

PASSIONI TRISTI, DECISIONI MORALI E SPERANZA EDUCATIVA

a cura di
FRANCESCO RUSSO

ANDREA LAVAZZA · GIUSEPPE CURCIO ·
GIULIA D'AURIZIO · PAOLA RICCI
SINDONI · FRANCESCO RUSSO ·
MARIA TERESA RUSSO · PAOLO TERENCE

ESSAYS - 2

FRANCESCO RUSSO

(a cura di)

**PASSIONI TRISTI,
DECISIONI MORALI E
SPERANZA EDUCATIVA**

Presentazione di:

Andrea Lavazza

Scritti di:

Giuseppe Curcio

Giulia D'Aurizio

Paola Ricci Sindoni

Francesco Russo

Maria Teresa Russo

Paolo Terenzi

EDUSC 2020

Interdisciplinary
Forum on
Anthropology

Secondo volume della Collana ESSAYS

Prima edizione 2020

© 2020 – Edizioni Santa Croce s.r.l.
Via Sabotino, 2/A – 00195 Roma
Tel. (39) 06 45493637
info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 978-88-8333-914-1

SOMMARIO

Andrea Lavazza

PRESENTAZIONE. UN FILO NEL VORTICE CONTEMPORANEO	5
1. Cattive lezioni e lezioni cattive	5
2. L'attuale paradigma educativo	7
3. Formazione accademica e dilemmi morali	9

Giuseppe Curcio, Giulia D'Aurizio

DECISIONI MORALI E FORMAZIONE ACCADEMICA.	
UN PRIMO STUDIO EMPIRICO SU UNA POPOLAZIONE	
DI STUDENTI UNIVERSITARI ITALIANI	13
1. Premessa	13
2. Introduzione	14
3. Metodo	21
3.1. Partecipanti	21
3.2. Procedura	22
3.3. Analisi statistiche	24
4. Risultati	24
4.1. Tempo di lettura	24
4.2. Tempo di risposta	25
4.3. Tipo di risposta	26
5. Discussione	26

Paola Ricci Sindoni

DELUSIONE E ABBANDONO. NOTE ANTROPOLOGICHE ED ETICHE	35
1. Uno sguardo dal presente al futuro	35
2. Il senso del tempo	38
3. La strada verso Emmaus	39
4. Un'attesa profonda	43
5. Trascendenza e speranza	47

Francesco Russo

SPERANZA, FELICITÀ, VERITÀ.

PER UN'ANTROPOLOGIA DELL'AUTOTRASCENDENZA	53
1. Il perdurare della questione antropologica	53
2. Speranza e autotrascendenza	55
3. Alla ricerca della felicità	58
4. Quale autotrascendenza?	62
5. Desiderio, felicità e verità	65

Maria Teresa Russo

IL RUOLO DELL'ESEMPLARITÀ NELL'EDUCAZIONE MORALE:

PRATICHE GIOIOSE CONTRO LE "PASSIONI TRISTI"	69
1. L'educatore di fronte alle nuove sfide culturali	69
2. Oltre le "passioni tristi" degli educatori	72
3. Coltivare l'eroismo: l'educazione attraverso i modelli	78
4. Modelli ed esempi. Ammirazione, emulazione, imitazione	86
5. Conclusioni	94

Paolo Terenzi

BENASAYAG E LA CRITICA AL MODELLO FUNZIONALISTA

DI EDUCAZIONE	99
1. Introduzione: funzionare o esistere?	99
2. La crisi del progetto moderno	102
3. Le conseguenze sull'educazione	104
4. Un'ipotesi alternativa	112

PRESENTAZIONE UN FILO NEL VORTICE CONTEMPORANEO

Andrea Lavazza

Centro Universitario Internazionale, Università di Pavia

1. CATTIVE LEZIONI E LEZIONI CATTIVE

C'erano una volta i "cattivi maestri". Era un'epoca in cui la preoccupazione consisteva nel fatto che i discenti imparassero lezioni cattive, non che assistessero a cattive lezioni. Il presupposto stava nell'efficacia di alcuni messaggi perniciosi e nell'assorbimento che i giovani manifestavano verso di essi. Era un'epoca di rottura, per alcuni aspetti tragicamente imbevuta di violenza, non necessariamente fisica. Eppure, oggi, quella stagione, neppure troppo lontana, sembra quasi un'età dell'oro per la trasmissione intergenerazionale, capace di spargere semi d'odio ma anche di far crescere fiori preziosi che sono sbocciati in cento colori e sfumature.

Nel leggere i contributi di questo attualissimo volume dedicato a "Passioni tristi, decisioni morali e speranza educativa" veniamo confermati nell'idea che nelle nostre scuole ora prevalgano le cattive lezioni, che non scalfiscono gli sfuggenti e spesso rassegnati ascoltatori. Non c'è più una rivoluzione in vista, il futuro spaventa e manca un progetto per trasformarlo. È persino assente la volontà di mobilitarsi e di agire per cambiare la situazione. Nessuna lezione cattiva, nessun "cattivo maestro" che si segnali esplicitamente

come tale. A comandare sono paura e rassegnazione.

Un quadro eccessivamente fosco? Dipende dal filtro interpretativo che si vuole adottare. I sei autori qui chiamati a convegno non sono per nulla inclini a un facile nichilismo e, come vedremo, cercano di delineare percorsi per uscire dalla palude dello sconforto. La domanda da porsi è come si è passati repentinamente da un contesto in cui alcuni messaggi potevano infiammare, suscitando nuovi paradigmi teoretici ed entusiasmi pratici, a un contesto in cui, come scrive Maria Teresa Russo nel suo contributo, sono emersi «il declino del riferimento alla trascendenza dei valori di fronte alla loro privatizzazione; l'attenuarsi della distinzione fra giovani e adulti; la perdita di prestigio dell'istruzione come trasmissione di conoscenze oggettive di fronte al sapere tecnocratico e agli scopi pragmatici; la crisi della struttura gerarchica delle istituzioni educative; la funzione sempre meno importante del libro e della lezione, di fronte alla multifunzionalità della comunicazione e del sapere digitale».

Non sarebbe azzardato affermare che si tratta dei frutti avvelenati di un "rompete le righe" che ha caratterizzato il nostro sistema d'istruzione dall'inizio degli anni Settanta. Ma dovremmo aggiungere però una nota di cautela, per non avere una visione miope di quello che il Sessantotto è stato per la società intera, Chiesa compresa. Dovremmo forse rimpiangere autoritarismi e rigidità istituzionalizzate che mettevano ai margini le donne, i gruppi meno avvantaggiati, le fasce più deboli o meno integrate economicamente e culturalmente?

Dobbiamo piuttosto fare i conti con un effetto indesiderato e probabilmente impreveduto di un progresso che ha avuto aspetti luminosi. Si tratta dell'affermarsi di un "mito dell'autenticità", l'idea che cia-

scuno sia portatore di un'originalità che va espressa e assecondata liberamente, senza piegarsi a imposizioni esterne e a regole eteronome. Di qui, ignari dei condizionamenti sempre all'opera, come bene coglie Francesco Russo nel suo capitolo, nasce la pretesa «di giustificare l'eterogeneità e la superficialità delle esperienze, il passare da una "storia" all'altra, il rifiuto dei classici, l'estemporaneità dei programmi di studio, il predominio delle opinioni e dell'effimero. Il tutto fondato su una visione individualistica del conoscere, come se ognuno bastasse a se stesso e fosse l'arbitro indiscusso di ciò che è corretto o sbagliato».

2. L'ATTUALE PARADIGMA EDUCATIVO

Non c'è spazio qui per richiamare come all'origine di questa prospettiva vi sia un filone della psicologia accademica anglosassone, che l'autoindulgenza liberatoria ha teorizzato esplicitamente, senza considerare come ciò fosse funzionale a un pensiero acritico che indebolisce il carattere di fronte ai tanti manipolatori piuttosto che aprire la strada a una nuova esistenza di soddisfazione. Ma che non vi sia una un'inarrestabile discesa lungo una china negativa è mostrato dagli anticorpi che un altro psicologo, assai citato nei saggi del volume, è riuscito a inoculare nella cultura contemporanea. Stiamo parlando di Miguel Benasayag, il cui pensiero è al centro della riflessione di Paolo Terenzi.

Il pensatore di origine argentina ha, tra gli altri, saputo cogliere come «la proposta della società ai giovani è di *funzionare*. Non di esistere, ma di funzionare, cioè di essere performanti. Performanti per che cosa? Per la performatività in sé. Non c'è un orizzonte più ampio, non c'è un senso, una struttura. Il nostro è il

mondo della follia quantitativa: si tratta di fare una quantità maggiore di cose, anziché imparare ci si informa, sempre di più. E gli educatori lasciano il posto al *coach*, ossia a qualcuno che pretende di 'allenare' alla vita».

Siamo di fronte a un paradigma dell'accelerazione, come delineato dal sociologo tedesco Hartmut Rosa nel suo celebrato *Accelerazione e alienazione*¹, che potrebbe ben compendiare numerose delle critiche e dei timori rispetto alla società contemporanea che soggiacciono all'intero concerto che i sei esecutori realizzano in quest'agile strumento di analisi e di proposta sull'educazione. Rosa, infatti, individua come chiave di lettura della tarda modernità un aumento della velocità di tre ambiti chiave: la tecnologia, i mutamenti sociali e il ritmo di vita.

Non è un'inebriante cavalcata quella che trascina le nostre esistenze, bensì un continuo inseguimento dentro meccanismi sistemici di cui non abbiamo controllo, ma neppure piena comprensione. Ed è interessante soffermarsi sul motore culturale che, secondo Rosa, alimenta l'accelerazione, ovvero la "promessa di eternità". In una società secolarizzata, l'enfasi maggiore è posta sulla vita prima della morte. Aspirazioni e desideri sono indirizzati verso il mondo e la pienezza di vita risulta dalla somma e profondità delle esperienze fatte nel corso dell'esistenza. Gustare la vita in tutte le sue altezze e i suoi abissi è diventata l'aspirazione principale dell'uomo moderno.

Ben presto, però, scopriamo che le opzioni sul mercato (è il caso di dirlo) sono molto più numerose delle possibilità che materialmente abbiamo di sperimentarle. C'è una divergenza crescente tra il tempo

¹ *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica della tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015.

percepito del mondo e il tempo della vita del singolo, secondo la terminologia di Hans Blumenberg. Di conseguenza, l'accelerazione del ritmo di vita diventa la soluzione più funzionale. Se viviamo due volte più veloce, possiamo dimezzare il tempo per raggiungere un obiettivo e possiamo raddoppiare la somma delle esperienze. Raddoppia così la nostra efficacia, cioè la proporzione tra le possibilità realizzate e quelle realizzabili, nota il sociologo tedesco. «La promessa eudaimonistica dell'accelerazione moderna si fonda quindi sull'idea (inespressa) che l'accelerazione del ritmo di vita sia la nostra risposta (ossia la risposta della modernità) al problema della finitezza e della morte». Ma – argomenta Rosa – è superfluo dire che la promessa non viene mantenuta.

Le stesse tecniche ci hanno portato a guadagnare tempo (pensiamo al viaggiare, sempre più rapido, in cui un ritardo di pochi minuti ci indispettisce per il tempo apparentemente sprecato) hanno portato anche a un'esplosione delle opzioni del mondo. Possiamo essere i più veloci eppure, inesorabilmente, la proporzione tra esperienze vissute e quelle mancate non diminuisce, bensì aumenta incessantemente. «Questa è, oserei dire, una delle tragedie dell'individuo moderno: sentirsi imprigionato in una ruota da criceto, mentre la sua fame di vita e di mondo non è mai soddisfatta, ma anzi gradatamente sempre più frustrata».

3. FORMAZIONE ACCADEMICA E DILEMMI MORALI

Ecco allora la necessità di uscire da questa gabbia di finto vitalismo, in realtà destinata soltanto ad accendere passioni tristi. È un punto di osservazione ristretto quello che adottano Giuseppe Curcio e Giulia D'Aurizio, e non potrebbe che essere così per realiz-

zare un esperimento scientifico, tuttavia esso risulta assai significativo. Nel loro resoconto delle decisioni morali adottate da un campione di studenti universitari, allo scopo di verificare l'influenza della formazione accademica, emerge infatti che il progredire nel corso di studi ha un'incidenza ridotta se non negativa nell'approccio etico ai dilemmi cui si è esposti. Come se, ma è un'ipotesi da verificare, l'approfondimento disciplinare e il contatto con i docenti non sortisse quell'auspicato effetto di maturazione e di accresciuta sensibilità umana, professionale e civile che ci si attende da una istruzione superiore.

Ancora una volta, non si tratta di cedere al pessimismo, piuttosto di rialzare lo sguardo a un orizzonte più lontano e promettente, come invita a fare Paola Ricci Sindoni la quale, affrontando i temi della delusione e dell'abbandono, approda a una speranza cristiana che si alimenta di quell'ansia di trascendenza che ogni essere umano ha in sé e che «è pura fidezza nella capacità rivelativa dell'incontro, nella possibilità estrema di intercettare l'alterità da questo tesoro di fiducia congenita, da questa fonte originaria, con cui ci si apre con slancio alla compiutezza di ciò che l'uomo vuole essere».

Tutto ciò è possibile in un'esperienza educativa che sappia provare a sciogliere i nodi di una generazione che è in ricerca come le precedenti e come quella che la seguirà (sebbene qui si affacci il problema grande e grave della denatalità, figlio proprio di una chiusura al futuro mentre ciascuno si affanna, piccolo criceto, a fare girare la propria ruota nel vano tentativo di andare più lontano degli altri).

Trovare ogni volta la giusta via al cuore e alle menti dei giovani resta un'impresa ardua e meritevole del diuturno impegno di tutti gli adulti. Questo

libro getta semi fecondi di riflessione e stimola a un impegno educativo che deve essere generoso ma anche rigoroso, ispirato da valori universali e nello stesso tempo guidato da un'analisi scientifica. Non possiamo permetterci il pessimismo di un oggi che può risultare spesso difficile e faticoso. Verità e felicità rimangono fari all'orizzonte, nella consapevolezza che tanta strada si è fatta finora e il cammino percorso fin qui può essere di conforto nei momenti di scoramento. Perché l'auspicio corale degli autori è che rinnovate "pratiche gioiose" ci immunizzino dalle "passioni tristi" che consumano i nostri tesori come la tarma e la ruggine evangeliche.

SPERANZA, FELICITÀ, VERITÀ. PER UN'ANTROPOLOGIA DELL'AUTOTRASCENDENZA

Francesco Russo
Pontificia Università della Santa Croce
Facoltà di Filosofia

1. IL PERDURARE DELLA QUESTIONE ANTROPOLOGICA

Emo, metallari, punk, borghesotti (oppure: pariolini, sancarlino, chiattilli), alternativi, tamarri, breaker, skater, gabber. Sono solo alcune denominazioni che cercano di identificare i gruppi giovanili sulla base dei loro gusti, abbigliamento, linguaggio, stile di vita, preferenze musicali, tendenze politiche. Ma è impossibile classificare un universo variegato, dalla cui osservazione dovremmo dedurre che spesso parlare dei "giovani d'oggi" significa usare una categoria astratta che viene smentita dalla molteplice realtà.

Uno sguardo al mondo giovanile aiuta a capire che, al di là dei tentativi di etichettatura, in tanti comportamenti è insita una ricerca di autocomprensione e di senso della vita, che spesso non trova un interlocutore adatto. Non lo trova perché anche gli adulti faticano ad assumere il proprio ruolo e spesso oscillano tra un giovanilismo esasperato, una passività accondiscendente e un atteggiamento sentenzioso. Proprio la constatazione dell'inadeguato rapporto tra le generazioni aveva portato alla ribalta, più di un decennio fa, la cosiddetta emergenza educativa, ovvero la crisi della trasmissione valoriale da una

generazione all'altra e delle istanze educative nella società. A suo tempo, alcuni intellettuali presero le distanze da tale diagnosi e la giudicarono eccessiva e allarmistica. Ma purtroppo gli anni più recenti ne hanno offerto molte conferme, a cominciare dalle scene filmate e postate di insegnanti derisi e insultati dai propri studenti e dalle aggressioni contro i docenti da parte dei familiari dei loro allievi. Vi si potrebbe aggiungere il successo di varie serie televisive adolescenziali, che sono al contempo lo specchio e il propagatore di certi costumi sociali.

Se vogliamo andare ancor più a fondo, avvertiamo che al malessere educativo soggiace una vera e propria questione antropologica, ovvero la crisi nella stessa comprensione della persona umana: per offrire una risposta agli interrogativi sul perché e sul come educare o formare, occorre la consapevolezza di chi siamo, del ruolo della libertà e della corporeità, dei nostri condizionamenti e dei nostri legami. Quando si arriva a questo livello della riflessione, affiora in modo radicale tutta la complessità dei problemi dell'epoca odierna: la catastrofe ecologica con le sue implicazioni (non da ultima, il diffondersi delle epidemie), le conseguenze della globalizzazione, le sperimentazioni genetiche, la denatalità e la destrutturazione della sessualità, l'accelerazione del progresso tecnologico, gli scenari aperti dall'intelligenza artificiale e dalle neuroscienze, e così via. Sono problemi che non possono essere affrontati con soluzioni superficiali, perché è in gioco il futuro dell'essere umano in quanto tale⁴⁵.

⁴⁵ Al riguardo si veda l'importante quaderno monografico di «Acta Philosophica», II/26 (2017), intitolato *Human, Transhuman, Posthuman*, con scritti di P. CAPELLE-DUMONT, J.A. GARCÍA CUADRADO, L. GRION e R. TER MEULEN.

2. SPERANZA E AUTOTRASCENDENZA

Alla luce dello scenario che ho descritto molto sommariamente, si comprende perché nel 2003 il libro di Miguel Benasayag e di Gérard Schmit intitolato *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale* abbia avuto una notevole diffusione in varie nazioni. Solo in Italia, intitolato più sinteticamente *L'epoca delle passioni tristi*, ha visto nel giro di un anno quattro edizioni⁴⁶. In effetti, gli autori, entrambi psichiatri, rilevavano che il futuro è spesso percepito come una minaccia angosciante, dinanzi alla quale si sperimenta un senso di inadeguatezza e di impotenza. Le tecnoscienze progrediscono sempre più, ma ci lasciano impreparati ad affrontare le nostre infelicità. Il disorientamento delle persone è accresciuto dalla crisi dell'autorità, che apre la strada all'ignoranza e alla violenza fisica e verbale.

Anni dopo lo stesso Benasayag è ritornato sulla sua diagnosi, ne ha precisato i sintomi e indicato alcune terapie: il suo nuovo saggio *Clinique du mal-être*. La «psy» face aux nouvelles souffrances psychiques, del 2015, è stato presentato in italiano con il titolo quasi programmatico *Oltre le passioni tristi*. Dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa⁴⁷. Non intendendo ripercorrere l'itinerario della sua anamnesi, ma soltanto menzionarla come base di partenza per le mie considerazioni, giacché ad essa ha fatto riferimento la giornata di studio promossa dall'Interdisciplinary Forum on Anthropology (IFA) che ha dato origine al presente libro⁴⁸.

⁴⁶ M. BENASAYAG, G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, trad. E. Missana, Feltrinelli, Milano 2004⁴.

⁴⁷ Traduzione di E. Missana, Feltrinelli, Milano 2016.

⁴⁸ Si possono vedere le registrazioni video delle relazioni sul sito www.ifanthropology.org

Lo psichiatra di origine argentina ha messo ben in luce le manifestazioni del malessere diffuso e molti studiosi, nel condividere la sua posizione, hanno richiamato l'attenzione su vari fattori che contribuiscono ad alimentarlo: la scomparsa del padre, l'eccesso di materno, la brama di possedere e di consumare, un esagerato mimetismo, il vuoto di senso e l'insicurezza. Ma la presa di coscienza di tale situazione non deve indurre a una visione pessimista, a decretare il fallimento della scuola e a ritenere inutile ogni tentativo di educare e di arricchire culturalmente.

In effetti, dinanzi all'emergenza educativa, sarebbe un'esperienza fallimentare cadere nello sconforto che si impossessò di René Descartes alla fine dei suoi studi in una delle scuole europee più prestigiose: «appena compiuto l'intero corso di studi al termine del quale si suole essere accolti nel rango dei dotti [...] mi ritrovai impacciato da tanti dubbi ed errori che mi sembrava di non aver ricavato altro profitto, cercando di istruirmi, se non di avere scoperto sempre di più la mia ignoranza»⁴⁹. Questa triste constatazione lo spinse a un'infelice risoluzione: «non appena l'età mi liberò dalla tutela dei precettori, abbandonai del tutto lo studio delle lettere. E avendo deciso di non cercare altra scienza se non quella che potevo trovare in me stesso oppure nel gran libro del mondo, impiegai il resto della giovinezza a viaggiare, a visitare corti ed eserciti, a frequentare uomini di indole e condizioni diverse, a raccogliere varie esperienze, a mettere alla prova me stesso nei casi che il destino mi offriva, e a riflettere dappertutto sulle cose che mi si presentavano, in modo da trarne qualche profitto»⁵⁰.

⁴⁹ R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. I. Cubeddu, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 9.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 14.

Come ha ben illustrato François-Xavier Bellamy⁵¹, questo atteggiamento di rifiuto e di autosufficienza predomina nel contesto odierno. Mentre la singolare decisione di Descartes ebbe il forte correttivo di un presunto metodo rigoroso, oggi si pretende di seguire la stessa strada e di giustificare l'eterogeneità e la superficialità delle esperienze, il passare da una "storia" all'altra, il rifiuto dei classici, l'estemporaneità dei programmi di studio, il predominio delle opinioni e dell'effimero. Il tutto fondato su una visione individualista del conoscere, come se ognuno bastasse a se stesso e fosse l'arbitro indiscusso di ciò che è corretto o sbagliato.

Ma se si imbocca questo itinerario, che apparirebbe a prima vista promettente e gratificante, ci si ritrova invece nella condizione descritta da Benasayag oppure definita da Massimo Recalcati delle "nuove melanconie"⁵², cioè dell'insicurezza e della ricerca compulsiva ed egoistica del piacere. Pertanto, le passioni tristi sono le passioni frustrate da una società che promette molto, ma non aiuta a essere se stessi. Sono i desideri insoddisfatti di tutti coloro ai quali la società dei consumi proietta benessere e godimento, ma li rende sempre più dipendenti.

Non vorrei insistere oltre sulla diagnosi del disagio culturale della nostra epoca, che colpisce non solo i giovani ma anche gli adulti. Giunti a questo punto mi preme suggerire come, a mio avviso, bisogna lavorare per il futuro e fare appello alla speranza educativa: solo se si ha speranza si può portare avanti un compito formativo o docente in senso ampio. In tal caso, sperare significa essere convinti di avere un'eredità da trasmet-

⁵¹ Cfr. F.-X. BELLAMY, *I diseredati. Ovvero l'urgenza di trasmettere*, Itaca, Castel Bolognese 2016.

⁵² Cfr. M. RECALCATI, *Le nuove melanconie. Destini del desiderio nel tempo ipermoderno*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

tere e confidare nelle risorse morali dei giovani. In tal modo, anziché alimentare le passioni tristi, si alimenta la passione per la verità e per la bellezza: è questa la passione che ha spinto i grandi pensatori, gli eroi, gli artisti, i santi.

In fondo, se tale passione si fosse spenta del tutto in Descartes dopo le delusioni scolastiche, non si sarebbe buttato a capofitto in viaggi e incontri, ma si sarebbe rinchiuso in casa a lasciarsi rodere dal dubbio. Invece, non arrestò la sua ricerca, giacché il motore dell'esistenza umana è proprio l'anelito e la capacità di autotrascendenza: di andare oltre il risultato raggiunto, di aspirare a mete più alte, di non accontentarsi di quel che si ha, di progettare il futuro.

3. ALLA RICERCA DELLA FELICITÀ

Tra il 1933 e il 1939, in seno alla sua cattedra di "Filosofia della religione e visione del mondo cattolica" nell'università di Berlino, Romano Guardini tenne una serie di corsi sull'antropologia cristiana, finché il governo nazionalsocialista, quale ulteriore prova della sua totale contrapposizione al cristianesimo, sopprime la cattedra. Le dispense o appunti di tali lezioni sono stati pubblicati postumi⁵³ e sono una miniera ricchissima per comprendere la sua riflessione antropologica.

Vi troviamo, tra l'altro, una domanda che affiora in modo ricorrente ed è il segno dell'interrogazione radicale, che procede dal fenomeno al fondamento: com'è in sé stesso l'essere umano? In che modo esiste come uomo? Schematizzando un po' il ragionamento guardiniano, secondo lui nella storia del pensiero

⁵³ R. GUARDINI, a cura di M. Borghesi, trad. C. Brentari, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2009.

a questa domanda si cerca di rispondere seguendo due paradigmi o schemi teoretici.

Il primo sarebbe quello dell'autarchia strutturale: per essere persona umana non serve nient'altro che l'uomo stesso; possiamo portarne alla luce la struttura metafisica e coglierla nella sua immutabilità. Questa sarebbe la strada o il risultato perseguiti da Aristotele, da Tommaso d'Aquino, dal cosiddetto realismo positivo. Il secondo paradigma, invece, interpreta la persona umana come un problema, ne mette in risalto la teleologia e mostra che l'individuo esiste in maniera altra, al di sopra di se stesso o a partire da una sfera superiore. Quest'ultimo sarebbe l'itinerario percorso da Platone, da Agostino, da Pascal.

Guardini non stabilisce una netta dicotomia tra i due modelli interpretativi e asserisce che ognuno «presenta specifici limiti e possibilità»⁵⁴. Conclude, però, che ritiene particolarmente adeguato il secondo e si propone di adottarlo. Pure Jean-Luc Marion, benché non si richiami al pensatore italo-tedesco, assume questa contrapposizione tra analisi metafisica e fenomenologia dell'esistenza; anch'egli segue la seconda direzione e si ispira con competenza e profondità al pensiero agostiniano in un saggio nato dallo spunto iniziale di un ciclo di conferenze promosso dalla "Cattedra Gilson" presso la facoltà di filosofia dell'Institut Catholique di Parigi⁵⁵.

Dal canto mio, osservo che non ci troviamo dinanzi a due schemi incompatibili, anzi ne è auspicabile l'integrazione in un'antropologia metafisica della speranza e dell'autotrascendenza. Tra i cardini di

⁵⁴ *Ibidem*, p. 292.

⁵⁵ Cfr. J.-L. MARION, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, trad. M.L. Zanni, Jaca Book, Milano 2014.

tale antropologia spicca innanzitutto la ricerca della felicità, intesa non come meta provvisoria e momentanea.

Al culmine di un travagliato itinerario di riscoperta della sua interiorità, Agostino di Ippona è in grado di offrire un profondo ritratto della condizione umana: «*Tu sei grande, Signore, e ben degno di lode; grande è la tua virtù, e la tua sapienza incalcolabile*⁵⁶. E vuole lodarti l'uomo, che è una piccola parte del tuo creato, l'uomo che si porta appresso la sua mortalità, che reca con sé la prova del suo peccato e la prova che tu resisti *ai superbi*⁵⁷. Eppure l'uomo vuole lodarti, lui che è una piccola parte del tuo creato. Sei tu che lo stimoli a dilettersi della tua lode, perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore è irrequieto finché non riposa in te»⁵⁸.

In queste frasi di esordio dell'inesauribile capolavoro delle *Confessioni*, troviamo alcuni lineamenti antropologici fondamentali. In primo luogo, la percezione del riflesso in noi e attorno a noi di una perfezione e di una Trascendenza che ci oltrepassano. Poi, la constatazione della vastità del mondo di cui siamo parte e sul cui sfondo risaltano la nostra limitatezza e la nostra caducità. Infine, l'intima tensione verso l'infinito o assoluto quale meta del proprio anelito.

Quanto sia universale tale ritratto dell'essere umano è rispecchiato nei noti versi di Giuseppe Ungaretti, che mi piace citare spesso e soprattutto in questo anno 2020, in cui cade il cinquantesimo della sua morte:

⁵⁶ Sal 47, 2; 95, 4; 144. 3; 146, 5.

⁵⁷ Gc 4, 6; 1 Pt 5, 5.

⁵⁸ AGOSTINO, *Le confessioni*, I, 1, 1; ho tenuto presenti in parte la traduzione della Nuova Biblioteca Agostiniana, vol. I, Città Nuova, Roma 2000⁷, p. 5 e quella proposta da Marion nel libro menzionato nella nota 11. Appaiono in corsivo le citazioni letterali della Sacra Scrittura.

«Chiuso fra cose mortali
 (Anche il cielo stellato finirà)
 Perché bramo Dio?»⁵⁹.

Da dove nasce l'insopprimibile slancio verso l'assoluto? Come mai, anche se ci scontriamo costantemente con la precarietà e la finitezza di tutto ciò che è, aspiriamo a una felicità che ci appaghi pienamente e non venga mai meno?

Agostino dà una risposta che è esistenziale e ontologica al tempo stesso: ciò avviene perché «feci-sti nos *ad* te, ci hai fatti *per* te». La preposizione *ad* o *per* indica una tensione radicale che sperimentiamo in tanti momenti della vita; mostra l'impronta ontologica della nostra origine e del nostro modo di essere. Come osserva Spaemann, l'uomo «è l'essere in cui la natura trascende sé stessa per arrivare a un di più. [...] Ma questo autotrascendimento è iscritto nella costituzione teleologica della natura stessa [...]. Il fine ultimo del movimento di tutti gli enti è però *ut consequantur divinam similitudinem*⁶⁰. Anche questa idea la si trova già in Aristotele. *Methexis*, partecipazione "dell'eterno e del divino", è il fine cui tendono tutte le cose e in vista del quale esse fanno quello che la loro natura permette loro di fare»⁶¹.

⁵⁹ G. UNGARETTI, *Vita d'un uomo. Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 2002, dodicesima ristampa della prima edizione Oscar Grandi Classici, p. 35; la poesia è del 1916 e si intitola significativamente "Dannazione".

⁶⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 22, n. 3. La frase completa fa riferimento ai corpi che non posseggono il principio del movimento e sono mossi da altro: «pertanto il fine del loro movimento è di conseguire la somiglianza divina nella misura in cui sono in sé stessi perfetti, cioè hanno la propria forma e il proprio luogo».

⁶¹ R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, a cura di L. Tuninetti, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006, pp.

Nell'antropologia dell'autotrascendenza delineata da Agostino sono insite altre caratteristiche rilevanti, che ci mostrano il genuino tenore della sua opera. In effetti, bisogna condividere quanto scrive O'Meara: «Le *Confessioni* non sono autobiografiche e non sono nemmeno un'autobiografia parziale. Si servono della vita di Agostino e della sua confessione di fede in Dio, per illustrare la sua teoria sull'uomo»⁶². Pertanto, non le si possono sbrigativamente classificare tra gli scritti intimistici o meramente autobiografici.

Accenniamo, quindi, a qualche altro lineamento della suddetta antropologia dell'autotrascendenza.

4. QUALE AUTOTRASCENDENZA?

In primo luogo, bisogna fugare un possibile fraintendimento. Il prefisso "auto", in questo contesto, non indica la presunta capacità di crescere, progredire e superarsi in assoluta indipendenza, come se volessimo sostenere che l'essere umano basti a se stesso. Il mio accenno iniziale all'educazione è uno dei segni indicatori che siamo dipendenti dagli altri e che l'antropologia dell'autotrascendenza è un'antropologia relazionale e nient'affatto individualistica.

Sbaglierebbe di grosso chi volesse vedere nel pensiero agostiniano una sponda per l'individualismo o addirittura il solipsismo. Le *Confessioni* non sono il diario privato di chi si sta ripiegando su di sé, ma hanno, come osserva Marion, una portata in

32-33. Riferendosi in particolare ai viventi, Aristotele scrive che tutti gli esseri tendono a «partecipare, nella misura del possibile, dell'eterno e del divino» (ARISTOTELE, *L'anima*, B 4 415a30-31, a cura di G. Movia, Loffredo, Napoli 1991², p. 145).

⁶² J.J. O'MEARA, *The Young Augustin: The Growth of St. Augustine's Mind Up to His Conversion*, Alba House, New York 2001, p. 18.

qualche modo cosmica⁶³: si dipanano al cospetto degli altri, del mondo intero, di Dio. Neanche il titolo di un'altra opera agostiniana, i *Soliloqui*, ci deve far pensare a un esasperato rigirare attorno al proprio io, perché l'autore è sempre proteso verso una verità e una bellezza da condividere. In effetti, vi leggiamo: «L'amore per tale bellezza può avere questo criterio di misura che non solo non la invidio agli altri, ma procuro anche che molti con me la desiderino, ad essa con me tendano, con me la posseggano e con me la godano. Ed essi mi saranno tanto più amici quanto più l'amata bellezza sarà posseduta in comune»⁶⁴.

Quindi, l'autotrascendimento della persona può avvenire e può essere compreso solo tenendo conto della relazionalità che contrassegna in modo originario e costitutivo l'essere umano. Soltanto così l'antropologia dell'autotrascendenza implica un'antropologia del perfezionamento: il confronto con gli altri, nei quali scorgo modelli a cui ispirarmi o a cui contrappormi, mi aiuta a comprendere i miei limiti e le mie imperfezioni da accettare e da superare.

Tenere conto della finitezza umana significa anche che l'antropologia dell'autotrascendenza dovrà essere necessariamente un'antropologia integrale. Ovvero, dovrà cogliere la persona nelle sue dimensioni corporee, psichiche e spirituali, senza riduzionismi o dualismi. In tale prospettiva dell'integralità è possibile inquadrare la dialettica vivente (per usare un'espressione ispirata a Luigi Pareyson) tra la costante inquietezza del singolo (*inquietum est cor nostrum*) e l'aspirazione al riposo, alla pace interiore (*donec requiescat in te*). Gli oggetti e i beni sensibili, meramente corporei, non soddisfano mai del tutto e fanno speri-

⁶³ Cfr. J.-L. MARION, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, cit., p. 252.

⁶⁴ AGOSTINO, *Soliloqui*, 1, 13, 22.

mentare solo in modo fugace la pace indefettibile fortemente agognata.

La ricerca del riposo si ricollega al ruolo della filosofia, che tanta parte dovrebbe avere nella riflessione sulla crisi educativa cui ho accennato all'inizio di queste brevi pagine. L'autentico filosofo non è solo un erudito conoscitore della storia del pensiero, ma colui che è teso a cercare la verità e in questa tensione mette in gioco tutto sé stesso, si autotrascende, si converte. Giustamente, Karl Jaspers osserva che la conversione è «il presupposto della filosofia agostiniana»: non è solo il «filosofico cambiamento di rotta che bisogna rinnovare giorno per giorno, non è quel mero sottrarsi a ciò che corrompe, dissimula e fa dimenticare, che compie incessantemente chi filosofa, ma un istante biograficamente databile che fa irruzione nella vita e le dà una fondazione nuova. Dopo la conversione il mutamento filosofico resta un fattore costante delle attività quotidiane. Ma la forza che essa possiede le proviene da un fondamento radicale e assoluto che è la trasformazione essenziale operantesi entro la fede»⁶⁵.

Quindi l'itinerario filosofico non è una vicenda estrinseca rispetto a chi lo percorre. La nozione di filosofia operante ai tempi di Agostino era, in senso etimologico, quella dell'amore per la vera sapienza, un amore che influisce sull'intera esistenza⁶⁶. Perciò, la tensione verso la bellezza, la verità, la sapienza è parte dell'autotrascendenza di cui stiamo parlando, giacché opera una trasformazione dell'individuo. Lo spiega lo

⁶⁵ K. JASPERS, *I grandi filosofi*, a cura di F. Costa, Longanesi, Milano 1973, p. 410.

⁶⁶ Sull'argomento, è utile A. ACERBI, F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, G. LUISE (a cura di), *La filosofia come "paideia". Contributi sul ruolo educativo degli studi filosofici*, Armando, Roma 2016. Si veda anche I. IZCO, *Elementos para una antropología de la felicidad en las Confesiones de san Agustín*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2011.

stesso Agostino, che si chiede come mai è necessario prodigarsi nella ricerca di qualcosa che nella condizione storica non si potrà mai possedere o comprendere del tutto. La risposta è chiara: «perché non deve smettere di cercare per tutto il tempo in cui progredisce la ricerca stessa delle realtà incomprensibili e diventa vieppiù migliore a forza di cercare un così grande bene, quel bene che si cerca per trovarlo e lo si trova per cercarlo. Poiché lo si cerca per trovarlo con maggior dolcezza e lo si trova per cercarlo con maggiore avidità»⁶⁷.

Chi cerca così, progredisce nel diventare migliore: ecco di nuovo l'antropologia del perfezionamento che ho menzionato poco più sopra.

5. DESIDERIO, FELICITÀ E VERITÀ

Il brano agostiniano appena citato ci introduce all'ultima pennellata che mi propongo di tracciare velocemente nel quadro dell'antropologia dell'autotrascendenza: il rapporto tra la verità e la felicità, da un lato, e il ruolo del desiderio.

Qualche anno fa mi trovavo a Milano e ho percorso un lungo tragitto a piedi, riscoprendo luoghi che non vedevo da molto tempo. Mi colpì notare appeso ai balconi di varie case e di alcuni edifici istituzionali uno striscione con la scritta: "Verità per Giulio Regeni". Turbati dalla tragica vicenda del dottorando italiano torturato e ucciso in Egitto nel 2016, numerosi cittadini, in tutta Italia, chiedevano pubblicamente che emergesse la verità sui fatti, anziché versioni parziali, addomesticate o contraffatte dell'accaduto.

La gente desidera conoscere la verità e, in casi come questo, non molla finché non arriva a scoprirla. Ciò non vale solo per gli episodi di cronaca, ma

⁶⁷ AGOSTINO, *La Trinità*, XV, 2, 2.

è un'aspirazione profondamente inscritta nel cuore umano. È il possesso (per quanto limitato e mai definitivo) della verità che ci rende felici, anche se per raggiungerlo occorressero lotta e sacrificio. Anche nella filosofia accade lo stesso, tanto che Agostino asserisce: «Non c'è nessun altro motivo che spinga la persona umana a filosofare se non quello di essere felice»⁶⁸.

Non si può vivere di inganno: sia nel senso che è impossibile ingannare sempre e in tutto gli altri, sia nel senso che dagli altri ci aspettiamo che mano il vero. Il sospetto e la sfiducia metodica distruggerebbero le relazioni, invece è fonte di gioia riporre la fiducia in qualcuno ed essere consapevoli che il prossimo confida in noi. Tale fenomeno esistenziale, che ha copiosi riscontri dal punto di vista psicologico (si pensi, ad esempio, ai rovinosi effetti dell'autoinganno, della mitomania o delle fantasie narcisistiche), ha ovviamente radici antropologiche talmente profonde che ben a ragione Agostino definisce la felicità o la beatitudine per l'appunto come "godimento della verità" e lo spiega in questi termini: «Questa vita felice vogliono tutti, quella vita che è l'unica felicità vogliono tutti, il godimento della verità vogliono tutti. Ho conosciuto molte persone desiderose di ingannare; ma di essere ingannate nessuna. Dove dunque conobbero questa vita felice, se non dove conobbero anche la verità? Amano infatti la stessa verità, poiché non vogliono essere ingannate; e amando la felicità, che non è se non il godimento della verità, amano certamente ancora la verità, né l'amerebbero senza averne una certa conoscenza nella memoria»⁶⁹.

⁶⁸ AGOSTINO, *La città di Dio*, XIX, 1, 3.

⁶⁹ AGOSTINO, *Le confessioni*, X, 23, 33.

Qui la memoria non va intesa in senso platonico o di preesistenza dello spirito, ma va compresa alla luce delle parole di esordio della stessa opera che ho già citato: “ci hai fatti *per te*”, quindi in noi c’è un’impronta ontologica, un orientamento radicale verso la pienezza di bene, di bello e di vero, che fonda la dinamica autotrascendente di cui ho cercato di descrivere i tratti fondamentali.

Tale dinamica trova espressione nella fenomenologia del desiderio umano, che è segno da un lato della indigenza, contingenza e finitezza della persona umana, dall’altro della sua apertura all’eternità, all’assoluto, come palesano i versi di Ungaretti che ho citato. Il desiderio non si riduce alle sole voglie o capricci momentanei, che ne sono il lato più superficiale, ma implica il sentirsi profondamente inappagati e il proiettarsi verso il futuro, un progetto, un obiettivo ulteriore. Marion lo spiega in questi termini: «Dal momento che la vita implica di per sé che il vivente la riceva da altrove e possa perderla, dunque che viva nell’incompletezza intrinseca di una apertura, essa si dispiega nell’orizzonte di un desiderio»⁷⁰.

La nostra vita non è chiusa in se stessa, come un tutto completo che non ha bisogno d’altro, secondo l’autarchia strutturale di cui parlava Guardini, ma è aperta, sia dal lato dell’origine sia da quello del fine. Quando siamo in cammino verso l’orizzonte, scopriamo paesaggi sempre nuovi e non raggiungiamo mai il traguardo. Perciò, l’antropologia dell’autotrascendenza richiede anche la comprensione di come integrare nella totalità della persona l’impulso del desiderio, giacché si può affermare che «in questo consiste la nostra vita: esercitarci col desiderio»⁷¹.

⁷⁰ J.-L. MARION, *Sant’Agostino. In luogo di sé*, cit., p. 123.

⁷¹ AGOSTINO, *Commento alla lettera di san Giovanni*, 4, 6.

Quest'ultima frase agostiniana è una feconda indicazione per continuare ad affrontare l'emergenza educativa e superare le passioni tristi: favorire la conoscenza dei propri desideri e del proprio cuore, per orientare verso la bellezza e la verità la capacità di autotrascendimento che contraddistingue l'essere umano.