



Corso Nazionale di Aggiornamento
per insegnanti di religione cattolica

L'IRC e i nuovi umanesimi

Santa Maria degli Angeli – Assisi, 26-28 ottobre 2015

**Dall'antropologia
all'educazione**

Prof. Giuseppe MARI

*Professore Ordinario di Pedagogia Generale
Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano*



*CEI – Servizio Nazionale per
l'insegnamento della religione cattolica*

*Ministero dell'Istruzione
dell'Università e della Ricerca*



Dall'antropologia all'educazione

di Giuseppe Mari¹

Il titolo del Convegno ecclesiale di Firenze – *In Cristo il nuovo umanesimo* – è particolarmente adatto per ispirare una riflessione in merito a che cosa sia l'educazione, con una specifica considerazione dell'educazione cristiana. Da parte mia, intendo offrire un contributo che avanza per cerchi concentrici, a partire dal riconoscimento del nesso originario e inscindibile esistente tra antropologia ed educazione per giungere alla focalizzazione del contributo dell'IRC passando attraverso la identificazione di ciò che rende tipico l'atto educativo, del nesso umanesimo-cristianesimo e della sfida implicata nella modernità. Lo scopo è alimentare la fondata speranza che, di fronte all'innegabile difficoltà di educare oggi e di educare alla fede in particolare, si può comunque praticare un'azione educativa intenzionale e fattiva.

1. Perché si educa solo l'essere umano?

È interessante notare che associamo l'educazione al solo essere umano il quale certamente viene anche allevato ed addestrato, ma – con altrettanta certezza – riteniamo comunemente che le ultime due azioni siano tipiche dell'animale, non dell'uomo. La ragione è la seguente.

Allevamento e addestramento, pur essendo forme utili e apprezzabili di cura della persona, non identificano in senso proprio l'educazione perché restituiscono un'azione – parzialmente almeno – impersonale. Infatti, allevare significa soddisfare i bisogni primari, quelli correlati alla sopravvivenza, ma – appunto – si tratta di un'azione che restituisce l'impersonalità dell'esistenza animale in quanto tutti i viventi praticano l'allevamento: l'uomo lo sa svolgere in forme più complesse (pensiamo, ad esempio, alla puericoltura), ma non fino al punto di non riconoscerci l'essenziale – comune ad ogni forma animale – ossia la soddisfazione del bisogno. Le cose diventano più complesse, quando si fa attenzione all'addestramento. Infatti addestrare significa trasmettere competenze ossia saperi strumentali, il cui apprendimento può comportare anche fatica e stimolare un'acquisizione originale. Dove sta, in questo caso, l'"impersonalità"? Nel fatto che l'utilità di questa conoscenza risponde alla pura e semplice logica della funzionalità la quale si identifica con l'esecuzione considerata solo tecnicamente. È questa la condizione di impersonalità stavolta, in quanto – al di là della motivazione e dello svolgimento concreto – conta che il compito sia praticato in modo funzionale, con la conseguente replicabilità dell'esecuzione stessa.

Comprendiamo, a questo punto, che cosa connoti l'azione educativa. Si tratta di un intervento che, intercettando l'originalità umana, non si riduce né all'allevamento né all'addestramento che tuttavia comprende, riguardando fondamentalmente la *libertà* che identifica e distingue l'essere umano da tutti gli animali. Infatti, la differenza specifica

¹ Ordinario di Pedagogia generale, Università Cattolica del Sacro Cuore (giuseppe.mari@unicatt.it). Per approfondire, cfr. G. Mari, *Educazione come sfida della libertà*, Brescia, La Scuola, 2013 e G. Mari, *Scuola e sfida educativa*, Brescia, La Scuola, 2014.

dell'umanità rispetto all'animalità non rimanda all'intelligenza, essendo questa presente in ogni apprendimento e sapendo – l'animale – imparare. Ciò che invece l'animale non sa fare – a differenza dell'uomo – è sottrarsi al condizionamento che lo determina nel suo comportamento. Faccio un esempio. L'animale che ha fame, cerca necessariamente il cibo per soddisfare il suo bisogno alimentare. L'essere umano che ha fame, se ha una ragione per rinviare la soddisfazione del bisogno, è in grado di farlo: questo vuol dire che è libero.

L'educazione è collegata a questo tratto tipico dell'umanità perché è attraverso l'educazione che il bambino apprende a limitare i suoi bisogni diventando capace di esercitare la libertà come *egkráteia*, termine comunemente tradotto con "moderazione" che, in realtà, significa "[trattenersi] nella potenza" ossia saper contenere l'impulso per esprimere la massima efficacia nell'azione. Si tratta di una capacità per nulla spontanea e che viene appresa come mostra chiaramente il bambino piccolo, soggetto ai suoi bisogni. Chi la consegue diventa capace di manifestare la *phrónesis* ossia la "custodia della *phrén*", espressione – quest'ultima – che in greco identifica il "cuore" come l'origine dell'agire umano. Comprendiamo, a questo punto, perché si educa solo l'essere umano: è l'unico vivente dotato di corpo che sia "libero".

L'educazione ha a che fare con la conquista della libertà, intesa come maturità, coincidendo questa con il "governo di sé". Troviamo questo nei termini che significano "libertà". Pensiamo, ad esempio, all'inglese *freedom* che allude al "potere" ("dom") oppure al tedesco *Freiheit* che si riferisce al "collo" ("hals") non soggiogato...; nelle lingue di origine latina la stessa radice è riconoscibile nel termine "emancipazione" che rimanda a *mancipium* ("dominio"), a sua volta derivante da *manus* ossia la "mano" che detiene il potere: ecco l'origine del francese *émancipation*, dello spagnolo *emancipación* ecc.

È una questione di "ordine", nel senso della "disciplina" come assunzione della "regola", termine che rimanda al verbo latino *regere*, "governare". In proposito sono ancora attuali queste parole di Guardini: "Prendiamo (...) una virtù assai semplice: l'ordine. Essa significa che l'uomo in questione sa dove si trova una certa cosa e quando è il tempo per una certa azione; sa di volta in volta le giuste misure e i vari rapporti fra loro delle varie realtà della vita. Essa significa che si ha un senso per la regola e la ripetizione, cioè si sente quello che occorre affinché una situazione o un'istituzione abbiano durata. (...) Ma la virtù dell'ordine, se è una virtù viva, deve avere contatto anche con le altre virtù. Affinché una vita sia ordinata come si deve, il suo ordine non deve divenire un giogo pesante e costringitivo, ma deve contribuire alla crescita delle cose. Deve perciò sapere quali sono le cose che bloccano la vita e quali la rendono possibile. Una personalità è dunque correttamente ordinata quando essa possiede energia ed è in grado di dominarsi"². La sfida che si profila, in ordine alla educazione come conquista del "governo di sé" e affrancamento dal "bisogno", è quella della conquista di se stessi. Si tratta – in altre parole – di una sfida etica che, senza negare le istanze di tipo tecnico e fattuale – le ordina e le subordina alla maturità morale della persona.

² R. Guardini, *Virtù* [1963], Brescia, Morcelliana, 1997³, pp. 12-13.

2. *L'educazione come sfida della libertà*

Dopo aver messo a fuoco l'originalità dell'atto educativo, collegandolo alla conquista della libertà intesa come la capacità di governarsi per scegliere il bene, soffermiamo ora l'attenzione sul significato comunemente associato – oggi – alla libertà. Penso infatti che il problema educativo sia duplice. Da una parte, c'è la tendenza a trattare tutto come educazione, la qual cosa porta a svuotare di significato l'azione educativa che invece si identifica in chiave morale; dall'altra, c'è la propensione a dilatare il significato di libertà, con il medesimo risultato che – in questo caso – conduce alla pura e semplice licenza. Rimangono eloquenti, in proposito, le battute della *Lettera ai Corinzi* che potrebbero benissimo prendere forma in un dialogo odierno. Alla prima affermazione dell'immaginario interlocutore: "Tutto mi è lecito!", l'apostolo risponde: "Ma non tutto giova". Alla replica dell'altro, che rilancia l'idea di libertà come licenza, la precisazione di Paolo è ancora più esplicita dal punto di vista morale: "Ma io non mi lascerò dominare da nulla" (1Cor 6,12-13). L'uso della congiunzione avversativa sottolinea la tensione implicata nel confronto che – da ultimo – mette in campo l'imperativo del controllo di sé, ponendosi lungo la direttrice etica che percorre l'intero pensiero greco orientandolo alla *egkráteia*. Ma perché bisognerebbe non farsi dominare e verificare bene se ciò che si intende fare, giova? La risposta è questa: essendo l'essere umano "bene", merita solo ciò che vale e la disciplina di bisogni e desideri è finalizzata a questo – a trattenersi nel proprio potere per agire solo all'altezza della propria dignità –. A questo risponde la storia di "Erocle al bivio"³ dove l'eroe è sfidato a mostrare una forza morale analoga alla sua forza fisica. Ma questo testimonia anche la parabola del "padre misericordioso" perché il "figliol prodigo" torna in sé quando si rende conto del fatto che sta desiderando di nutrirsi del cibo degli animali sottoposti alla sua custodia: coglie, quindi, di essersi svilito rispetto alla sua dignità.

La cosa che colpisce del testo di Senofonte non è il fatto che Vizio si presenta come l'opzione che rende tutto più facile e Virtù come il richiamo a un percorso faticoso, ma il fatto che quest'ultima – per ben due volte – ricorda all'eroe i suoi genitori. Che cosa significa? Che, per decidere bene, occorre ricordare chi si è. Questo è richiesto per scegliere solo ciò che vale ossia quello che ci merita. Questo corrisponde alla sfida pedagogica della "personalizzazione" che mira a far emergere il profilo originale e singolare di ciascuno, di cui l'esercizio della libertà è distintivo perché nessuno può essere libero al posto di qualcun altro. Di essa García Hoz afferma quanto segue: "La personalizzazione (...) impegna e nobilita in qualche modo perché, in virtù della personalizzazione, qualcuno che prima era considerato 'uno qualunque' diventa il 'punto focale' dei riferimenti personalizzanti. L'educazione personalizzata è tale nella misura in cui si realizza in un soggetto che ha caratteristiche proprie, che si sente obbligato, impegnato, per le sue capacità personali e che, allo stesso tempo, si nobilita per il fatto stesso di vivere e operare come persona"⁴. Ancora una volta, è sul terreno morale che si gioca la partita dell'educazione.

Ciò che c'è in gioco lo cogliamo pienamente se ci ricordiamo di una antica dottrina aristotelica, quella che distingue l'operare umano tra *poíesis* e *praxis*. L'agire poietico è quello che si estrinseca nell'oggetto prodotto, quindi è estraneo all'essere umano, non influisce – se non marginalmente – sulla sua identità. L'agire pratico, invece, è quello che non si estrinseca nell'oggetto prodotto perché ricade direttamente su colui che agisce

³ Cfr. Senofonte, *Memorabili*, II, 1.

⁴ V. García Hoz, *L'educazione personalizzata*, Brescia, La Scuola, 2005, p. 28.

trasformandolo. Ha quindi una fortissima ricaduta antropologica, di cui occorre essere coscienti. Faccio un esempio di agire pratico che penso possa risultare chiarificatore. Perché non bisogna mentire? Non solamente perché la bugia è un furto ai danni della verità, ma anche perché quando uno mente diventa più incline a farlo ossia contrae il vizio della falsità. Questo è il punto. Dobbiamo vigilare sui nostri atti pratici perché ci possono deformare, ma ci possono anche trasformare – cioè portare a incrementare la nostra umanità – se si esplicano in azioni buone, quelle che ci fanno diventare virtuosi.

Qualche anno fa Papa Benedetto è stato esplicito nel richiamare il nesso tra educazione e libertà: "a questo punto vorrei dirvi una parola molto semplice: Non temete! Tutte queste difficoltà, infatti, non sono insormontabili. Sono piuttosto (...) il rovescio della medaglia di quel dono grande e prezioso che è la nostra libertà (...). A differenza di quanto avviene in campo tecnico o economico, dove i progressi di oggi possono sommarsi a quelli del passato, nell'ambito della formazione e della crescita morale delle persone non esiste una simile possibilità di accumulazione, perché la libertà dell'uomo è sempre nuova e quindi ciascuna persona (...) deve prendere di nuovo, e in proprio, le sue decisioni"⁵. Si tratta di parole che descrivono perfettamente quello che c'è in gioco in tutta la sua gravità, ma – contemporaneamente – danno anche fiducia perché nulla è alla nostra portata come la libertà che ci identifica come esseri umani. Intervenendo di fronte agli allievi delle scuole gesuitiche, Papa Francesco ha ripreso questa impostazione con parole forti: "Seguendo ciò che ci insegna sant'Ignazio, nella scuola l'elemento principale è imparare ad essere magnanimi. La magnanimità: questa virtù (...) che ci fa guardare sempre l'orizzonte. Che cosa vuol dire essere magnanimi? Vuol dire avere il cuore grande, avere grandezza d'animo, vuol dire avere grandi ideali, il desiderio di compiere grandi cose per rispondere a ciò che Dio ci chiede, e proprio per questo compiere bene le cose di ogni giorno, tutte le azioni quotidiane, gli impegni, gli incontri con le persone; fare le cose piccole di ogni giorno con un cuore grande aperto a Dio e agli altri. È importante allora curare la formazione umana finalizzata alla magnanimità. La scuola non allarga solo la vostra dimensione intellettuale, ma anche umana. (...) Anzitutto: siate persone libere! Che cosa voglio dire? Forse si pensa che libertà sia fare tutto ciò che si vuole; oppure avventurarsi in esperienze-limite per provare l'ebbrezza e vincere la noia. Questa non è libertà. Libertà vuol dire saper riflettere su quello che facciamo, saper valutare ciò che è bene e ciò che è male, quelli che sono i comportamenti che fanno crescere, vuol dire scegliere sempre il bene. Noi siamo liberi per il bene"⁶.

I due pontefici fanno chiaramente intravedere l'impegno implicato nella conquista della libertà, che certamente comporta fatica. Che cosa possiamo mettere sull'altro piatto della bilancia in chiave motivazionale? La conquista di se stessi. Di fronte alla apparente disinvoltura con cui tanti ragazzi e ragazze compiono atti gravi, che implicano anche un chiaro profilo autodistruttivo (dal consumo di sostanze all'abuso alcolico, per fare solo due esempi), molti si stanno chiedendo come sia possibile, trattandosi delle generazioni più istruite della storia. La risposta forse la possiamo trovare nella scarsa stima di se stessi che porta questi giovani a non custodirsi e a consegnarsi a condotte improprie – anche nocive – per accedere a piaceri effimeri. Come mai accade questo? Forse perché questi ragazzi e queste ragazze, avendo a che fare con adulti che li assecondano in tutto, non conquistano

⁵ Benedetto XVI, *Lettera alla diocesi di Roma sul compito urgente dell'educazione*, 21/1/2008.

⁶ Francesco, *Discorso agli studenti delle scuole gesuitiche*, 7/6/2013.

più niente. Infatti è la conquista ad alimentare la stima di se stessi. Ecco allora che cosa mettere sul piatto "motivazionale" della bilancia: la disciplina come conquista di sé. Torna la citazione guardiniana sull'ordine, ben rispecchiata in una antica massima ascetica: "Custodisci l'ordine e l'ordine custodirà te". Nella società dei consumi il richiamo prevalente e ricorrente è quello contrario, ossia a condurre vite disordinate, obbedienti a quelle che l'allora card. Ratzinger – nell'omelia tenuta durante la celebrazione della *Missa pro eligendo Pontifice* (18/4/2005) – chiamò "voglie". Questa dinamica ovviamente ci attira e ci soddisfa, ma non ci dà autostima perché continuamente ci sbatte in faccia la nostra passività. È invece sull'aspirazione a stimarsi, collegata all'assertività propria della libertà, che dobbiamo fare leva per motivare alla sfida di "conquistare se stessi".

3. *Umanesimo, educazione e cristianesimo*

Ai nostri giorni, da circa due secoli, l'umanesimo fa i conti con una crescente istanza di segno contrario, comunemente ricondotta al cosiddetto "postumanesimo". Le sue origini prossime sono nel Nietzsche di *Così parlò Zarathustra* e nella sua dottrina relativa all'"oltreuomo" ossia al superamento dell'essere umano, "inverato" in un nuovo soggetto vivente che oltrepassa i limiti dell'umanità, contemporaneamente gettandosi alle spalle anche ciò che la identifica sul piano antropologico. Se, tuttavia, ci confrontiamo con l'opera nicciana *La nascita della tragedia*, troviamo che già qui viene posta l'istanza postumanistica, ma secondo una modalità che risale alle origini stesse della civiltà occidentale. In questo testo, infatti, Nietzsche afferma: "L'antica leggenda narra che il re Mida inseguì a lungo nella foresta il saggio Sileno (...). Quando quello gli cadde infine tra le mani, il re domandò quale fosse la cosa migliore e più desiderabile per l'uomo. (...): 'Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è morire presto"⁷. Da queste parole si ricava che la svalutazione dell'esistenza umana – in realtà – percorre l'intera civiltà occidentale già dalle sue origini. Del resto, nella mitologia greca, sono frequenti i richiami alla tracotanza dell'essere umano che scatena l'ira divina e, nel suo celebre coro all'interno dell'*Antigone*, Sofocle identifica l'essere umano con l'aggettivo *deinós* che significa sia "meraviglioso" sia "terribile". Insomma, l'origine remota del postumanesimo è nella stessa civiltà occidentale, ben prima che Nietzsche lo rilanciasse.

Del resto, noi siamo soliti assegnare un profilo umanistico alla civiltà classica, ma si tratta di un attributo assai discutibile. Infatti, è vero che la civiltà classica ha riconosciuto l'originalità umana, giungendo addirittura a parlare di "microcosmo" per alludere alla grandezza dell'uomo, riconosciuto come un "cosmo" in miniatura, cioè un'armonia capace – in piccolo – di rispecchiare la grandezza dell'universo, ma non possiamo trascurare che nessuno, durante la parabola del pensiero greco-romano ha mai respinto l'istituto della schiavitù e anche coloro che ne deprecavano l'esistenza – come Seneca – gli schiavi li avevano. Questo significa il misconoscimento della dignità personale come condizione intrinseca e inalienabile dell'essere umano.

⁷ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Milano, Adelphi, 1977, pp. 31-32.

In proposito, è istruttivo il confronto fra tre definizioni. Mi riferisco anzitutto ad Aristotele quando afferma che “solo l’essere umano, tra gli animali, ha il *lógos*”⁸. Naturalmente si tratta di una definizione che ci riempie di ammirazione perché identifica una nota peculiare che distingue l’essere umano dagli altri animali, associandola alla capacità di ricondurre a unità se stesso e il mondo attraverso il pensiero e la parola (il termine *lógos* deriva dal verbo *léghein* che significa “raccolgere”). Non dobbiamo dimenticare, tuttavia, che, dopo poche righe e sempre nella sua *Politica*, Aristotele scrive: “così l’oggetto di proprietà (*ktēma*) è uno strumento per vivere e la proprietà è un insieme di strumenti e lo schiavo è un oggetto di proprietà animato (*émpsychnon*)”⁹. Ora le cose cambiano e all’ammirazione subentra lo sconcerto. Immediatamente ci rendiamo conto del limite intrinseco alla visione aristotelica (e più in generale pagana) consistente nel fatto che al riconoscimento dell’originalità umana non corrisponde quello della dignità umana. Certamente Aristotele guarda con interesse e ammirazione all’essere umano, ma non fino al punto da riconoscere che tutti gli uomini e ogni uomo lungo l’intera sua esistenza siano portatori di una dignità intrinseca. Nel caso della schiavitù, che configurava la ricomprensione come “cosa” dell’essere umano, a fronte di precisi comportamenti o avvenimenti, poteva – anzi, secondo la mentalità antica, doveva – esprimersi. Per questa ragione ritengo improprio parlare di umanesimo a proposito della civiltà antica: infatti il riconoscimento della originalità umana non ha mai condotto a quello della corrispondente – unica – dignità, ma proprio questo identifica l’umanesimo. Lo denuncia chiaramente Gregorio di Nissa quando, a proposito della definizione dell’uomo come “microcosmo”, afferma: “[Filosofi] pagani hanno immaginato cose meschine e indegne della magnificenza dell’uomo nel tentativo di innalzare il momento umano; hanno detto, infatti, che l’uomo è un microcosmo composto degli stessi elementi del tutto e con questo splendore del nome hanno voluto fare l’elogio della natura dimenticando che in tal modo rendevano l’uomo simile ai caratteri propri della zanzara e del topo, infatti anche in essi vi è la mescolanza dei quattro elementi (...). Quale grandezza ha dunque l’uomo, se lo riteniamo figura e similitudine del cosmo? (...) in che cosa consiste, secondo la Chiesa, la grandezza dell’uomo? Non nella somiglianza con il cosmo, ma nell’essere ad immagine del Creatore della nostra natura”¹⁰.

Solo con l’avvento del cristianesimo l’essere umano è riconosciuto nella sua dignità oltre che nella sua originalità e questo viene espresso nella definizione di persona. È interessante notare la differenza che corre tra le già evocate definizioni aristoteliche e la più celebre definizione di “persona”, quella formulata da Boezio il quale, nel *Contro Eutyche e Nestorio*, afferma trattarsi di “*substantia individualis rationalis naturae*”¹¹. In questa formula ritroviamo il significato antropologico antico nel richiamo della razionalità, infatti il *lógos* greco rimanda alla *koinonía* cioè alla “comunanza” tra coloro che – secondo la celebre espressione eraclitea – condividono la realtà (“Comune a tutti è l’intendere”¹²), ma – in aggiunta – si sottolinea la condizione singolare di ciascuno (*substantia individualis*). Questo riconoscimento è da ascrivere alla nuova dignità attribuita all’essere umano dal cristianesimo il quale, professando che ciascuno è singolarmente e indefettibilmente amato

⁸ Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253a.

⁹ Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253b.

¹⁰ Gregorio di Nissa, *L’uomo*, 16.

¹¹ Boezio, *Contro Eutyche e Nestorio*, 3.

¹² Eraclito, *Sulla natura*, fr. 113.

da Dio (secondo Rm 8,31-39), fa sì che ogni vita sia giudicata portatrice di un valore inestimabile.

Possiamo, quindi, ricavarne che l'evangelizzazione ha prodotto il configurarsi dell'umanesimo, eventualmente riconoscendo alla civiltà pagana di averne colto l'esigenza e – confusamente – il profilo generico. Eppure, è interessante notare che, all'inizio, il cristianesimo parve ad alcuni configurare una regressione, non un progresso. Tra le voci più rilevanti – in proposito – c'è quella di Giuliano detto l'Apostata perché, educato nella fede, la rigettò diventato adulto. Le sue parole sono estremamente chiare: “A noi appartengono la letteratura e la lingua greca, a noi che veneriamo gli dei; vostra invece è la mancanza di ragione e la rozzezza e la vostra sapienza non va oltre il ‘credi!’”¹³. Trovo di grande interesse avvicinare questa opinione perché mi sembra incarnare bene un'idea ancora oggi riconoscibile. Mi riferisco all'obiezione – tutt'altro che infrequente all'interno del mondo cosiddetto "laico" – secondo cui il credente sarebbe inesorabilmente "vittima" della sua fede, nel senso che non potrebbe esercitare la vera conoscenza, assumere atteggiamenti autenticamente critici, sfuggire ad un fideismo di fondo... È interessante notare come i Padri della Chiesa, volendo mostrare l'infondatezza di questa convinzione, abbiano inteso rendere evidente che la fede è strutturalmente presente all'interno dell'antropologia. Tra le varie testimonianze cito quella di Arnobio il Vecchio: "C'è nella vita un'azione o un affare d'importanza che non lo si promuova o lo si intraprenda o lo si inizi senza che preceda la fede? Viaggiate, navigate: non credete di ritornare a casa, dopo aver risolto gli affari in sospenso? Spaccate la terra con l'aratro e la riempite completamente con i vari semi: non credete di raccogliere le messi coll'avvicinarsi delle stagioni? Vi unite in matrimonio con patti coniugali: non credete che rimarranno puri e che saranno un'alleanza legittima per i coniugi? Accettate la prole dei figli: non sperate che si mantengano in buona salute e attraverso le tappe dell'età raggiungano il traguardo della vecchiaia?"¹⁴.

Le parole di Arnobio sono rilevanti e ancora attuali perché, lungo la modernità, la tendenza a svalutare la pertinenza della fede in ordine all'antropologia ha condotto a trattare la religione come un sottoprodotto culturale, una subcultura affetta da miopia ed infantilismo da superare al più presto. Le cose ovviamente non stanno così, ma – per rendercene conto – dobbiamo praticare un affondo nell'idea stessa di modernità.

4. *Umanesimo, cristianesimo e modernità: un confronto attraverso tre opere d'arte*

È interessante notare che la prima generazione moderna, quella degli umanisti, è composta tutta da credenti. La stessa idea di "modernità" mostra di avere radici nella evangelizzazione (come è provato anche sul piano storico dal fatto che si è espressa all'interno di culture cristianizzate). Dico questo perché l'espressione, composta dal termine latino *modo* che significa "ora", "adesso", rimanda all'avvaloramento – tipico della fede cristiana – della dimensione dell'avvento ossia del futuro. La stessa idea di "rinascimento", come ha sottolineato Burdach¹⁵, ha una chiara origine religiosa. Ma allora com'è possibile che, all'interno della modernità, si sia espressa la secolarizzazione nella forma e con la portata che tutti conosciamo?

¹³ Citato da Gregorio Nazianzeno, *Contro Giuliano l'Apostata*, Firenze, Nardini, 1993, p. 183.

¹⁴ Arnobio il Vecchio, *Difesa della vera religione*, II, 8.

¹⁵ Cfr. K. Burdach, *Riforma, rinascimento, umanesimo* [1918], Firenze, Sansoni, 1986², in specie pp. 26 ss.

Affronto la questione attraverso la presa in considerazione di tre opere d'arte, conservate nella Galleria degli Uffizi di Firenze. La prima è una "Maestà" dipinta da Duccio di Boninsegna secondo i canoni "classici" dell'iconografia bizantina. La Vergine, al centro della scena, è su uno sfondo dorato a significare la gloria del Paradiso, attorniata da angeli. La sua figura è assolutamente priva di qualunque storicità. Ben diversa è la "Maestà" di Giotto che risale allo stesso periodo. Anche qui lo sfondo è dorato e al centro della scena c'è la Madonna attorniata da figure angeliche e dai santi. Ella tuttavia è immediatamente colta come tridimensionale, con un corpo che esprime chiaramente la prossimità al parto e l'impegno ad allattare il figlioletto. Questo significa che l'immagine ora è identificata anche in chiave storica, non solamente in riferimento all'eternità, e che le due dimensioni si integrano a vicenda. Veniamo ora alla terza immagine, un tondo di Michelangelo dove è ritratta la Sacra Famiglia. È interessante notare che, se il soggetto non fosse esplicitamente identificato, nulla nel quadro renderebbe possibile riconoscerlo. La composizione infatti ritrae un uomo, una donna e il figlio in atteggiamento ludico-ricreativo, ma potrebbe trattarsi di chiunque.

A mio parere queste tre immagini ritraggono bene ciò che è avvenuto con l'avvento della modernità. La "Maestà" di Duccio restituisce con precisione i canoni culturali premoderni, rispetto ai quali l'opera di Giotto è innovativa perché – senza negare la trascendenza – la integra con la storicità. Del resto questo fa una delle scienze tipiche della modernità – sul piano letterario – ossia la filologia. Non si può certo dire che il medioevo – ossia la civiltà premoderna – non conoscesse i classici, basti pensare alla figura di Virgilio nella *Divina Commedia*, ma li avvalorava in chiave simbolica più che storica: per restare all'esempio, il Virgilio dantesco certamente non è un romano del primo secolo a.C. Ora la filologia vuole invece esplorare la storicità di quello di cui si parla, per questa ragione la Vergine – ritratta da Giotto – esprime la fisicità tipica della puerpera. E il quadro di Michelangelo? La scena si è totalmente secolarizzata, nulla rende più riconoscibile il soggetto sacro... a mio avviso questa opera michelangiotesca esprime bene quello che è accaduto: l'avvaloramento della storicità assunto come l'occultamento della trascendenza – è questo che è accaduto con la modernità che si è imposta, ma l'approccio giottesco ci dice che un'altra modernità è possibile –.

In realtà, di questa modernità "altra" ci sono svariate tracce lungo lo svolgimento del pensiero moderno. Figure come Pascal, Gracián, Vico... fino ad arrivare al Kant della *Critica del Giudizio* mostrano di aver colto il limite di un approccio curvato in senso totalmente descrittivo. Ad esso propugnano l'avvaloramento della dimensione estetica, assunta come la dimensione che restituisce l'umanità nella sua completezza, inclusiva di una dimensione spirituale che – in molti di questi autori – porta a riconsiderare il ruolo di fede e religione. Il confronto culmina nel XIX secolo quando il positivismo – erede diretto della modernità che ha prevalso – si trova a fronteggiare la famiglia degli spiritualismi, anche molto diversi tra loro ma convergenti sul rifiuto di consegnare la conoscenza al monopolio della "spiegazione" a cui contrappongono la "comprensione". Mentre quella tratta ciò che viene conosciuto come un oggetto a completa disposizione di colui che conosce (spianando la strada alla completa manipolazione tecnica), questa riconosce – quando è in campo l'essere umano – l'esigenza di tenere conto di una dimensione soggettiva che non può mai essere totalmente risolta nella descrizione perché è collegata alla libertà.

La modernità in crisi è quella che ha scommesso tutto sulla spiegazione e che ha consegnato alla tecnica il destino dell'uomo e del mondo, per questa ragione misconoscendo la signoria di Dio, ridotto – secondo la celebre espressione di Laplace – a "ipotesi inutile".

Ora l'opportunità che ci viene offerta è rilanciare la modernità "altra", non per respingere l'approccio descrittivo, ma per ordinarlo e subordinarlo a quello comprensivo, che tiene conto dell'originalità umana. Evidentemente, a questo proposito, si apre uno spazio di chiara pertinenza dell'IRC.

5. *Umanesimo e cristianesimo: che cosa può fare l'IRC?*

Prima ho richiamato una evidenza storica inoppugnabile ossia che la prima generazione moderna – composta dagli umanisti – raccoglie tutti credenti. È tuttavia altrettanto inoppugnabile che la modernità – come si è venuta successivamente esprimendosi – ha registrato una crescente e progressiva secolarizzazione, tale da rendere il fenomeno – agli occhi di molti – irreversibile. È invece con attitudine contraria che affronto la questione, facendo mia l'osservazione critica del card. Cottier quando – in una intervista che gli ho personalmente rivolto – afferma: "Se consideriamo la secolarizzazione (...), occorre riconoscere che troppo spesso se ne parla come se costituisse un fatto definitivo. È un pregiudizio del tutto discutibile: il fatto che la società oggi si esprima in questo modo, non significa che dobbiamo accettarlo e che non deve cambiare. Trovo, infatti, che in molti progetti pastorali c'è questa accettazione di partenza, ossia ci si riferisce alla sfida di parlare di Dio nel mondo secolarizzato come se questo fosse irreversibile. È un'idea estranea al cristianesimo, piuttosto riconducibile alle dottrine illuministiche sul progresso, dove il progresso tecnico è identificato con il progresso umano come tale"¹⁶.

La mia impressione è che siamo sfidati a orientare la modernità nella direzione di rivedere la deriva secolaristica (da me associata al quadro di Michelangelo) non per cedere al fanatismo (che peraltro il Novecento ha ampiamente associato anche alla identità laica, oltre che a quella credente), ma per riconsiderare la pertinenza (a mio avviso, l'essenzialità) della fede all'interno dell'antropologia presa come tale. Si tratta, in sostanza, di riprendere in mano la denuncia di Paolo VI nella *Evangelii Nuntiandi* (n. 20): "La rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre". Da dove partire? Dall'osservazione di un dato inoppugnabile: la crescente solitudine di un'umanità che ha rivendicato la propria autonomia.

È interessante la convergenza tra due autori separati non solo dal tempo, ma anche dalla propria formazione: Guardini e Zoja. Il primo afferma: "Dal momento che la realtà si espande al di là di ogni misura, si dissolvono gli elementi sui quali riposava la rappresentazione medievale di un ordine: principio e fine, circonferenza e centro. E insieme scompaiono i gradi e le corrispondenze gerarchiche che si stabiliscono fra di loro ed anche i simboli che li sottolineano e li presuppongono. Ne consegue un insieme di rapporti che procedono senza fine in tutte le direzioni e che da un lato garantiscono un libero spazio, dall'altro rifiutano all'esistenza umana un suo proprio luogo obiettivo. L'esistenza ha ora uno spazio libero dove muoversi, ma non più una sua dimora"¹⁷. Queste le parole del secondo: "Da dove ci siamo allontanati, se tutti siamo lontani? Ci siamo allontanati dai contenitori universali. Non siamo più protetti da pareti. Il rapporto Io-Tu era la parete più vicina di una serie di fortezze, una interna all'altra. Se non ci sono più bordi, né le mani di Dio e del prossimo, forse stiamo tutti cadendo. La differenza è che non sappiamo da dove, né verso

¹⁶ G. Cottier, *Ateismi di ieri e di oggi*, a cura di G. Mari, Brescia, La Scuola, 2012, pp. 68-69.

¹⁷ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia, Morcelliana, 1954 [1950], p. 38.

dove”¹⁸. Queste affermazioni si specchiano perfettamente nel cosiddetto "disagio" ossia la condizione di diffusa sofferenza da cui sono afflitti non solo i più giovani, spesso adducendo alla devianza vera e propria cioè al comportamento che trasgredisce le leggi. Donde proviene questa deriva? A mio avviso, dal fraintendimento della libertà che, essendo stata interpretata come la cancellazione del vincolo, porta alla solitudine rispetto alla quale il disagio e la devianza costituiscono il tentativo di dare comunque un senso – eventualmente anche solo trasgressivo – a quello che si è. D'altro canto, non può lasciare indifferenti l'espansione delle dipendenze dopo che – negli ultimi decenni – l'indipendenza è stata eletta a criterio etico fondamentale: anche in questo caso, ci troviamo di fronte a una manifesta contraddizione tra quello che si è cercato di affermare e quello che è andato verificandosi.

L'essere umano è strutturalmente relazionale, come afferma il concetto di persona a partire dalla relazione con Dio. Ma, se l'essere umano è strutturalmente relazionale e la libertà è unicamente e tipicamente umana, allora anche la libertà è relazionale, come chiaramente afferma Buber: “Chi dice tu non ha alcun qualcosa per oggetto. Poiché dove è qualcosa, è un altro qualcosa; ogni esso confina con un altro esso; l'esso è tale, solo in quanto confina con un altro. Ma dove si dice tu, non c'è alcun qualcosa. Il tu non confina. Chi dice tu non ha alcun qualcosa, non ha nulla. Ma sta nella relazione”¹⁹. Sono parole che fanno cogliere il limite intrinseco della usurata convinzione secondo cui “la mia libertà finisce dove inizia quella dell'altro”. Le cose non stanno così perché il continuo “sconfinamento” della libertà come tratto caratteristico dell'essere umano continuamente pone di fronte alla domanda biblica: “Dov'è tuo fratello Abele?” (Gn 4,9) – siamo responsabili l'un l'altro –.

Il disagio e la devianza rappresentano, sul piano dei comportamenti, quello che il postumanesimo costituisce a livello degli indirizzi culturali: lo svilimento della identità personale, sottratta al riconoscimento della inalienabile dignità dell'essere umano. Urge operare nel segno di una ricomprensione che restituisca l'essere umano alla sua dignità ossia al riconoscimento che rappresenta un fine e non un mezzo. Attorno a questo richiamo possono raccogliersi sia la cultura cattolica sia quella laica, perché costituisce uno degli indirizzi di pensiero adottati sia da Tommaso – riconosciuto "dottore comune" dalla Chiesa cattolica – sia da Kant, l'autore a cui guarda con sicuro consenso la cultura laica. Il primo, infatti, nella *Somma teologica*, riconducendo il termine *persona* all'espressione *per se una*, identifica la creatura umana come quella che Dio tratta da come se fosse un fine in sé²⁰. La spiegazione etimologica è errata ma il riconoscimento della “perseità” umana, radicalmente difforme dalla strumentalità connotante il resto del creato, è corretto. Essa deriva dal fatto che solo l'essere umano, essendo razionale, sa riconoscere da se stesso i propri fini: è lo stesso tipo di spiegazione che dà Kant, in pieno illuminismo, sostenendo che “la natura razionale esiste come un fine in sé. (...) L'imperativo pratico sarà, dunque, il seguente: agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo”²¹.

¹⁸ L. Zoja, *La morte del prossimo*, Torino, Einaudi, 2009, p. 43.

¹⁹ M. Buber, *Io e tu* [1923], in *Il principio dialogico e altri saggi*, Milano, San Paolo, 1993, p. 60.

²⁰ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I, q. 29, a. 4, *resp.*

²¹ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Id., *Fondazione della metafisica dei costumi. Critica della ragion pratica*, Milano, Rusconi, 1982, p. 126. Tommaso d'Aquino, nella *Somma contro i gentili*, afferma – a proposito delle creature intelligenti e distinguendole dalle altre – che, essendo “padrone dei propri atti”, richiedono “di essere curate per se stesse da parte della divina provvidenza”. Conclude: “L'essere infatti che è posto in azione da altri ha la funzione di strumento: invece ciò che si pone in opera da

Se riconduciamo la sfida alla presenza dell'IRC nella scuola, possiamo riconoscere alcuni indirizzi molto concreti per l'azione didattica. In particolare:

a) mostrare l'essenzialità della fede all'interno dell'antropologia osservando il nesso prospettico che accomuna fede e libertà;

b) far cogliere come storicamente l'umanesimo sia stato generato dal cristianesimo esattamente come la modernità;

c) riconoscere nella secolarizzazione solo una traiettoria, non necessariamente l'unica, identificabile nella parabola della modernità;

d) porre il problema del nesso umanesimo/cristianesimo;

e) rivisitare l'idea di "natura umana", associando libertà-dignità e verità, termine – quest'ultimo – che va riscattato e riconsegnato all'antropologia essendo l'essere umano fondamentalmente attratto da essa, secondo la acuta osservazione di Agostino quando afferma di aver conosciuto “molti che volevano ingannare gli altri, ma nessuno che volesse essere ingannato”²².

Circa la natura umana, che meriterebbe un approfondimento specifico, mi limito a ricordare quello che scrisse – nell'immediato dopoguerra – Mounier: “Non si sa più cos'è l'uomo e, poiché lo si vede oggi passare attraverso trasformazioni impensate, si è convinti che non ci sia più una natura umana. Per alcuni, ciò significa: tutto è possibile all'uomo: e così ritrovano una speranza; per altri: tutto è permesso all'uomo: e abbandonano ogni freno; per altri infine: tutto è permesso sull'uomo, ed ecco Buchenwald”²³.

In sostanza l'IRC è sfidato a confermare quello che Giovanni Paolo II ha ripetuto svariate volte ossia che "l'uomo è la via della Chiesa".

sé ha la funzione di agente principale. Ora, lo strumento è voluto non per se stesso, ma per l'uso che ne fa l'agente principale. Perciò tutta la cura che si ha dello strumento necessariamente ha come fine l'agente principale: quella invece che si ha verso l'agente principale, o da parte di lui stesso, o di altri, in quanto è agente principale, è per lui stesso. Perciò le creature intellettive vengono guidate da Dio come volute per se stesse, mentre le altre creature lo sono in quanto sono ordinate alle creature dotate di ragione” (III, 112, 1). Il Concilio Vaticano II ha ripreso questa concezione, nella costituzione *Gaudium et spes*, n. 24: “(...) l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa (*propter seipsam*)”, essendo l'ultima espressione un complemento di causa.

²² Agostino d'Ipbona, *Confessioni*, X, 23.

²³ E. Mounier, *Il personalismo* [1949], Roma, AVE, 1964, p. 139.