Tanto più necessario oggi in un cotesto di eclissi della ragione che fa il paio con la crisi della fede cristiana che, non a caso, nella appassionata rilettura e testimonianza di vita di papa Benedetto XVI fa coincidere il Logos con l’Agape nella persona del Figlio incarnato. La possibilità di “allargare gli spazi della razionalità” è legata infatti ad alcune attenzioni che non tardano a contagiare l’intera esperienza umana.

La prima parola è *incanto*. Come sostiene Ricoeur “l’incanto dà a pensare”. L’avventura del pensiero si accende come un fiammifero appena si intuisce che c’è un mondo e che nel mondo c’è qualcosa di affascinante. Per questo la meraviglia e lo stupore non solo generano alla fede, ma aprono anche all’intelligenza e risvegliano il pensiero. Il punto è che abbiamo trasformato l’incanto in un incantesimo quando la ragione è stata ridotta alla sua funzione calcolante e strumentale e così lo sguardo da contemplativo si è trasformato in possessivo e rapace. Si spiega così non solo la crisi ecologica, ma anche quella diffusa forma di disincanto che conduce a concentrarsi sull’attimo fuggente, perdendo di vista la totalità delle cose. Tale fragilità nello sguardo si riflette non solo negli ambiti degli affetti e dei legami producendo instabilità, ma ancor prima a livello personale. Un sociologo sapiente come Bauman dice che a differenza di un tempo, in cui la vita era dominata dall’ordine, oggi è dominata dalla libertà. Ma questa libertà senza riferimenti ha poi un prezzo. “L’insonnia e gli incubi disturbano le notti di chi persegue la libertà” (ID, *Il disagio della postmodernità*, Milano, 2002, XII). E io credo che sia proprio così. Quando si

rinuncia a pensare in grande perché si è smesso di credere che esiste la verità e che esista il senso della vita si finisce fatalmente per perdere il gusto stesso della vita.

La seconda parola è *domanda*. Si è intelligenti non quando si sanno tante cose. Non è l'esperto l'elemento decisivo del sapere. Certo le nozioni e i dati sono importanti e contribuiscono a creare un'atmosfera adatta al pensiero, ma non è ciò che decide in ultima analisi della capacità di vedere la realtà. Alcuni più studiano più sono ignoranti! Perché? Perché il cuore del pensiero non risiede tanto nelle risposte che si sono trovate, ma nelle domande che si sono conservate. Sono le domande alla fine a distinguerci come uomini. Ciò che conta allora è risvegliare le domande che contano, attivare percorsi di ricerca rigorosa che non esiti di fronte alle grandi questioni della vita che non possono essere censurate, pena l'incomprensibilità del reale. Da dove veniamo? Dove andiamo? Perché viviamo? Perché il dolore? Perché la vita? Perché la morte? Quale è il senso del mondo? Non si può pensare senza lasciarsi ustionare almeno un po' dal fuoco di fila di queste domande. Per questo trovo stimolante quanto Rainer Maria Rilke scriveva ad un giovane poeta: "Vorrei pregarla, per quanto posso, di avere pazienza per tutto ciò che non ha trovato nel suo cuore una soluzione, di avere care le domande stesse come stanze sigillate o come libri scritti in una lingua straniera. Non cerchi per ora le risposte perché per ora non è ancora in grado di viverle. E per la verità si tratta di vivere tutto. Viva adesso le domande, forse lei comincerà a vivere poco a poco, in un giorno lontano, all'interno delle risposte" (ID., *Briefe an einen jungen Dichter*, Frankfurt a. M. 1981, 21).

La terza parola è *sim-patia*. Ci sono alcune questioni che non richiedono alcun grado di coinvolgimento personale e attestano solo un rilevazione di dati oggettivi, inconfutabili. Ma ce ne sono altre in cui non si dà neutralità. In qualunque modo si decida di scegliere c'è sempre sotteso una sorta di ingaggio inevitabile per la natura della cosa. Se infatti mi domando che senso ha la vita o perché c'è la morte, non posso chiedermelo senza sapere che in quella domanda io sto chiedendo di me, che oggi vivo e che domani morirò. Pensare non è qualcosa di asettico, né di contrapposto al sentimento. Ponendo le grandi questioni io chiedo sempre anche a me stesso: che ne sarà di me? Per questo chi pensa in modo autentico e completo non può mai essere arrogante: egli sa di non poter disporre delle questioni, ma deve inserirsi nel vincolo che ci lega tutti tra di noi. Il pensare allora è qualcosa di prodigioso: è un atto personale, ma sapientemente aperto al confronto.

Infine c'è la parola *attesa*. Lasciar affiorare e conservare tutte le domande che gli uomini sono capaci di porsi, significa in fondo attendere una luce che non può produrre da sé il nostro pensiero. E al tempo stesso ciò significa aspettare un incontro con Qualcuno, che non potrà mai essere il semplice risultato del nostro pensare. Si

richiede a ben vedere un grande coraggio per tollerare quella feritoia che il pensiero autentico rappresenta rispetto a un modo altro, che possiamo solo attendere, nella lunga notte della nostra esistenza. Non è mancato però questo coraggio che prevede perfino l'invocazione nell'atto del pensare, in un uomo saggio e non credente come N. Bobbio. Prima di morire ha scritto: "Cos'è il cosmo? Cosa sappiamo del cosmo? Come e perché il passaggio dal nulla all'essere? E' una domanda tradizionale, ma io non ho la risposta: perché l'essere e non piuttosto il nulla? Io non mi sono mai nascosto di non avere una risposta, e non so chi sappia darla a questa domanda, se non la fede". E poi ha aggiunto: "E di fronte alle domande cui è impossibile dare una risposta \_ perché di questo sono certo: non posso dare una risposta, benché appartenga ad un'umanità che ha realizzato progressi enormi – mi sento un piccolo granello di sabbia in questo universo. E negare che la domanda abbia senso, come potrebbe fare una certa filosofia analitica, mi pare un gioco di parole" (N. BOBBIO, *Religione e religiosità*, in *MicroMega* (2000) 2,8).

Ma non è forse vero che molti discorsi che oggi si fanno e che avrebbero la pretesa di alimentare il pensiero, sono in realtà 'giochi di parole'? E non è forse vero che oggi non è poi così importante pensare e che nel pensare non si deve osare troppo perché in realtà ci si nega il senso di alcune grosse questioni? Ma un atteggiamento siffatto è ancora rispettoso della realtà nella sua complessità.

Avviandomi a conclusione. Si dice spesso al punto da farlo diventare un luogo comune che fede e ragione e fede e pensiero siano due realtà quasi contrapposte. Ma quando riconosciamo che il pensiero è impregnato di attesa e invocazione di qualcosa che lo supera, siamo costretti a riconoscere che pur essendo distinti, fede e pensiero si richiamano a vicenda. E pensare vuol dire imparare a guardare la realtà al di là dei luoghi comuni e dei pregiudizi, evitando ogni superficialità.

Una scuola che abbia di mira di plasmare delle persone criticamente mature e aperte al mistero della vita non deve alimentare la schizofrenia del pensare e del credere, ma lavorare ad una progressiva riconciliazione delle due sfere. Come auspica Benedetto XVI: "Per questo vorrei suggerire che il mondo della ragione e il mondo della fede hanno bisogno l'uno dell'altro e non dovrebbero aver timore di entrare in un profondo e continuo dialogo, per il bene della nostra civiltà" (*Discorso alle Autorità civili*, 17.9.2010).

