

Natale Filippi

LO SPERARE E LA SPERANZA:
DUE VISIONI DELLA VITA A CONFRONTO
(Per una pedagogia dell'*homo viator*)

Le minacce che insidiano la nostra vita civile sono oggi non quelle dell'esaurimento delle risorse, della catastrofe ambientale, della distruzione nucleare, del sovrappopolamento della terra, della crescente disparità tra i paesi ricchi e i paesi poveri, della droga; sono invece quelle connesse all'esaurimento del senso e diciamo più esplicitamente della speranza di cui l'uomo ha bisogno per vivere: di senso, di verità, di certezze, l'uomo infatti ha bisogno, per appassionarsi alla vita, per non stare in questo mondo come cliente provvisorio e scontento, per spendere invece quest'unica vita che ha, con franchezza e senza pentimenti.

La crisi della speranza – un dato difficilmente dubitabile – è strettamente legato alla crisi morale, al venir meno delle “evidenze morali comuni”. Il nervosismo, l'ansia, o addirittura l'angoscia, ed anche il male più sottile ma non meno pericoloso che è la noia – indicatori tutti della crisi della speranza – sono il risvolto psicologico in un mondo entro il quale l'uomo sembra non trovarsi di casa. L'uomo è come una “mente senza casa”, per usare la felice immagine di P.L. Berger.

Ma cosa vuol dire essere una “mente senza casa” se non proprio questo percepire le cose che stanno intorno come cose che non ci riguardano, che dunque non ci impegnano, non propongono alla nostra coscienza alcun compito, e prima ancora non risvegliano in essa alcun amore. Ora tutte queste formule descrivono appunto la crisi della morale, la crisi di quelle

evidenze di valore, le quali soltanto potrebbero scuotere la “mente” dal suo atteggiamento distaccato e annoiato, di semplice spettatrice di ciò che accade intorno.

Dunque, la crisi della speranza e la crisi morale sono “il problema” del nostro tempo, e materializzano la crisi della civiltà europea. È un problema anche politico, perché la speranza e la morale – due forme distinte ma insieme congiunte di rapportarsi a ciò che ha ragione di salvezza per l’uomo – hanno bisogno di una “casa”, di un ambiente opportuno che ne dischiuda la via. Per questo necessaria diventa una “cura” deliberata volta all’obiettivo di ricostruire la “casa” per l’uomo, dove l’uomo possa rivolgersi per trovare la qualità della sua vita, quella qualità dei rapporti che sola consente di schiudere alla coscienza individuale la percezione di ciò che è degno e promettente, di ciò che merita vi si spenda. Ma una tale cura suppone però che l’uomo abbia un punto di appoggio al di là delle cose che stanno intorno.

Il ritorno alla virtù della speranza

Il crollo del comunismo ha dato adito in Occidente al configurarsi di opposte reazioni: alcuni, peccando per eccesso di ottimismo, si sono sprecati a proclamare la “fine della storia” (in questo senso un futuro senza avvenire e quindi uno “sciopero della speranza” – riprendendo l’esergo di Teilhard de Chardin) e il trionfo definitivo della democrazia su tutto il pianeta; un sentimento altrettanto diffuso fra le élites culturali europee non comuniste dell’Europa occidentale fu più di rimpianto che di soddisfazione, più di nostalgia che di speranza. Si disse che tutti i problemi non erano risolti, oppure che gli ideali di giustizia, uguaglianza, miglioramento, autogoverno, che stanno alla base del comunismo non si erano dissolti. Più che sentirsi vittoriosa, l’Europa si sentì orfana. Altri, forse più avveduti, non hanno tardato a immaginare gli effetti perversi prodotti da questo avvenimento di capitale importanza: rimessi in discussione gli ideali e le ideologie dell’epoca dei Lumi, per sempre compromessi dal duplice insuccesso della Rivoluzione francese e della Rivoluzione bolscevica, il risultato paradossale sarebbe il risveglio nei nostri contemporanei del sentimento di vivere in “un mondo privo di senso”¹, quasi che la scomparsa di un regime

¹ Cfr., M. Marc-Lipiansky, *Crise de la conscience européenne*, in “L’Europe en formation”, 1995, n. 297, p. 49.

totalitario, inumano e pietrificato possa essere sufficiente per privarci delle ragioni di vivere, sperare e di lottare.

A questo proposito, ponderata e storicamente condivisibile, ma niente affatto ottimistica fu la riflessione di J. Maritain. Fin dal 1936 (*Umanesimo integrale* e poi, nel 1946, *La persona e il bene comune*) prevedendo il fallimento del cosiddetto socialismo reale, aveva risolutamente affermato l'esigenza di un "ripensamento radicale" (ovvero autocritica rigeneratrice), "di una stagione di pensiero e di cultura in cui gli intellettuali non tradiscono più, ma fanno fino in fondo il loro mestiere, che è quello del servizio della lucidità, esponendo impietosamente i limiti del sistema, e questo non solo attraverso uno spirito critico e denigratorio, ma anche in una dimensione costruttiva e affermativa". Il pericolo, concludeva quasi profeticamente, sarebbe stato quello del subentrare ed egemonico diffondersi di "spinte di carattere individualistico ed egoistico"². Se la tragedia dell'Europa si è identificata nella prima metà del secolo scorso, con il tradimento dei suoi "chierici", quando la cultura cioè si era messa al servizio della potenza, mediante la saldatura tra la forza dello Stato inteso come potenza e la "missione" nazionale degli intellettuali, generando così i mostri del nazionalismo, il pericolo oggi sarebbe, dunque, costituito dall'"era del vuoto", in cui regna l'indifferenza di massa e domina la sensazione di ripetizione continua e di ristagno³.

Lo stesso Augusto Del Noce, di lì a qualche decennio, avrebbe colto con lucidità le derive dell'ateismo e del totalitarismo, con le inevitabili conseguenze sulla crisi di tutti i valori morali. Il Nostro non considerava il comunismo uno stadio finale, ma prevedeva il suo passaggio al partito radicale di massa, alla società libertina. Il suo avversario principale era proprio questa forma di occidente sazio e disperato, nichilista, che risolve tutto nel relativismo, nella società permissiva. Il filosofo torinese fornisce strumenti di controffensiva, che si sintetizzano in un'espressione che usò in parallelo a Gabriel Marcel "la fedeltà creatrice". È l'idea di una tradizione che non sia ridotta al pensiero conservatore ma che al contrario consista nella capacità di ripensare nella libertà e nella contemporaneità principi come quelli del diritto naturale, che riguardano la condizione umana in quanto tale e non solo quella dell'uomo delle società premoderne.

² Cfr., G. Goisis, *L'umanesimo integrale di J. Maritain*, in "Civitas", 1991, n. 2, pp. 49-63.

³ Cfr., G. Lipovetsky, *L'era del vuoto*, Milano, Luni ed., 1995.

Va da sé che l'impegno di chi intende assumersi la responsabilità di pensare la educazione delle nuove generazioni consiste nella ricerca di vie d'uscita dalla crisi della stessa educazione, anche se non ci sono soluzioni semplici, poiché non ci sono più condizioni di vita semplici. Essa, infatti, deve essere realizzata in una situazione caratterizzata da "un eccesso, da un amalgama e da uno scontro tra culture. Il che rende difficile fare della buona educazione"⁴.

Una ulteriore considerazione introduttiva è data, a parere del sottoscritto, dalla "emergenza natalità". Molti studiosi sono concordi nel constatare che il Nostro Paese è a rischio estinzione e non si rende conto di esserlo. Livelli di denatalità tali da prefigurare la scomparsa di milioni di italiani nel giro di alcuni decenni, e la sostituzione con popolazioni, culture e religioni altre, che ne prenderanno il posto e che determineranno nuovi modelli di vivere e di pensare nel Paese. Una profonda trasformazione demografica, che diventa antropologica e culturale (essa investe, infatti, l'"ethos" e l'"etnos" della comunità), la quale avviene nel silenzio e nel totale disinteresse politico nazionale. A rischio scomparsa è la cultura della vita, legata ad una volontà autodistruttrice, quale si evidenzia in tutta Europa.

E come mai l'Italia è così tragicamente indifferente ai propri destini futuri? Perché, in altri termini nascono pochi bambini? La risposta che viene data è che, raggiunta la parità, le donne vogliono anche loro lavorare, fare carriera, assicurare ai figli una buona educazione e questo le rende prudenti. Rinviano la procreazione del primo figlio a quando hanno trovato un lavoro, un po' di sicurezza economica, o avviato la loro carriera. Tutto vero, ma è una spiegazione insufficiente. Fare figli, contrariamente a quanto pensiamo, non è una scelta dell'individuo isolato, ma dell'individuo in una comunità che vuole perpetuarsi e restare unita. Il non avere figli è, quindi, intrinsecamente legato al non avere coscienza di sé, del proprio futuro come Paese. Nella condizione sociale attuale in molte persone il desiderio di benessere, di successo, l'erotismo hanno preso il predominio sul desiderio di una discendenza, di una famiglia, di una parentela. I figli sono sentiti come un faticoso dovere, il matrimonio come un legame, la parentela come un peso. Al posto di legami di sangue, dei doveri consuetudinari, gli individui vogliono avere relazioni solo con altri individui che hanno scelto liberamente per amicizia, per interesse, per amore. È questo il significato

⁴ W. Brezinka, *Educazione e tradizione*, in AA. VV., *Formazione permanente e trasformazioni sociali. Scritti in onore di R. Finazzi Sartore*, Padova, Imprimeria, 1998, pp. 78-79.

profondo dell'aumento dei single. La denatalità perciò è il sintomo della dissoluzione della comunità tradizionale. Non solo della famiglia, ma del gruppo etnico, religioso, della nazione, della civilizzazione culturale. È la fine del radicamento sulla terra, nella città, l'irruzione dentro l'individuo della globalizzazione che finirà per produrre l'uomo solitario senza fratelli, sorelle, cugini, nipoti, zii, zie, senza parenti. Libero, privo di radici, legami, doveri.

Queste riflessioni sono rivelatrici di sfide non solo antropologiche ma anche politiche in virtù di alcuni interrogativi che rivolgono alla democrazia. Ne consegue che la attuale deriva ultraliberale e quella libertaria convergono al punto da indurre la concezione individualista del diritto o dei diritti a prevalere su qualsiasi considerazione relativa alla res publica o al bene comune, nel momento in cui un gruppo minoritario tenta di ergere a norma il proprio interesse privato. A tale proposito, persino in un'epoca in cui i principi comuni sono rari, esiste una missione del corpo sociale su cui tutti sono concordi: la tutela dei più deboli. Tutela dei gruppi perseguitati o vittima di soprusi, certo, ma anche tutela dei più piccoli e dei più vulnerabili: i bambini.

In ogni caso sulla scena della storia premono altre comunità che vogliono radicarsi, affermarsi, espandersi. E queste fanno figli. La grande sfida che questa presenza propone alla politica è quella della integrazione. Il nostro Paese che si è venuto formando dal punto di vista etnico con lenta e varia gradualità prima e dopo Cristo; stabilitosi su base unitaria (lingua, costituzione, leggi) da tempo relativamente breve – meno di due secoli – si trova oggi alla vigilia di nuovi eventi, solo in parte prevedibili. Si tratta di ricordare che, prima delle leggi razzistiche del fascismo (1938 e seguenti), quel regime aveva severamente proibito ai cittadini italiani, maschi o femmine che fossero, la mescolanza con uomini e donne di altre etnie, specialmente con gli africani delle colonie che avevano conquistato dopo tutti i paesi che contavano: la Libia e l'Africa orientale (Eritrea, Somalia ed Etiopia). Negli ultimi anni ci siamo accodati a tradizioni e situazioni venutesi a creare in altri paesi europei, che avevano drenato milioni di indigeni dai loro imperi coloniali, spesso arrivando, come la Francia, alla concessione della nazionalità. La Germania, dal canto suo, locomotiva d'Europa per un'economia sempre più bisognosa di mano d'opera, non temeva di accogliere qualche milione di stranieri, in parte di religione musulmana, ai quali veniva a tratti a mancare il lavoro promesso, ma non la concessione di fermarsi nel Paese che li aveva accolti.

Così la parte più vistosa dell'Europa si caratterizzava gradualmente anche attraverso un processo di multi-etnicità e multi-culturalità che è ancora in atto. Ad esso anche l'Italia sta arrivando, attraverso norme legislative di non facile applicazione e promesse di conquiste sociali come la cittadinanza e il diritto di voto, che richiederebbero – per diventare valori apprezzabili – una promozione civile e culturale di cui non si vede a portata di mano l'attuabilità. Per realizzare l'integrazione, a volte basta poco tempo; nel caso di popoli affini e amici per cultura e religione, pochi anni. Ma in altri casi possono volercene molti, molti di più e sarebbe una grave ipocrisia, oltre che un grave pericolo negarlo. A questo proposito, lo scrittore Carlo Sgorlon ha chiosato in questi termini sulla questione considerata nei suoi risvolti culturali: "Quando nelle scuole la maggioranza degli studenti sarà musulmana non potremo più leggere intere parti della Divina Commedia (...) Addirittura potremmo arrivare alla distruzione dell'intero patrimonio pittorico italiano perché quel genere di raffigurazione è proibito dalla loro cultura".

La dimensione pedagogica della speranza

I riferimenti riportati risultano essere solo elementi introduttivi all'argomento qui affrontato; si è inteso precisare il contesto socio-culturale-politico in cui incastonare le riflessioni di seguito esposte.

Anzitutto si andrà a precisare, facendo leva sulla pertinente e approfondita meditazione di Paul-Louis Landsbergd, il significato e il senso di "speranza": "Lo sperare (*espoir*) e la speranza (*espérance*) sembrano andare entrambi verso il futuro. Ma abbiamo a che fare con due futuri, che appartengono a due specie di tempo. Il futuro dello sperare è il futuro del mondo nel quale attendiamo che si compiano differenti eventi. Il futuro della speranza è invece il futuro della mia persona nel quale devo realizzarmi. Con l'intenzione al futuro la speranza è fiducia e contemporaneamente pazienza. Lo sperare invece, anticipando sempre il futuro e dubitando sempre di se stesso, è radicato nell'impazienza. La speranza tende generalmente alla verità, lo sperare all'illusione"⁵.

La speranza ha un duplice volto che si precisa nella speranza che un determinato possibile possa darsi nel tempo della esistenza, ma insieme e dia-

⁵ La citazione è ripresa da V. Melchiorre, *Sulla speranza*, Brescia, Morcelliana 2000, p. 52.

letticamente in quanto speranza nella sola fede dell'ultimo senso. Ma è solo nella interazione di queste due polarità che la speranza può volgersi con fede sicura all'opera coraggiosa dei suoi desideri. La rottura di questo nesso comporta il decadimento e infine la contraddizione della speranza. Potremmo dire con Kierkegaard che in questo caso la speranza si muta nella disperazione dell'infinito, che è la mancanza del finito. In termini storici questo vuol dire anche che l'orizzonte utopico della salvezza precipita nel disimpegno e nell'abbandono dell'esistente: di fatto la coscienza utopica si traduce nell'ideologia dell'impossibilità e della conservazione.

Dall'altro lato, quando ci si attesti al solo gioco della finitezza, quando cioè si voglia estrapolare dalla sola immanenza la possibilità del futuro, la speranza rischia di esaurirsi nel gioco sterile della vuota scommessa e infine nella disperazione della finitezza, quella che – sempre secondo Kierkegaard – consiste nella mancanza dell'infinito. La mancanza dell'infinito, proprio perché l'infinito appartiene alla nostra struttura trascendentale, non è mai del tutto possibile: lo sforzo di affermarla trapassa piuttosto o nella violenza del cinismo egoistico, nelle appropriazioni cieche dell'effimero, o nella pretesa di consacrare in assoluto i progetti dell'immanenza storica. In questo caso la speranza finisce col cedere ad un'altra figura della perversione ideologica, quella che ha attraversato e attraversa i molti utopismi della storia e che, nel concreto, si traduce nelle dittature più spietate o nell'illusione sempre smentita e sempre esposta al dubbio di poter compiere il corto circuito per l'ultima e perfetta città dell'uomo.

Se intendessimo trasporre il discorso in chiave pedagogica, si riconosce che una pedagogia della persona importa una teorizzazione che si precisa secondo dimensione di trascendenza, così operando per trascendimento. È una prospettiva questa che le pedagogie di stampo storicistico rifiutano, ritenendo plausibile soltanto un riferimento diretto alla realtà, che solo nel suo interno potrebbe essere indagata criticamente. Se il concetto di progresso ritorna in queste pedagogie, esso assume non tanto la caratterizzazione del "più" o del "meglio", ma del "nuovo", del "diverso". È in sostanza la tematica del mutamento che verrebbe a permettere una valutazione critica, a prescindere da qualsiasi riferimento assiologico, per la paventata deriva verso o una metafisica aprioristica o nelle formulazioni di un discorso utopico. Ma una educazione senza considerazione assiologica ha significato? Il riferimento agli ideali, da parte di teorie che si esauriscono a livello di immanenza, non può che condurre ad una identificazione dell'ideale con la utopia, appunto ideale senza spazio e senza tempo, che mai potrà diventare operativo, e, dunque, condurre a autentica prassi.

È il tema della educabilità dell'uomo che la speranza richiama, intesa come attuazione delle potenzialità del suo essere, perfettibilità indefinibile, progresso qualitativo del suo divenire (verso la libertà, la felicità), di cui la pedagogia intende essere un sapere qualificato.

Quanto riguarda l'educativo ha una sua storia parzialmente ripetitiva, facile a rilevarsi. L'educativo è una realtà che si coglie immediatamente, quotidianamente. Implica ogni soggetto umano senza nessuna distinzione. Tutti ne hanno conoscenza e pensano di avere una specifica informazione. Chi, però, si ferma a riflettere prende coscienza di una personale ignoranza, che sembra allargarsi man mano che qualcosa viene acquisito. C'è una sproporzione tra quello che uno crede di sapere sull'educativo e quello che effettivamente l'educativo è. Vale il rilievo socratico: l'uomo poco sa e poco sa dell'uomo⁶.

Nell'*Apologia* di Socrate Platone fa sintetizzare dal suo maestro, mediante tre interrogativi, la dialettica di questo sapere: chi sa cosa vuol dire rendere l'uomo e il cittadino migliori? Chi è in grado di farlo? Chi è interessato a farlo?

Ma la stessa *Apologia* di Socrate è il rendiconto di un duplice processo. Il processo che l'Atene bene fa al che cosa Socrate comunica, al come lo comunica ai giovani che lo seguono, e ai frutti di detto comunicare, e il processo che Socrate fa alla superficialità di chi si occupa dei giovani presumendo di essere competenti circa l'uomo e dunque circa l'educativo. Il primo processo si concluse con una condanna a morte eseguita nel 399 a. C.

Il filosofo ceco Jan Patočka (1907-1977), nel suo libro "*Platone e l'Europa*" del 1973, ha sostenuto la tesi secondo cui proprio sulla acquisizione della concezione della "cura dell'anima" la coscienza dell'Europa ha iniziato a costruirsi. La cura dell'anima, Egli dice, è la formazione interiore dell'uomo, di una coscienza salda e incrollabile. Questo, tuttavia, non è una forma di astratto intellettualismo, è, invece, un'aspirazione ad incarnare l'eterno nel tempo e nel proprio essere, un'aspirazione, nello stesso tempo, a resistere a tutti i pericoli che questo comporta, a resistere quando la cura dell'anima mette l'uomo in pericolo". Quando un uomo, in una comunità, per curare l'anima si pone fuori dalle regole della società viene considerato un pericolo per la società stessa. La esistenza di Socrate è stata per la comunità una "provocazione", così come fu considerata una provocazione dal regime comunista la vita di Patočka. Forse le provocazioni

⁶ Cfr., E. Ducci, *Preoccuparsi dell'educativo*, Roma, Anicia 2002, pp. 7-30.

dell'Uomo di Nazareth costituiscono un pericolo ancora più incisivo per la società, nel momento in cui il suo messaggio ha superato la dimensione "acquisitiva" dell'eros in quella donativa dell'amore, che trova sempre nella interiorità dell'uomo la fonte e la espressione.

Il senso pieno della educabilità è anzitutto un diritto umano primario strettamente legato al diritto di vivere. Il diritto alla educazione, all'attuazione cioè della educabilità è universale e incallelabile, e comporta che per ogni singolo si individui la vocazione personale e siano approntati i mezzi per realizzarla. Tale diritto riconosce all'uomo la possibilità di realizzare la sua forma umana, che è intrinseca forma personale, la forma propria di ciascuno. Per questa via si comprende come il termine educazione possa trovare il suo omologo nel termine formazione: formazione dell'uomo in quanto uomo, oltre dunque i ruoli, gli status, le professioni, per un attingimento dell'essere – il bene essere – oltre ogni limite storico-mondano-esistenziale.

C'è una domanda che sempre ritorna perché mai sciolta: la potenzialità ha in sé la forza movente e la direzione dello sviluppo e chiede soltanto occasioni, oppure riceve l'uno e l'altra da qualcosa o qualcuno diverso da sé? Solitamente si scivola su questo primo scoglio per affrontare con dovizia di mezzi il come avvenga l'azione educativa. Ma il come è astratto quando non lo precede il "se l'uomo possa e debba essere educato". La vita dell'uomo può seguire due vie: quella dello sviluppo meramente naturale nella ripetizione dei risultati di un'attività istintiva e deterministica, oppure quella che dominando la deterministica attività delle funzioni naturali, s'impegna a conquistare nuove e singolari espressioni di operosità. E L. Laberthonnière così precisava il suo pensiero in ordine alle due concezioni che "si urtano": "Se si ammette che il ragazzo è o deve divenire una persona, non si può, senza cadere in contraddizione, metterlo a pari delle cose che ci circondano, ed è appunto farlo simile alle cose che ci circondano voler adoperare procedimenti scientifici per dirigerlo. Si usano procedimenti scientifici per domare un cavallo o mettere in attività un vapore. Ma il risultato è appunto di assoggettarli al nostro fine e di dominarli da padroni assoluti; ne facciamo strumenti, mezzi per soddisfare i nostri bisogni od i nostri capricci. (...) se nonostante tutte le teorie degradanti, si conserva almeno il rispetto dovuto alla persona umana, anche quando esiste solo in germe, non si dica allora o almeno non si lasci intendere, che all'Educazione spetti rendersi padrona dell'attività del ragazzo. No, non è questo il compito dell'Educazione; il suo compito è invece che l'attività del ragazzo diventi padrona di se stessa (...). Constatiamo soltanto, come

un fatto, che i fanciulli non sono spontaneamente e non diventano di per sé, senza aiuto, quel che devono essere”⁷.

Fato, destino o anche essere, Natura, Spirito, fin dall’antichità sono considerati un principio, un criterio-legge, che regolano la condotta dell’uomo pretendendo dallo stesso imitazione e obbedienza: e così è per l’educazione. Sappiamo che nella storia dell’umanità l’agire educativo e il discorso che lo accompagna sono stati segnati dalle categorie della oggettività e della universalità cosicché un “oggettivismo impositivo” si è fatto costume, giustificato e legittimato da una corrispondente cultura. La stessa “rivoluzione” di Gesù Cristo, che sostituisce alla legge della necessità quella dell’amore, operando così la trasformazione dell’unico orizzonte impersonale nella molteplicità degli orizzonti personali e perciò affidando l’agire alla responsabilità della coscienza singola, è stata vissuta in forme assai varie e disparate. Il fatto è che, nonostante la richiesta metanoia dell’uomo vecchio nell’uomo nuovo, l’uomo non sempre riesce a riscattarsi da quell’orizzonte esistenziale nel quale agiscono come forze primarie i ruoli sociali e le richieste economico-socio-politiche. Lo stesso esplicito riferimento all’egheliano spirito oggettivo o alla priorità declinata a favore della classe del proletariato quale motore della storia da parte di Marx, concludono in una ricaduta nell’impersonale di una cultura oggettiva che si costituisce come valore storico-teoretico-pratico, a cui condurre la stessa educazione. In fondo tutti i saperi che riguardano l’uomo hanno sempre ignorato o trascurato almeno, la lezione di J.-J. Rousseau rivolta ad Emilio e, dunque, alla persona singola concretamente esistente. In quell’orizzonte l’educazione si definiva come un adeguarsi a, un conformarsi a un determinato costume, con l’interrogativo se fosse possibile parlare propriamente di educazione.

L’originalità del discorso pedagogico rousseauiano consiste nell’individuato il principio e la giustificazione della educazione fondandola nell’educando, che diventa il protagonista della sua formazione. Il richiamo esplicito è ad Emilio e non genericamente ad una natura umana o a un ruolo da esercitare, ad es. il gentleman di J. Locke: il lavoro primario a cui è chiamato il soggetto umano è, avvalendoci della metafora di M. Montessori, di “lavorare se stesso”, e se a un’attività professionale o, più in generale, al fare si fa riferimento come esigenza da cui non si può prescindere all’interno della convivenza umana, questo fare è in funzione dell’essere

⁷ L. Laberthonnière, *Teoria dell’educazione*, Firenze, La Nuova Italia 1967, pp. 29-30.

dell'uomo, dichiarando così il primato dell'educativo. Se ne conclude che solo fondando l'educazione sulla soggettività personale è possibile uscire sia dai conformismi come dagli schematismi degli obiettivi che la pedagogia delle varie società ha ritenuto criteri plausibili e soddisfacenti per l'educazione. La storia ci documenta che la formazione dell'uomo è stata sempre rapportata alla situazione socio-politica degli status e dei ruoli vissuti: il cittadino della polis greca e dell'impero romano, il religioso della civiltà medioevale, l'affermarsi dei privilegi feudali, l'uomo colto dell'Umanesimo e Rinascimento, il classicismo dominante dal seicento in poi con i privilegi dell'aristocrazia regale o del clero, poi il graduale emergere ed imporsi della classe borghese, condotta dopo la Rivoluzione francese a far valere gli esiti della nuova economia, e, quindi, ad imporre energicamente il valore della produzione e del consumo.

Mentre, chi non godeva della considerazione dei ceti su esposti era oggetto di paternalismo assistenziale o di "benevolenza" sempre assistenziale, ma incapace di modificare un assetto sociale caratterizzato da privilegi gerarchizzati. È solo dall'800 in poi che incomincia a farsi strada una considerazione dell'uomo per sé, valutato in ordine alle personali capacità di costruirsi la propria vita e perciò di affermarsi secondo il personale valore. S questa linea di percorso, la educazione ha affrontato decisamente il problema della formazione dell'uomo, dell'uomo intero, per riprendere una delle più significative asserzioni dell'Emilio.

È l'uomo intero quello che viene prima di tutti i frazionamenti in cui e di cui vive l'uomo socio-politico. L'uomo che vale per sé è l'uomo del processo educativo, se l'educazione non si limita a considerarlo nella sua funzionalità, e, dunque, in ordine ai risultati del suo fare, ma a realizzarlo secondo il criterio della sua educabilità, fondata sul suo primordiale diritto di "essere sé", di vivere la propria identità, di essere riconosciuto nella sua dignità.

Uomo intero e uomo frazionato: è veramente, in una formula sintetica, uno degli aspetti che sociologicamente vengono a descrivere la realtà umana del nostro tempo. Ne sono corollari il moltiplicarsi delle specializzazioni professionali o tecniche, il trasferirsi di ciò che appartiene all'intimo della persona e alla sua singolarità, nella sempre più pressante richiesta di una "rappresentazione", da cui la pubblicità e quanto ad essa collegato sul piano tecnologico.

Di qui allora una richiesta pedagogica che dovrebbe soprattutto mirare a ricondurre i valori all'essere, non già all'apparire o all'avere. Questo vuol dire promuovere una visione della società non dominata dall'economia, o,

addirittura, tutta risolta in essa, ma presentare una gerarchia di valori così che il più possa mettersi al di sopra di ciò che è meno: “perché l’uomo non è fatto per il posto, ma il posto è fatto per l’uomo; per distribuire opportunamente le cose bisogna cercare nella loro distribuzione non tanto l’impiego al quale ogni uomo è più adatto, quanto l’impiego che più conviene a ogni uomo per renderlo buono e contento quanto è possibile. Non è mai lecito deteriorare un’anima umana a vantaggio degli altri, né fare uno scellerato per comodo della gente dabbene”⁸.

Formazione di sé e raccoglimento interiore

Il prassismo e il tecnologismo costituiscono le manifestazioni più evidenti del malessere attuale; in essi sono assorbiti tutti i valori. Di conseguenza le cose e la natura nel suo insieme rischiano di perdere ogni “sacralità”, in quanto il loro senso viene ridotto alla loro “adoperabilità e alla loro utilità”. Le radici di questa situazione risalgono alle polemiche iniziate con l’Umanesimo e il Rinascimento intorno alla superiorità della vita attiva sulla vita contemplativa. Dalla dichiarazione che “conoscere è potere” non poteva che discendere quell’immagine della scienza quale fondamento della tecnica che promette che prima o poi ogni problema sarà risolto dagli “esperti”. Ma l’uomo ha dimenticato di essere stato cacciato dal giardino dell’Eden e si è illuso che questo fosse davanti a sé, situato in un futuro più o meno vicino. L’oltranzismo tecnico-scientifico coi suoi eccessi rischia di espellerci da quel paradiso terrestre che volevamo conquistare o si credeva di aver conquistato; in realtà, non abbiamo mai raggiunto.

Il fallimento materiale e socio-politico della tesi prassistica ha invalidato in radice l’affermazione del primato della prassi sulla verità. La prassi ha sì rovesciato un teorico e pratico assetto sociale, ma quello del socialismo reale. E questo rovesciamento è avvenuto sotto il segno della insopprimibile vocazione della persona alla libertà, di cui la libertà religiosa si è mostrata il nucleo essenziale per il suo fondamento nell’interiorità.

D’altra parte Wittgenstein, nel suo *Tractatus logico-philosophicus*, aveva asserito che “il senso del mondo deve essere fuori del mondo” (Tr. 6.41); poiché nel mondo tutto è contingente, temporaneo, perciò nessun fatto contingente e temporaneo può conferire senso all’insieme dei fatti contingenti, al mondo. Pertanto, la “soluzione dell’enigma della vita nello

⁸ J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Paris, Gallimard 1964, p. 536.

spazio e nel tempo è fuori dello spazio e del tempo” (4.4312). È l’Eterno. La vigorosa confutazione dello storicismo e dell’immanentismo, a sua volta, consente che il cammino della storia possa riprendere a partire dalla persona.

Alcuni dati empirici testimoniano la centralità della persona per la comprensione della vicenda umana. Essa infatti è: a) l’unico ente intramondano capace di invenzione, di iniziativa, di speranza, ossia di libertà; b) il fulcro di plurime e multiformi relazioni sociali, in ragione della sua libertà. Questi dati empirici offrono sicura testimonianza che la persona è per sé capace di trascendimento sia della propria situazione esistenziale personale, sia della globale situazione umana. E questa capacità di trascendimento appartiene ad ogni persona, essendo implicata nella struttura dell’uomo.

S. Agostino individua nella conoscenza di Dio e dell’anima il cammino della conoscenza della verità, tramite una considerazione dell’uomo inteso come “homo viator”: un uomo che è un essere in cammino, alla ricerca della verità più profonda su di sé e disposto ad una lettura più attenta e penetrante del volto degli altri e della stessa realtà naturale: “Non uscir fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell’uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole trascendi anche te stesso. Ma ricorda, quando trascendi te stesso, trascendi un’anima dotata dell’uso della ragione. Volgiti allora là dove si accende la luce stessa della ragione”. “Considerate che siamo viandanti. Voi dite: Che significato ha “camminare”. Lo dico in breve: “progredire” (...) Fate progressi, fratelli miei, esaminatevi sempre, senza inganno, senza adulazione, senza accarezzarvi. Nel tuo intimo, infatti, non c’è uno alla cui presenza ti debba vergognare o ti debba vantare (...). Ti dispiaccia sempre ciò che sei, se vuoi guadagnare ciò che non sei. In realtà dove ti sei compiaciuto di te, là sei rimasto. Se poi hai detto: Basta; sei addirittura perito. Aggiungi sempre, avanza sempre, progredisce sempre⁹.

Rosmini, a sua volta, enuncia il principio del rispetto della persona “come fine”, del tutto analogo al principio kantiano. Ma, a differenza di Kant, Rosmini non si arresta al livello etico e normativo bensì scende al livello ontologico e indica con chiarezza che la persona è fine in sé “per l’elemento divino che la informa”, ossia le conferisce la sua forma propria di persona. Per entrambi i filosofi nella struttura stessa della persona è presente la trascendenza ed è questa presenza a render ragione del fenomeno

⁹ Sant, Agostino, *La vera religione*, a cura di A. Pieretti, Roma, Città Nuova 1995, nn. 39, 72.

della umana capacità di trascendimento del sé empirico. Ed è proprio la presenza della trascendenza nella persona a farne la fonte del dinamismo umano ed aprirlo, oltre ogni particolaristica chiusura, all'universalità della comunicazione e della comprensione ma, al tempo stesso, a segnare quel limite che impedisce all'uomo di assolutizzare se stesso. Non più dunque il primato della oggettività ma il riemergere del primato della persona, fondamento del bene comune e della libertà. D'altronde, anche la scienza attuale, nelle sue espressioni teoriche più importanti, ha abbandonato la pretesa scienziata di essere l'interprete e il direttorio supremo della condizione umana e riconosce di non poter fare a meno di rivolgersi ai cosiddetti valori.

Che cosa significa tutto questo per un'educazione alla speranza nel nostro tempo?

Noi sappiamo che la dimensione temporale dell'uomo contemporaneo è il presente; egli si vergogna del passato e si compiace di costruire teorie, prospettive e pensieri antistorici, che giustifichino l'interrotto rigetto di tutte le forme che in qualche modo fissino un limite ai suoi impulsi e il presente per lui vale solo come il tempo dei preparativi e dei suoi progetti. L'avversione al passato comporta una progressiva eliminazione della memoria; se al passato non si deve più ritornare, vuol dire che il ricordare è una debolezza e una viltà. Ma chi si rifiuta di collegarsi al suo passato, alla sua giovinezza spezza la continuità del suo esistere, annienta in sé il senso della sua identità; in altri termini, prepara la sua follia perché ha sconnesso le coordinate della sua vita. È questo un destino che incombe sull'individuo, ma anche sui popoli, sulle nazioni, alle quali appartiene una memoria che va tenacemente conservata: è la memoria dei fattori culturali, dei valori primari e originari che sono alla base della loro struttura e della loro personalità.

La civiltà europea ha la sua identità etica che si rifà a Socrate e a Cristo: due figure storiche, nelle quali finalità educative e destino esistenziale si accomunano, ma che in realtà sembrano anche contrapporsi in una preziosa dialettica. In Socrate è l'esigenza razionale che conduce le menti a rendersi conto con logica chiarezza dei problemi della vita; che instaura un dialogo sempre aperto con amabile tolleranza nel groviglio delle opinioni; che dell'anima del singolo, del quale si riconoscono le finalità profonde, indica l'infinità della ricerca e l'individuale responsabilità; che non osa svelare con presuntuoso dogmatismo gli orizzonti dell'Assoluto, ma solo annunciare con timore e tremore la presenza. In Cristo la verità è un dono gratuito, una rivelazione che alla mente del singolo chiede fede e umiltà di accet-

tazione. Cristo non annuncia il sapere ma l'amore operoso e colloca il senso ultimo della vita oltre l'orizzonte terreno, in un'assoluta trascendenza, in una paternità divina, che com'è l'origine prima dell'universo così è il fine della speranza e della storia; il suo messaggio soteriologico vuole essere universale.

Da queste acque limpidissime è sceso il fiume della civiltà europea; nel suo corso le acque si sono ingrossate e mescolate trascinando il fango e i detriti dell'alveo; la ragione socratica è diventata presunzione razionalistica generando l'orgoglio sistematico e soprattutto lo strumentalismo della conoscenza; il dialogo è stato soppresso dalla brama di dominio e di potenza; la pluralità delle opinioni si è irrigidita e ha prodotto l'odio e la guerra; la scienza ha sopraffatto l'amore e ha escogitato strumenti di morte. Il Messaggio di Cristo, a sua volta, è diventato privilegio di pochi eletti; la funzione unificante dell'amore è discesa a compromessi col mondo e ha ispirato il dominio

delle coscienze; la spontaneità della fede ha subito le seduzioni del razionalismo e si è trasformata in dogma chiuso, la caritas è finita sul rogo.

Per la civiltà europea oggi, che lamentiamo la nostra decadenza, il ritorno a Socrate e a Gesù vuol essere il ripristino della nostra memoria e cioè il rinnovamento della nostra identità; oggi, in maniera specialissima, si manifesta la loro dialettica complementarità: la ragione socratica, attraversando le degenerazioni del fideismo irrazionalistico di qualsiasi natura, ci riconduce al Cristo autentico, alla purezza del suo messaggio. E la caritas di Cristo, illuminando dall'intimo la storia del razionalismo diventato potenza e terrore, ci porta a ritrovare nella sua spirituale genuinità il dialogo di Socrate e le dimensioni umane della cultura. Il ritorno alle fonti della civiltà europea è così, anche un po', la memoria della nostra adolescenza, la restaurazione, al di là della noia e della nausea, del senso della vita, dell'essere e della speranza. E a chi intendesse chiedere una esplicazione di tale "utopia", non resta che richiamare alcuni passi della Lettera a Diogneto: "I Cristiani non si distinguono dagli altri uomini, né per territorio, né per lingua, né per vestito. Essi non abitano città loro proprie, non usano un linguaggio particolare, né conducono uno speciale genere di vita (...). Abitano la loro rispettiva patria, ma come gente straniera; partecipano a tutti i doveri dei cittadini, e sopportano tutti gli oneri degli stranieri. Ogni terra straniera è patria per loro e ogni patria è terra straniera. Si sposano come tutti gli altri ed hanno figli, ma non espongono i neonati. Hanno in comune la mensa, ma non il letto".

L'aspirazione a vivere in istituzioni giuste

Nella capacità di autotrascendimento può essere dunque individuata l'essenza e la qualificazione dell'esistenza umana. La persona, nonostante i limiti e i condizionamenti anche pesanti, avverte il richiamo insistente a divenire altro da sé, senza per questo smarrirsi o alienarsi, al protendersi al di là della effettualità che la determina. Essere uomo significa sostanzialmente orientarsi verso qualcosa o qualcuno che sta oltre e al di sopra; vuol dire dirigersi verso un significato da attuare o un'altra persona da incontrare e da amare. Stando alla lezione di Frankl, l'uomo è se stesso nella misura in cui si oltrepassa e, senza alienarsi, si dimentica.

G. Gatti nell'affrontare la questione del conformismo indotto da un mondo della tecnica che porta ad una obsolescenza dell'etica e alla perdita della possibilità stessa, per l'uomo che lo abita, di una vera e propria interiorità indica come punto di partenza per la "riconquista della propria libertà nei confronti dell'universo tecnologico (...) il recupero di quella qualità della vita spirituale dell'uomo che è l'interiorità (...) una vigorosa ripresa e rafforzamento dello spazio interiore dell'uomo, aperto alla ricerca della verità profonda di sé e della sua libertà nei confronti delle cose (...). Coltivando la sua interiorità (...) l'uomo affina la sua capacità di valutare uomini e cose per quello che sono e per quello che conferiscono o sottraggono alla sua umanità, ma potenzia nello stesso tempo la sua capacità di comunicare, in maniera non superficiale, non scontata, pettegola, intermittente e prepotente, con altre interiorità, di progettare trasformazioni della realtà materiale e sociale nella direzione del più umano"¹⁰.

Ma – precisa P. Prini – “la soggettività non è uno spettacolo interno (...). La soggettività come categoria filosofica è il pensiero desiderant¹¹”. A chiarire tale affermazione viene richiamato il concetto di identità narrativa di P. Ricoeur: “La persona si designa essa stessa nel tempo come unità narrativa di una vita che riflette la dialettica della coesione e della dispersione, che l'intreccio media”¹². Al fine di mantenere l'impegno prospettico di una identità profonda del Sé occorre: a. una adeguata stima di sé, come fiducia nella capacità di mantenere la propria parola; b. la cura o la sollecitudine per l'altro, recettore della nostra parola; c. l'aspirazione a vivere in

¹⁰ G. Gatti, *Tecnica e morale*, Roma, LAS 2001, p. 83.

¹¹ P. Prini, *La soggettività non è uno spettacolo interno*, in *Interiorità. Principio della filosofia*, a cura di S. Biolo, Genova, Marietti 1992, pp. 47-51.

¹² P. Ricoeur, *Persona, Comunità e istituzioni*, a cura di A. Danese, Firenze 1994, Edizioni Cultura della Pace, p. 78.

istituzioni giuste. Le ultime due esigenze derivano dal fatto che “ciascuna storia di vita, lungi dal chiudersi in se stessa, si trova intrecciata con tutte le storie di vita con le quali ciascuno è mescolato. In un certo senso, la storia della mia vita è un segmento della storia di altre vite umane, a cominciare da quella dei miei genitori, continuando per quella dei miei amici e, perché no – dei miei avversari”¹³. La relazione umana è pensata, in altri termini, come un fattore costitutivo di identità personale e non come una accidentalità estrinseca, che si ricava dal fatto che storicamente ci si trova a convivere e si ha bisogno di una rete giuridico-politica di protezione per non farsi reciprocamente del male. Tuttavia, se per un verso possiamo pensare il legame tra le persone come fattore che identifica originariamente la nostra “patria”, per un altro verso esso ci appare anche come compito, perché l’esperienza della fragilità e del limite, in cui si manifesta la nostra finitezza creaturale, attesta un deficit esistenziale nella relazione e, nello stesso tempo, invita a colmarlo attraverso la responsabilità della vita morale.

I rapporti di convivenza autentici sono molto più ricchi e meno semplificati rispetto ad una loro accezione mutuata dal modello mercantile dello scambio o di un patteggiamento contrattuale tra pari, che li rende “corti” e revocabili. Non ogni esperienza interumana, in realtà, è riconducibile a questo paradigma così schematico e artificiale: esistono forme di reciprocità nella quali la bilateralità del rapporto è possibile – e tanto più proficua – anche in presenza di un’asimmetria dei ruoli, che consentono di trovare la giusta distanza che integra “l’intimità con il rispetto” (P. Ricoeur).

L’autenticità della relazione, in ultima analisi, non è affidata alla immediatezza paritaria del *vis-à-vis*, ma all’altezza del bene, di cui le persone, pur nell’asimmetria dei ruoli, si riconoscono ugualmente partecipi. Solo in questo caso il bene può aspirare ad essere veramente comune, evitando di ridursi alla somma degli interessi o, peggio, degli egoismi individuali. L’impegno educativo in favore di una pacifica convivenza non può non assumere la convivenza civile come valore, ossia quale impegno cooperativo della società tutta intera, articolando il principio del bene comune secondo un metodo argomentativo critico e aperto.

La storia degli ultimi secoli, quella degli Stati moderni, è il tenace protagonismo della guerra nei rapporti tra gli uomini. Hiroshima: il troppo quantitativo della violenza, ossia la eventualità di un eccidio tale da provocare addirittura la estinzione della specie umana. Auschwitz è il troppo qualitativo: la distruzione dell’altro voluta in ragione di se stessa, non co-

¹³ *Ivi*, pp. 86-87, 93-94.

me condizione per raggiungere un obiettivo ma fattasi essa stessa obiettivo, fine in sé. Auschwitz ha significato per molti Ebrei la “morte di Dio”, per molti teologi ebrei e cristiani l’esigenza di ripensare l’idea di Dio; per altri il crollo della fede nell’uomo. Si comprende allora come “il non dimenticare sia diventato l’imperativo primo del dopo Auschwitz, nella consapevolezza che per mettere davvero una pietra sul passato bisogna rifiutarsi di metterla sulla memoria del passato.

Come insegna la storia delle religioni e, più vicino a noi, quella degli Stati moderni, c’è uno stretto connubio tra grandi ideali e violenza: quelli sono stati le fonti normali di legittimazione e santificazione di questa. Le uccisioni in nome di Dio, della Patria, della Razza, della Rivoluzione, anche dell’Uomo, sono state sempre accompagnate da qualche benedizione, impartita da qualche altare: della fede o della ragione, della tradizione o dell’utopia. Togliere le iniziali maiuscole è un atto irrinunciabile per chi intenda essere educatore di uomini capaci di dialogo e di speranza. Quanto a Dio, la maiuscola se l’è tolta da sé nell’uomo Gesù.

L’attendibilità storiografica, per la quale il problema della dissoluzione interiore della società europea ha sollecitato il pensiero filosofico e politico della prima modernità a pensare un nuovo quadro di riferimento, è sufficientemente supportata dai fatti. L’aspetto più impressionante della fine dell’unità medievale è costituito dalle guerre di religione. Di qui la esigenza di un nuovo principio che occupasse lo spazio lasciato libero dalla Chiesa e dalla Rivelazione da essa rappresentata. Tale principio è, in termini di influsso sociale, lo Stato e lo è nella forma di Stato Assoluto. Con la conclusione della Guerra dei Trent’anni, la sfera dello Stato emerge come l’unica alla quale possano venire deputate la salvaguardia della pace sul piano della politica interna, e la regolazione giuridica della guerra sul piano della politica internazionale.

Per fare questo, lo Stato doveva rinunciare a ogni connotazione religiosa, confessionale. Il sovrano “non riconobbe al di sopra di sé altra istanza che Dio, appropriandosi inoltre dei suoi attributi nell’ambito politico e temporale. Dalla metà del Seicento lo Stato reprime sia gli atei che gli stregoni e i mistici “per difendere non un’ortodossia religiosa ma la ragion di Stato”¹⁴. Non possono più essere tollerati da una politica instauratrice di un ordine che prenderà il posto della religione, come quadro di riferimento di una società.

¹⁴ A. Rizzi, *L'Europa e l'altro*, Milano, Paoline 1991, p. 174.

Il pensiero politico del razionalismo moderno, dunque, ha l'intento di neutralizzare il conflitto in seno alla umanità. Il punto di partenza è l'esperienza del disordine radicale sotto il profilo socio-economico e politico, che è al contempo l'esperienza dell'assurdo sotto il profilo metafisico: l'uomo scopre di non avere un criterio di esistenza, di non potersi appellare né alla natura né a Dio per organizzare e legittimare la propria vita sociale. Anzi, l'uomo è nemico di ogni altro uomo e questa ostilità naturale non è tra diversi ma fra uguali, il che implica che il nemico è in noi, anzi che il nemico siamo noi stessi. L'uomo è *lupus*! (Hobbes, *Leviatano*, XIII). Ma a differenza che in Machiavelli, la guerra non è un'occasione di gloria quanto il sommo male, una infelice condizione di natura che va superato nell'artificio politico.

La stabilizzazione dell'esistenza è affidata allo Stato, sistema istituzionale la cui caratteristica primaria è di essere un artificio razionale, costituito dall'uomo a misura umana, per salvare la vita fisica dei cittadini. Lo Stato è un creatore di pace interna, e questa è la sua "legge" positiva, il suo comando razionale che esprime non una giustizia naturale o divina ma la volontà del sovrano, re o popolo che sia.

Benché si continui a parlare di "guerra giusta", tuttavia, non esistendo una legge o un tribunale sopra le parti (ciascuno Stato è giudice in causa propria), la guerra giusta e la guerra ingiusta sono in pratica indistinguibili, e sono trattate allo stesso modo sono cioè entrambe un diritto di sovranità dello Stato, non un crimine. Va da sé che tra gli Stati si riproduca, su scala maggiore, la stessa dinamica di concorrenza e di aggressività che caratterizza lo stato di natura degli uomini. Ciò che non si riproduce è la creazione di un'entità superiore tale da annullare l'aggressività dell'individuo-Stato. La guerra virtuale che ogni Stato cova in sé non trova un limite invalicabile in un efficace diritto sopranazionale, nella sottomissione ad un giudice superiore, dotato di poteri effettivi. La mancanza di un diritto comune viene colmata dal fatto dell'armamento, cioè dal diritto della forza: "*Si vis pacem para bellum*".

La pace di cui parla Hobbes non è altro che la coesistenza non belligerante, esito di mera subordinazione del soggetto alla organizzazione burocratica dello Stato laico e neutrale, con la soppressione del mondo dei valori che definisce l'umano in ciò che veramente conta, il regno della verità. È lo Stato che rivendica a sé lo spessore di verità – la morale o religione naturale – o, detto in altri termini, lo Stato diventa lo spazio comune dove ogni individuo e gruppo trascendono la propria particolarità per convivere pacificamente con gli altri: anzi, più che trascendere il particolare, se ne

prescinde strategicamente per determinare lo spazio convenzionale di convivenza; si fa di necessità virtù e si assume la “tolleranza” nella sua accezione più debole, di rispettosa indifferenza.

Ne *La religione nei limiti della pura ragione* Kant ricorda che lo Stato serve come via della ragione attraverso cui la natura guida gli uomini non alla felicità, ma a quella disciplina delle tendenze che è la cultura. La società più pura è quella però che si fonda sulla virtù che unisce tutti gli uomini nella fede del bene: società universale, che converte in bene il male della società naturale e che è una vera repubblica morale che realizza in terra il Regno di Dio. Questa società nasce dalla libera adesione interiore della volontà alla legge morale, unendo le anime nell’aspirazione della virtù. Lo Stato, poiché è esteriore, è necessariamente insufficiente a raggiungere questa meta. Vi si può giungere solo attraverso Dio legislatore, nella Chiesa, che è l’unione reale di tutti gli uomini che accettano la legge morale come precetto divino e si sforzano di attuarla.

Ma è tempo che anche le nazioni emergano dal selvaggio stato di natura e contraggano patti per mantenere fra esse la pace. Nel paragrafo 83 della *Critica del Giudizio*, dopo aver parlato della costituzione della società civile, Kant aggiunge: “a questa tuttavia, quand’anche gli uomini avessero abbastanza senno per inventarla e saggezza per sottoporsi volonterosamente alla sua costruzione, sarebbe pur necessario ancora una totalità cosmopolitica, cioè un sistema di tutti gli Stati, che sono in pericolo di recarsi danno l’un l’altro”. In mancanza di tale sistema, è inevitabile la guerra “onde ora gli Stati si scindono e si decompongono in altri minori, ora invece uno Stato se ne annette altri più piccoli e mira a costituire una totalità più vasta” (*ibidem*).

La società degli Stati è un “tentativo se non di instaurare, per lo meno di preparare la legalità con la libertà degli Stati, e pertanto la unità di un sistema fondato sopra la moralità”. Kant parte dal principio, che fu già di Dante, di una vocazione dell’umanità per la costituzione di uno Stato unico e di una unificazione giuridica completa. Una società di tutte le genti, una società giuridica che si fonda sull’imperativo categorico: “Non deve esserci guerra”. “La stessa insocievolezza che costrinse gli uomini a unirsi in società, diventa ancora la causa del fatto che ogni comunità assuma l’attitudine di libertà sfrenata nelle sue relazioni esterne (...) di conseguenza ogni Stato deve accettare da qualsiasi altro la stessa specie di mali che una volta opprimevano gli individui, e che li costrinsero a entrare in una collettività civile e regolata dalle leggi”. È tempo che anche le nazioni emergano dal selvaggio stato di natura (la legge della giungla come si usa

dire) e contraggano patti per mantenere la pace; senza questo progresso, la storia sarebbe come una fatica di Sisifo, come una “infinita follia tortuosa” e noi “potremmo immaginare, come gli Indii, che la terra sia un luogo di espiazione di antichi peccati dimenticati” (*Il principio naturale nell'ordine politico*).

La unificazione giuridica dell'umanità è insieme un'argomentazione storica, poiché mostra che si sono unificati elementi un tempo discordanti, e un imperativo etico al quale ispirare la nostra azione, ed è infine un criterio razionale nella interpretazione della realtà. Vista alla luce di quest'ultimo criterio “la storia della razza umana (...) può essere considerata come la realizzazione di un occulto disegno della natura (...) di creare una costituzione politica, internamente ed esternamente perfetta, come un unico Stato in cui tutte le attitudini da esso inculcate negli uomini possano svilupparsi perfettamente (ibidem).

Se lo Stato cosmopolitico è il fine, il mezzo consiste in una specie di trattato internazionale di cui il filosofo di Königsberg traccia i punti più importanti: il rifiuto del razzismo, la lotta alla violenza, il costituirsi di un “diritto cosmopolitico”, che sappia andare oltre il diritto internazionale, la costruzione di un rapporto di pace, non quella formale e contrattuale, che interrompe per breve durata lo stato di guerra, ma quella sostanziale, che permette di parlare di “pace perpetua”. È il progetto filosofico di E. Kant proposto nell'opera *Per la Pace perpetua* del 1795, scritto a pochi anni dalla Rivoluzione francese e da quella Costituzione che precisava i diritti dell'uomo e del cittadino.

Il criticismo kantiano sa anche qui scavare in profondità e prospettare principii, idee e conclusioni che una pedagogia della speranza non può ignorare. Tre sono le condizioni che rendono possibile la pace perpetua: a) la costituzione repubblicana (non già democratica) degli Stati, fondata sui principii della libertà, della dipendenza di tutti da un'unica legislazione, dell'uguaglianza di tutti; b) un diritto internazionale, fondato sopra una federazione di liberi Stati, così da pervenire alla condanna della guerra come procedimento giuridico ed una lega della pace (*foedus pacificum*) da distinguere dal patto di pace, insufficiente perché inidoneo a porre termine solo ad una guerra, non già alla guerra; c) il costituirsi di un diritto cosmopolitico che conduca alla universale ospitalità. La considerazione dell'*hostis* come *hospes* pone la tesi di Kant entro una valutazione etica della condotta umana, principio regolativi ma anche costitutivo della realtà giuridica e politica. Insufficiente è da dichiararsi il richiamo a qualsiasi criterio di giustizia per legittimare la guerra: giusto è soltanto lo stato di pace,

da realizzare con il consenso di tutti i popoli, così da farli sentire, tutti, cittadini di un unico Stato.

È ben presente in Kant che qualsiasi identificazione dello Stato con una particolare nazionalità, cultura, religione è di natura totalitaria: e ancora che l'esercito permanente, la guerra, la fabbricazione delle armi, la presenza di entità statali a prescindere da vincoli ad un diritto cosmopolitico, non possono conciliarsi col diritto dell'uomo sulla propria persona¹⁵.

“È sperare la cosa difficile - / a voce bassa e vergognosamente. / E la cosa facile è disperare / ed è la grande tentazione” (Charles Péguy).

Zusammenfassung

DAS HOFFEN UND DIE HOFFNUNG: ZWEI VERSCHIEDENE LEBENSANSCHAUUNGEN

Was unsere Gesellschaft heutzutage bedroht, ist nicht die Erschöpfung der Bodenschätze, die Umweltkatastrophe, die nukleare Zerstörung, die Überbevölkerung, die wachsende Ungleichheit zwischen reichen und armen Ländern oder das Rauschgift; was die Gesellschaft bedroht, sind die mit dem Sinnverlust oder genauer gesagt mit dem Verlust der Hoffnung, die der Mensch zum Leben braucht, verbundenen Gefahren. Denn der Mensch braucht tatsächlich Sinn, Wahrheit, Gewissheiten, um mit Begeisterung zu leben, um auf der Welt nicht einfach nur ein Dasein als vorübergehende und unzufriedene Kundschaft zu fristen, um dieses einzige Leben, das er hat, mit Freimut und ohne Reue zu leben.

Die Krise, in der die Hoffnung steckt, hängt -hier handelt es sich um ein Faktum, das wohl kaum jemand in Zweifel ziehen wird - unmittelbar mit der Krise der Moral zu sammen, mit dem Wegfall der “gemeinsamen moralischen Gewissheiten”. Nervosität, Angst oder gar Beklemmung und auch die subtilere, aber nicht minder gefährliche Langeweile - allesamt In-

¹⁵ Cfr., G. Flores d'Arcais, *Meditazioni antropopedagogiche*, in *Rassegna di Pedagogia*, 1991, 1, pp. 39-42. Per una lettura del discorso in ordine ad “una società civile la quale faccia valere universalmente il diritto”, cfr., A. Bergamaschi, *Francesco fra natura e grazia. Riflessioni per gli educatori*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1990, pp. 165-166.

diktoren dieser Hoffnungskrise - sind die Folgen auf psychologischer Ebene in einer Welt, in der sich der Mensch anscheinend nicht mehr zu Hause fühlt. Der Mensch wird zu einem "Verstand ohne Zuhause", um eine gelungene Metapher von P.L. Berger zu verwenden.

Aber was bedeutet es, ein Verstand ohne Zuhause zu sein, wenn nicht gerade, dass einen die Dinge, die einen umgeben, nichts angehen, dass sie einen also auch nicht ansprechen, dem eigenen Gewissen auch nichts auftragen und - was noch vorher kommt - dem eigenen Gewissen keine Liebe entlocken? All diese Formeln beschreiben eben die Krise der Moral, die Krise jener Gewissheiten in Bezug auf Werte, die allein im Stande sind, den "Verstand" aus der distanzierten und gelangweilten Haltung des bloßen Zuschauers wachzurütteln.

Die Krise der Hoffnung und die Krise der Moral sind also *das* Problem unserer Zeit und verdeutlichen die Krise der europäischen Kultur.