



DON PASCUAL CHÁVEZ VILLANUEVA

IL SERVIZIO DEI SALESIANI D'ITALIA

a favore dei giovani
nella Scuola
e nella Formazione Professionale

CNOSFAP



Sommario

	<i>pag.</i>
Presentazione	5
Premessa	7
1. Sfidati da una nuova situazione culturale	9
A. LA SFIDA <i>POST-UMANA</i>	9
1. Le <i>Twin Towers</i> e l'implosione della <i>polis</i> moderna	13
2. L'inganno dei mutui <i>subprime</i> e la crisi del parassitarsi finanziario	16
3. La pandemia da <i>Covid-19</i> e la sfida biopolitica	21
4. L'infinita finitezza dello <i>human enhancement</i>	28
B. NERVATURE ANTROPOLOGICHE	32
1. Promesse di vita e tentazioni di morte	32
2. Intensità sostenibili?	34
3. Resistenza <i>senza</i> resilienza?	36
4. Cronografia <i>senza kairologia</i>	41
2. Chiamati da Dio per una missione nella Scuola e nella FP	49
A. UNA MISSIONE ECCLESIALE...	49
1. <i>Evangelii Gaudium</i> : accendere il fuoco nel cuore del mondo	49
2. <i>Laudato Si'</i> : proteggere la nostra casa comune	53
3. <i>Christus Vivit</i> : essere stranieri e pellegrini sulla terra	58
4. <i>Fratelli Tutti</i> : andare oltre un mondo di soci	62
B. ...SECONDO IL CARISMA SALESIANO	67
1. Il criterio oratoriano e lo spirito di famiglia	67
2. Il CG 27: <i>mistici, profeti e servi</i>	68
3. Il CG 28: lo spessore sacramentale della <i>presenza</i> e del <i>carisma</i>	71
4. Papa Francesco e l' <i>Opzione Valdocco</i>	74
3. Impegnati in una rinnovata azione pastorale	77
1. Umanesimo della religione	77
2. Umanesimo della ragione	78
3. Umanesimo dell'amorevolezza	79



Presentazione

Una intervista a Papa Francesco del 15 gennaio 2021 aveva, come titolo, “*Il mondo che vorrei*”. Stimolante non era solo il titolo ma anche le suggestioni che offriva al lettore.

Riportiamo solo qualche passaggio:

*«Per uscire da questa crisi a testa alta e in modo migliore dobbiamo essere realisti. La classe dirigenziale ha il diritto di avere punti di vista diversi e di imporre la propria politica. Ma **in questo tempo si deve giocare per l'unità, sempre.** In questo momento la classe dirigenziale tutta non ha il diritto di dire 'Io'. Si deve dire 'Noi' e cercare un'unità davanti alla crisi. Passata la crisi ognuno ritorni a dire 'Io', ma in questo momento, **un politico, anche un dirigente, un vescovo, un sacerdote, che non ha la capacità di dire 'noi' non è all'altezza.** Deve prevalere il 'Noi', il bene comune di tutti. L'unità è superiore al conflitto».*

E ancora:

*«Da dove ripartire? Io parto da una certezza. La pandemia è stata una crisi durata un anno e che continua ancora oggi. **Ma da una crisi non se ne esce mai come prima, o se ne esce migliori o peggiori.** Questo è il problema: come fare per uscirne migliori e non peggiori? Cosa ci aspetta in futuro? È una nostra decisione».*

E dopo aver denunciato la “cultura dello scarto”, che per Papa Francesco sono i bambini senza educazione, gli anziani, gli ammalati, i migranti ... concludeva:

*«**In questa cultura dello scarto ci vuole una cultura dell'accoglienza: invece di scartare, accogliere.** Non vale la cultura dell'indifferenza. Questa è la strada per salvarci: la vicinanza, la fratellanza, il fare tutto insieme».*

“Il mondo che vorrei” è un desiderio universale, ma particolarmente sentito in questo periodo contrassegnato da vari aspetti di una grave crisi: crisi da pandemia, crisi bellica, crisi economica, crisi sul futuro ...

Emblematici i titoli di alcuni saggi che evidenziamo molto bene questi sentimenti:

- *Il mondo che sarà. Il futuro dopo il virus*, La Repubblica, 2020;
- Edgar Morin, *Le 15 lezioni del coronavirus. Cambiamo strada*, Raffaello Cortina Editore, 2020;
- Cassese Sabino, *Una volta il futuro era migliore. Lezioni per invertire la rotta*, Corriere della Sera – Solferino, 2021.

Questo contesto di incertezza e il desiderio di un futuro migliore si vive anche tra coloro che, come formatori o educatori, operano nel campo della scuola e della Formazione Professionale.

Anche l'équipe della Sede Nazionale ha giudicato importante contribuire a questo dibattito offrendo un proprio contributo chiedendo a don Pascual Chávez Villanueva, Rettor Maggiore dei Salesiani dal 2002 al 2014, ed ora Rettor Maggiore emerito, di offrire una sua riflessione su questo difficile periodo per motivare i Salesiani di Don Bosco e quanti operano nell'ambito educativo e formativo a guardare con ottimismo al futuro, pur in presenza di tante difficoltà educative.

Don Pascual Chávez Villanueva vanta una lunga esperienza di governo ed una vasta conoscenza delle presenze salesiane nel mondo. Anche attraverso i numerosi viaggi ha potuto conoscere ed approfondire i vari contesti giovanili e le popolazioni che direttamente o indirettamente interagiscono con i salesiani nei vari territori del mondo.

Il corposo studio dal titolo "**Il servizio dei Salesiani d'Italia a favore dei giovani nella Scuola e nella Formazione Professionale**" è stato pubblicato, in tre parti, su Rassegna CNOS nei tre numeri dell'anno 2022.

L'Autore così presenta il suo contributo:

«Riflettere sulla missione salesiana nelle sue implicanze culturali chiede forse di accostare queste due provocazioni – derivanti dal contesto ecclesiale e psicosociale – per ascoltare il mondo nell'attualità del suo travaglio e nei tentativi sovente confusi di elaborarlo, senza rinunciare però alla luce della sapienza evangelica riflessa da chi oggi è alla guida della Chiesa e della Congregazione. Di qui l'ordine di queste note, orientate anzitutto ad interrogare questo tempo – di inizio secolo e di inizio millennio – con i drammi che più profondamente ne stanno decidendo la fisionomia e con l'interesse per gli strumenti elettivi attraverso i quali l'umano ostinatamente cerca oggi di comprendersi e progettarsi. A questo primo ascolto subentrerà poi la considerazione del magistero nella sua voce ecclesiale e nella sua recezione salesiana, per comprendere le sfide di quest'ora della storia nella luce del Vangelo e del carisma di Don Bosco. Solo dopo questo duplice ascolto potrà forse emergere qualche considerazione conclusiva, quasi in forma di sfida, per lo sviluppo della missione salesiana sul fronte soprattutto culturale».

In sintesi, l'Autore suggerisce al lettore/educatore tre atteggiamenti:

- **Lasciarsi sfidare** dalla nuova situazione culturale;
- **Ascoltare** il magistero della Chiesa e della Congregazione salesiana per una missione nella Scuola e nella Formazione Professionale;
- **Impegnarsi** in una rinnovata azione pastorale.

Vista la qualità e la profondità della riflessione, la Sede Nazionale ha ritenuto opportuno farne una pubblicazione unitaria per darne una maggiore e più efficace diffusione.

L'équipe della Sede Nazionale si augura che il sussidio possa sostenere e accompagnare l'azione educativa di quanti operano nel difficile ma stimolante mondo della Scuola e della Formazione Professionale.

Sede Nazionale CNOS-FAP

Roma 12 settembre 2022

Premessa

La missione salesiana nella Scuola e nella Formazione Professionale – in questo momento storico e nella specificità del contesto occidentale europeo – se vuole essere carismaticamente coerente non può non misurarsi con due provocazioni forti ed attuali, articolate con linguaggi tra loro omogenei, sebbene emergenti da quadri assiologici di riferimento profondamente distanti.

Una provocazione è di matrice ecclesiale e viene dal magistero di Papa Francesco, con la sua esortazione all'audacia della missione, al coraggio dell'incontro con la diversità, alla responsabilità verso la casa comune del creato, all'assunzione del migrare come cifra antropologica e teologale dell'essere, e non come sua congiuntura sfavorevole ed eccezionale.

L'altra provocazione matura nell'attuale contesto psicosociale e di nuovo si anima di un'apologia della differenza, sovente esibita muscolarmente come titolo insindacabile di rispetto, di un'esortazione alla migrazione come emblema di una costituzione antropologica fluida, di una riconciliazione con la natura come condizione di superamento delle lacerazioni tipiche del soggetto moderno.

È ovvio constatare come l'omologia dei linguaggi possa favorire l'incontro e la sintonia tra sollecitudine ecclesiale e vita del mondo, ma è innegabile come somiglianza di linguaggio e distanza di significati possa essere anche occasione di equivoco, se non di utilizzo ideologico-mondano di parole e temi che il magistero ecclesiale inquadra con specifica intenzionalità a partire dal Vangelo di Gesù.

Riflettere sulla missione salesiana nelle sue implicanze culturali chiede forse di accostare queste due provocazioni per ascoltare il mondo nell'attualità del suo travaglio e nei tentativi sovente confusi di elaborarlo, senza rinunciare però alla luce della sapienza evangelica riflessa da chi oggi è alla guida della Chiesa e della Congregazione.

Di qui l'ordine di queste note, orientate anzitutto ad interrogare questo tempo – di inizio secolo e di inizio millennio – con i drammi che più profondamente ne stanno decidendo la fisionomia e con l'interesse per gli strumenti elettivi attraverso i quali l'umano ostinatamente cerca oggi di comprendersi e progettarsi.

A questo primo ascolto subentrerà poi la considerazione del magistero nella sua voce ecclesiale e nella sua recezione salesiana, per comprendere le sfide di quest'ora della storia nella luce del Vangelo e del carisma di don Bosco.

Solo dopo questo duplice ascolto potrà forse emergere qualche considerazione conclusiva, quasi in forma di sfida, per lo sviluppo della missione salesiana sul fronte soprattutto culturale.



Sfidati da una nuova situazione culturale

A. LA SFIDA *POST-UMANA*

L'autocomprensione che l'umano ha di sé in questo avvio di millennio pare significativamente segnata dall'urgente necessità che l'umanità intera ha avvertito di elaborare – a seguito di tre eventi epocali – tre sfide particolarmente impegnative e di indole rispettivamente civile (il terrorismo fondamentalista, con l'attentato alle *Twin Towers* del settembre 2001), economica (i dissesti economico-finanziari generati dalla crisi dei *mutui subprime* del 2006), e sanitaria (l'epidemia da *Covid-19* che ancora non è stata superata a livello globale).

La potenza di queste sfide, proporzionale agli eventi che le hanno innescate, sta rimodulando l'immaginario collettivo dell'uomo contemporaneo nelle sue coordinate antropologiche, sociali, civili, etiche e religiose, ed è impossibile da sopravvalutare: il progetto politico-culturale della modernità – che con i conflitti mondiali del secolo passato aveva già subito una radicale problematizzazione – mostra di nuovo, in forma inedita, e proprio all'inizio del nuovo millennio, la sua precarietà.

Per leggere le dinamiche fondamentali di questo tempo occorre allora soffermarsi sulle torsioni della vicenda moderna che autorevoli interpreti asseriscono ostinatamente alle prese con sé stessa e con le proprie sconfitte tanto nel postmoderno, inaugurato dalle crisi belliche e postbelliche del secolo passato, quanto nel *post-umano*¹, prodotto contemporaneo delle mutazioni imposte al postmoderno dagli eventi critici di inizio millennio.

¹ Per l'identificazione del postmoderno rimangono canoniche le indicazioni del noto saggio di J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981 (l'originale è del 1979); in questo contributo, per la riflessione sul transito dal postmoderno al post-umano, saranno privilegiati gli studi: M. FIMIANI - V.G. KUROTSCSKA - E. PULCINI (ed.), *Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004; P. BARCELLONA - T. GARUFI, *Il furto dell'anima. La narrazione post-umana*, Dedalo, Bari 2008; V. POSSENTI, *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Lindau, Torino 2013; R. BRAIDOTTI, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014; A. CARONIA, *Dal cyborg al postumano. Biopolitica del cor-*

Per comprendere l'affanno del moderno merita una menzione la nota sentenza di Sigmund Freud che – con la scoperta dell'inconscio – ritiene di aver assestato il terzo schiaffo, dopo quelli inferti da Copernico e Darwin, al narcisismo dell'uomo, avendolo costretto a riconoscere di abitare non il centro, bensì la periferia di sé (essendo l'*ego* un mera modificazione dell'energia dell'inconscio) oltre alla periferia del mondo (vista la darwiniana parificazione casuale della specie umana alle altre specie terrestri) e la periferia dell'universo (dato il superamento copernicano dell'eliocentrismo)².

Nonostante l'opinione di Freud, circa il ridimensionamento delle illusioni dell'*ego* prodotto dalle rivoluzioni copernicana, darwiniana e psicoanalitica, la promessa del soggetto moderno non manca di ragioni per accreditarsi almeno fino ai conflitti mondiali del XX secolo.

Del resto, tra fine Ottocento e inizio Novecento, le fortune dell'applicazione tecnica delle scoperte scientifiche, la seconda rivoluzione industriale, l'arricchimento ingiusto assicurato dalle avventure coloniali, i progressi della medicina, in Occidente plasmano una narrazione – ancora dura a morire – di un umano ostinatamente e illuministicamente impegnato nella propria auto-affermazione.

Questa sicurezza antropologica, profondamente coerente con l'ubriacatura della soggettività moderna, ha parte non piccola anche nella cultura della guerra che tanto ha sedotto la prima metà del XX secolo³, innescando una crisi epocale che, per complesse ragioni teoriche e psicosociali ha conosciuto una elaborazione molto modesta⁴.

po artificiale, Meltemi, Milano 2020; L. GRION, *Chi ha paura del post-umano? Vademecum dell'uomo 2.0*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

² Le affermazioni si possono leggere in un testo di Freud comparso, senza firma e in traduzione ungherese, sulle pagine della rivista *Nyugat* (Occidente) edita a Budapest (cfr. *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, «Nyugat» 10 [1917/1] 4752).

³ Un autore fondamentale per la comprensione – in prospettiva giuridico-politica – della continuità tra l'ideale illuminista di soggettività/cittadinanza e destino dell'Occidente nella prima metà del XX secolo è Karl Schmitt (1888-1985); le contraddizioni della filosofia politica moderna con il loro portato antropologico ed imbarazzo teologico vengono affrontate dal grande pensatore tedesco che ne amministra faticosamente l'ambiguità, illustrando la coestensività del patto civile con le categorie della decisione autoritativa, dell'ostilità intersoggettiva, dell'efficacia disciplinare, sempre misurate sul piano dell'effettualità storica (cfr. C. SCHMITT [G. Miglio - P. Schiera ed.], *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972; il volume raccoglie saggi pubblicati dall'Autore tra il 1922 e il 1963).

⁴ In proposito, il severo monito di Adorno, forse non rubricabile come disfattismo disperato, risuona ancora in tutta la sua durezza: «Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura. Il fatto che potesse succedere in mezzo a tutta la tradizione della filosofia, dell'arte e delle scienze illuministiche dice molto di più che essa, lo spirito, non sia riuscito a raggiungere e modificare gli uomini. In quelle regioni stesse con la loro pretesa enfatica di autarchia, sta di casa la non verità. Tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa la critica urgente ad essa, è spazzatura. Poiché essa si è restaurata dopo quel che è successo nel suo paesaggio senza resistenza, è diventata completamente ideologia» (TH.W. ADORNO, *Dialektica negativa* [Reprints Einaudi], Einaudi, Torino 1980, 331).

È molto significativo, infatti, constatare come la catastrofe bellica, mentre produce lo scacco dell'ideale moderno, nel conclamato fallimento della sua *polis*⁵, non ne oscura definitivamente la promessa. Così, a dispetto dell'esito eversivo dell'invenzione moderna dello Stato Assoluto – principio degli inferni statolatrici del XX secolo – l'Occidente non ha voluto rivedere radicalmente le opzioni problematiche del suo ideale istituzionale, politico, civile e, in ultima analisi, antropologico e teologico.

Dopo le tragedie del primo Novecento, la modernità conosce solo un revisionismo coatto ed equivoco, che, nel secondo Novecento, non incrina la persuasione dell'indole vincente delle intuizioni illuministiche più fortunate: la burocratizzazione giuridicizzata della sicurezza, la sacralizzazione della ragione calcolante, la determinazione soteriologica della tecnica, l'esclusività del diritto al possesso egoistico.

Tali protesi, che non vedono minato il loro credito, alla fine del XX secolo cessano soltanto di porsi al servizio di progetti di palingenesi universale, e si consegnano – molto modestamente – agli appetiti egoistici e privati dell'individuo, ormai divenuto *post-moderno*:

I regimi totalitari del XX secolo ci hanno fornito numerosi esempi di quanto fosse pericoloso affidare allo stato il compito di occuparsi della felicità dell'individuo. Tuttavia, la vittoria finale delle democrazie ha avuto un effetto sorprendente: nella misura stessa in cui questo regime politico non pretende di essere un'incarnazione del bene sovrano, le speranze di felicità terrena o di realizzazione dell'individuo non vengono più riposte in una struttura politica,

⁵ L'utilizzo del termine *polis* in queste note vuole sottolineare la sottoscrizione di due tesi fondamentali: 1. L'*invenzione* specifica della modernità è una *polis terrena*, emancipata dalla trascendenza religiosa e orientata a immanentizzare, in forma storico-politica, l'orizzonte escatologico tipico dell'esistenza individuale e comunitaria della cristianità medioevale. 2. Il termine *polis* – con il suo riferimento ellenico – è intenzionalmente alternativo al termine *civitas* – di ascendenza romana e successivamente cristiana. Tanto il progetto della *polis* è particolaristico, quanto *universalistico* è quello della *civitas*; l'esclusività della *polis* si deve al *ghenos* (stirpe) quale criterio d'appartenenza, mentre l'inclusività della *civitas* si deve all'universale apprezzabilità del *bene comune*, quale fine comunitario accessibile alla ragione umana in quanto tale. La disposizione fondamentale della *polis* non può che essere il *polemos*, che ne assicura la difesa dalle *poleis* nemiche, mentre la *concordia-pax* è l'assetto cui intrinsecamente si orienta l'apertura della *civitas*. Se la differenza tra *polis* e *civitas* è un marcatore della differenza tra cultura greca e mondo romano, il cristianesimo radicalizza ulteriormente l'apertura universalistica della *civitas*, in nome della comune origine creaturale e destino escatologico di ogni uomo quale figlio di Dio. La modernità, nella creazione dello Stato, dilata i confini della *polis*, radicalizzandone però il *particolarismo polemico*, l'autarchia, l'autoreferenzialità, incubando quel destino di belligeranza che dilanerà l'epoca moderna fino alla metà del XX secolo. Due contributi che, con grande acutezza, chiariscono e utilizzano la differenza tra *polis* e *civitas*, mostrandone significative implicanze, si devono a: U. CURI, *Alle radici dell'idea di città: la polis e la civitas*, in *Abitare la città*, «Bene comune» (2018/7-8) 8-13 consultabile on-line all'indirizzo: <https://www.benecomune.net>; L. DIOTALLEVI, *Il cattolicesimo italiano agli inizi del XXI secolo come 'religione a bassa intensità'. Una trasformazione ancora in corso e non ancora irreversibile*, in *Una fede per tutti? Forma cristiana e forma secolare*, Glossa, Milano 2014, 97-156.

qualunque essa sia. Proprio per il fatto che ha vinto, la democrazia non accende più gli animi. L'autonomia individuale è uscita corroborata da queste prove e ormai viene richiesto allo stato soltanto di allontanare gli ostacoli alla felicità degli individui, non di assicurarla loro; lo stato non è più portatore di speranza, ma semplicemente fornitore di servizi. Pur non avendo a disposizione un quadro religioso comune e non credendo alla rivoluzione che potrebbe portare la felicità a tutti, gli uomini non rinunciano al desiderio di rendere la propria vita più bella e maggiormente ricca di significato; ma ora seguono vie che hanno scelto individualmente⁶.

Forse si spiega così la lunga incubazione moderna del soggetto narcisista⁷, che determina la *torsione postmoderna del moderno* e contrassegna gli ultimi anni del secolo breve⁸.

Il nuovo millennio però *moltiplica dall'esterno* i fattori di crisi di una soggettività che il narcisismo condanna ad abitare il perimetro angusto dell'*io minimo*⁹, alle prese con la propria intristita residualità¹⁰.

Così, il dubbio che attanaglia *dall'interno* esistenze alle prese con un piacere dalla «funzione più terapeutica e anestetica che edonistica»¹¹, trova amplificazione *dall'esterno* a seguito di vicende planetarie particolarmente destabilizzanti per la violenza civile, i tracolli finanziari o l'impatto di patologie endemiche.

Per questo – nella consapevolezza della semplificazione che abita ogni metafora – se i tre schiacciati, secondo Freud, dall'ego moderno concorrono alla fortuna del postmoderno, le destabilizzazioni politico-civile, economico-finanziaria e socio-sanitaria subite dalla postmodernità sono forse i moltiplicatori di una crisi il risultato della quale è ormai comunemente identificato come *post-umano*.

⁶ T. TODOROV, *Lo spirito dell'illuminismo*, Garzanti, Milano 2009, 82-83.

⁷ «In una cultura al tramonto, il narcisismo sembra incarnare – sotto le spoglie della “cre-scita” personale e della “consapevolezza” – la più alta conquista dell'illuminismo spirituale. I custodi della cultura sperano solo, in fondo, di sopravvivere al suo crollo» (CH. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Neri Pozza, Vicenza 2020 [ediz. orig. 1979]).

⁸ E.J. HOBBSAWM, *Il secolo breve, 1914-1991*, Rizzoli, Milano 2006 (l'originale inglese è del 1994).

⁹ Icastica identificazione dell'umano che compare nel titolo di un celebre contributo di Lasch (cfr. CH. LASCH, *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 2004 [ediz. orig. 1984]).

¹⁰ Un articolo sintetico di P. Sequeri nel 1998 indicava molto acutamente i fattori *interni* di crisi della soggettività postmoderna, incalzandone l'astenia – quindi l'impraticabilità esistenziale – a partire proprio dalla contraddizione del suo analfabetismo affettivo, proporzionale all'ossessione per il godimento (cfr. P. SEQUERI, *La spiritualità nel postmoderno*, «Il Regno-Attualità» 43 [1998/18] 637-643). Per molti aspetti consonante con la diagnosi di Sequeri – sebbene estraneo a riferimenti alla teologalità cristiana – il classico: M. BENASAYAG - G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2009 (ediz. orig. 2003).

¹¹ P. SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 117.

Di qui, seppur in modo necessariamente sobrio e approssimativo, la necessità di leggere questa stagione di post-umanesimo alla luce degli eventi che ne hanno innescato lo sviluppo, eventi che a loro volta hanno i caratteri di problematizzazioni – fattuali e radicali – del credito accordato nella stagione moderna a strumenti fondamentali di securizzazione antropologica: la *polis* con la formalizzazione del suo assetto giuridico-istituzionale, l'economia nella sua conversione/consumazione finanziaria, l'esorcizzazione medicalizzata della sofferenza.

1. Le *Twin Towers* e l'implosione della *polis* moderna

L'evento che, quanto a carattere traumatico, si è intestato un opprimente primato all'alba del nuovo millennio è certamente l'attentato terroristico alle Torri Gemelle dell'11.09.2001. Un ventennale processo metabolico è stato obbligato a misurarsi con le dolorose novità per la convivenza civile inaugurate da quella barbarie e ad elaborarne la portata sconvolgente.

Sul tema fanno riflettere le parole di André Glucksmann:

Manhattan mette in mostra una Hiroshima bis con un potere di annientamento radicalmente democratizzato. L'arma assoluta non è più saggiamente riposta nei silos che si presume siano controllati da potenti pseudo-controllabili. Anche il nostro vicino di pianerottolo potrebbe ormai rimuginare un'imprevedibile operazione suicida che ci lascerebbe basiti, come quegli studenti di Amburgo dopo aver saputo che uno dei loro compagni si era deliberatamente schiantato contro le *Twin Towers*. Questa insicurezza planetaria è senza precedenti. A sottolinearne la portata è una breve frase di George Bush, nel famoso discorso sullo Stato dell'Unione in cui egli ha vituperato l'*asse del male*. Quasi inavvertite dai critici come dai sostenitori, quelle poche parole ammettono ciò che nessun Presidente degli Stati Uniti ha mai osato dire né concepire: "*Time is not on our side*", il tempo non lavora per noi. Fino a quel giorno gli americani camminavano nella storia "*With God on our side*", come cantava (ironicamente), Bob Dylan. Fine. È finita, come riconosce un Numero Uno, perfettamente impermeabile alle sirene dei sorrisi di contestazione. I bambini nelle scuole potranno anche intonare "*God bless America*" e il dollaro continuare a far riferimento all'Essere Supremo e ad averne rispetto, ma niente da fare: la Provvidenza divina, tecnologica o finanziaria non garantiscono più, contro tutto e tutti, il cammino dell'America e del pianeta verso la felicità: ogni mattina saremo alla vigilia della fine dei tempi. Un così grande scuotimento delle certezze secolari suscita reazioni di panico e tentativi disperati per tamponare l'angoscia e sfuggire alla realtà¹².

¹² A. GLUCKSMANN, *Dostoevskij a Manhattan*, Liberal Libri, Firenze 2002, 10. Di notevole interesse anche ID., *La terza morte di Dio*, Liberal, Roma 2004 e ID., *Occidente contro Occidente*, Lindau, Torino 2004.

Glucksmann – con argomentazioni molto provocatorie, anche se non ovunque convincenti – illustra l'implosione, con le Torri Gemelle, di un sogno di sicurezza che avrebbe filigranato l'avventura politica occidentale, sogno del quale sarebbe ora evidente l'illusorietà.

Per Glucksmann, la storia da sempre ha dovuto familiarizzare, proprio malgrado, con il terrorismo¹³ e con l'imprevedibilità nichilista; con l'attentato del 2001 si inaugura però l'incomprensibilità di una *equazione a cinque* incognite: x colpisce y , ma non vi è giustificazione per il fatto che x sia x ; ugualmente y è colpito senza ragioni che derivino dalla sua identità; assolutamente imprevedibile è il mezzo terroristico, immotivato il momento, inesistente il movente. Al sogno di una convivenza retta dalla razionalità si oppone il trionfo dell'irrazionalità nichilista, che, una volta prodottasi, istituisce – di nuovo senza ragioni – il principio della propria replicabilità.

Significativo però è quanto Glucksmann suggerisce quale antidoto a un'insidia tanto radicale: la definitiva liquidazione della trascendenza, quale cielo della civiltà, data l'indole deresponsabilizzante delle sue garanzie soteriologiche ed escatologiche, che producono una diluizione dello scandalo storico del male¹⁴.

Al di là delle perplessità suscitate dal ragionamento di Glucksmann, con la sua temeraria contraddizione del principio affermato da Dostoevskij per bocca di Ivan Karamazov – *se Dio non esiste tutto è permesso* –, l'analisi del pensatore francese è assai utile per l'illustrazione della questione resa inaggrabile dalla barbarie terroristica, con la sua sedicente giustificazione religiosa: vi è una implicazione tra evocazione del nome di Dio e qualità umana della *polis*?

Glucksmann risponde in modo lapidario: liquida come strumentale la motivazione religiosa dei fondamentalisti ma insieme giudica dannoso per la *polis* il riferimento alla trascendenza, perché inibitorio quanto all'impegno civile nella lotta contro la violenza.

Ma non è forse questa una delle cifre più cospicue della modernità? D'obbligo qui è il riferimento a un dramma di Gotthold Ephraim Lessing

¹³ Emblematicamente Glucksmann riferisce l'impresa di Erostrato, un oscuro greco che nel 356 a.C. incendiò il Tempio di Diana, una delle sette meraviglie del mondo. Pronto a tutto, pronto a morire per superare Alessandro Magno in immortalità (cfr. A. GLUCKSMANN, *Il riarmo spirituale*, «Una Città» 98 [2001] - traduzione di un'intervista apparsa su *Le Figaro*).

¹⁴ Glucksmann si serve di Dostoevskij per illustrare la sua convinzione: la fede di Alëša Karamazov addolcisce lo scandalo del male, fiduciosamente riferito a una trascendenza salvifica che saprà trarvi del bene; l'incredulità di Ivan invece è un propellente per la ribellione storica, unica speranza – secondo Glucksmann – perché il male sia arginato nella città terrena, l'unica che è di fatto data all'uomo, con la responsabilità di renderla abitabile (cfr. A. GLUCKSMANN, *Quando il dio della violenza uccide la fede. Le stragi degli innocenti, dalla Cecenia al Rwanda, alimentano l'incredulità degli europei*, «Corriere della Sera» 12.06.2004).

(1729-1781), *Nathan il saggio* (1779)¹⁵, che forse rappresenta la più piana ed emotivamente persuasiva delle apologie del relativismo irenistico religioso moderno, moralmente, politicamente e civilmente giustificato.

Lessing, nella sua opera, circostanza drammaturgicamente e traduce politicamente le ragioni di un suo celebre convincimento: «Se Dio tenesse chiusa nella sua destra tutta la verità e nella sinistra il solo impulso sempre tendente alla verità, seppur comportasse di errare eternamente, e mi dicesse: scegli! io mi getterei con umiltà alla sua sinistra e direi: Dammi Padre! La verità pura è per te soltanto!»¹⁶.

Lessing – impressionato dalla divisione della cristianità d'Occidente con la sua lunga scia di conflitti sanguinosi – ritiene sia d'obbligo sacrificare alla sacralità della *polis*, fondata sull'equanimità morale della sua *ratio*, la domanda religiosa dell'intelligenza umana, e sancisce così il tramonto dell'ideale antropologico medioevale sostanziato di conoscenza del vero Dio¹⁷ e λογική `λατρεία¹⁸.

Il sogno di Lessing però patisce storicamente innumerevoli smentite: la fede religiosa ostinatamente resiste tanto alla risoluzione etica che alla paralisi e relativizzazione cognitiva, e una *polis*, devota della propria assolutezza e di una ragione universale astuta con i mezzi ma ignorante dei fini, finisce per non avere le risorse per difendersi da se stessa.

Se il XX secolo ha fornito una conferma di questa conclusione, con le catastrofi dei totalitarismi nazionalistici e degli imperialismi coloniali, il XXI

¹⁵ G.E. LESSING, *Nathan il saggio*, Garzanti, Milano 2009; il Nathan è una significativa opera drammaturgica di Lessing pubblicata nel 1779. Qui, con singolare potenza espressiva, sono rinvenibili i tratti più significativi della *polis* vagheggiata dall'Illuminismo. La vicenda narrata si svolge a Gerusalemme, al tempo delle Crociate, e mostra le contraddizioni civili prodotte dalla fede richiesta dalle religioni positive, costitutivamente promotrici di intolleranza e ottusità, e insieme la capacità di una religione razionale del bene di superare le divisioni e di promuovere la comunione e il progresso delle persone. Al centro del dramma è incastonata la parabola dei tre anelli, già narrata nel *Decamerone* (1350 ca.) di G. Boccaccio, che argomenta narrativamente l'insolubilità del quesito teorico circa la verità dogmatica delle religioni positive e la necessità di una loro esclusiva valutazione morale. Nel dramma lessinghiano sono rinvenibili convinzioni molto vicine a quelle kantiane; anche per il filosofo di Königsberg i dogmi della fede religiosa espongono l'umano al rischio del fanatismo e della superstizione. Solo il rispetto del limite fenomenico imposto alla ragione cognitiva e dell'imperativo morale del dovere per il dovere disinnescano il potenziale divisivo e regressivo delle religioni positive, tollerandone la pratica solo quando conforme ai dettami di una morale universale puramente razionale.

¹⁶ G.E. LESSING, *Eine Duplik*, Braunschweig, 1778, 11. La riproduzione dell'originale tedesco, è accessibile on-line: https://books.google.it/books?id=8XgHAAAAQAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

¹⁷ Una illuminante presentazione del senso medioevale dei doveri religiosi dell'uomo si può trovare in A. STRUMIA, *Che cos'è una religione? La concezione di Tommaso d'Aquino di fronte alle domande odierne*, Cantagalli, Siena 2006.

¹⁸ Rom 12,1; l'espressione richiama la centralità del *logos* nella vita cristiana intesa come incessante impegno di conoscenza e culto del vero Dio.

secolo ha mostrato come la comprensione assistenzialistica dello Stato, minacciato dall'egoismo privato dei suoi cittadini, replica le precarietà di un progetto incongruente nel suo fondamento e ne amplifica l'affanno, di fronte alla sfida del multiculturalismo, della convivenza plurireligiosa, della *nouvelle vague* del nichilismo *light*¹⁹.

Non è questo il luogo per una considerazione filosofico-politica delle complesse contraddizioni della statualità moderna e postmoderna, ma il portato delle brevi note svolte è evidente: la narrazione moderna e postmoderna sulla convivenza civile, sul carattere pubblico insindacabile della sua razionalità formale contrapposto a quello rigorosamente privato degli investimenti assiologici individuali ha prodotto frutti tossici, e l'esplosione del terrorismo fondamentalista ha costretto le comunità dell'Occidente a prenderne atto.

2. L'inganno dei mutui *subprime* e la crisi del parassitarismo finanziario

Se l'attentato del 2001 alle *Twin Towers* impone all'Occidente una riflessione sul sogno di sicurezza della *polis* moderna nelle sue molteplici configurazioni, i limiti e le possibilità assunte in essa dall'economia sono messe in discussione dalla crisi finanziaria degli anni 2006-2008.

Che la dimensione economica dell'esistere sia economicamente irriducibile, non è un ossimoro: la riflessione di Karl Marx, proprio malgrado, ha

¹⁹ A formalizzare la contraddizione è il noto assioma di Böckenförde: «*Lo Stato liberale [freiheitlich] secolarizzato vive di presupposti che non può garantire.* Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà. Da una parte esso può esistere come Stato liberale solo se la libertà, che esso garantisce ai suoi cittadini, si regola dall'interno, cioè a partire dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società. D'altra parte, però, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne, cioè coi mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria liberalità e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali. La prescrizione di un'ideologia dello Stato, così come la rianimazione della tradizione aristotelica della *polis* o la proclamazione di un 'sistema oggettivo di valori' cancellano proprio quella separazione su cui si costituisce la libertà dello Stato. Nessun percorso ci può riportare a prima della svolta del 1789 senza distruggere lo Stato, in quanto ordinamento della libertà. Lo Stato può tentare di fronteggiare questo problema facendosi garante della soddisfazione delle attese di vita eudemonistiche dei cittadini e cercando di ottenere da ciò la propria forza portante. Certo, il campo che si apre in questo modo è sconfinato. Perché qui non si tratta più soltanto di condurre una politica previdente, capace di dare una certa forma alla società, assicurando l'esistenza dei cittadini – a questo compito, infatti, non si può rinunciare –, ma del fatto che lo Stato cerchi proprio in ciò il suo 'per amore di', il suo fondamento di legittimazione. Lo Stato che non confidi più nelle forze vincolanti interiori, o che ne sia stato privato, viene spinto a elevare a proprio programma la realizzazione dell'utopia sociale. Ma c'è più di una ragione per dubitare del fatto che in questo modo si possa risolvere il problema di principio cui si cerca di ovviare. Su che cosa si appoggierebbe, questo Stato, il giorno in cui andasse in crisi?» (E.-W. BÖCKENFÖRDE [M. Nicoletti ed.], *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006, 69-70 [orig. 1967]).

incontrovertibilmente mostrato come i processi economici siano autentici cantieri antropologico-sociali nei quali l'uomo matura aspetti fondamentali dell'autocomprensione di sé e del senso del suo esistere.

Se la riflessione di Marx – con gli errori ideologici del suo materialismo storico – sottopone ad una serrata critica l'economia di sussistenza e le schiavitù della sua versione imposta dalla rivoluzione industriale, e la crisi del 1929 censura l'illusione liberista di una capacità autoregolativa del mercato, i traccolli delle Borse del 2006 hanno materializzato l'insidia dei processi di finanziarizzazione dell'economia e gli esiti della pretesa, dell'ideologia utilitarista, di pensare la *polis* come un mercato globalizzato.

Non è nelle possibilità di queste note affrontare una riflessione tecnica sulla crisi finanziaria del passato decennio²⁰, ma è certamente necessario accostarne il significato in riferimento alla narrazione antropologica della contemporaneità postmoderna e post-umana.

Secondo Michael J. Sandel, ciò che i dissesti finanziari hanno reso clamoroso è il circuito perverso innescato da un'economia orientata a surrogare l'etica²¹ e a diventare la vera ed esclusiva *koiné* della *polis* globale, tutto in nome dell'utile, considerato l'unico movente dell'agire umano:

L'utilitarismo si propone come una scienza dell'etica, fondata sull'idea di misurare, aggiungere, calcolare la felicità. Valuta le preferenze senza giudicarle, in quanto le preferenze di ciascuno hanno pari importanza, e da questo spirito di neutralità nasce gran parte della sua attrattiva, mentre il suo impegno a fare della scelta morale una scienza informa di sé gran parte del ragionamento economico dei nostri giorni. Per riuscire a sommare le preferenze, però, è necessario misurarle con una scala di valori unica: è l'idea benthamiana dell'utilità a offrirci questa moneta comune. Ma è possibile che tutti i beni morali siano espressi in un'unica moneta corrente del valore, senza che nel passaggio si perda qualcosa?²²

²⁰ In proposito offrono un'indagine tecnica di ampio respiro storico: C.M. REINHART-K.S. ROGOFF, *Questa volta è diverso. Otto secoli di follia finanziaria*, Il Saggiatore, Milano 2010.

²¹ Sandel riferisce l'operazione a Jeremy Bentham fortunato propugnatore del credo utilitarista: «Scriva Bentham: "Quando un uomo tenta di combattere contro il principio di utilità, lo fa, senza rendersene conto, in base a ragioni tratte da quello stesso principio". In tutte le dispute in campo morale, correttamente intese, il dissenso riguarda il modo in cui applicare il principio utilitaristico di accrescere al massimo il piacere e ridurre al minimo il dolore, e non il principio stesso. Il filosofo si interroga: "È possibile per un uomo sollevare la terra? Sì, ma deve prima trovare un'altra terra su cui appoggiarsi". E a detta di Bentham l'unica terra, l'unica premessa, l'unico punto di partenza su cui fondare l'argomentazione etica, è il principio dell'utilità» (M. SANDEL, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2015⁴, 44). L'argomentazione di Sandel poggia sui testi originali di J. BENTHAM (E. Lecaldano ed.) *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998, I.13, 9394.

²² M. SANDEL, *Giustizia...*, 51.

Le conseguenze più profonde dell'ideologia utilitarista sono state sottovalutate per decenni e questo spiega perché, al momento della deflagrazione delle loro contraddizioni, il mondo si sia trovato impreparato, smarrito e privo di risorse efficaci di contenimento e reazione. Di qui la necessità di una considerazione complessiva delle ragioni per le quali, con ingenua baldanza, la comunità umana ha affidato i propri destini all'idolo del mercato:

Gli anni precedenti la crisi finanziaria del 2008 sono stati un momento di esaltazione della fede nei mercati e della *deregulation* – un'epoca di trionfalismo dei mercati. L'epoca iniziò nei primi anni ottanta, quando Ronald Reagan e Margaret Thatcher sostennero che fossero i mercati, e non i governi, ad avere in mano le chiavi della prosperità e della libertà. Tale credo perdurò negli anni novanta con il pensiero *liberal* non ostile ai mercati di Bill Clinton e Tony Blair, che ha attenuato e al tempo stesso consolidato la fiducia nei mercati come principale mezzo per conseguire il bene pubblico. Oggi questa fiducia è in dubbio. L'era del trionfalismo dei mercati sta volgendo al termine. La crisi finanziaria non ha solamente instillato il dubbio sulla capacità dei mercati di allocare il rischio in maniera efficiente, ha anche suscitato la diffusa percezione che i mercati si siano allontanati dalla morale e si debba riavvicinarli a essa in qualche modo. Ma che cosa ciò significhi, o come dovremmo muoverci al riguardo, non è ovvio. Alcuni sostengono che la crisi morale alla base del trionfalismo dei mercati sia stata l'avidità, che ha portato a correre rischi in modo irresponsabile. La soluzione secondo questo modo di vedere è tenere a freno l'avidità [...]. Si tratta, nel migliore dei casi, di un'ipotesi parziale. Anche se è certamente vero che l'avidità ha giocato un ruolo nella crisi finanziaria, vi è in ballo qualcosa di più grande. Il più grave cambiamento in atto negli ultimi tre decenni non è stato l'aumento dell'avidità. È stato l'espansione dei mercati e dei valori di mercato in sfere della vita a cui essi non appartengono. Per affrontare questa situazione, non basta inveire contro l'avidità; occorre ripensare il ruolo che i mercati possono giocare nella nostra società. Serve un dibattito pubblico su che cosa significhi tenere i mercati al proprio posto. Per affrontare tale dibattito, occorre riflettere a fondo sui limiti morali dei mercati. Occorre chiedersi se esiste qualcosa che il denaro non può comprare²³.

Per apprezzare la lucidità della diagnosi di Sandel, è forse necessario sondarne le implicanze più regressivamente che prospetticamente, almeno dal punto di vista teorico²⁴: questo significa incalzare la pretesa assiologicamente egemonica del mercato *a monte*, piuttosto che riflettere, in ragione dei suoi danni, come circoscriverne moralmente il dilagare *a valle*.

²³ M.J. SANDEL, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato*, Feltrinelli, Milano 2013, 14-15.

²⁴ Si vedrà più avanti che questo è quanto – in chiave propositiva – compie il magistero della Chiesa attraverso i pronunciamenti di Papa Francesco.

Considerato per quanto ha teoricamente alle spalle, l'universalismo utilitaristico sembra amplificare una contraddizione che – a dispetto della grande considerazione nella quale è tenuta la sua riflessione – il pensiero di John Locke (1632-1704) ha formalizzato ormai quattro secoli fa.

Locke cerca di giustificare razionalmente: «[...] come gli uomini possano giungere ad avere la proprietà di qualche parte di ciò che Dio ha concesso agli uomini in comune, e ciò *senza un contratto espresso fra i membri della comunità*», perché ciascuno, alle cose: «[...] che egli trae dallo stato in cui la natura le ha prodotte e lasciate, [...] ha congiunto il proprio lavoro, e cioè unito qualcosa che gli è proprio, e con ciò le rende proprietà sua. Poiché son rimosse da lui dallo stato comune in cui la natura le ha poste, esse, mediante il suo lavoro, hanno, connesso con sé, qualcosa che *esclude il diritto comune di altri*»²⁵.

Locke sottovaluta la contraddizione che il suo pensiero giuridico stabilisce tra l'assetto naturale della realtà – nella sua destinazione universale, deducibile dal carattere gratuito e provvidente dell'azione del Creatore – e la sua ri-determinazione legale: il diritto di proprietà assicura la possibilità di *escludere* altri dal godimento di un bene. Il carattere esclusivo della proprietà riflette l'angustia della sua riferibilità all'individuo, già pensato nella sua *separatezza* – dunque fuori dalla prospettiva comunionale della persona –, alle prese con una libertà proporzionata all'estensione della propria sfera di possesso.

All'esclusività del possesso lockeano, orientato a garantire – fuori da ogni relazione – un'insindacabile diritto al godimento, corrisponde quel carattere algido della relazione civile più preoccupata di autoimmunizzarsi dai rischi dell'alterità piuttosto che di scommettere sulla sua ricchezza²⁶.

Emblematico, da questo punto di vista, un passaggio di Adam Smith (1723-1790), propugnatore di un liberismo ottimista che forse dovrebbe far pensare:

Non è dalla benevolenza del macellaio, o da quella del birraio o del fornaio che noi ci attendiamo il nostro pranzo, ma dal loro interesse personale. Ci rivolgiamo non al loro senso di umanità ma al loro interesse [*self-love*], e non parliamo mai loro delle nostre necessità ma dei loro vantaggi²⁷.

Luigino Bruni commenta così le affermazioni di Smith:

La logica di questo passaggio si pone al cuore non solo dell'economia liberale classica, ma rappresenta ancora oggi una chiave di lettura importante per

²⁵ J. LOCKE (L. Pareyson ed.), *Due Trattati sul governo e altri scritti politici*, Utet, Torino, 1982³, II, V, 25, 27, 248-249 (l'originale di Locke è del 1662).

²⁶ Illuminanti le parole sul tema di F. GENTILE, *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*, CEDAM, Padova 2006, 61-65.

²⁷ A. SMITH, *The wealth of nations*, Oxford University Press, Oxford 1976, 26 (orig. 1776). La citazione è ricavata da L. BRUNI, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2007, 40.

comprendere l'umanesimo che si nasconde dietro la fiducia nell'estensione dei mercati e nella globalizzazione. Smith vuole infatti sottolineare l'indipendenza dalla "benevolenza dei nostri concittadini" come una virtù positiva, associata alla nuova forma di socialità introdotta dall'economia di mercato. Le relazioni di mercato ci permettono di soddisfare i nostri bisogni senza dover dipendere dall'amore degli altri, poiché, dipendendo tutti impersonalmente e anonimamente dalla "mano invisibile" del Mercato (con la M maiuscola), non dipendiamo *personalmente* da alcuno, non dobbiamo incontrarci in modo personale (e potenzialmente doloroso) con nessuno²⁸.

Bruni presenta con chiarezza il nodo fondamentale della questione, il *peccato originale* della versione di economia liberale che la *polis* moderna ha plasmato, ritenendola coerente con il proprio paradigma civile: autonomizzare vitalmente e immunizzare giuridicamente gli individui dai rischi della relazione con l'altro.

La *polis* moderna, postmoderna e post-umana si è votata così all'idolo dell'utilità, che ha partorito il cannibalismo finanziario, difendendo la versione mercatista di una libertà garantita dal possesso, e di un possesso garantito dall'esclusività del godimento²⁹.

Una simile concezione di *economia* – già congedatasi dal significare la buona regola della *casa*, orientata alla promozione del bene delle persone che vi vivono – non può non diventare rapace, e sognare crescenti soddisfazioni della propria rapacità nella volatilità rarefatta della finanza, con il suo infinito potenziale predatorio. Così:

[...] l'assegnazione di valore economico è sempre più scivolata dalla remunerazione del lavoro reale alla premiazione della crescita monetaria. La forma di distribuzione più vasta, a copertura di quello scarto indecente, è la produzione del tempo libero di massa (cultura-spettacolo, intitolano i quotidiani la sezione informativa apposita). La crescita occidentale, ormai in difficoltà anche con la fatica del godimento, gode sempre più di se stessa. E si consuma in liquidità. La potenza della trasformazione in idolo della crescita senza lavoro reale e destinazione umanistica, che aspira a controllare tutto e a rimanere fuori controllo per tutti, è visualizzata nell'icona della crescita di Paperon de' Paperoni, che gode esclusivamente del possesso, nel quale si tuffa come in un bagno rigenerante: il godimento del godimento disponibile. *L'accumulo* finanziario, come

²⁸ L. BRUNI, *La ferita dell'altro...*, 40.

²⁹ Sequeri in poche battute mostra la verità che sostiene l'ubiquità del codice mercatista e l'ossessione per l'espansione e la crescita economica, veri *mantra* del dibattito pubblico contemporaneo: «Ecco l'asse di formazione dell'idolo odierno della crescita: la finalità utilitaristica che ne ha raccomandato l'adozione, in ragione di determinati vantaggi sociali, va ora sciogliendosi nell'eccitazione libidica della loro pura disponibilità, esasperata, per pochi, illusoria per i molti. Volontà di potenza *pura*, per così dire: gode della *possibilità* del godimento. Una potenza *virtuale* che si gode *da sola*. Stupefacente» (P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011, 39).

modello di produzione della ricchezza di godimento *virtualmente* disponibile, trova il suo omologo nella pura *enormità* del possesso, che attesta *potenza* del godimento. Nel nostro piccolo, sembra a tutti noi un modello risolutivo: la rabbia è che ci tagli fuori dall'obiettivo. Sbagliamo a pensare così. Quell'enormità di potenza virtuale del godimento ne produce l'impotenza reale. È già l'effetto di una cultura del parassita perfetto. Perché meravigliarsi del fatto che ormai ne siamo infestati (lo attesta il patetico allarme, sempre più frequente, sul 'calo del desiderio')?³⁰

La giustificazione normativa del parassitarismo finanziario, fin nel suo carattere sfacciato, non ha trovato come ostacolo un sussulto morale, ma – con linguaggio freudiano – una sorta di *vendetta del rimosso*: il dispositivo antropologico personale della fiducia, esorcizzato dalla costruzione economica moderna è – a dispetto delle apparenze – pietra d'angolo del successo della finanza, e la sua evaporazione è la radice della crisi³¹.

La catastrofe, proprio da questo punto di vista, risulta – insuperabilmente – istruttiva: se l'aleatorietà dell'universo finanziario può autonomizzarsi dalla gravità mondana dell'economico e produrre profitto senza realizzare beni, questo gli è comunque consentito esclusivamente dal mediatore spirituale e comunionale della *fiducia*; senza fiducia è infatti impossibile qualsivoglia forma di *credito* e nella fiducia, materialmente ingovernabile, riemerge con ostinazione il testimone della vocazione umanistica dell'economia, tradita dalla *polis* moderna e postmoderna.

3. La pandemia da Covid-19 e la sfida biopolitica

Il terzo evento di portata globale, al cospetto del quale la costruzione della *polis* moderna, e delle sue successive avventure e revisioni, ha mostrato tutte le sue crepe, è la pandemia da *Covid-19*.

Non poteva esservi forse dramma che più di questo fosse in grado di porre l'Occidente di fronte alle sue contraddizioni: senso, possibilità e limiti della scienza, della salute e delle norme che la tutelano, della libertà, della convivenza e mobilità globale, della digitalizzazione delle relazioni, e tutto in uno scenario di squilibri e disuguaglianze portate al parossismo proprio dall'egitarismo democratico con il quale il virus ha colpito.

³⁰ P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, 39.

³¹ Uno studio, cui già si sono riferite queste note, individua due denominatori comuni [tecnici] delle crisi economiche – di differente contesto e matrice – succedutesi nella storia degli ultimi secoli: all'insorgenza di ogni crisi, l'illusione della sua differenza rispetto alle precedenti, che ha sempre indotto a sottovalutarne i prodromi e a non prendere misure proporzionate di contenimento, e la «*natura incostante della fiducia*», che, venendo a mancare, è sempre stato il detonatore delle crisi medesime (C.M. REINHART-K.S. ROGOFF, *Questa volta è diverso...*, cfr. in particolare 23-28 e 306-307).

Sembra condivisibile l'opinione di chi ritiene che in questo terremoto siano state portate in giudizio «cinque rappresentazioni – né buone né cattive, ma ambivalenti – della nostra organizzazione sociale: società del *rischio*, della *connessione*, della *libertà*, della *potenza* (tecnica), dell'*insicurezza*»³².

Del *rischio*, *Covid-19* avrebbe mostrato l'insopprimibilità, anche in una civiltà fornita di risorse preziose per cautelare la fragilità umana dalle inclemenze della natura; nelle criticità della *connessione* avrebbe mostrato vacuità e pericolo delle simmetriche apologie di globalismo e localismo, che attraversano il dibattito pubblico; della *libertà* avrebbe evidenziato l'insostenibilità, in un costume contrario ad ogni forma di disciplina normativa, rubricata pretestuosamente come controllo autoritario; della *potenza* (tecnica) avrebbe manifestato l'inesorabile cinismo, il coefficiente di sopraffazione sociale implicato nell'apologia immorale del diritto di disporre a qualunque costo e in faccia all'impotenza di chi è meno fortunato; dell'*insicurezza*, infine, avrebbe smascherato il carattere di indicatore di un rapporto morboso con la morte e delirante con l'immortalità biologica³³.

Se vorticoso e multifocale è stata la destabilizzazione, operata da un evento per nulla imprevedibile³⁴, di questo colpiscono l'univocità della vittima – la figura moderna di relazione interumana – e l'inappellabilità della sentenza pronunciata sul suo capo:

La modernità ha operato per liberare le persone dalle relazioni naturali, sostituendole con relazioni artificiali. Rendendole artificiali, le ha ritenute plasmabili e trasformabili a piacere dagli individui. Le ha considerate come puri prodotti culturali, trattandole come se fossero semplicemente delle proiezioni dell'Io, come frutto di sentimenti ed emozioni soggettive. Ed è qui che trova la sua sconfitta³⁵.

³² C. GIACCARDI - M. MAGATTI, *Nella fine è l'inizio. In che mondo vivremo*, Il Mulino, Bologna 2020, 15.

³³ Sintesi – necessariamente impoverita – delle ricche argomentazioni di C. GIACCARDI - M. MAGATTI, *Nella fine è l'inizio...*; gli autori dialettizzano questa attenta diagnosi con considerazioni propositive, ove auspicano un tempo di revisione comunitaria, di radicalità proporzionale alla drammaticità della pandemia, perché quelle cinque rappresentazioni dell'organizzazione sociale, in modo condiviso, siano *convertite in obiettivi* e, rispettivamente, il rischio nella *resilienza*, la connessione nell'*interdipendenza*, la libertà nella *responsività*, la potenza nella *cura*, l'insicurezza nella *pro-tensione*.

³⁴ Non va infatti confusa l'imponderabilità degli accidenti della pandemia con l'unanime persuasione del mondo scientifico che un evento di questo genere facesse parte dell'orizzonte temporale prossimo (cfr. C. GIACCARDI - M. MAGATTI, *Nella fine è l'inizio...*, 25-29).

³⁵ P. DONATI, *Epifania di relazioni e opportunità di trascendenza*, in P. DONATI - G. MASPERO, *Dopo la pandemia. Rigenerare la società con le relazioni*, Città Nuova, Roma 2021, 9-70, qui 11. Il testo aggiunge poi un elenco di utili esemplificazioni: «Si potrebbero fare tanti esempi dei modi di giocare con le relazioni a cui la cultura postmoderna è arrivata. Pensiamo a come vengono trattate le relazioni sessuali e di *gender*, a come si gioca a creare nuove relazioni attraverso strumenti di riproduzione artificiale, l'ingegneria genetica, finanche la maternità surrogata, e ancora pensiamo a come le relazioni vengono trattate in maniera di-

Va sottolineato pertanto non solo come il fondamento delle convivenze nate dal crogiolo antropologico, politico, e giuridico della modernità sia stato colpito dal virus più dei corpi vulnerabili al contagio, ma pure quanto le armi rivelatesi insostituibili nella battaglia di contenimento e resilienza, combattute per contrastare il morbo, siano state tutte contrassegnate da un duplice carattere: formazioni di senso aliene rispetto alla costruzione moderna e ad essa sopravvissute per la loro vigoria ontologica, a dispetto di quella modernità che, mentre contraddittoriamente le demoliva, parassitariamente se ne nutriva.

A partire da questa evidenza è forse condivisibile la formalizzazione di una tesi:

Se la modernità ha sinora potuto operare, ciò è stato possibile perché si è basata su relazioni sociali che non si sono del tutto conformate ai valori e ai principi proclamati dalla stessa modernità: per esempio, l'economia ha retto perché, quando è stato necessario, ha potuto perseguire un minimo di bene comune fuori delle regole individualistiche e competitive del mercato; la democrazia politica è rimasta in piedi perché si è basata su alcuni valori e diritti umani importati dalla tradizione (prevalentemente cristiana), che essa però non era in grado di garantire; le relazioni informali nei mondi vitali hanno mantenuto una certa solidità perché sono rimaste ancorate a dei valori a sfondo religioso che tuttavia la modernità non ha legittimato³⁶.

Il legame civile, la relazione tra le persone, è dunque il grande tema che la pandemia ancora una volta ha posto sotto i riflettori: il pensiero moderno di questo fondamentale antropologico non solo ha mancato la comprensione, misconoscendone il fondamento, ma ha diffuso illusioni, equivoci e menzogne.

Ad ulteriore riprova di questa evidenza si offre all'attenzione di tutti l'attualissima e dolorosa divisione sociale ingenerata, paradossalmente, dalla disponibilità del vaccino, prodotto per contrastare la pandemia.

Si è addensata nel *web* – con pericolosi rigurgiti nelle piazze – una complessa galassia di circoli negazionisti e complottisti, che hanno elaborato una contro-narrazione e presentano la pandemia come una *fiction* spettacolarizzata, per interessi opachi, da poteri forti, oppure l'ordigno di una nuova guerra ingaggiata a scopo speculativo da multinazionali, case farmaceutiche, superpotenze ed altro ancora.

sinvolta sui media e nei *social network*, per non parlare del vasto mondo dei consumi e delle mode, che sono, appunto, modi di ridefinire le relazioni con gli altri» (P. DONATI, *Epifania di relazioni...*, 11).

³⁶ P. DONATI, *Epifania di relazioni...*, 12.

Di qui poi si è innescata una coerente battaglia contro il vaccino, presentato – sempre con abbondanza di sedicente documentazione scientifica – come il vero pericolo per la salute di tutti.

Infine, sulla scorta di queste premesse, sta conoscendo ampia diffusione il convincimento circa l'illegalità delle prescrizioni sanitarie, per il loro carattere lesivo della sfera delle prerogative individuali quanto alla salute, al diritto di autodeterminazione del singolo, all'invulnerabilità della coscienza soggettiva.

Se il negazionismo costringe a qualche domanda sulla società del condizionamento e sulla vulnerabilità della mente nella società digitale³⁷, e le simmetriche idolatrie e demonizzazioni del vaccino impongono qualche riflessione socio-epistemologica sulle controverse fortune della scienza nel nostro mondo³⁸, l'intolleranza nei confronti delle prescrizioni sanitarie mostra il de-

³⁷ Due considerazioni tra le molte – ormai consuete – riferibili: «La Rete ci garantisce l'accesso istantaneo a una biblioteca di informazioni senza precedenti per dimensioni e sfera d'azione e ci rende facile fare una selezione all'interno di essa per trovare – se non proprio ciò che stavamo cercando – almeno qualcosa di soddisfacente per i nostri scopi immediati. Quello che la Rete riduce è [...] la capacità di conoscere in profondità un argomento direttamente, di costruire nella mente tutte quelle connessioni ricche e soltanto nostre che danno origine all'intelligenza personale» (N. CARR, *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Raffaello Cortina, Milano 2011, 173). «[Il sistema di annunci di Google] è esplicitamente progettato per riuscire a prevedere quali messaggi è più probabile che catturino la nostra attenzione, collocandoli quindi nel nostro campo visivo. Ogni click sul Web segna un'interruzione dell'attenzione, ed è nell'interesse – economico – di Google assicurarsi che noi clicchiamo il più possibile. L'ultima cosa che l'azienda vuole incoraggiare è la lettura fatta con calma o il pensiero lento e concentrato, Google è, in senso piuttosto letterale, nel business =della distrazione» (N. CARR, *Internet...*, 189). Sul tema sono stimolanti – sebbene forse segnate da qualche ridondanza e semplificazione – le osservazioni di B.C. HAN, *Psicopolitica. Il neo-liberalismo e le nuove tecniche del potere*, Nottetempo, Milano 2016. Per un inquadramento non *ad effetto* della questione, è prezioso il contributo sul senso complessivo della rivoluzione digitale di L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

³⁸ Uno scavo molto ardito – in serrato dialogo critico con E. Severino – sul senso ultimo dell'impresa scientifica nella sua destinazione tecnica è offerto da T. GARUFI, *La fine della metafisica e la dissoluzione dell'umano*, in P. BARCELLONA - T. GARUFI, *Il furto dell'anima...*, 187-208. Il saggio è squisitamente filosofico, di qui la sua originalità rispetto a – forse più consuete – riflessioni psicosociali sull'infatuazione ambivalente dell'uomo contemporaneo per la scienza e la tecnica. Garufi accetta la sfida di Severino di riflettere sul senso complessivo dell'impresa cognitiva dell'Occidente, nell'orizzonte dell'essere e della *decisione d'essere* che, plasmando il mondo, forgia l'umano, proprio nel suo *essere-incontrovertibilmente-mortale*: «Di fronte alla potenza della tecnica, che domina ormai su tutta la Terra, sembra inevitabile fare i conti con l'evento da cui origina la stessa storia dell'uomo, così come l'abbiamo intesa fino ad oggi, quello che [Severino] [...] chiama l'"alienazione essenziale" dell'Occidente, la "decisione", cioè di separarsi dall'eternità immobile dell'essere per abitare la storia e il mondo, spinto dalla volontà di conquistarli» (*Ivi*, 188). Accostare a questo livello di profondità le sudditanze accecate alla scienza – rinvenibili nelle apologie che la sacralizzano come nelle idiosincrasie che la demonizzano – delle quali la pandemia ha offerto un ampio repertorio, favorirebbe una comprensione più seria della posta in gioco di mobilitazioni dell'animo umano forse irriducibili allo stesso condizionamento digitale e alla combinatoria di umori che esso sa intercettare e amministrare.

ficat di pensiero fondativo su questioni di importanza capitale quali comunità, bene comune, diritto, dovere, norma³⁹.

Molte argomentazioni, diffuse tra i gruppi radicalmente ostili a ogni politica sanitaria, riflettono movenze e persuasioni dell'approccio *archeologico* di Foucault alle questioni sociali, tipizzato dalla critica genealogica del potere, quale anima di ogni sapere⁴⁰ e «dinamica instabile di condizionamenti e soggettivazioni»⁴¹.

³⁹ «Sia le crisi economiche che quelle sanitarie paiono essere già il risultato di quella perdita di relazionalità che è l'elemento critico della presente trattazione. Per questo non possiamo non ascoltare il messaggio della pandemia, non possiamo fare orecchi da mercante alla domanda che ci pone. Si tenga presente che la psicanalisi ci ha insegnato che di fronte a un trauma difficile da elaborare da soli l'inconscio si difende cercando di assorbirne la memoria mediante il processo di rimozione. Quale altro travestimento potranno assumere gli idoli nella postmodernità, rafforzando la catena del *double-bind*? Quale altra maschera coprirà il loro vero volto? La coscienza ecologica, che giustamente la pandemia rafforzerà, potrebbe rivolgersi contro l'uomo stesso, come già avviene in alcune forme di ecologismo estremo. La maggior alfabetizzazione informatica porta con sé il rischio di un ulteriore arretramento della comunicazione autenticamente personale, per il ruolo sostitutivo che i nuovi strumenti possono assumere. L'indebolimento del sistema economico potrebbe rilanciare l'utopia di un mondo che elimini la povertà sopprimendo strutturalmente le differenze e, quindi, la possibilità reale di crescita. Ma la "grazia" è che ora la crisi stessa indica la relazione come via di uscita dell'*impasse* che già caratterizzava il mondo occidentale, segnato dalla crisi del moderno» (G. MASPERO, *Dal deserto della pandemia alla rigenerazione della società con la matrice trinitaria*, in P. DONATI - G. MASPERO, *Dopo la pandemia...*, 71-138, qui 135).

⁴⁰ «Forse bisogna anche rinunciare a tutta una tradizione che lascia immaginare che un sapere può esistere solo là dove sono sospesi i rapporti di potere e che il sapere non può svilupparsi altro che fuori dalle ingiunzioni del potere, dalle sue esigenze e dai suoi interessi, forse bisogna rinunciare a credere che il potere rende pazzi e che la rinuncia al potere è una delle condizioni per diventare saggi. Bisogna piuttosto ammettere che il potere produce sapere (e non semplicemente favorendolo perché lo serve, o applicandolo perché è utile); che potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere» (M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, 31).

⁴¹ L. BAZZICALUPO, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma 2010, 41. Più diffusamente così si esprime l'Autrice: «Il potere non funge da trascendentale rispetto ai contesti e alle pratiche da spiegare, ma emerge come dinamica instabile di condizionamenti e di soggettivazioni, nei punti di convergenza dei dispositivi materiali con i loro enunciati veritativi. I discorsi sulla vita (tanto le discipline scientifiche come la biologia, la biologia molecolare, la genetica, oggi la genomica, quanto i saperi tecnici di governo relativi alla vita, come la scienza dell'amministrazione, la statistica, il diritto penale, le sociologie tutte, la medicina e la psichiatria, sia infine le loro cornici metafisiche come l'evoluzionismo, il funzionalismo) non sono in sé né veri né falsi; sono funzionali alle forze che se ne appropriano per lottare, per metabolizzare, per giustificare. Sono gli effetti di questi discorsi che contano, che sono positivi e "visibili" e danno forma agli oggetti classificandoli (malattie, deviazioni, rischi), ai soggetti (popolazione, malati, utenti, delinquenti, consumatori, ma anche funzionari, medici, legali, ingegneri, manager) e alle strutture» (L. BAZZICALUPO, *Biopolitica...*, 41). «I discorsi, come i silenzi d'altronde, non sono sottomessi al potere o rivolti contro di lui una volta per tutte. Bisogna ammettere il gioco complesso e instabile in cui il discorso può essere contemporaneamente strumento ed effetto di potere, ma anche ostacolo, intoppo, punto di resistenza ed inizio di una strategia opposta. Il discorso trasmette e produce potere; lo rafforza, ma lo mina

Nell'ostinazione di diversi gruppi d'opinione a bollare ogni disciplina e obbligo sanitario come prevaricazione si possono misurare così gli effetti di una *vis* decostruttiva che nella sua mira anti-ideologica ha insegnato all'Occidente a negare l'argomentabilità metastorica di ogni assiologia e, al tempo stesso, a denunciare – senza l'ausilio di alcun parametro positivo – ogni formazione sociale, giuridica, istituzionale come concrezione violenta di potere⁴².

L'operazione non può essere sottovalutata nelle sue implicanze: una critica agita fuori dalla luce di un parametro positivo, che permetta di discernere luci e ombre di un assetto sociale, politico, familiare, non sa che perpetuare sé stessa, divenendo demolitrice fino al nichilismo⁴³.

Se quanto illustrato ha qualche plausibilità, la pandemia sarebbe istruttiva per le reazioni sociali suscitate dalle politiche che ne hanno tentato il contenimento: tanto il moderno ha costruito una società su fondamenti problematici e ne ha giustificato ideologicamente la promessa, altrettanto postmodernità e post-umanesimo condividono il disagio nei confronti di ogni forma di ordine comunitario e cercano legittimazioni alla loro insofferenza attraverso meto-

anche, l'espone, lo rende fragile e permette di opporgli ostacoli. Allo stesso modo il silenzio e il segreto proteggono il potere, danno radici ai suoi divieti; ma allontanano anche le sue prese ed organizzano tolleranze più o meno oscure» (M. FOUCAULT, *Volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1999, 90).

⁴² Emblematiche le espressioni con le quali Foucault, presentando il senso complessivo del suo lavoro, introduce un corso del 1976 al *Collège de France*: «Da dieci o quindici anni quello che emerge è l'immensa e proliferante criticabilità delle cose, delle istituzioni, delle pratiche, dei discorsi; una specie di friabilità generale dei suoli, anche e forse soprattutto di quelli più familiari, più solidi e più vicini a noi, al nostro corpo, ai nostri gesti quotidiani. Ma insieme a questa friabilità e a questa stupefacente efficacia delle critiche discontinue, particolari e locali, si scopre anche, in realtà qualcosa che forse non era previsto all'inizio e che si potrebbe chiamare l'effetto inibitore proprio delle teorie totalitarie, o in ogni caso delle teorie avvolgenti e globali» (M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France [1975-1976]*, Feltrinelli, Milano 2020, 15). Foucault intende radicalizzare la critica: dopo aver reso friabili – rivelandone l'intento repressivo – istituzioni, pratiche e discorsi attinenti alla salute mentale, alla sessualità, ai legami familiari, alla cura, vuole vincere la resistenza delle costruzioni teoriche che nei secoli hanno giustificato l'esercizio dell'autorità per il bene della società, rivelando, di quelle come di questa, il carattere violento e repressivo.

⁴³ «Foucault ritiene di dover operare un passaggio che trasforma “la critica esercitata nella forma della limitazione necessaria in una critica praticata nella forma del superamento del possibile”. I vari stadi della sua ricerca coinciderebbero, da questo punto di vista, con i due aspetti fondamentali di un simile passaggio: elaborazione di un metodo “archeologico” e “non trascendentale”, perché il problema non sarà di cogliere “le strutture universali di ogni conoscenza o di ogni azione morale possibile”, ma analizzare come “eventi storici” i discorsi che veicolano concretamente quel che pensiamo, diciamo e facciamo; quindi definizione di un'attitudine “genealogica”, perché la critica non cercherà di dedurre dalla forma di ciò che siamo “quello che ci è possibile fare o conoscere”, ma vorrà cogliere invece, “nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo»» (S. CATUCCI, *Introduzione a Foucault* [Maestri del Novecento Laterza 22], Laterza, Bari-Roma 2019³, 5-6).

diche teoriche di critica sociale sempre più imbarazzanti e ispirate a costrutti evidentemente unilaterali.

Può essere di qualche utilità riferire un passaggio di Foucault nel quale viene spiegata l'ossessione della società per la sorveglianza e la punizione, dovuta alla sua omologia con la prigione, che dello spazio sociale sarebbe una mera riproduzione intensiva:

Come potrebbe la prigione non essere immediatamente accettata, quando, rinchiodando, raddrizzando, rendendo docili, non fa che riprodurre, salvo accen-
tuarli un po', tutti i meccanismi che si trovano nel corpo sociale? La prigione: una caserma un po' stretta, una scuola senza indulgenza, una fabbrica buia, ma, al limite, niente di qualitativamente differente⁴⁴.

A partire da questa identificazione – giustificata dallo scavo archeologico – della società con la prigione, le pratiche sociali vengono da Foucault ridotte a ingranaggi di trasmissione del potere repressivo alle prese con la conferma di sé stesso:

Prigione e polizia formano un dispositivo gemellato: in coppia assicurano in tutto il campo degli illegalismi la differenziazione, l'isolamento e l'utilizzazione di una delinquenza. Negli illegalismi, il sistema polizia-prigione ritaglia una delinquenza maneggevole. Questa, con la sua specificità, è un effetto del sistema, ma ne diviene anche un ingranaggio e uno strumento. In modo che bisognerebbe parlare di un insieme di cui i tre termini (polizia-prigione-delinquenza) si appoggiano gli uni sugli altri e formano un circuito che non si è mai interrotto, la sorveglianza di polizia fornisce alla prigione soggetti che hanno commesso una infrazione, questa li trasforma in delinquenti, bersagli e ausiliari dei controlli di polizia che rinviano regolarmente alcuni di loro in prigione⁴⁵.

Ancora Foucault, più regressivamente, arriva a mostrare la matrice della violenza del potere – istituzionalizzata dalla legalizzazione della sorveglianza e della normalizzazione – nella verità sanguinaria di ogni prossimità interumana:

La guerra non è mai scongiurata perché, innanzitutto, ha presieduto alla nascita degli Stati: il diritto, la pace e le leggi sono nati nel sangue e nel fango delle battaglie. E si tratta di battaglie e rivalità che non erano affatto – come immaginavano filosofi e giuristi – battaglie e rivalità ideali. Non si tratta, insomma, di una sorta di selvatichezza teorica. La legge non nasce dalla natura, presso le sorgenti a cui si recano i primi pastori. La legge nasce da battaglie reali: dalle vittorie, dai massacri, dalle conquiste che hanno le loro date e i loro orrifici eroi; la legge nasce dalle città incendiate, dalle terre devastate; la legge nasce

⁴⁴ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire...*, 253.

⁴⁵ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire...*, 311.

con quei celebri innocenti che agonizzano nell'alba che sorge. Tutto ciò non significa, tuttavia, che la società, la legge e lo Stato siano una sorta di armistizio in queste guerre, o la sanzione definitiva delle vittorie. La legge non è pacificazione, poiché dietro la legge la guerra continua a infuriare all'interno di tutti i meccanismi di potere, anche dei più regolari. È la guerra a costituire il motore delle istituzioni e dell'ordine: la pace, fine nei suoi meccanismi più infimi, fa sordamente la guerra. In altri termini, dietro la pace occorre saper vedere la guerra: la guerra è la cifra stessa della pace. Siamo dunque in guerra gli uni contro gli altri; un fronte di battaglia attraversa tutta la società, continuamente e permanentemente, ponendo ciascuno di noi in un campo o nell'altro. Non esiste un soggetto neutrale. Siamo necessariamente l'avversario di qualcuno⁴⁶.

Dopo queste considerazioni risulta chiaro come l'evento pandemico, con le polarizzazioni civili e sociali che ha innescato, stia ricordando all'Occidente non solo la problematicità della figura di relazione promossa nella sua *polis* – già terremotata dalle violenze fondamentaliste e dai tracolli finanziari – ma anche la disperazione della sua intelligenza, incapace di discernere luci e ombre delle proprie invenzioni comunitarie e istituzionali.

L'approccio genealogico e la cultura del sospetto sovrappongono brutalmente la *polis storica* e la *narrazione moderna* che ne ha incoraggiato l'edificazione, invocando la decostruzione di entrambe; l'impresa però vorrebbe compiersi nella persuasione che ogni *realtà* come ogni *discorso* si risolvano inscindibilmente in una concrezione di potere e di menzogne della quale diffidare in regime di radicale scetticismo.

In ultima analisi, forse più di ogni altro evento epocale, le politiche sanitarie rese necessarie dalla pandemia hanno suscitato reazioni che inchiodano l'Occidente alla responsabilità delle sue contraddizioni: la disaffezione per la *polis* moderna che convive con l'affezione egoistica per il benessere da essa assicurato; l'approccio decostruttivo a ogni formazione sociale, istituzionale e culturale, promosso da una ragione diffidente di ogni possibilità di conoscenza; la sacralizzazione scientista di persuasioni irrazionali e la demonizzazione nichilistica di ogni approssimazione alla verità ultima delle cose.

4. L'infinita finitezza dello *human enhancement*

Il quadro presentato offre forse qualche giustificazione alla parte introduttiva di queste note: se l'ideale moderno non è transitato indenne attraverso rivoluzioni epocali che lo hanno coinvolto – cui Freud allude nei termini di *schiaffi* – la rimodulazione postmoderna dell'illuminista moderna dell'*ego* non ha ripensato la *polis* moderna e i suoi abitanti, piuttosto ne ha miniaturizzato le aspirazioni. Così, con crescenti regressioni, la soggettività ha can-

⁴⁶ M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società...*, 49.

cellato ogni riferimento alla trascendenza: quella oltremondana prima, ma anche quella mondana poi – con l'indifferenza rispetto ad ogni ideale cosmopolita e di progresso terreno non particolaristico –, e, infine, quella soggettivo-progettuale, azzerata dalle lusinghe del godimento⁴⁷.

Di qui un'evidenza: le tre crisi generate dal terrorismo, dalla tempesta finanziaria e dalla pandemia si sono abbattute su un *io minimo*, già impaurito e povero di risorse spirituali e di mezzi teorici essenziali a comprendere la propria angustia.

Formato a pensare la comunità come organizzazione egoistica, violenta e predatoria, l'umano si è adattato a viverci come brama residuale, che subordina ogni interesse all'esclusività del proprio benessere, pur costatandone crescentemente la precarietà⁴⁸.

⁴⁷ Fanno molto riflettere le considerazioni informate e spietate di una psicanalista francese, che documenta – con codice freudiano – la censura contemporanea di ogni ideale di trascendimento dell'*ego*, operato da una *sacralizzazione collettiva dell'Es*, protesi proteiforme del principio di piacere: «Non tolleriamo più quel fondo di assenza su cui le generazioni precedenti svolgevano la loro vita. Nella nostra cultura non c'è più posto per la parte mancante. Non c'è più niente che la indichi, che ne segnali la potenziale fecondità. Le nostre vite sono organizzate in modo che l'insoddisfazione sia ridotta al massimo, che la frustrazione sia provata il meno possibile. L'idea di rinuncia sembra appartenere a un'altra età. Quella di abnegazione è appena pensabile e viene intesa come una negazione mortifera, una condanna a morte di se stessi. La soluzione proposta dalla società dei consumi è dare pienezza per colmare la mancanza, invece di sostenerla affinché porti più lontano, affinché costituisca un appello a essere. Nessun taglio, nessuna breccia. Bisogna che il buco sia tappato, che la bocca sia piena e il ventre sazio. *Dove c'era l'Es, che resti l'Es...* è la legge del mercato» (Ch. TERNYNCK, *L'uomo di sabbia. Individualismo e perdita di sé*, Vita e Pensiero, Milano 2012, 81). La celebre espressione freudiana *wo Es war, soll Ich werden* riflette – senza risolvere le numerose ambivalenze del quadro di riferimento psicoanalitico – l'autocomprensione del suo approccio terapeutico come mezzo di superamento progressivo delle nevrosi del paziente in favore di sue rinnovate possibilità di autotrascendimento e di rapporto competente con la realtà (cfr. S. FREUD [R. Finelli - Vinci P. ed.], *L'Io e l'Es. Inibizione, sintomo e angoscia*, Newton Compton, Torino 1980).

⁴⁸ Meritano una citazione le espressioni iperboliche di Sequeri sul tema: «Narciso rispecchia se stesso, ed è interamente preso dalla ricerca di sé. Persino amare altri ed essere amato da altri lo disturba, nel momento in cui questo amore minaccia di distrarlo dal vero godimento, che è la gratificazione della propria immagine di perfetta seduzione. Narciso si sottrae alla destinazione del pensiero generativo, così come si sottrae al sacrificio del lavoro creativo. Non c'è confronto moderno con la legge del padre, c'è regressione postmoderna al grembo della madre. Prometeo è *ribelle* nei confronti dei divini, ma almeno accetta di *sacrificarsi* in favore degli umani. Narciso è *indifferente* ai divini e agli umani. Rivolgendola ossessivamente su di sé, Narciso conduce inesorabilmente l'affezione verso l'anaffettività, l'estetica verso l'anestesia. Narciso non lavora, non rischia, non pensa: è uomo/donna di immagine, non di parola. Non è neppure l'erede postmoderno di Dioniso, che ha slanci di passioni forti. Narciso non fa neppure la fatica del godimento, non ne sopporta il dispendio. Non è "bello e dannato", come nell'immaginario adolescente dell'eroe, dal quale inevitabilmente transita l'iniziazione alla bellezza drammatica dell'esistenza. Narciso è bello e basta. Il suo ideale è quello di essere se stesso: curare minuziosamente la sua immagine e proteggerla ossessivamente da ogni legame. E proprio su questo cade, ingloriosamente. Un eccesso di delirio per il congiungimento con la sua immagine, un attimo di distrazione: Narciso affoga senza un gemito. Galleggiano i suoi stracci griffati. La natura misericordiosa pianta un fiore. È tutto. Nemmeno chi lo ha perdu-

Non si comprende altrimenti la fortuna ostinata del *post-umano*, che conferma il riduzionismo *postmoderno* e, non potendo accanirsi su altro, si accanisce sul soggetto – già *disossato* – alludendo con drammatica disinvoltura alle possibilità di un nuovo *umanesimo senza uomo*:

Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto, infatti, non costituisce una mancanza, non prescrive una lacuna da colmare. Non è né più né meno che l'apertura di uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare. [...] A tutti coloro che vogliono ancora parlare dell'uomo, del suo regno, e della sua liberazione, a tutti coloro che pongono ancora domande su ciò che l'uomo è nella sua essenza, a tutti coloro che vogliono muovere da lui per accedere alla verità, a tutti coloro che non vogliono formalizzare senza antropologizzare, che non vogliono mitologizzare senza demistificare, che non vogliono pensare senza pensare subito che è l'uomo che pensa, a tutte queste forme di riflessione maldestre e alterate, non possiamo che contrapporre un riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso⁴⁹.

Fondamentale, per intercettare la sfida di questo *umanesimo post-umano* è però la considerazione degli strumenti elettivi cui esso continua ad affidare le proprie sorti, che – con distinguo assai meno accurati di quanto non appaia – sono ancora quelli moderni, sebbene rivisitati attraverso le ambivalenze e distorsioni della postmodernità: la politica ridotta a clientelismo, la scienza orientata tecnocraticamente, l'economia riqualificata finanziariamente, l'ecologia modellata narcisisticamente e tutto nell'orizzonte di una sempre più accentuata sacralizzazione dell'arbitrio individuale.

A dispetto però del proclama foucaultiano circa la scomparsa del soggetto⁵⁰, il post-umano ha tutti i caratteri di un grande e complesso cantiere antropologico, dove addirittura l'umano vorrebbe celebrare il proprio *enhance-*

tamente amato, incantato dalla sua inaccessibilità, si sottrae al contagio della sua volontà di impotenza. Eco, la ninfa che non si dà pace per la sua perdita, è condannata ad avere, in risposta alle sue invocazioni d'amore, soltanto il loro rispecchiamento» (P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, 77-78).

⁴⁹ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967, 368 (orig. 1966).

⁵⁰ Va forse puntualizzato che non sarebbe corretto attribuire a Foucault l'ingenuità di una proclamazione della scomparsa dell'antropologia. Come in altre vicende teoriche, contraddistinte dalla presa di distanza da un pensare consueto, Foucault intende mostrare la matrice complessa – concretamente storica, psicosociale, politico-pratica e giuridico-pratica e mai teorico-speculativa – delle giustificazioni addotte per asserire *stabilità* e *normatività* di figure dell'umano consacrate in passato come definitive. In questa operazione genealogico-archeologica viene contrastato l'ideale tradizionale di filosofia, la separazione tra teoria e prassi, e si nominano, con l'espressione *dispositivo*, i costrutti teorici per la loro potenza interessata, attiva ed efficace: «I dispositivi che costituiscono l'individuo come oggetto e come strumento del potere-sapere si concentrano, d'altra parte, intorno a un processo che tende a standardizzare la singolarità all'interno di un sistema di uguaglianze formali. Una volta che sia stato prodotto ed elevato a regola un certo grado di omogeneità tra gli individui, tutte le loro differenze potranno essere infatti misurate, descritte ed eventualmente corrette in base a un modello di

ment, in un orizzonte che, quando viene descritto dettagliatamente a parola, non può non suscitare qualche sconcerto.

Il post-umano descrive infatti il sé come:

[...] una porzione di forze che è, parlando spazial-temporalmente, abbastanza stabile da sostenere e da sopportare il flusso, costante, benché non distruttivo, della trasformazione. [...] Si tratta di un campo di affetti trasformativi, la cui disponibilità ai cambiamenti di intensità dipende primariamente dall'abilità di sostenere l'incontro con e l'impatto di altre forze e affetti. Si tratta di un vitalismo radicalmente materialista e anti-essenzialista, adeguato all'era tecnologica, che non può essere rimosso ulteriormente dall'illusione della moltiplicazione ostinata delle incarnazioni dell'immaginario contemporaneo tecnocratico o cyborg. La visione del soggetto deleuziana, incarnata e vitalistica, ma non essenzialista, è una visione che si auto-sostiene e che è davvero debitrice nei confronti del progetto di un'ecologia del sé. Il ritmo, la velocità e la sequenza degli affetti, così come la selezione delle forze, sono determinanti per il processo del divenire. Lo schema della ricorrenza di questi cambiamenti segna i passi successivi del processo consentendo così l'attualizzazione di quelle forze che sono adatte a dare forma, e, quindi, ad esprimere, la singolarità del soggetto⁵¹.

Questo spaccato antropologico, di un'originalità forse solo modesta, mostra orgogliosamente la sua ascendenza: l'*Übermensch*, con il quale Nietzsche, parricida della modernità, celebra la dissoluzione dell'io nell'anonimato della *Wille zur Macht*, predicato senza soggetto, di un trascendimento senza teleologia, mera effervescenza orgiastica della fedeltà alla terra⁵².

normalità la cui più sottile tecnica di affermazione è quella dell'esame, forma di controllo che caratterizza tutti i dispositivi disciplinari» (S. CATUCCI, *Introduzione a Foucault*, 101).

⁵¹ R. BRAIDOTTI, *Meta(l)morfosi*, in M. FIMIANI - V.G. KUROTCHKA - E. PULCINI (ed.), *Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004, 79-114, qui 89-90.

⁵² «Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che avete fatto per superarlo? Finora tutti gli uomini hanno creato qualcosa al di sopra di loro stessi: e voi volete essere il deflusso di questa grande marea e ritornare all'animale piuttosto che superare l'uomo? Che cos'è la scimmia per l'uomo? Oggetto di riso o dolorosa vergogna. E proprio questo deve essere l'uomo per il superuomo: oggetto di riso o dolorosa vergogna. Voi avete percorso il cammino dal verme all'uomo e molto in voi è ancora verme. Un tempo eravate scimmie, ma ancor oggi l'uomo è più scimmia di qualsiasi scimmia. Ma anche il più saggio tra voi, anche quello è soltanto uno scisso e un ibrido tra pianta e fantasma. Ma io vi comando di diventare fantasmi o piante? Ecco, io vi insegno il superuomo! Il superuomo è il senso della terra. La vostra volontà dica: il superuomo sia il senso della terra! Io vi scongiuro, fratelli miei, restate fedeli alla terra e non prestate fede a coloro che vi parlano di speranze ultraterrene! Sono avvelenatori, lo sappiano o no. Spregiatori della vita sono, moribondi e loro stessi avvelenati, di cui la terra è stanca: vadano dove vogliono! Un tempo il sacrilegio contro Dio era il maggiore dei sacrilegi, ma Dio è morto e con esso sono morti anche questi sacrileghi. Un sacrilegio contro la terra è ora la cosa più terribile, e venerare le viscere dell'imperscrutabile più del senso della terra! Un tempo l'anima guardava con disprezzo al corpo: e allora questo disprezzo era la cosa più alta: - essa lo voleva magro, orrendo, famelico. Così pensava di sfuggire al corpo e alla terra. Oh, ma quest'anima era anche lei magra, orrenda e famelica:

Compulsata la genealogia dell'*umano post-umano*, potrebbe essere di qualche utilità puntualizzarne ora l'esplicito precipitato antropologico: sondare le radici del fascino, insieme alla strutturale ambiguità, di questo complesso cantiere psicosociale è infatti la premessa indispensabile ad una sollecitudine culturale ed educativa consapevole dello spirito del tempo attuale.

B. NERVATURE ANTROPOLOGICHE

1. Promesse di vita e tentazioni di morte

La prima scommessa che l'*umano post-umano* pare intenzionato a vincere riguarda la nozione di vita: l'orizzonte antropologico fondamentale inteso da questa parola è promettente, perché potenzialmente raggiungibile fuori da sovradeterminazioni metafisiche, etiche e religiose.

Riguardare la vita nella sua immediatezza, e tendere non alla sua custodia o amministrazione, bensì al suo *enhancement*, è lo scopo del post-umano.

L'operazione però non è semplice, né sul fronte teorico né su quello pratico, per le resistenze religiose, culturali e psicosociali che incontra:

e la crudeltà era la voluttà di quest'anima! Ma anche voi, miei fratelli, ditemi: che cosa rivela il vostro corpo della vostra anima? Non è la vostra anima povertà e sozzura e miserabile compiacimento? In verità l'uomo è una sozza corrente. Bisogna essere un mare per poter accogliere una sozza corrente senza divenire impuri. Ecco, io vi insegno il superuomo: egli è questo mare e in lui può sprofondare il vostro grande disprezzo. Qual è la cosa più grande che voi possiate provare? L'ora del grande disprezzo. L'ora in cui la vostra felicità vi dà la nausea, e così la vostra ragione e così la vostra virtù. L'ora in cui dite: "Che importa della mia felicità! È povertà e sozzura e un miserabile compiacimento. Ma la mia felicità dovrebbe giustificare la stessa esistenza!" L'ora in cui dite: "Che importa della mia ragione! Ha fame del suo sapere come il leone del suo nutrimento? È povertà e sozzura e un miserabile compiacimento!". L'ora in cui dite: "Che importa della virtù! Non mi ha reso ancora folle. Come sono stanco del mio bene e del mio male. Tutto ciò è povertà e sozzura e un miserabile compiacimento!". L'ora in cui dite: "Che importa della mia giustizia! Non mi sembra di essere vampa e brace. Ma il giusto è vampa e brace". L'ora in cui dite: "Che importa della mia compassione! La compassione non è la croce a cui viene inchiodato colui che ama gli uomini? Ma la mia compassione non è una crocifissione". Non il vostro peccato, la vostra parsimonia grida vendetta al cielo, la vostra avarizia persino nel peccato grida vendetta al cielo. Dov'è la folgore che vi lambisca con la sua lingua? Dov'è la pazzia che dovrebbero inocularvi? Vedete, io vi insegno il superuomo: egli è questa folgore, egli è questa pazzia! [...] L'uomo è una fune sospesa tra l'animale e il superuomo, una fune sopra l'abisso. Un pericoloso passare dall'altra parte, un pericoloso esser per via, un pericoloso guardarsi indietro, un pericoloso inorridire e arrestarsi. Quel che è grande nell'uomo è che egli è un ponte e non una meta: quel che si può amare nell'uomo è che egli è transizione e tramonto. Io amo coloro che non sanno vivere se non per tramontare, perché sono coloro che passano dall'altra parte» (F.W. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in Id., *Opere 1882-1895* [Grandi Tascabili Economici Newton], Newton Compton, Roma 1993, 231-416, qui 232-234).

Credo che una delle più persistenti e vane finzioni, che ci vengono raccontate sulla “vita”, sia la sua presunta autoevidenza, il suo implicito valore. Secoli d’indottrinamento cristiano hanno qui lasciato un segno profondo. La sacralizzazione della vita ha confinato nella categoria-container del “peccato” o del “nichilismo”, fenomeni che assumono un significato quotidiano per la mia cultura e la mia società. Tali fenomeni sono: la disaffezione di ogni tipo, le dipendenze di tipo legale (caffè, sigarette, alcol, lavoro eccessivo, conquiste) e quelle di tipo illegale; il suicidio, specie quello in giovane età; il controllo delle nascite e la scelta delle pratiche sociali e delle identità sessuali; l’agonia delle lunghe malattie terminali; i sistemi che supportano la vita negli ospedali e fuori; la depressione e le sindromi di esaurimento nervoso o altro. In contrasto con la mistura di apatia e d’ipocrisia della consuetudine mentale che sacralizza la “vita”, intendo rimandare ad una qualche tradizione di pensiero più “buia”, ma più lucida, che non parte dall’assunzione del valore inerente, autoevidente e intrinseco della “vita”⁵³.

Il costrutto teorico che ordina le considerazioni citate è evidente: l’Occidente avrebbe usato la violenza della teoresi per cimentarsi con il proprio ordine a priori e scontare la fatica del caos del reale; il pensiero avrebbe così sacralizzato la vita impedendo ai soggetti che la vivono di disporne liberamente.

I processi di sacralizzazione sarebbero un tentativo di escludere dalla vita tutto ciò che, per una logica di potere – Foucault direbbe: per le parole del potere e per il potere delle parole – è inassimilabile, ingovernabile, eccentrico, destabilizzante.

Il destino dello *human enhancement* passa per la riabilitazione di una vita desacralizzata, ospitale e condiscendente nei confronti di ogni sua possibile epifania, anche contraddittoria, compresa l’eventualità tragica del gesto autolesivo.

Inutile rilevare come il portato di una simile disposizione cognitiva non possa essere altro dal fatalismo biologista, esistenzialmente praticabile solo nel perfetto convenire di ossequio tanto alla vita come alla morte del soggetto:

La vita in «me» non porta infatti il mio nome. L’«io» non la possiede. L’«io» è solo un passare attraverso. In una cultura saturata dall’egotismo, l’«io» è molto spesso un ostacolo al progetto di affermare e rafforzare il ritorno infermabile e trionfante dell’impersonalità – o piuttosto dell’apersonalità – del divenire (dell’eterno ritorno)⁵⁴.

⁵³ R. BRAIDOTTI, *Meta(l)morfosi*, 105.

⁵⁴ R. BRAIDOTTI, *Meta(l)morfosi*, 108.

2. Intensità sostenibili?

Perché la vita desacralizzata – nella quale la persona viene diluita dai canoni antropologici post-umani – possa assicurare ospitalità condiscendente anche alla propria contraddizione, ha da liberarsi dalla morsa di ogni qualificazione che ambisca a giudicarne il profilo.

Così il post-umano, rifiutando i verdetti assiologici della qualità, ricorre alla quantità, che diventa però *indicatore di valore* del vivere.

La quantità riferita alla vita non è altro che intensità – unico *item* in grado di segnalare una *vita viva*; di qui la curvatura ecologica del linguaggio, che allude a una soggettività intensa, garantita da una soglia di sostenibilità:

Per rendere conto di questa visione del soggetto, intensa e materialmente radicata, abbiamo bisogno d'una soglia di sostenibilità. Il contenimento delle intensità o delle passioni incarnate e della loro durata è un prerequisito cruciale al fine di consentire loro di svolgere la propria funzione, la quale consiste nello scagliarsi contro lo schema umanistico del soggetto, portandolo ad esplodere esternamente. La posologia della soglia di intensità è sia cruciale sia inerente al processo del divenire. Che cosa è allora questa soglia e come viene fissata? Un corpo radicalmente immanente ed intenso è un assemblaggio di forze e di flussi, d'intensità e di passione, che si solidificano nello spazio e si consolidano nel tempo, entro quella singolare configurazione che è comunemente conosciuta come un sé "individuale"⁵⁵.

È opportuno non sottovalutare l'*impasse* teorica nella quale l'antropologia post-umana è costretta a fluttuare: la battaglia contro ogni qualificativo della vita, colpito in quanto sacralizzazione ideologica di ingiunzioni fondate non su evidenze ma su esercizi surrettizi di potere, si scontra di fatto con la realtà che, proprio nel fenomeno vita, resiste ostinatamente a un simile approccio.

Ogni fenomeno – compresa la vita – strutturalmente si qualifica e, se la lotta ai qualificativi vuole sopravvivere a se stessa, il congedo dalle qualità porta alla consacrazione della quantità come indice qualitativo: questo e non altro è la religione dell'intensità.

E l'intensità, eletta a indicatore di qualità esistenziale, sa articolare prescrizioni di indubbia severità:

Sotto il velluto dei piaceri e delle libertà, si cela un pugno invisibile, che stringe quasi inavvertitamente, con piccoli tocchi. In modo sorprendente, l'uomo tarda a prenderne coscienza. Teso sempre di più verso il proprio ideale, egli rifiuta l'idea di non essere libero. Ancora inebriato di essersi affrancato da leggi, credenze e tutele, si lascia catturare da una cultura sempre più esigente,

⁵⁵ R. BRAIDOTTI, *Meta(l)morfosi*, 89.

competitiva e normativa. Non riesce a valutare le costrizioni che si impone, le servitù che lo modellano sottobanco. Pensando di agire per il proprio benessere, si lascia ciecamente asservire dalle sue stesse esigenze⁵⁶.

Un'antropologia soggetta al dispotismo energetista non tarda però a mostrare la sua impraticabilità esistenziale: i fenomeni dell'umano che ne riflettono l'energia, proprio mentre sono perseguiti come *topoi* di una vita riuscita, paiono crescentemente afflitti da una mortale astenia: la galassia emozionale, sentimentale, passionale, persino pulsionale – nella quale si cerca il senso del vivere, servendosi dell'indice di validazione libidico, univoco e quantitativo – si spegne.

L'emozione si ottunde, il sentimento si raffredda, il desiderio si deprime, la passione intristisce, la pulsione si sclerotizza: la galassia dei bagliori dell'energia vitale non è dove sembra e – se ancora c'è – dov'è non appare. A questa distopia l'umano fatica a sopravvivere, perché una vita tesa a inseguire la propria energia è intessuta di morte.

Così la religione dell'intensità costringe la società dell'eccitazione a sperimentare livelli di rassegnazione e narcotizzazione mai conosciuti dall'umano, paradosso ben noto a una sana antropologia: emozioni, sentimenti, desideri, passioni – financo pulsioni – si accendono solo relazionalmente; dove l'altro latita non sono e dove l'altro c'è si rinnovano nella discrezione della misura, cui ripugnano l'autoreferenzialità e il dilagare della pura potenza⁵⁷.

⁵⁶ CH. TERNYNCK, *L'uomo di sabbia...*, 18. In proposito, valorizzando S. Žižek, anche Sequeri afferma: «Nell'universo occidentale odierno (e nella sua versione globalizzata) l'accrescimento della 'potenza' individuale è narrato come un *dover essere* che ha ormai assunto i contorni dell'ingiunzione 'etica' al godimento» (P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e Pensiero, Milano 2017, 75). Sequeri, in nota, rimanda a: S. ŽIŽEK, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; I. GUANZINI, *Lo spirito è un osso. Postmodernità, materialismo e teologia in Slavoj Žižek*, Cittadella, Assisi 2010.

⁵⁷ Chi nega la dipendenza della vigoria affettiva dell'umano dall'apparizione dell'altro e dalle ragioni della cura, è poi costretto a funambolismi espressivi di ardua comprensione, che forse non vanno oltre l'ossimoro. In proposito fanno riflettere, ancora una volta, le parole di Rosi Braidotti, alle prese con una «teoria del desiderio vitalista e tuttavia anti-essenzialista», che vorrebbe illustrare l'*auto-affermazione* della soggettività attraverso l'empatia, la simpatia, la compassione (tutte *etero-disposizioni* strutturalmente *relazionali*): «Il desiderio come forza propulsiva e irresistibile, che viene attratta all'auto-affermazione, ovvero dalla trasformazione delle passioni negative in passioni positive. Il desiderio non di preservare, ma di cambiare: una profonda brama per la trasformazione o per un processo di affermazione. Per rappresentare i differenti passi di questo processo del divenire, si deve operare sulle coordinate concettuali. Queste non sono elaborate da un auto-nominare volontaristico, ma piuttosto attraverso i processi di un'attenta rivisitazione o ripresa. L'empatia e la compassione costituiscono caratteristiche chiave per questa brama nomade di profonde trasformazioni interne. Lo spazio del divenire è uno spazio di affinità e una correlazione di elementi tra forze compatibili mutuamente attrattive. Uno spazio della simpatia tra gli elementi costitutivi del processo» (R. BRAIDOTTI, *Meta[l]morfosi*, 97).

Detto in forma di tesi: l'energia vitale vive l'autoreferenzialità come condanna all'autocombustione, mentre è rigenerata solo dalla destinazione, accesa dalla relazione buona con l'altro che, invocando dedizione, motiva e rinvigorisce l'affezione⁵⁸.

L'ossessione per se stessi non rende sostenibile l'avventura esistenziale, né rinnovabile la sua energia, piuttosto la condanna alla necrosi senza ritorno dell'autismo disperato, come suggerisce, con implacabile rigore, il genio di Oscar Wilde:

[...] [questi] immagina che la sorgente, dopo la morte di Narciso, si trasformi in una pozza di lacrime salate. Sciogliendo le trecce verdi dei loro capelli le ninfe del bosco le confessano di non meravigliarsi di tanto pianto, talmente bello era Narciso. "Ah Narciso era bello?" domanda la fonte. "Chi potrebbe saperlo meglio di te?" Rispondono in coro le ninfe: "È nello specchio delle tue acque che rifletteva la sua bellezza". Ma la sorgente le coglie di sorpresa annunciando la ragione del suo pianto: amava Narciso perché, quando lui si inchinava sulla sua riva, lei poteva ammirare la propria bellezza nello specchio dei suoi occhi. Nel gioco di specchi il narcisismo si moltiplica: quando nell'altro vediamo solo noi stessi la relazione si acceca⁵⁹.

3. Resistenza *senza* resilienza?

Un altro tratto, che esige considerazione in riferimento all'antropologia del post-umano, riguarda la vicenda della quale può essere protagonista questo nucleo energetico provocato dagli urti imposti alla vita dal differire, sovente faticoso, delle sue congiunture.

Rosi Braidotti afferma che la distensione cronologica del sé sostenibile:

⁵⁸ Merita una citazione al riguardo il testo di G. ANGELINI, *Le virtù e la fede*, Glossa, Milano 1994. Con solide argomentazioni, Angelini offre nel volume una fenomenologia della libertà desiderante – autentico trascendentale antropologico costitutivamente relazionale – nella quale l'esistenza mostra la sua vocazione alla misura, alla forma, condizione essenziale non solo di effettività, riconoscibilità, identità, ma anche di raggiungibilità intersoggettiva ed incontro relazionale. Una libertà che volesse fuggire alla propria vocazione – quella di consegnarsi a una misura attraverso il consenso all'alterità di altro e di altri – non potrebbe che contraddirsi in un ostinato mentire, nella velleità confondente di *finzioni* comunque *realizzate*.

⁵⁹ V. LINGIARDI, *Arcipelago N. Variazioni sul narcisismo*, Einaudi, Torino 2021, 96. Il perimetro clinico della sindrome narcisista è – purtroppo – perfettamente coerente con le intuizioni della letteratura: «Una personalità [...] grandiosa e al tempo stesso fragile: l'egocentrismo, l'idealizzazione della bellezza, l'invidia distruttiva, la vergogna di sé, la svalutazione dell'altro, l'incapacità di amare, il sentimentalismo compiaciuto, il vuoto che cresce dentro e attorno a sé e le fantasie grandiose che cercano di compensarlo. Fino alla forma più maligna, che si sottrae alla coscienza morale, elimina la colpa e il rimorso, accentua il sadismo» (V. LINGIARDI, *Arcipelago N...*, 31-32).

[...] aspira alla resistenza. La resistenza ha una dimensione temporale: ha a che fare con la durata nel tempo e quindi con la durata e l'auto-perpetuazione (qui ci sono tracce di Bergson). Ma presenta anche un lato spaziale che ha a che fare con lo spazio del corpo, con un campo incarnato di attualizzazione delle passioni o delle forze. Sviluppa l'affettività e la gioia (qui ci sono tracce di Spinoza) nella capacità di essere affetti da queste forze fino al punto del dolore (o dell'estremo piacere), il che significa sopportare e tollerare le difficoltà e il dolore fisico. Oltre a fornire la chiave per un'eziologia delle forze, la resistenza rappresenta anche un principio etico di affermazione delle positività del soggetto inteso; si tratta della sua affermazione gioiosa in quanto *potentia*⁶⁰.

La resistenza è però una categoria antropologicamente competente? Non tradisce forse l'umano, costringendolo negli ingranaggi di un meccanicismo tanto coerente con il riduzionismo energetista quanto antropologicamente contraddittorio?⁶¹

Al di là della filosofia di scuola, la questione è strategica perché nomina l'equivoco che ha una parte non piccola nella fragilità endemica che affligge l'*umano post-umano*⁶² e denuncia, proprio malgrado, la diserzione del pensiero e del costume degli ultimi decenni che non hanno competentemente praticato l'ontologia dello spirito.

La psicoanalisi, se da un lato ha accondisceso alla pressione epistemologica del meccanicismo scienziato e ambiguamente concorso agli equivoci energetisti⁶³, dall'altro, nel suo impegno terapeutico descrive con drammatica precisione l'orizzonte di un'esistenza che insegue una *solidità* ridotta a

⁶⁰ R. BRAIDOTTI, *Meta(l)morfofi*, 91.

⁶¹ Un'autorevole studiosa della modernità filosofica, sempre molto fedele ai testi dei suoi interlocutori, così illustra l'insuperabile contraddizione antropologica del meccanicismo: «Altro *durus sermo*: l'anima, assolutamente incorporea, che *spinge* la ghiandola pineale! Nella conoscenza dei corpi il moto degli spiriti *urta* l'anima; nelle passioni l'anima *spinge* la ghiandola pineale: azioni puramente meccaniche a un certo momento danno luogo alla coscienza che, secondo Cartesio, è un fatto assolutamente incorporeo» (S.V. ROVIGHI, *Storia della filosofia moderna*, La Scuola, Brescia 1976, 118).

⁶² «L'uomo-individuo scopre che il vuoto pesa. Senza il sostegno di una cultura, il vuoto ontologico è insostenibile per un solo essere umano. Ma questa verità, per lui, non è pensabile. Ciò che confusamente ne intuisce si riassume in ciò che prova. E ciò che prova è lo scarto crescente tra il carico che gli pesa addosso e la capacità di cui dispone per sopportarlo. È l'impressione difficilmente condivisibile di vivere al di sopra dei propri mezzi psichici» (CH. TERNYNCK, *L'uomo di sabbia...*, 19).

⁶³ Si pensi allo stesso Freud, che celebra il punto di vista *economico* quale vertice dell'indagine psicoanalitica, dal quale considerare *quantitativamente* l'energia mobilitata nei processi intrapsichici e nelle transazioni extrapsichiche feriali e terapeutiche: «Ci rendiamo conto che nella nostra esposizione dei fenomeni psichici siamo stati indotti gradualmente ad adottare un terzo punto di vista, accanto a quelli dinamico e topico: il punto di vista economico, che si sforza di seguire le vicissitudini delle quantità di eccitamento e di pervenire a una loro stima, almeno relativa. Non ci pare inopportuno indicare con un nome particolare questo modo di considerare il nostro argomento, giacché esso rappresenta il compimento della ricerca psicoanalitica» (S. FREUD, *Metapsicologia [1915]*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, 85).

resistenza. Vivere meccanicamente, praticando la tecnica difensiva della resistenza agli urti dell'alterità, significa coltivare la fragilità, carattere tipico dell'*umano algico*:

Se la traccia di alterità non si è precocemente deposta nella psiche, il confronto con l'altro reale rischia di essere ulteriormente logorante e di condurre a incomprensioni più gravi. "Lo so che sono algico", mi diceva un paziente in occasione del primo incontro. "Mi fa male tutto. Tutto mi scortica, tutto mi ferisce. Ma saperlo non cambia niente". L'uomo 'algico' è quello che, non essendo stato sufficientemente 'intaccato' nella psiche, non la finisce mai di sentirsi leso nella realtà. Per lui qualunque frustrazione, qualunque incomprensione può assumere una portata traumatica. Se l'altro è troppo vicino, se ne sente minacciato. Se è troppo lontano, se ne sente abbandonato. La vicinanza è problematica quanto la distanza. Tra l'io e il tu manca uno spazio terzo che possa immettere nello scambio qualcosa di giocoso, di morbido, di relativo. Di qui, questo sospetto verso l'altro inteso spesso in generale, questa sensibilità nuova di avvertire, non lontano da sé, l'ombra di chissà quale figura malvagia che, in totale impunità, potrebbe manipolare, raggirare, ingannare.... Dietro certe vite cosparse di delusioni, di rotture e di violenze, dietro certi vissuti di molestia o vittimizzazione, a volte c'è una carenza di alterità iniziale di cui ben poco si può dire. Salvo forse questa intuizione: in passato l'alterità non ha fatto il suo lavoro, che è quello di 'alterare' l'integrità narcisistica. Può esserci tanta gente intorno, ma l'altro non è dentro di sé. Non vi si è fatto spazio, non vi ha preso dimora. Resta ai bordi, sulla soglia. È un ospite del margine, un vagabondo sempre un po' sospetto⁶⁴.

L'*umano algico* è l'inesorabile portato antropologico del post-umanesimo, che, nella riduzione meccanica del rapporto energetico dell'uomo al mondo, ignora la categoria della *resilienza*: quella possibilità dello spirito di:

[...] trasformare le calamità in finestre di opportunità. [...] [Perché] lo stato di salute non è il contrario della malattia, ma la capacità di tollerare e compensare le aggressioni dell'ambiente, cioè di ammalarsi e poi risollevarsi, costruendo un equilibrio che sarà per forza diverso dal precedente, ma non meno vitale⁶⁵.

Il sogno della vigoria post-umana si rivela allora deliberatamente autistico, perché intimidito dall'alterità – che in ogni sua manifestazione resiste ai deliri dell'io, invitandolo piuttosto alla pratica faticosa dell'eteroreferenzialità –; di qui la concomitanza dell'illusione di autosufficienza e della condanna alla fragilità di ogni esistenza ridotta ad autismo energetico e tanto sedotta

⁶⁴ CH. TERNYNCK, *L'uomo di sabbia...*, 36-37.

⁶⁵ C. GIACCARDI - M. MAGATTI, *Nella fine è l'inizio...*, 39.

dalla categoria meccanica della *resistenza* quanto ignara del dinamismo spirituale della *resilienza*⁶⁶.

Solo una competente ontologia dello spirito sa restituire la complessa filigrana dell'energia vitale dell'umano, fuori da sequestri libidici e ossessività pulsionali.

Quella spirituale è un'energia che si nutre di scambi possibili al crocevia di tre fenomeni: la complessità della persona che abita se stessa a strati differenti di profondità; la complessità del mondo che manifesta livelli diversi di apprezzabilità – immediatezza sensibile, pregnanza assiologica, indizi di trascendenza e destinazione ultima –; la diversa profondità delle relazioni che il soggetto sa istituire con il mondo e con gli altri⁶⁷.

Tanto più la persona si vive ad una profondità proporzionata alla dignità ontologica del proprio essere, quanto più raggiunge il mondo ad una profondità assai diversa da quella incoraggiata dalla civiltà dell'eccitazione sensoriale o dell'ebbrezza emozionale e solo così può attingere all'energia della quale lo spirito necessita per nutrirsi, formarsi, rinnovarsi⁶⁸: la vigoria dello spirito – che nella *resilienza* ha una manifestazione eminente – viene soltanto di qui.

Quando lo spirito è tradito nella sua ontologia, e gli equivoci individuali o collettivi conducono all'idolatria dello psichismo nei suoi riverberi energetici – euforia, eccitazione, esaltazione –, l'esistenza nasconde, dietro il turbinio delle sue polarizzazioni, una strutturale fragilità: la *gioiosa potenza* non può non misurarsi con l'ostinazione entropica⁶⁹, costringendo l'umano ad avver-

⁶⁶ Significativi a riguardo i criteri di efficacia di una pratica terapeutica, almeno per alcuni professionisti: «Come clinici, non vogliamo che i nostri pazienti diventino 'più forti' dei loro vicini, perché non desideriamo che vivano in un mondo di bruti. Anzi, lavoriamo con loro proprio per contrastarlo» (M. BENASAYAG - G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, 128).

⁶⁷ In proposito, magistrale la riflessione e ardua la pagina di E. STEIN, *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000, 119-139. Il volume offre lo sviluppo di un corso tenuto dalla Stein all'Istituto di Pedagogia Scientifica di Münster nel semestre invernale 1932-1933.

⁶⁸ «Con lo spirito ci rivolgiamo semplicemente verso il mondo, ma l'anima accoglie il mondo in sé e si congiunge ad esso, in ogni anima individuale in modo diverso. A questo punto dobbiamo aggiungere, per completare il discorso, che non esiste per tutte le oggettualità una semplice accoglienza e accettazione, come accade per ciò che è spirituale, secondo la descrizione appena fatta. In linea di principio, ci si può rendere conto adeguatamente di ogni essere dotato di valore soltanto se l'anima si apre verso esso e se il pieno accoglimento di tale essere consiste in un afferrare nell'anima e con l'anima, ovvero nell'emergere dell'anima da se stessa. È perciò anche un fare spirituale» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1996, 248).

⁶⁹ Nella riflessione di Rosi Braidotti, alla quale queste note si sono ripetutamente riferite, è tenace tanto la fiducia nelle possibilità di un soggetto sostenibile – dunque fornito di *energia rinnovabile* – quanto il disincanto nei confronti della vita che si palesa: «come un motore freddo, che va riavviato quotidianamente. La sua logica di fondo è essenzialmente entropica, il che implica che la carica elettromagnetica va rinnovata costantemente. Non vi è nulla di naturale o di dato in tutto ciò» (R. BRAIDOTTI, *Meta[!]morfosi*, 105). L'Autrice, con coerenza intellettuale, non tace la sentenza che il costruito teorico energetista non può non emettere al cospetto della congiuntura *sfavorevole* cui ogni vita giunge quando l'entropia è più forte del rinnovamento: si tratta di una piena giustificazione del suicidio che: «non rappresenta il

tire come minaccia l'alterità – delle cose come delle persone – e lo scorrere del tempo.

L'alterità infatti impone una *disciplina*, avvertita come ostile dall'opportunismo energetico – incline ad un rapporto strumentale, predatorio o esondante, con l'altro da sé⁷⁰ –; e la temporalità implica, per la dimensione energetica dell'esistere, inesorabili e logoranti dispendi ed affievolimenti.

Il post-umano, così, mentre genera il *soggetto algico* – che nell'incontro con ogni alterità avverte una persecuzione implacabile, ignaro com'è della grammatica della *resilienza* – non può che immergersi nel sogno impossibile di vincere il destino entropico della sua energia, sottraendosi alla temporalità della crescita e vivendosi come *puer aeternus*:

Il sogno, per questi tardi (in molti sensi) nipotini di Nietzsche, sembra più eccitante e vicino alla realtà: la ricerca fa miracoli ogni giorno, e forse un giorno il mito del *puer aeternus* diventerà scienza (oggi cosmetica e chirurgica, domani genetica e robotica). La cultura palliativa dell'apparire ci aiuta a resistere, nel frattempo, intanto che ci liberiamo progressivamente dello stress di avere cura degli altri (a costo di liberarci degli altri, nei casi estremi) per poterci dedicare in santa pace alla cura di noi stessi. Essere padre, una funzione surrogabile? Essere madre, una prestazione occasionale? In primo luogo siamo persone, uomini e donne, ci dicevamo (e già non è più sicuro nemmeno questo: dipende dalle funzioni e dalle prestazioni, appunto, dicono i teorici dei *gender studies*). In ogni modo, comunque la cosa sia incominciata, e comunque proceda, la fissazione dell'adolescenza, come *status symbol* dell'individuo nel pieno possesso delle sue facoltà di realizzarsi, attrae in molti modi l'immaginario dell'adulto. Essere e sentirsi spiritualmente giovani diventa un vero e proprio progetto. Il progetto si alimenterà per lo più di simulazioni, ovviamente, sempre più affannose: psicologiche, comportamentali, caratteriali, delle abitudini, del linguaggio, dell'abbigliamento, del corpo. Esperimenti di vita, reinventarsi, energie rinnovabili, legami biodegradabili. Bulimia dei potenziali, anoressia

segno di una sconfitta morale o una diminuzione dei propri standard. Al contrario: esso esprime la determinazione a *non* accettare la vita ad un livello d'intensità impoverito e diminuito» (R. BRAIDOTTI, *Meta[li]morfosi*, 106).

⁷⁰ Nonostante i suoi forti limiti antropologici, il freudismo non manca di moniti istruttivi sull'ambivalenza dell'energia psichica e sulla necessità di una sua disciplina (principio di realtà), sebbene avvertita dall'inconscio con insofferenza perché lesiva della propria legge (il principio di piacere-processo primario): «In virtù della sua relazione con il sistema percettivo [l'Io] produce l'ordine temporale dei processi psichici e li sottopone all'esame della realtà. Attraverso l'inserimento dei processi nel pensiero, l'Io ottiene un rinvio delle scariche motorie e domina gli accessi alla motilità. Questo dominio è tuttavia più formale che effettivo. L'Io ha, in relazione all'azione, all'incirca la posizione di un monarca costituzionale, senza la cui ratifica nessuna legge può essere emanata, il quale però riflette a lungo prima di porre il veto su una proposta del Parlamento. Attraverso tutte le esperienze di vita l'Io si arricchisce dall'esterno; l'Es è però l'altro suo mondo esterno che cerca di sottomettere. L'Io sottrae all'Es la libido, trasforma gli investimenti oggettuali dell'Es in formazioni dell'IO» (S. FREUD [R. Finelli - Vinci P. ed.], *L'Io e l'Es...*, 69-70).

degli affetti. Pazienza se si è adulti, insomma, purché si rimanga staminali. Il circolo vizioso alimenta se stesso. I giovani, di certo, non ci guadagnano nulla, da questa fissazione. Il movimento di attrazione che la condizione giovanile, come mito di una vitalità *permanente* che neutralizza la vita storica esercita sulla condizione adulta la incoraggia a concepire univocamente la maturazione e la restituzione come *perdita* (una malinconica consumazione di energie che disperde potenza e riduce il godimento)⁷¹.

4. Cronografia senza *kairologia*

La neutralizzazione della vita storica è un severo indicatore di disagio che attesta l'incompetenza esistenziale di un soggetto ostile alla temporalità e privo di resilienza.

La figura del *puer aeternus* condensa pratiche fallimentari delle leggi della crescita, della maturazione, della fecondità che non possono essere tradite senza pregiudicare il senso dell'esistere; quando lo scorrere del tempo è vissuto come separazione inesorabile da una condizione socialmente idealizzata – la giovinezza, momento magico di massimizzazione del potenziale vitale/pulsionale – la confusione sulle differenze generazionali si fa particolarmente insidiosa:

La nostra società, purtroppo, valuta la saggezza e conoscenza in termini puramente strumentali, attribuendo all'evoluzione tecnologica un ruolo costantemente anticipatorio rispetto alla tradizione conoscitiva, che risulta di conseguenza non-trasferibile. Secondo questa logica, la generazione degli anziani non ha niente da insegnare ai giovani, salvo fornirgli le risorse emotive e intellettuali indispensabili per fare delle scelte individuali e affrontare situazioni 'non-strutturate' per le quali non esistono precedenti affidabili o precetti cui attenersi. È scontato che i figli inizino molto presto a trovare antiquate e sorpassate le idee dei genitori, e i genitori stessi sono i primi ad accettare la definizione sociale della loro superfluità. Dopo aver cresciuto i propri figli fino a quando raggiungono l'età per entrare all'università o per andare a lavorare, gli adulti tra i quaranta e i cinquant'anni scoprono di aver esaurito il loro compito di genitori. Questa rivelazione coincide in genere con un'altra: anche il mondo del lavoro non ha più bisogno di loro. L'emarginazione degli adulti di mezza età e degli anziani nasce dalla lacerazione del senso della continuità storica. Per quanto la generazione degli anziani non pensi più di perpetuarsi nella generazione successiva o di conquistarsi un'immortalità vicaria nella posterità, non è tuttavia disposta a cedere il passo ai giovani. La gente si aggrappa tenacemente all'illusione della giovinezza fino a quando questa non diventa insostenibile e si è allora costretti ad accettare la propria condizione di marginalità o a spro-

⁷¹ P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, 17.

fondare nella disperazione più nera. Entrambe le alternative non consentono di mantenere un grande interesse nei confronti della vita⁷².

Una temporalità ridotta a maledizione fa di ogni biografia una *cronografia* senza *kairologia*; detto altrimenti: le scansioni temporali si riducono a ingiurie di *Crono*, che annientano la speranza di un *Kairos* del senso⁷³.

La risposta all'inevitabile precipitato depressivo di una simile figura di temporalità esigerebbe un'audacia che questo tempo sembra non trovare, almeno nell'avventura collettiva che sta scrivendo, ove piuttosto si assiste alla proliferazione di espedienti che tentano, con poco successo, di addomesticare l'angoscia dell'usura temporale.

Un primo espediente è la frenesia produttiva, sostenuta dal sogno della crescita illimitata. Un dispositivo che rincorre l'illusione di riempire il tempo eccitando il desiderio, attraverso l'apertura e la diversificazione dello spettro del godibile:

L'economia psichica del tecno-nichilismo si basa sull'espansione del sé come presupposto per l'espansione economica. Portando a compimento processi già avviati nella prima parte del ventesimo secolo il tecno-nichilismo ha segnato una grande stagione di crescita capace di tenere insieme l'elemento tecnico con quello comunicativo. Sul primo versante, infatti, il sistema tecnico planetario è l'infrastruttura che sostiene l'ampliarsi degli scopi individuali, mentre, sul secondo, la circolazione di segni, simboli, immagini nello spazio estetico mediatizzato eccita continuamente il desiderio reso godimento. Come abbiamo visto, ciò ha comportato lo spostamento del baricentro economico dal lavoro al consumo e dall'investimento produttivo alla rendita finanziaria e immobiliare. [...] Dal punto di vista della soggettività, il progetto di economia basato sui consumi individuali era pertinente a società che avevano appena raggiunto la soglia del benessere di massa, demograficamente in crescita e con davanti a loro la vasta prateria dell'autorealizzazione che i movimenti degli anni sessanta e settanta avevano portato alla ribalta. Ma, a quarant'anni di distanza, di fronte alla crisi nella quale siamo ancora immersi, occorre chiedersi se quelle condizioni esistono ancora e se non dobbiamo invece riconoscere nella crescente insostenibilità dell'economia psichica tecno-nichilista un [...] focolaio di crisi. L'idea di una crescita illimitata trainata dall'aumento costante dei consumi nei mercati interni subisce uno scacco. [...] La capacità sistemica di produrre e alimentare continuamente la potenza [ndr disponibilità di beni godibili] è stata

⁷² CH. LASCH, *La cultura del narcisismo...*, 255-256.

⁷³ Il carattere disperante di questa diluizione della *kairologia* nella *cronografia* produce l'oblio della categoria della generatività. Sul tema molto attente, in chiave diagnostica e 'terapeutica', le osservazioni di M. MAGATTI - C. GIACCARDI, *Generativi di tutto il mondo unitevi! Manifesto per una società dei liberi*, Feltrinelli, Milano 2014.

superiore rispetto all'equivalente capacità psichica di accrescere la volontà di potenza [*ndr* vigoria del desiderio di godimento]⁷⁴.

La terapia sognata si rivela però insidiosamente patogena, perché lo psichismo risponde male alla sollecitazione: il *sogno di onnipotenza* del desiderio è *impotente*, perché quando *tutto è possibile nulla è reale*⁷⁵.

Così, a un desiderio illanguidito, il tempo non promette più nulla, minaccia piuttosto mortificazioni, per il carattere opprimente della sua lentezza e inesorabile della sua evanescenza.

Un secondo espediente praticato dall'attualità per sciogliere l'enigma temporale è la ricerca di esperienze affettive nelle quali l'intensità del coinvolgimento e della concentrazione protegga la vita dalla fatica del durare, certificandone però la sterilità e la condanna al sintomo dissociativo della derealizzazione:

Il Principe e Biancaneve sono stati sostituiti – forse – da Tristano e Isotta. In ogni caso, una sorta di attrazione fatale ci impone di incominciare sempre di lì, e di finire lì. Sono storie d'amore alle quali manca completamente il mondo, storie in cui il mondo è completamente senza amore. L'amore si accende magicamente proprio lì, dove tutto l'amore del mondo, nascendo dal nulla, si concentra. E la storia significa che altro amore al mondo non ce n'è e non ne arriverà. Sono già fiabe e tragedie 'modernizzate': riplasmate dal racconto dell'amore come magia/follia *à deux*. Infatti, a quanto sembra, finiscono proprio quando la vita dovrebbe incominciare. E dovrebbe farci sapere invece che cosa è nato, con l'amore; e da dove è venuto – e viene al mondo, se viene – l'amore. Ma soprattutto, su quello che accade dell'amore, alla prova della vita quotidiana e del tempo, la fiaba e la tragedia non dicono nulla. Incomincia una storia di felicità ("E vissero felici e contenti") – o di espiazione – sulla quale cala il sipario, e della quale non c'è racconto⁷⁶.

Quella di abitare il tempo è un'arte incompatibile forse con i canoni entro i quali l'*umano post-umano* pensa se stesso, condannandosi a mentire sulla morte⁷⁷ che, mentre si allontana *cronologicamente* – per un'aspettativa di

⁷⁴ M. MAGATTI, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, Milano 2012, 126-127.

⁷⁵ Cfr. M. BENASAYAG - G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, 94.

⁷⁶ P. SEQUERI, *La cruna dell'ego...*, 19.

⁷⁷ Molto provocatorie in proposito le riflessioni di Baudrillard sulle tanatoprassi che nelle società occidentali del benessere vorrebbero negare la morte dandole – ingannevolmente e pateticamente – aspetto di vita, mentre nelle culture arcaiche intendevano marcare l'eterogeneità della morte, reclamandone la cruda essenzialità alla coscienza della vita: «[La morte] a forza d'essere lavata e spugnata, pulita e ripulita, negata e scongiurata, [...] passa in tutte le cose della vita. Tutta la nostra cultura è igienica: essa mira a epurare la vita dalla morte. È la morte che prendono di mira i detersivi nel più piccolo bucato. Sterilizzare la morte a ogni costo, vetrificarla, criogenizzarla, climatizzarla, truccarla, "designarla", braccarla con lo stesso accanimento della sporcizia, del sesso, dei residui batteriologici o radioattivi. *Make-up* della

vita costantemente in crescita – sembra avvicinarsi nei termini di disperazione *kairologica*:

Guadagnando ‘trimestri’, abbiamo collettivamente perso l’intima convinzione di un aldilà eterno. Il tempo profano, restio all’idea di trascendenza, ormai è contato, consumabile. La morte viene a chiudere il ciclo della vita, a concluderlo definitivamente, là dove ieri lasciava intravedere il proseguimento di una storia, un tempo dopo il tempo. Mentre la morte umanistica era sentita come un passaggio, la morte individualistica è avvertita come una fine. Il grande rifiuto della morte nella nostra cultura si radica in questa logica, se non esiste più nulla dall’altra parte, la morte non è più pensabile. Dimenticarla diventa una necessità. Eppure, sappiamo bene di essere mortali⁷⁸.

Anche qui il post-umano mostra la sua soggezione all’ipoteca di Nietzsche: l’*Übermensch* è il soggetto che disprezza ogni *kairos oltremondano* e affida alla *Volontà di potenza* il sogno antropogonico di fare della propria *cronografia* una *kairologia*.

Abitare la consunzione e l’usura temporale, consentendovi, in un trascendimento assoluto che porta sé oltre (*Über*)⁷⁹ sé – fuori dalla promessa/speranza di un *verso dove* – è il sogno di chi consacra la morte con la vita e la vita con la morte, certo di trionfare solitariamente e autarchicamente della propria finitezza:

morte: la formula di Hugo fa pensare a quei *funeral homes* americani dove la morte è immediatamente sottratta al lutto e alla promiscuità dei vivi per essere “designata” secondo le più pure regole dello *standing*, dello *smiling* e del *marketing internazionale*. La cosa più inquietante non è che si rifaccia al morto una bellezza e che gli si dia un’aria di rappresentanza. Tutte le società lo hanno sempre fatto. [...] [Ma] quando il primitivo sovraccarica il morto di segni, è per farlo passare il più rapidamente possibile al suo statuto di morto - al di là dell’ambiguità tra il morto e il vivo di cui testimonia appunto la carne che si decompone. Non è questione di far recitare al morto la parte del vivo: il primitivo rende il morto alla sua differenza, perché è a tale prezzo che i morti potranno diventare nuovamente dei partner e scambiare i loro segni. Il copione dei *funeral homes* è esattamente l’inverso. Si tratta di conservare al morto un’aria di vita, la *naturalità* della vita: esso vi sorride ancora, con i medesimi colori, la stessa pelle, sembra al di là della morte, è persino un po’ più fresco che da vivo, non gli manca che la parola (ma lo si può riascoltare in stereofonia)» (J. BAUDRILLARD, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 2009, 200).

⁷⁸ CH. TERNYNCK, *L’uomo di sabbia...*, 109.

⁷⁹ È forse utile richiamare come Nietzsche vorrebbe congedarsi dai canoni di tutte le antropologie, ritenendole formazioni ideologiche, contraddittorie e persecutrici, orientate all’assoggettamento dell’uomo. L’*Übermensch* – e qui Nietzsche vorrebbe infrangere le leggi della denotazione come della connotazione – nominerebbe un umano (*Mensch*) totalmente assorbito dal proprio dinamismo (*Über*). L’*Oltre* – traduzione di *Über* forse più opportuna rispetto a quella pregiudicata razzialmente di *Super* – che nomina il *trascendimento* quale *essere* dell’uomo, avrebbe però un senso solo in regime di *completa assenza* di orientamenti, mete, obiettivi, parametri di validazione – estranei a se stesso – del trascendimento medesimo.

Molti muoiono troppo tardi, e alcuni muoiono troppo presto. Suona ancora strano l'insegnamento: "Muori al momento giusto!". Muori al momento giusto: questo insegna Zarathustra. In verità, chi non vive mai al momento giusto, come potrebbe morire al momento giusto? Bisognerebbe che non fosse mai nato! Questo consiglio ai superflui. Ma anche i superflui si danno importanza quando muoiono, e anche il guscio più vuoto vuol essere schiacciato. Tutti danno importanza al morire: ma la morte non è ancora una festa. Gli uomini ancora non hanno imparato come si celebrano le feste più belle. La morte come adempimento vi mostro, che diviene per i viventi una spina e una promessa. L'adempiente muore la sua morte, vittorioso, circondato da persone che sperano e promettono. Così si dovrebbe imparare a morire; e non ci dovrebbero essere feste dove simile morituro non abbia consacrato giuramenti dei vivi! Morire così è la cosa migliore; ma la seconda è: morire nella lotta e approfondire una grande anima. Ma a chi lotta come a chi vince è odiosa la vostra morte ghignante, che si avvicina di soppiatto come un ladro – anche se viene da padrona. La mia morte vi lodo, la libera morte che viene a me perché io voglio. E quando vorrò? Chi ha una meta e un erede, quegli vuole la morte al momento giusto per la meta e l'erede. E per rispetto alla meta e all'erede non appenderà più corone secche nel santuario della vita. In verità, non voglio somigliare ai funai: essi tirano in lungo la loro fune e intanto camminano sempre a ritroso. C'è chi diventa troppo vecchio per le sue verità e vittorie; una bocca sdentata non ha più diritto a ogni verità. E chiunque voglia avere la gloria deve congedarsi per tempo dall'onore esercitare la difficile arte di andarsene al momento giusto. Bisogna cessare di farsi mangiare quando si ha ancora il sapore migliore: lo sanno quelli che vogliono essere amati a lungo. Ci sono invero mele aspre la cui sorte è di attendere l'ultimo giorno dell'autunno: ma nel frattempo diventano mature, gialle e rugose. Ad altri invecchia prima il cuore, ad altri prima lo spirito. E certuni sono vecchi in gioventù: ma essere giovani tardi mantiene giovani a lungo. A qualcuno la vita non riesce: un verme velenoso gli rode il cuore. Dia almeno l'impressione che il morire gli riuscirà per questo meglio. Qualcuno non diventa mai dolce, marcisce già durante l'estate. Vita è quel che lo trattiene al suo ramo. Troppi vivono e troppo a lungo restano sui loro rami. Venisse una tempesta che scrollasse dall'albero tutto questo marciume e pasto di vermi! Venissero predicatori della morte *rapida*! Sarebbero per me le giuste tempeste e i giusti scrollatori degli alberi della vita! Ma io sento solo predicare la morte lenta e pazienza con quanto è 'terreno'. Ah, predicate pazienza col 'terreno'? È questo 'terreno' che ha troppa pazienza con voi, bocche maldicenti! In verità, troppo presto è morto quell'ebreo che i predicatori della morte lenta onorano; e a molti fu sin d'allora fatale che egli sia morto troppo presto. Egli conosceva soltanto le lacrime e la malinconia dell'ebreo insieme con l'odio dei buoni e dei giusti, l'ebreo Gesù: e lo assalì la nostalgia della morte. Fosse rimasto nel deserto e lontano dai buoni e dai giusti! Forse avrebbe imparato a vivere e imparato ad amare la terra e inoltre a ridere! Credetemi, fratelli! Egli è morto troppo presto: avrebbe ritrattato lui stesso la sua dottrina, se fosse giunto alla mia età! Era nobile abbastanza per ritrattare! Ma non era ancora maturato. È immaturo l'amore del giovane e immaturo il suo odio per

l'uomo e la terra. Legati e grevi sono ancora il suo animo e le ali del suo spirito. Ma nell'uomo c'è più bambino che nel giovane, e meno malinconia: egli s'intende della vita e della morte. Libero verso la morte e libero nella morte, un santo negatore quando non è più tempo per dire sì: così intende la vita e la morte. Che il vostro morire non sia un insulto all'uomo e alla terra, amici: questo io chiedo al miele della vostra anima. Nel vostro morire devono brillare il vostro spirito e la vostra virtù, come il crepuscolo che avvolge la terra: oppure il morire vi è mal riuscito⁸⁰.

L'avvio del terzo millennio, almeno in Occidente, se le note sviluppate sin qui hanno qualche plausibilità, certifica però il fallimento dell'antropogonia nietzschiana: tanto le teorie del post-umano commistionano morte e vita, altrettanto gli uomini in carne ed ossa sembrano sempre più costretti, come funamboli, a esorcizzare la morte – o almeno edulcorarne lo scandalo –, mostrando una crescente fatica a vivere, per un non senso del tempo percepito insieme come opprimente e fuggevole.

Assoluto successo e pieno adempimento sembrano invece coronare ben altra profezia di Nietzsche, che fa da corollario a quella dell'*Übermensch* e che descrive *l'ultimo uomo*; colui che, non sapendo identificarsi creativamente nella *Volontà di potenza*, si ritrova privo dell'ardimento necessario ad *essere-Über* e si accontenta di soddisfazioni ciniche, intristite e compensatorie per sopportare la vita:

Dunque parlerò loro di quanto v'è di più spregevole: e questo è *l'ultimo uomo*. [...] Si avvicina il tempo in cui l'uomo non scaglia più la freccia del suo desiderio al di là dell'uomo, e la corda del suo arco ha disimparato a sibilare. [...] Si avvicina il tempo in cui l'uomo non genererà più stelle. Ahimè! Si avvicina il tempo dell'uomo più disprezzabile, quello che non sa più disprezzarsi. Ecco, io vi mostro *l'ultimo uomo*. “Che cos'è l'amore? Che cos'è la creazione? Che cos'è il desiderio? Che cos'è la stella?” chiede l'ultimo uomo, e ammicca. La terra è diventata piccola e su di lei saltella l'ultimo uomo che rende tutto piccolo. La sua razza è inestinguibile come quella della pulce di terra; l'ultimo uomo vive più a lungo di tutti. “Noi abbiamo inventato la felicità” dicono gli ultimi uomini, e ammiccano. Hanno abbandonato le regioni dove la vita era ardua: giacché si ha bisogno di calore. Si ama pure il vicino e ci si strofina contro di lui, giacché si ha bisogno di calore. Ammalarsi e diffidare è da loro considerato peccaminoso: si procede circospetti. Stolto chi incespica ancora nelle pietre e negli uomini! Un po' di veleno di tanto in tanto: procura sogni piacevoli. E molto veleno alla fine, per una morte piacevole. Si lavora ancora perché il lavoro è un passatempo. Ma si fa in modo che il passatempo non logori. Non si diventa più poveri o ricchi: è troppo molesto l'uno e l'altro. Chi vuole ancora governare? Chi ancora ob-

⁸⁰ F.W. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra...*, 267-268.

bedire? L'uno e l'altro è troppo molesto. Nessun pastore e un solo gregge. Ognuno vuole la stessa cosa, ognuno è uguale: chi sente in modo diverso, entra spontaneamente in manicomio. "Un tempo tutto il mondo era pazzo" dicono i più sagaci, e ammiccano. Si è intelligenti e si sa tutto quello che è accaduto: così lo scherno non ha fine. Si litiga ancora, ma ci si riconcilia presto altrimenti si guasta lo stomaco. Si ha il proprio piacerucolo per il giorno e il proprio piacerucolo per la notte: ma si apprezza la salute⁸¹.

⁸¹ F.W. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra...*, 235-236.



2

Chiamati da Dio per una missione nella Scuola e nella FP

Attraverso la valorizzazione di contributi di differente matrice è stato possibile ricostruire le sfide forse più salienti che incalzano l'uomo all'inizio del terzo millennio, almeno in Occidente.

Certamente la ricognizione svolta ha mostrato come le precarietà e le crepe della costruzione sociale e del cantiere antropologico plasmati dalla modernità non siano piccole.

Ricorrere al Vangelo quale principio interpretativo della fatica umana consente però, senza edulcorazioni, di riconoscere segnali di speranza, che a prezzo di realismo, conversione ed impegno possono maturare a bene del cammino dei singoli e delle comunità verso un nuovo umanesimo cristiano.

Nell'introduzione a queste note è stato sottolineato come il servizio magisteriale della Chiesa anche in questo tempo si stia rivelando straordinariamente attento ai veri drammi che travagliano il mondo e abbia trovato forme espressive nelle quali emergono profonde omologie ed assonanze con i manifesti teorici ai quali si è sin qui riferita questa ricognizione.

Per tali ragioni dare ora voce in particolare al Magistero di Papa Francesco significa non solo praticare lo stesso terreno arato dalle ricerche psicosociali o filosofiche sopra valorizzate, ma rendere l'indagine ancora più severa, sebbene sostenuta dall'indefettibilità della certezza – vetero e neotestamentaria – della fiducia di Dio nell'uomo, certezza sulla quale riposa la stessa possibilità della fede e della salvezza dell'uomo in Dio.

A. Una missione ecclesiale...

1. *Evangelii Gaudium*: accendere il fuoco nel cuore del mondo¹

L'*EG* è stato il documento con il quale Papa Francesco ha offerto un manifesto programmatico per il suo servizio quale Successore di Pietro.

¹ FRANCESCO, *Evangelii Gaudium. Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, Città del Vaticano 24.11.2013, n. 271.

Il dinamismo che forse più di ogni altro ha sin dall'inizio caratterizzato l'approccio pastorale di Francesco si riflette nell'esortazione pressante ad ogni cristiano ad *uscire*; in una temperie psicosociale contrassegnata da paura, chiusura, ripiegamento del soggetto su se stesso, ossessione per l'autodifesa, anche la Chiesa rischia di trasferire al proprio interno disposizioni analoghe, producendone una specificazione rassicurante e insidiosa:

Oggi si può riscontrare in molti operatori pastorali, comprese persone consacrate, una preoccupazione esagerata per gli spazi personali di autonomia e di distensione, che porta a vivere i propri compiti come una mera appendice della vita, come se non facessero parte della propria identità. Nel medesimo tempo, la vita spirituale si confonde con alcuni momenti religiosi che offrono un certo sollievo ma che non alimentano l'incontro con gli altri, l'impegno nel mondo, la passione per l'evangelizzazione. Così, si possono riscontrare in molti operatori di evangelizzazione, sebbene preghino, un'accentuazione dell'*individualismo*, una *crisi d'identità* e un *calo del fervore*. Sono tre mali che si alimentano l'uno con l'altro (EG 78).

Le malattie diagnosticate da Francesco esigono però di essere attentamente comprese, per evitare che il termine *uscire* si stemperi nel qualunquismo.

Da questo punto di vista l'architettura dell'*EG* è forse più esigente di quanto abbiano suggerito alcuni commenti che ne hanno accompagnato la divulgazione.

La figura di una *chiesa in uscita* si plasma a partire da una rinuncia alle *sicurezze infide* nell'identificazione delle quali Francesco mostra un'audacia singolare; nel documento risuonano infatti quattro 'no' perentori che scavano dentro l'economicismo contemporaneo: il no all'*esclusione*, all'*idolatria*, alla *tirannide* e alla *disuguaglianza* implicate dalla sacralizzazione del denaro. La Chiesa è chiamata a non contare più su una ricchezza che rassicura escludendo, una ricchezza che reclama obbedienza – per le leggi della sua acquisizione, conservazione, capitalizzazione – piuttosto che assicurare servizio, una ricchezza che assurge a codice univoco di misura di tutto e che diventa così criterio di *disuguaglianza* tra le persone nel disprezzo dell'uguaglianza garantita dalla comune dignità umana.

Che questi 'no' siano indifferibili è motivato dalla portata omicida delle loro alternative, alle quali sembra però obbedire il mondo di oggi, succube del dispotismo del denaro, talvolta nella connivenza della Chiesa, non estranea a qualche opacità. Francesco di nuovo usa espressioni lontane da ogni ammorbidimento:

Così come il comandamento "non uccidere" pone un limite chiaro per assicurare il valore della vita umana, oggi dobbiamo dire "no a un'economia dell'esclusione e della iniquità". Questa economia uccide. Non è possibile che non faccia notizia il fatto che muoia assiderato un anziano ridotto a vivere per strada, mentre lo sia il ribasso di due punti in borsa. Questo è esclusione. Non si può

più tollerare il fatto che si getti il cibo, quando c'è gente che soffre la fame. Questo è iniquità. Oggi tutto entra nel gioco della competitività e della legge del più forte, dove il potente mangia il più debole. Come conseguenza di questa situazione, grandi masse di popolazione si vedono escluse ed emarginate: senza lavoro, senza prospettive, senza vie di uscita. Si considera l'essere umano in se stesso come un bene di consumo, che si può usare e poi gettare. Abbiamo dato inizio alla cultura dello "scarto" che, addirittura, viene promossa. Non si tratta più semplicemente del fenomeno dello sfruttamento e dell'oppressione, ma di qualcosa di nuovo: con l'esclusione resta colpita, nella sua stessa radice, l'appartenenza alla società in cui si vive, dal momento che in essa non si sta nei bassifondi, nella periferia, o senza potere, bensì si sta fuori. Gli esclusi non sono "sfruttati" ma rifiuti, "avanzi" (EG 53).

La chiesa in *uscita* allora non è una chiesa curiosa o leggera, sedotta dalle effervescenze della differenza, ma una chiesa consapevole che *fuori*, perché esclusi, sono coloro che il Vangelo identifica come primi destinatari dell'annuncio del Regno. Non considerare chi è escluso, per la Chiesa significa preferire l'autismo all'evangelizzazione, condannandosi alla tristezza dell'accidia egoista (EG 81), del pessimismo sterile (EG 84) della mondanità spirituale (EG 93-94), della divisione e della sclerosi (EG 98).

Raggiungere chi è escluso, con i differenti esodi dalle proprie sicurezze, richiesti dalle specifiche forme di esclusione, non è un'appendice dell'annuncio, ma ne costituisce piuttosto l'essenza, realizzata paradigmaticamente nella missione del Figlio di Dio.

Di qui anche il carattere mondanamente dirompente dell'annuncio, sia in favore dei suoi destinatari che dei suoi messaggeri: la buona novella è giudizio che contrasta operosamente – realizzando la giustizia di Dio – l'esclusione, l'idolatria, il riduzionismo economico, la disuguaglianza.

La *Chiesa in uscita* di Francesco è chiamata a vivere il carattere non retorico e non ideologico della fondamentale *endiadi kerigmatica*, quella del Regno e della sua Giustizia:

Leggendo le Scritture risulta peraltro chiaro che la proposta del Vangelo non consiste solo in una relazione personale con Dio. E neppure la nostra risposta di amore dovrebbe intendersi come una mera somma di piccoli gesti personali nei confronti di qualche individuo bisognoso, il che potrebbe costituire una sorta di "carità à la carte", una serie di azioni tendenti solo a tranquillizzare la propria coscienza. La proposta è il *Regno di Dio* (Lc 4,43); si tratta di amare Dio che regna nel mondo. Nella misura in cui Egli riuscirà a regnare tra di noi, la vita sociale sarà uno spazio di fraternità, di giustizia, di pace, di dignità per tutti. Dunque, tanto l'annuncio quanto l'esperienza cristiana tendono a provocare conseguenze sociali. Cerchiamo il suo Regno: «Cercate anzitutto il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta» (Mt 6,33). Il progetto di Gesù è instaurare il Regno del Padre suo; Egli chiede ai suoi discepoli: «Predicate, dicendo che il Regno dei cieli è vicino» (Mt 10,7) (EG 180).

Ma la vicinanza del Regno – e di nuovo la parola di Francesco si fa abrasiva – non si realizza se non attraverso la prossimità della carne, regola fondamentale dell'Incarnazione. Dio non ha notificato la giustizia del Regno attraverso parole, ma attraverso la Carne del Figlio, che ha mostrato di praticare a meraviglia la grammatica della carne umana:

A volte sentiamo la tentazione di essere cristiani mantenendo una prudente distanza dalle piaghe del Signore. Ma Gesù vuole che tocchiamo la miseria umana, che tocchiamo la carne sofferente degli altri. Aspetta che rinunciamo a cercare quei ripari personali o comunitari che ci permettono di mantenerci a distanza dal nodo del dramma umano, affinché accettiamo veramente di entrare in contatto con l'esistenza concreta degli altri e conosciamo la forza della tenerezza. Quando lo facciamo, la vita ci si complica sempre meravigliosamente e viviamo l'intensa esperienza di essere popolo, l'esperienza di appartenere a un popolo (EG 270).

L'EG declina così, in modo provocatorio e attualissimo, la sfida dell'annuncio e la conversione richiesta per praticare il dinamismo di un esodo di conversione e rinascita: congedo coraggioso dalle protesi del benessere materiale, all'apparenza rassicuranti ma in realtà debilitanti, per il denominatore comune egoistico che le rende disponibili; e fedeltà al Verbo venuto nella Carne, che nella vulnerabilità della carne elegge il luogo teologico della sua manifestazione.

Per Francesco occorre corrispondere di nuovo all'audacia di Cristo, che ha inaugurato una geografia della prossimità, capace di superare le distanze più resistenti, una geografia dell'intimità, in grado di sconfiggere la solitudine dell'immunità dagli altri, una geografia della misericordia, al cui sguardo soltanto ogni miseria si trasforma in appello.

Le parole di Francesco disegnano una alternativa articolata ed esplicita tanto alla paralisi della soggettività post-umana quanto al suo nomadismo disorientato e straniante: il richiamo dell'altro, nella fatica della sua carne piagata, assicura al dinamismo di chi corrisponde a quell'urgenza, una freschezza rigenerante.

Solo quel nomadismo – pur esigente e faticoso – è umanamente sostenibile, perché rinnovabile è l'energia che vi si dispiega, trattandosi di amore:

L'amore per la gente è una forza spirituale che favorisce l'incontro in pienezza con Dio fino al punto che chi non ama il fratello «cammina nelle tenebre» (1 Gv 2,11), «rimane nella morte» (1 Gv 3,14) e «non ha conosciuto Dio» (1 Gv 4,8). Benedetto XVI ha detto che «chiudere gli occhi di fronte al prossimo rende ciechi anche di fronte a Dio», e che l'amore è in fondo l'unica luce che «rischiara sempre di nuovo un mondo buio e ci dà il coraggio di vivere e di agire». Pertanto, quando viviamo la mistica di avvicinarci agli altri con l'intento di cercare il loro bene, allarghiamo la nostra interiorità per ricevere i più bei regali del Si-

gnore. Ogni volta che ci incontriamo con un essere umano nell'amore, ci mettiamo nella condizione di scoprire qualcosa di nuovo riguardo a Dio. Ogni volta che apriamo gli occhi per riconoscere l'altro, viene maggiormente illuminata la fede per riconoscere Dio. Come conseguenza di ciò, se vogliamo crescere nella vita spirituale, non possiamo rinunciare ad essere missionari. L'impegno dell'evangelizzazione arricchisce la mente ed il cuore, ci apre orizzonti spirituali, ci rende più sensibili per riconoscere l'azione dello Spirito, ci fa uscire dai nostri schemi spirituali limitati. Contemporaneamente, un missionario pienamente dedito al suo lavoro sperimenta il piacere di essere una sorgente, che tracima e rinfresca gli altri. Può essere missionario solo chi si sente bene nel cercare il bene del prossimo, chi desidera la felicità degli altri. Questa apertura del cuore è fonte di felicità, perché «si è più beati nel dare che nel ricevere» (At 20,35). Non si vive meglio fuggendo dagli altri, nascondendosi, negandosi alla condivisione, se si resiste a dare, se ci si rinchiude nella comodità. Ciò non è altro che un lento suicidio (EG 272).

2. *Laudato Si'*: proteggere la nostra casa comune²

Se nell'*Evangelii Gaudium* Papa Francesco sottolinea l'urgenza di restituire alla Chiesa il dinamismo richiesto dall'annuncio evangelico attraverso la fatica di *uscire* dal moto centripeto che contraddistingue la soggettività post-umana, l'enciclica *Laudato Si'* offre un messaggio dirompente sulla cultura del *rifiuto* o dello *scarto*.

La lettura di questa categoria con sguardo evangelico produce un severo atto d'accusa nei confronti della cultura contemporanea, sottolineandone gli equivoci più gravi:

Si producono centinaia di milioni di tonnellate di rifiuti l'anno, molti dei quali non biodegradabili: rifiuti domestici e commerciali, detriti di demolizioni, rifiuti clinici, elettronici o industriali, rifiuti altamente tossici e radioattivi. La terra, nostra casa, sembra trasformarsi sempre più in un immenso deposito di immondizia. In molti luoghi del pianeta, gli anziani ricordano con nostalgia i paesaggi d'altri tempi, che ora appaiono sommersi da spazzatura. Tanto i rifiuti industriali quanto i prodotti chimici utilizzati nelle città e nei campi, possono produrre un effetto di bio-accumulazione negli organismi degli abitanti delle zone limitrofe, che si verifica anche quando il livello di presenza di un elemento tossico in un luogo è basso. Molte volte si prendono misure solo quando si sono prodotti effetti irreversibili per la salute delle persone (LS 21).

Lo scarto diviene, nelle parole di Francesco, una categoria che giudica non solo i comportamenti più diffusi nelle nostre società, ma anche le persuasioni

² FRANCESCO, *Laudato Si'*. Lettera enciclica sulla cura della casa comune, Città del Vaticano 24.05.2015, n. 13.

e le teorie che vi circolano; l'orizzonte nel quale la categoria del rifiuto e dello scarto è posizionata, con le sue contraddizioni, è però eminentemente teologico: l'enciclica, infatti, poggia su una affascinante teologia della creazione.

Francesco afferma che la creazione mostra un ordine interno nel quale non sono previsti il rifiuto e lo scarto come assetti irreparabili e degradati di qualcosa. Lo scarto è una invenzione della rapacità umana, contraria alla creazione; esso nomina il denominatore comune degli effetti del consumo predatorio, dalle inesorabili ricadute antropologiche: la cultura dello scarto, infatti,

[...] colpisce tanto gli esseri umani esclusi quanto le cose che si trasformano velocemente in spazzatura. Rendiamoci conto, per esempio, che la maggior parte della carta che si produce viene gettata e non riciclata. Stentiamo a riconoscere che il funzionamento degli ecosistemi naturali è esemplare: le piante sintetizzano sostanze nutritive che alimentano gli erbivori; questi a loro volta alimentano i carnivori, che forniscono importanti quantità di rifiuti organici, i quali danno luogo a una nuova generazione di vegetali. Al contrario, il sistema industriale, alla fine del ciclo di produzione e di consumo, non ha sviluppato la capacità di assorbire e riutilizzare rifiuti e scorie. Non si è ancora riusciti ad adottare un modello circolare di produzione che assicuri risorse per tutti e per le generazioni future, e che richiede di limitare al massimo l'uso delle risorse non rinnovabili, moderare il consumo, massimizzare l'efficienza dello sfruttamento, riutilizzare e riciclare. Affrontare tale questione sarebbe un modo di contrastare la cultura dello scarto che finisce per danneggiare il pianeta intero, ma osserviamo che i progressi in questa direzione sono ancora molto scarsi (LS 22).

Francesco, a fronte della gravità del problema, invita a considerare la lezione biblica per riscoprire il Vangelo della creazione, unica luce capace di guidare l'uomo oltre i catastrofismi paralizzanti, l'indifferenza irresponsabile, il cinismo predatorio:

Per la tradizione giudeo-cristiana, dire "creazione" è più che dire natura, perché ha a che vedere con un progetto dell'amore di Dio, dove ogni creatura ha un valore e un significato. La natura viene spesso intesa come un sistema che si analizza, si comprende e si gestisce, ma la creazione può essere compresa solo come un dono che scaturisce dalla mano aperta del Padre di tutti, come una realtà illuminata dall'amore che ci convoca ad una comunione universale (LS 76).

L'indicazione terminologica è particolarmente pregnante: solo l'orizzonte della relazione con Dio preserva ogni frammento della realtà dalle ossessioni egoistiche e manipolatorie dell'uomo e, insieme, assicura all'uomo una via di autentica umanizzazione.

Se il pensiero occidentale si è assunto il compito di ri-educare l'uomo per vedere il mondo non come creazione, bensì come natura³, solo un'autenti-

³ Inequivocabili, in questa prospettiva, le parole di Hegel, che richiamano il senso dell'impresa illuministica nei termini di educazione dell'intelligenza umana all'orizzontalità fenome-

ca impresa educativa può restituire lo sguardo umano alla propria vocazione contemplativa. Senza uno sguardo formato alla profondità dell'essere delle cose, riconosciute nel loro vincolo con il Creatore, l'uomo si priva di consapevolezza essenziali all'acquisto della sapienza; perché:

Dio ha scritto un libro stupendo, «le cui lettere sono la moltitudine di creature presenti nell'universo». [...] «Dai più ampi panorami alla più esili forme di vita, la natura è una continua sorgente di meraviglia e di reverenza. Essa è, inoltre, una rivelazione continua del divino». [...] «Percepire ogni creatura che canta l'inno della sua esistenza è vivere con gioia nell'amore di Dio e nella speranza». Questa contemplazione del creato ci permette di scoprire attraverso ogni cosa qualche insegnamento che Dio ci vuole comunicare, perché «per il credente contemplare il creato è anche ascoltare un messaggio, udire una voce paradossale e silenziosa». Possiamo dire che «accanto alla rivelazione propriamente detta contenuta nelle Sacre Scritture c'è, quindi, una manifestazione divina nello sfolgorare del sole e nel calare della notte». Prestando attenzione a questa manifestazione, l'essere umano impara a riconoscere sé stesso in relazione alle altre creature: «Io mi esprimo esprimendo il mondo; io esploro la mia sacralità decifrando quella del mondo» (LS 85).

La rieducazione alla visibilità della creazione, nella sua differenza rispetto alla fruibilità della natura – che seduce il narcisismo tanto nella sua versione famelica che in quella dell'ecologismo misticheggiante – è allora un'autentica urgenza, che accredita la luminosa lezione di san Francesco nella sua piena attualità e offre criteri preziosi di discernimento per l'azione e la vita dell'uomo.

Anzitutto nella creazione risplende l'*ordine* dell'amore, riflesso di una *chiamata* all'esistenza, animata da *cura* e *tenerezza*:

«Dalla parola del Signore furono fatti i cieli» (Sal 33,6). Così ci viene indicato che il mondo proviene da una decisione, non dal caos o dalla casualità, e questo lo innalza ancora di più. Vi è una scelta libera espressa nella parola creatrice. L'universo non è sorto come risultato di un'onnipotenza arbitraria, di una dimostrazione di forza o di un desiderio di autoaffermazione. La creazione appartiene all'ordine dell'amore. L'amore di Dio è la ragione fondamentale di tutto il creato: «Tu, infatti, ami tutte le cose che esistono e non provi disgusto per nessuna delle cose che hai creato; se avessi odiato qualcosa, non l'avresti

nico-scientifica dello sguardo rivolto al mondo: «Un tempo (gli uomini) avevano un cielo fatto di vasti tesori di pensieri e di immagini. Il significato di tutto ciò che è, stava nel filo di luce che tutto al cielo teneva attaccato; una volta rifugiatisi in cielo lo sguardo, anziché soffermarsi sulla presenzialità di *questo mondo*, vi scivolava su verso l'essenza divina, verso, se così si possa dire, una presenza fuori del mondo. L'occhio dello spirito dovette a forza venir rivolto al terreno, e qui venir trattenuto; e c'è voluto tempo assai prima di introdurre, nell'ottusità e nello smarrimento in cui si trovava il senso dell'al di qua, quella chiarezza che solo il sovraterreno possedeva, prima di riconsacrare all'interessamento umano quell'attenzione a ciò che è presente, la quale vien detta *esperienza*» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973, qui vol. I, 7).

neppure formata» (*Sap* 11,24). Così, ogni creatura è oggetto della tenerezza del Padre, che le assegna un posto nel mondo. Perfino l'effimera vita dell'essere più insignificante è oggetto del suo amore, e in quei pochi secondi di esistenza, Egli lo circonda con il suo affetto. Diceva san Basilio Magno che il Creatore è anche «la bontà senza calcolo», e Dante Alighieri parlava de «l'amor che move il sole e l'altre stelle». Perciò, dalle opere create si ascende «fino alla sua amorosa misericordia» (*LS* 77).

L'amore come ordine e l'ordine come amore sono la *buona notizia* della creazione, che trova luminosa attestazione come sigillo dell'agire creatore di Dio, prima di manifestarsi in un monito o imperativo morale.

Non solo: la verità del legame, come vocazione dello spirito umano, risplende nell'essere della creazione, prima che nel dovere etico. La creazione smaschera la menzogna dell'egoismo autistico, dell'indifferenza irresponsabile, della solitudine invivibile.

La contemplazione dell'interdipendenza delle creature è una scuola di conversione, resa persuasiva dall'eleganza pedagogica di Dio, Signore della bellezza, dell'incanto dell'essere: il dito di Dio dispone che ogni cosa si compia nel legame con l'altro, e qui l'Onnipotente rivela se stesso, conducendo l'uomo alla Sua ed alla propria verità.

Francesco però conduce oltre la riflessione, per focalizzarla su un tema cruciale per il nostro tempo; secondo il Papa il disprezzo e la cecità dinanzi al creato smascherano l'indifferenza e il disimpegno per il compito essenziale ad ogni comunità: identificare, partecipare, promuovere il bene comune. Di qui il suo monito e il suo appello:

Rivolgo un invito urgente a rinnovare il dialogo sul modo in cui stiamo costruendo il futuro del pianeta. Abbiamo bisogno di un confronto che ci unisca tutti, perché la sfida ambientale che viviamo, e le sue radici umane, ci riguardano e ci toccano tutti. Il movimento ecologico mondiale ha già percorso un lungo e ricco cammino, e ha dato vita a numerose aggregazioni di cittadini che hanno favorito una presa di coscienza. Purtroppo, molti sforzi per cercare soluzioni concrete alla crisi ambientale sono spesso frustrati non solo dal rifiuto dei potenti, ma anche dal disinteresse degli altri. Gli atteggiamenti che ostacolano le vie di soluzione, anche fra i credenti, vanno dalla negazione del problema all'indifferenza, alla rassegnazione comoda, o alla fiducia cieca nelle soluzioni tecniche. Abbiamo bisogno di nuova solidarietà universale (*LS* 14).

Il richiamo alla solidarietà universale a partire dalla crisi ambientale non è ideologia; piuttosto permette di giungere all'evidenza del bene comune non attraverso la via teorica dei sillogismi della ragione, e neppure attraverso il pragmatismo – sovente delirante – dell'azione collettiva, bensì attraverso l'ascolto della creazione, quella casa comune costruita dalla Parola creativa di Dio per noi, e dunque Sua Rivelazione.

Il creato uscito dalle mani di Dio è, per l'uomo, anzitutto casa e l'apprendimento della comunione che esso propizia passa attraverso la reciproca protezione e custodia che conferma l'ospitalità della dimora comune⁴; la logica perversa del rifiuto e dello scarto possono essere superate solo mediante la specifica declinazione *domestica* della relazione e dell'inclusione, altrimenti potenzialmente riducibili a strumenti opportunistici di sfruttamento degli altri e del mondo.

Il creato come casa comune è invece strutturalmente inclusivo, e la risposta che esso fornisce alla domanda di *abitare bene* una *dimora buona* offre un fondamento ultimo alla duplice forma di intimità che rende il *dimorare* un altro nome del vivere: l'intimità che rende umana l'accoglienza e quella che rende insostituibile la prossimità.

Non ci sono paradigmi più universali ed evidenti della creazione per argomentare le esigenze imprescindibili dell'esistenza umana; e nessuna ipotesi tecnologica, burocratica o istituzionale può surrogare l'ospitalità offerta all'uomo dalla casa comune del creato e pretendere poi di disciplinare esclusivamente il diritto altrui alla dimora nella creazione.

La buona notizia della creazione come casa comune manifesta così uno straordinario potenziale di rinnovamento sociale, sia in direzione critica che propositiva.

La fondamentale fisionomia di ogni uomo come creatura dimorante nel creato riconosce alle persone una radicale uguaglianza, in virtù della quale la stessa proprietà privata è subordinata alla destinazione universale dei beni della creazione:

Oggi, credenti e non credenti sono d'accordo sul fatto che la terra è essenzialmente una eredità comune, i cui frutti devono andare a beneficio di tutti. Per i credenti questo diventa una questione di fedeltà al Creatore, perché Dio ha creato il mondo per tutti. Di conseguenza, ogni approccio ecologico deve integrare una prospettiva sociale che tenga conto dei diritti fondamentali dei più svantaggiati. Il principio della subordinazione della proprietà privata alla destinazione universale dei beni e, perciò, il diritto universale al loro uso, è una "regola d'oro" del comportamento sociale, e il «primo principio di tutto l'ordinamento etico-sociale». La tradizione cristiana non ha mai riconosciuto come assoluto o intoccabile il diritto alla proprietà privata, e ha messo in risalto la funzione sociale di qualunque forma di proprietà privata. San Giovanni Paolo II ha ricordato con molta enfasi questa dottrina, dicendo che «Dio ha dato la terra a tutto il genere umano, perché essa sostenti tutti i suoi membri, *senza escludere né privilegiare nessuno*» (LS 93).

⁴ Su questo tema Silvano Petrosino ha sovente – e originalmente – valorizzato la riflessione di Lévinas per una antropologia coerente con la vocazione relazionale, responsoriale e responsabile dell'umano. Stimoli significativi si possono trovare in S. PETROSINO, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2008.

Le esigenze inderogabili della giustizia e la condanna delle disuguaglianze inique trovano qui la loro giustificazione ultima.

Ma, dal punto di vista propositivo, proprio il paradigma del dimorare, illuminato dalla creazione quale casa comune, mostra le implicanze di una fattiva solidarietà per la partecipazione a un destino condiviso di cura e prossimità:

In seno alla società fiorisce una innumerevole varietà di associazioni che intervengono a favore del bene comune, difendendo l'ambiente naturale e urbano. Per esempio, si preoccupano di un luogo pubblico (un edificio, una fontana, un monumento abbandonato, un paesaggio, una piazza), per proteggere, risanare, migliorare o abbellire qualcosa che è di tutti. Intorno a loro si sviluppano o si recuperano legami e sorge un nuovo tessuto sociale locale. Così una comunità si libera dall'indifferenza consumistica. Questo vuol dire anche coltivare un'identità comune, una storia che si conserva e si trasmette. In tal modo ci si prende cura del mondo e della qualità della vita dei più poveri, con un senso di solidarietà che è allo stesso tempo consapevolezza di abitare una casa comune che Dio ci ha affidato. Queste azioni comunitarie, quando esprimono un amore che si dona, possono trasformarsi in intense esperienze spirituali (LS 232).

E, infine, la trascendenza temporale della casa comune rispetto all'esistenza dei singoli giustifica la chiamata a una solidarietà intergenerazionale che dilata gli orizzonti del bene comune, specifica la generosità necessaria ad abitarli, e la coscienza del dono quale assetto primo dell'esistenza:

La nozione di bene comune coinvolge anche le generazioni future. Le crisi economiche internazionali hanno mostrato con crudezza gli effetti nocivi che porta con sé il disconoscimento di un destino comune, dal quale non possono essere esclusi coloro che verranno dopo di noi. Ormai non si può parlare di sviluppo sostenibile senza una solidarietà fra le generazioni. Quando pensiamo alla situazione in cui si lascia il pianeta alle future generazioni, entriamo in un'altra logica, quella del dono gratuito che riceviamo e comunichiamo. Se la terra ci è donata, non possiamo più pensare soltanto a partire da un criterio utilitarista di efficienza e produttività per il profitto individuale. Non stiamo parlando di un atteggiamento opzionale, bensì di una questione essenziale di giustizia, dal momento che la terra che abbiamo ricevuto appartiene anche a coloro che verranno (LS 159).

3. *Christus Vivit*: essere stranieri e pellegrini sulla terra⁵

Un altro documento nel quale il magistero di Francesco mostra la sua sintonia con le domande e il travaglio del nostro mondo è l'Esortazione apostolica *Christus Vivit*, maturata dopo il Sinodo sui giovani del 2018.

⁵ FRANCESCO, *Christus Vivit. Esortazione apostolica post-sinodale ai giovani e a tutto il popolo di Dio*, Città del Vaticano 23.03.2019, n. 91.

A fronte di una società che si rapporta alla giovinezza mitizzandola in quanto categoria psicoemotiva, ma avversandola nei fatti – come attestano la crisi demografica, l'egoismo opposto alla solidarietà transgenerazionale, le eredità tristi dell'impoverimento assiologico, del degrado ambientale e della mortificazione della speranza – Francesco si affida alla giovinezza del Vangelo:

Cristo vive. Egli è la nostra speranza e la più bella giovinezza di questo mondo. Tutto ciò che Lui tocca diventa giovane, diventa nuovo, si riempie di vita. Perciò, le prime parole che voglio rivolgere a ciascun giovane cristiano sono: Lui vive e ti vuole vivo! Lui è in te, Lui è con te e non se ne va mai. Per quanto tu ti possa allontanare, accanto a te c'è il Risorto, che ti chiama e ti aspetta per ricominciare. Quando ti senti vecchio per la tristezza, i rancori, le paure, i dubbi o i fallimenti, Lui sarà lì per ridarti la forza e la speranza (*ChV 1-2*).

L'Esortazione apostolica coordina così una nozione teologica di giovinezza e l'urgenza epocale di una chiesa aperta ai giovani, alle loro domande, alle loro povertà e ricchezze.

L'opzione non potrebbe essere più provocatoria: un mondo che sceglie la vecchiaia dello spirito – contraddicendo insieme la verità dello spirito umano e lo Spirito della Verità di Dio – e la giovinezza contraddittoria dell'effimero, il papa ricorda che i giovani nella chiesa sono un segno – soprattutto sono chiamati ad esserlo – della giovinezza del cuore, quella disposizione che corrisponde al dono di Dio ed è quindi chiamata a crescere lungo l'intero arco dell'esistenza.

Il cuore dell'Esortazione apostolica sta forse in due numeri, nei quali la saldatura tra lo spirito della giovinezza e la giovinezza dello Spirito è presentata con efficacia ed esuberanza espressiva:

Invoca ogni giorno lo Spirito Santo perché rinnovi costantemente in te l'esperienza del grande annuncio. Perché no? Non perdi nulla ed Egli può cambiare la tua vita, può illuminarla e darle una rotta migliore. Non ti mutila, non ti toglie niente, anzi, ti aiuta a trovare ciò di cui hai bisogno nel modo migliore. Hai bisogno di amore? Non lo troverai nella sfrenatezza, usando gli altri, possedendoli o dominandoli. Lo troverai in un modo che ti renderà davvero felice. Cerchi intensità? Non la vivrai accumulando oggetti, spendendo soldi, correndo disperatamente dietro le cose di questo mondo. Arriverà in una maniera molto più bella e soddisfacente se ti lascerai guidare dallo Spirito Santo. Cerchi passione? Come dice una bella poesia: innamorati! (o lasciati innamorare), perché «niente può essere più importante che incontrare Dio. Vale a dire, innamorarsi di Lui in una maniera definitiva e assoluta. Ciò di cui tu ti innamori cattura la tua immaginazione e finisce per lasciare la sua orma su tutto quanto. Sarà quello che decide che cosa ti farà alzare dal letto la mattina, cosa farai nei tuoi tramonti, come trascorrerai i tuoi fine settimana, quello che leggi, quello che sai, quello che ti spezza il cuore e quello che ti travolge di gioia e gratitudine. Innamorati! Rimani nell'amore! Tutto sarà diverso». Questo amore di Dio, che

prende con passione tutta la vita, è possibile grazie allo Spirito Santo (*ChV* 131-132).

Il riscatto della giovinezza, come riflesso terreno dello Spirito, che è *Domini et Vivificantem*, è allora una vera terapia per la disperazione *cronografica* e l'analfabetismo *kairologico* di questo tempo.

Solo lo Spirito sa custodire la giovinezza dell'ora, quale sia il tempo nel quale essa si presenta, facendone *l'adesso di Dio*:

Amici, non aspettate fino a domani per collaborare alla trasformazione del mondo con la vostra energia, la vostra audacia e la vostra creatività. La vostra vita non è un "nel frattempo". Voi siete *l'adesso di Dio*, che vi vuole fecondi. Perché «è dando che si riceve» e il modo migliore di preparare un buon futuro è vivere bene il presente con dedizione e generosità (*ChV* 178).

La giovinezza come *adesso di Dio* è però il contrario del sogno della libertà di risolversi puntualmente ed edonisticamente nell'istante presente; l'inseguimento dell'attimo e della sua immediatezza puntuale, fuori dalla relazione – stretta dallo Spirito – con il passato e con il futuro, non può che perdersi in *evanescenza cronica*.

Di qui l'insistenza di Francesco su una condizione essenziale alla forza della giovinezza: il suo radicamento, rappresentato con immagini molto efficaci.

A volte ho visto alberi giovani, belli, che alzavano i loro rami verso il cielo tendendo sempre più in alto, e sembravano un canto di speranza. Successivamente, dopo una tempesta, li ho trovati caduti, senza vita. Poiché avevano poche radici, avevano disteso i loro rami senza mettere radici profonde nel terreno, e così hanno ceduto agli assalti della natura. Per questo mi fa male vedere che alcuni propongono ai giovani di costruire un futuro senza radici, come se il mondo iniziasse adesso. Perché «è impossibile che uno cresca se non ha radici forti che aiutino a stare bene in piedi e attaccato alla terra. È facile "volare via" quando non si ha dove attaccarsi, dove fissarsi» (*ChV* 179).

Anche del radicamento però Francesco vuole evitare una comprensione comoda o particolaristica, tipica dei localismi, delle fossilizzazioni nostalgiche.

Il passato è capace di assicurare radici feconde al presente se la sua ricchezza supporta la dedizione, perché – come suggerisce bene l'immagine – una radice chiusa in se stessa non dà solidità alla pianta.

Ogni vera radice si riconosce, nella sua qualità buona, dal nutrimento che sa mediare perché l'albero porti frutto, assecondando il suo fine, sempre riconoscibile come destinazione, come *per-altro*, regola aurea del creato, e dell'uomo suo vertice.

L' adesso di Dio, la fecondità di un presente dalle solide radici, la giovinezza come categoria teologale sono pertanto vocazione, dedizione *per-altri*:

Quando uno scopre che Dio lo chiama a qualcosa, che è fatto per questo – può essere l'infermieristica, la falegnameria, la comunicazione, l'ingegneria, l'insegnamento, l'arte o qualsiasi altro lavoro – allora sarà capace di far sbocciare le sue migliori capacità di sacrificio, generosità e dedizione. Sapere che non si fanno le cose tanto per farle, ma con un significato, come risposta a una chiamata che risuona nel più profondo del proprio essere per dare qualcosa agli altri, fa sì che queste attività offrano al proprio cuore un'esperienza speciale di pienezza (*ChV* 273).

E la vocazione, con la sua struttura esodica, fa, di colui che acconsente a uno scomodo, feriale e continuo trascendimento di sé, un pellegrino.

Il migrare non è per Francesco soltanto una condizione sociale svantaggiata: nella *Christus Vivit* il migrare è un appello che risuona attraverso i piedi e i cuori laceri di molti che attendono accoglienza nella casa comune e dedicazione coraggiosa.

Ma il migrare è anche simbolo escatologico e il migrante un monito che ricorda all'uomo la sua condizione di pellegrino in cammino verso la pienezza, chiamato alla levità necessaria al movimento e mosso dallo Spirito di giovinezza, incontenibile e inarrestabile nel sollecitare verso la meta:

Come non ricordare i tanti giovani direttamente coinvolti nelle migrazioni? Queste «rappresentano a livello mondiale un fenomeno strutturale e non un'emergenza transitoria. Le migrazioni possono avvenire all'interno dello stesso Paese oppure tra Paesi diversi. La preoccupazione della Chiesa riguarda in particolare coloro che fuggono dalla guerra, dalla violenza, dalla persecuzione politica o religiosa, dai disastri naturali dovuti anche ai cambiamenti climatici e dalla povertà estrema: molti di loro sono giovani. In genere sono alla ricerca di opportunità per sé e per la propria famiglia. Sognano un futuro migliore e desiderano creare le condizioni perché si realizzi». I migranti «ci ricordano la condizione originaria della fede, ovvero quella di essere "stranieri e pellegrini sulla terra" (*Eb*11,13)» (*ChV* 91).

Merita infine ascoltare Francesco quando, con paterna chiarezza, nomina le figure dello spirito che ne tradiscono la giovinezza, e indica modi e luoghi nei quali il sequestro dell'ardore e della dedizione può diventare schiavitù, anche nelle più verdi età:

Giovani, non rinunciate al meglio della vostra giovinezza, non osservate la vita dal balcone. Non confondete la felicità con un divano e non passate tutta la vostra vita davanti a uno schermo. Non riducetevi nemmeno al triste spettacolo di un veicolo abbandonato. Non siate auto parcheggiate, lasciate piuttosto sbocciare i sogni e prendete decisioni. Rischiate, anche se sbaglierete. Non soprav-

vivate con l'anima anestetizzata e non guardate il mondo come se foste turisti. Fatevi sentire! Scacciate le paure che vi paralizzano, per non diventare giovani mummificati. Vivete! Datevi al meglio della vita! Aprite le porte della gabbia e volate via! Per favore, non andate in pensione prima del tempo (*ChV* 143).

4. *Fratelli Tutti*: andare oltre un mondo di soci⁶

Se il magistero di Francesco nei documenti sopra richiamati è incisivo ed attuale, con l'enciclica *Fratelli tutti* porta il Vangelo dentro la piaga più profonda e dolente di una civiltà lacerata da contraddizioni.

La parabola del buon samaritano è il brano evangelico scelto da Francesco come riferimento dell'enciclica:

Gesù racconta che c'era un uomo ferito, a terra lungo la strada, che era stato assalito. Passarono diverse persone accanto a lui ma se ne andarono, non si fermarono. Erano persone con funzioni importanti nella società, che non avevano nel cuore l'amore per il bene comune. Non sono state capaci di perdere alcuni minuti per assistere il ferito o almeno per cercare aiuto. Uno si è fermato, gli ha donato vicinanza, lo ha curato con le sue stesse mani, ha pagato di tasca propria e si è occupato di lui. Soprattutto gli ha dato una cosa su cui in questo mondo frettoloso lesiniamo tanto: gli ha dato il proprio tempo. Sicuramente egli aveva i suoi programmi per usare quella giornata secondo i suoi bisogni, impegni o desideri. Ma è stato capace di mettere tutto da parte davanti a quel ferito, e senza conoscerlo lo ha considerato degno di ricevere il dono del suo tempo. Con chi ti identifichi? Questa domanda è dura, diretta e decisiva. A quale di loro assomigli? Dobbiamo riconoscere la tentazione che ci circonda di disinteressarci degli altri, specialmente dei più deboli. Diciamolo, siamo cresciuti in tanti aspetti ma siamo analfabeti nell'accompagnare, curare e sostenere i più fragili e deboli delle nostre società sviluppate. Ci siamo abituati a girare lo sguardo, a passare accanto, a ignorare le situazioni finché queste non ci toccano direttamente (*FT* 63-64).

Il testo evangelico è molto noto, ma l'inquadramento di Francesco si guarda dall'offrirne una lettura moralistica, sviluppando piuttosto, a partire da esso, un'argomentazione che si misura con la pretesa politica, giuridica e sociale della modernità, della postmodernità e del post-umano.

Francesco richiama l'urgenza di una conversione culturale profonda, che consideri anzitutto la chiamata evangelica alla coscienza ed alla pratica coerente di una fraternità universale:

⁶ FRANCESCO, *Fratelli tutti*. Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale, Città del Vaticano 3.10.2020, n. 102.

«*Fratelli tutti*», scriveva San Francesco d'Assisi per rivolgersi a tutti i fratelli e le sorelle e proporre loro una forma di vita dal sapore di Vangelo. Tra i suoi consigli voglio evidenziarne uno, nel quale invita a un amore che va al di là delle barriere della geografia e dello spazio. Qui egli dichiara beato colui che ama l'altro «quando fosse lontano da lui, quanto se fosse accanto a lui». Con queste poche e semplici parole ha spiegato l'essenziale di una fraternità aperta, che permette di riconoscere, apprezzare e amare ogni persona al di là della vicinanza fisica, al di là del luogo del mondo dove è nata o dove abita (FT 1).

Una simile fraternità è storicamente inaudita: il Vangelo ne illustra le condizioni di possibilità e solo una pratica del Vangelo *sine glossa* può approssimarne lo scandalo, celebrando, nel sacramento del fratello, l'incontro con Dio e modulando la relazione tra fratelli in obbedienza alla regola *kenotica*, dispiegatasi con fulgore nella croce del Figlio.

Il Povero di Assisi, osando l'impossibile, è attualissimo e credibile testimone di questo scandalo:

C'è un episodio della sua vita che ci mostra il suo cuore senza confini, capace di andare al di là delle distanze dovute all'origine, alla nazionalità, al colore o alla religione. È la sua visita al Sultano Malik-al-Kamil in Egitto, visita che comportò per lui un grande sforzo a motivo della sua povertà, delle poche risorse che possedeva, della lontananza e della differenza di lingua, cultura e religione. Tale viaggio, in quel momento storico segnato dalle crociate, dimostrava ancora di più la grandezza dell'amore che voleva vivere, desideroso di abbracciare tutti. La fedeltà al suo Signore era proporzionale al suo amore per i fratelli e le sorelle. Senza ignorare le difficoltà e i pericoli, San Francesco andò a incontrare il Sultano col medesimo atteggiamento che esigeva dai suoi discepoli: che, senza negare la propria identità, trovandosi «tra i saraceni o altri infedeli [...], non facciano liti o dispute, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio». In quel contesto era una richiesta straordinaria. Ci colpisce come, ottocento anni fa, Francesco raccomandasse di evitare ogni forma di aggressione o contesa e anche di vivere un'umile e fraterna "sottomissione", pure nei confronti di coloro che non condividevano la loro fede (FT 3).

Sulla base di queste premesse Papa Francesco ribadisce la necessità di un superamento delle divisioni fratricide e di un recupero della coscienza di quanto la mancanza di fraternità produca emarginazione, ingiustizia, conflitto, e insieme privi l'umanità di quello spirito di unità universale indispensabile a fronteggiare le emergenze planetarie rispetto alle quali ogni altro mezzo è sproporzionato al compito.

Culturalmente dirompente però è l'argomentazione con la quale Francesco coordina l'universalismo della parola *tutti* con la *densità* della parola fratello, con un solido fondamento cristiano ma con un pensiero apprezzabile meta-confessionalmente.

L'enciclica offre infatti un'antropologia della relazione; relazione che, nella sua specificità umana, necessita di integrare prossimità e distanza in una tensione che non può non smentire se stessa se non vive di un anelito universale:

D'altra parte, non posso ridurre la mia vita alla relazione con un piccolo gruppo e nemmeno alla mia famiglia, perché è impossibile capire me stesso senza un tessuto più ampio di relazioni: non solo quello attuale ma anche quello che mi precede e che è andato configurandomi nel corso della mia vita. La mia relazione con una persona che stimo non può ignorare che quella persona non vive solo per la sua relazione con me, né io vivo soltanto rapportandomi con lei. La nostra relazione, se è sana e autentica, ci apre agli altri che ci fanno crescere e ci arricchiscono. Il più nobile senso sociale oggi facilmente rimane annullato dietro intimismi egoistici con l'apparenza di relazioni intense. Invece, l'amore che è autentico, che aiuta a crescere, e le forme più nobili di amicizia abitano cuori che si lasciano completare. Il legame di coppia e di amicizia è orientato ad aprire il cuore attorno a sé, a renderci capaci di uscire da noi stessi fino ad accogliere tutti. I gruppi chiusi e le coppie autoreferenziali, che si costituiscono come un "noi" contrapposto al mondo intero, di solito sono forme idealizzate di egoismo e di mera auto protezione (FT 89).

La fraternità che manchi della conferma nella prossimità è falsa, ma se la prossimità non produce la consapevolezza dell'essenzialità di ogni altro, proprio in quanto altro, alla costituzione dell'identità di me, la stessa prossimità decade a ideologia particolaristica.

Pertanto, l'unica posizione propria e degna del *tu*, che gli viene assegnata dall'ontologia della persona, e non da una sua opzione buonista, è tra l'*io* e se stesso.

Infatti, nessun umano può pervenire a se stesso senza la mediazione dell'altro che, sin dalle prime esperienze dell'accudimento, si mostra più vicino all'accudito di quanto questi non lo sia a se stesso; per questo l'apparizione dell'altro è essenziale, con la sua dedizione, perché l'accudito – ogni umano dunque – trovi se stesso.

Se alla verità circa la posizione strategica dell'altro più prossimo a me di me stesso, si aggiunge l'innegabile evidenza della ricchezza e diversità di ogni altro, la constatazione del ruolo formativo non soltanto della fraternità, ma della fraternità universale diventa imprescindibile; e fuori di questa verità può regnare soltanto l'impoverimento del singolo ma anche di ogni comunità e della sua consapevolezza e visione del mondo:

Riscontriamo che una persona, quanto minore ampiezza ha nella mente e nel cuore, tanto meno potrà interpretare la realtà vicina in cui è immersa. Senza il rapporto e il confronto con chi è diverso, è difficile avere una conoscenza chiara e completa di sé stessi e della propria terra, poiché le altre culture non sono nemici da cui bisogna difendersi, ma sono riflessi differenti della ricchezza ine-

sauribile della vita umana. Guardando sé stessi dal punto di vista dell'altro, di chi è diverso, ciascuno può riconoscere meglio le peculiarità della propria persona e della propria cultura: le ricchezze, le possibilità e i limiti. L'esperienza che si realizza in un luogo si deve sviluppare "in contrasto" e "in sintonia" con le esperienze di altri (FT 147).

Di qui si comprende come le alternative tra apertura e identità siano pretestuose:

In realtà, una sana apertura non si pone mai in contrasto con l'identità. Infatti, arricchendosi con elementi di diversa provenienza, una cultura viva non ne realizza una copia o una mera ripetizione, bensì integra le novità secondo modalità proprie. Questo provoca la nascita di una nuova sintesi che alla fine va a beneficio di tutti, poiché la cultura in cui tali apporti prendono origine risulta poi a sua volta alimentata (FT 148).

e riflettano uno svilimento del legame umano insieme all'illusione che la persona possa praticare l'ideale monadico, quando tale ideale è menzogna e tradimento dell'esistenza personale:

La persona umana, coi suoi diritti inalienabili, è naturalmente aperta ai legami. Nella sua stessa radice abita la chiamata a trascendere sé stessa nell'incontro con gli altri. Per questo «occorre prestare attenzione per non cadere in alcuni equivoci che possono nascere da un fraintendimento del concetto di diritti umani e da un loro paradossale abuso. Vi è infatti oggi la tendenza verso una rivendicazione sempre più ampia di diritti individuali – sono tentato di dire individualistici –, che cela una concezione di persona umana staccata da ogni contesto sociale e antropologico, quasi come una "monade" (*monás*), sempre più insensibile [...]. Se il diritto di ciascuno non è armonicamente ordinato al bene più grande, finisce per concepirsi senza limitazioni e dunque per diventare sorgente di conflitti e di violenze» (FT 111).

Argomentata l'essenzialità del nesso tra i termini *fratelli* e *tutti* contro la deriva ideologica di entrambi, l'enciclica denuncia senza reticenze gli equivoci della triade illuminista di libertà, uguaglianza e fraternità, pietra miliare della modernità e orgoglioso vanto della sua avanguardia politica, sociale e culturale.

Papa Francesco afferma come, senza la riabilitazione della fraternità nella forma *ontologica* illustrata, anche la libertà e l'uguaglianza divengono fittizie e l'esplosione della violenza fratricida diviene il destino di ogni gruppo aggregato per interesse:

Ignorare l'esistenza e i diritti degli altri, prima o poi provoca qualche forma di violenza, molte volte inaspettata. I sogni della libertà, dell'uguaglianza e della fraternità possono restare al livello delle mere formalità, perché non sono ef-

fettivamente per tutti. Pertanto, non si tratta solamente di cercare un incontro tra coloro che detengono varie forme di potere economico, politico o accademico. Un incontro sociale reale pone in un vero dialogo le grandi forme culturali che rappresentano la maggioranza della popolazione. Spesso le buone proposte non sono fatte proprie dai settori più impoveriti perché si presentano con una veste culturale che non è la loro e con la quale non possono sentirsi identificati. Di conseguenza, un patto sociale realistico e inclusivo dev'essere anche un "patto culturale", che rispetti e assuma le diverse visioni del mondo, le culture e gli stili di vita che coesistono nella società (FT 219).

Giova forse ribadire, in conclusione, l'efficacissima e sintetica sottolineatura che l'enciclica offre della contraddizione delle attuali società.

Se le analisi riferite in apertura di questo contributo, tratte dagli studi sulla estensione indebita del codice mercatista a ogni ambito dell'umano, mostravano quanto i valori di una comunità si pervertono in una traduzione monetaria, Francesco non esita a nominare come *mondo di soci* l'esperimento comunitario che continua a sedurre questo tempo.

Così il *mainstream* e l'universo politico-istituzionale che gli corrisponde, dopo aver svuotato la fraternità declinandola particolaristicamente, la libertà e l'uguaglianza svilendole formalisticamente, non ha potuto che eleggere come assoluti il mercato e la finanza, confermandone l'egoismo dispotico e sistemico rispetto ai quali il Vangelo è insensatezza e la figura del Buon Samaritano insipiente:

Quale reazione potrebbe suscitare oggi questa narrazione, in un mondo dove compaiono continuamente, e crescono, gruppi sociali che si aggrappano a un'identità che li separa dagli altri? Come può commuovere quelli che tendono a organizzarsi in modo tale da impedire ogni presenza estranea che possa turbare questa identità e questa organizzazione autodifensiva e autoreferenziale? In questo schema rimane esclusa la possibilità di farsi prossimo, ed è possibile essere prossimo solo di chi permetta di consolidare i vantaggi personali. Così la parola "prossimo" perde ogni significato, e acquista senso solamente la parola "socio", colui che è associato per determinati interessi (FT 102).

In un mondo di soci non c'è spazio per il fratello, e anche quando la sua controfigura particolaristica sembra mobilitare energie di bene, l'utilitarismo, il settarismo e l'ingiustizia, di fatto, animano le relazioni.

La parola di Papa Francesco non potrebbe essere più efficace; tanto scarni e sobri sono i passi sull'amore e asciutti quelli sulla carità, forte è l'insistenza sull'*amicizia sociale* strappata a ogni nominalismo o poesia e ancorata allo scomodo vincolo tra quelle due parole *fratelli tutti*, che accendono un'autentica scommessa per un nuovo umanesimo, dell'intelligenza, del cuore e dello spirito.

B. ...secondo il carisma salesiano

Dopo aver valorizzato le considerazioni di vari autori in ordine alle nevrate più cospicue dell'orizzonte psicosociale di questo tempo per nominare le sfide che oggi raggiungono il servizio educativo salesiano alla crescita e formazione dei giovani, si è dovuto constatare come, anche ad un modesto impegno ricognitivo e riflessivo, risultano evidenti le criticità della costruzione antropologico-sociale moderna, amplificate dalla postmodernità ed esacerbate dal post-umanesimo, anche a seguito di tre detonatori – civile, finanziario, sanitario – di una crisi di singolare profondità che travaglia il presente.

Il magistero della chiesa, con la voce di Papa Francesco, offre una diagnosi rigorosa e severa di questo affanno: riportandolo a una relazionalità malata dell'uomo con se stesso, con il creato, con gli altri, con Dio; una relazionalità risucchiata in forme di autismo egoistico che promettono solidità e realizzano friabilità esistenziale sia per il singolo che per la collettività.

Il magistero salesiano si è posto in ascolto tanto delle sfide di questo tempo, traguandandole attraverso la sensibilità specifica per le sorti del mondo giovanile, quanto delle risposte ecclesiali.

Diventa pertanto significativo considerare, a conclusione di questa riflessione, la declinazione salesiana della sollecitudine educativa, diretta soprattutto ai giovani, in quest'ora del mondo e della Chiesa, nella luce di un assunto costituzionale⁷ di fondo, del magistero più recente dei Capitoli Generali, e della sintesi offerta da Papa Francesco nel suo messaggio rivolto ai figli di Don Bosco nel 2020.

1. Il criterio oratoriano e lo spirito di famiglia

I due fuochi che specificano carismaticamente la sollecitudine nei confronti dell'universo giovanile da parte della missione salesiana, chiaramente espressi nel testo costituzionale, sono, per un verso, la qualità familiare della carità pastorale:

Don Bosco ha vissuto e ci ha trasmesso, sotto l'ispirazione di Dio, uno stile originale di vita e di azione: lo spirito salesiano. Il suo centro e la sua sintesi è la carità pastorale, caratterizzata da quel dinamismo giovanile che si rivelava così forte nel nostro Fondatore e alle origini della nostra Società: è uno slancio apostolico che ci fa cercare le anime e servire solo Dio (C 10).

Don Bosco voleva che nei suoi ambienti ciascuno si sentisse «a casa sua». La casa salesiana diventa una famiglia quando l'affetto è ricambiato e tutti, confratelli e giovani, si sentono accolti e responsabili del bene comune. In clima

⁷ Cfr.: *Costituzioni della Società di san Francesco di Sales*, Editrice S.D.B., Roma 2003.

di mutua confidenza e di quotidiano perdono si prova il bisogno e la gioia di condividere tutto e i rapporti vengono regolati non tanto dal ricorso alle leggi, quanto dal movimento del cuore e della fede (C 16).

e, per un altro, il criterio oratoriano:

Don Bosco visse una tipica esperienza pastorale nel primo oratorio, che fu per i suoi giovani casa che accoglie, parrocchia che evangelizza, scuola che avvia alla vita e cortile per incontrarsi da amici e vivere in allegria. Nel compiere oggi la nostra missione, l'esperienza di Valdocco rimane criterio permanente di discernimento e rinnovamento di ogni attività ed opera (C 40).

Innegabile riconoscere come la forza di questi orientamenti sia di assoluta attualità. Nella caratterizzazione *familiare* della carità pastorale, non solo la missione salesiana diviene luogo testimoniale di una verità teologale, ma la drammatica attualità della crisi della famiglia trova un parametro esigente di attestazione della sua gravità e di indicazione della possibilità di una sua cura.

Nel criterio oratoriano è custodito invece un paradigma antropologico integrale, con il complesso bilanciamento dei suoi lineamenti: il carattere ontologicamente portante dell'esperienza di trascendenza, la qualità esistenzialmente primaria della dimensione affettiva, l'irrinunciabilità dell'ecologia e della libertà conoscitiva, la pregustazione – nell'allegria vitale – della gioia senza fine per la quale Dio ha creato ciascuno dei suoi figli.

Nella coscienza di questa ricchezza carismatica, la Congregazione salesiana si è chiesta come rispondere alle sfide dell'ora presente, focalizzando nel CG27 le esigenze della vocazione consacrata salesiana e nel CG28 le implicanze della destinazione giovanile della testimonianza credente di ciascun figlio di Don Bosco.

2. Il CG 27: *mistici, profeti e servi*

La conversione alla quale i salesiani di Don Bosco sono stati chiamati dal CG27 è nominata molto efficacemente dalle tre parole – mistici, profeti, servi – che hanno segnato il cammino di preparazione dei lavori capitolari, ma anche il confronto dell'assemblea e la redazione del documento finale, circostanziando il tema centrale del capitolo: *Testimoni della radicalità evangelica*.

La fortuna di queste parole, pari alla loro audacia, ha tutti i caratteri di una *pro-vocazione* dello Spirito.

La lettera di indizione del CG 27, affermando la crucialità dell'interrogativo identitario, così illustra le tre chiamate che raggiungono ogni figlio di Don Bosco, a bene della qualità della sua testimonianza. Egli ha da essere:

Un *mistico*: in un mondo che comincia a far sentire sempre più chiaramente la sfida del secolarismo, abbiamo bisogno di «trovare una risposta nel *ricoscimento del primato assoluto di Dio*», attraverso la «totale donazione di sé» e nella «conversione permanente di un'esistenza offerta come vero culto spirituale».

Un *profeta*: «Nell'odierna situazione multiculturale e religiosa viene sollecitata la testimonianza della *fraternità evangelica*». Le nostre comunità religiose sono chiamate a essere coraggiose nel vivere il Vangelo come modello alternativo di vita e «stimolo alla purificazione, all'integrazione di valori diversi, mediante il superamento delle contrapposizioni».

Un *servo*: «La presenza di nuove forme di povertà e di emarginazione deve suscitare la creatività nel *prendersi cura dei più bisognosi*»; ciò ha segnato la nascita della nostra Congregazione e produrrà la rinascita delle nostre Ispettorie, a beneficio dei giovani poveri e di quelli emarginati per ragioni economiche, sessuali, razziali o religiose⁸.

I lineamenti del salesiano restituiti da questi tre termini sono gravidi di implicanze per la qualità della missione educativa.

L'esplicito ricorso alla parola *mistico* riflette non solo la coscienza, sempre da rinnovare, di una vita posta sotto la luce del primato di Dio, ma la consapevolezza della vertigine dell'incontro con Dio che sola può riplasmare l'interiorità più profonda del consacrato, mentre ne requisisce credibilmente la storia in ogni sua espressione.

La tradizione salesiana si avvale dell'espressione *unione con Dio*, e questo radica il termine *mistica* in una specifica tradizione carismatica; ma non si può tacere il fatto che la gravidanza del termine *mistico* sottrae alla possibile usura un'accezione mortificata dell'unione con Dio, intesa come pratica religiosa modesta, priva di fuoco, di visibilità, di storia testimoniale.

La *mistica* dell'unione con Dio, nella totalità della dedizione e delle sue rinunce, richiede pieno vigore e fedeltà appassionata alla consacrazione salesiana:

La nostra *mistica* si esprime come umanizzazione profonda della vita personale e comunitaria (Cfr. *Evangelii Gaudium*, 87, 92, 266). Essa si radica nel mistero dell'Incarnazione: Gesù ha fatto proprie le necessità e le aspirazioni della gente e ha compiuto la volontà del Padre suo nella costruzione del Regno. Don Bosco ha vissuto e ci ha trasmesso uno stile originale di *unione con Dio* da vivere sempre (cfr. C 12, 21, 95) e dovunque secondo il criterio oratoriano (cfr. C 40). Il salesiano, dunque, testimonia Dio quando si spende per i giovani

⁸ P. CHÁVEZ VILLANUEVA, *Chiamati a vivere in fedeltà il progetto apostolico*, ACG 413 (2012).

e sta con loro con dedizione sacrificata “fino all’ultimo respiro”, vive il “*cetera tolle*”, sa raccontare loro la propria esperienza del Signore (ACG 418, n. 33) ⁹.

Anche il termine *profeta* si caratterizza per una forza specifica, assicurata dalla intensità con la quale riferisce un caposaldo dell’esperienza biblica.

La profezia è parola e segno, è messaggio e annunciatore, fuori da ogni riduzionismo o funzionalismo parenetico.

Ma la profezia è anche la firma di Dio sul senso del tempo, che annuncia il modo in cui il presente deve animarsi di memoria del passato e di tensione verso il futuro: profezia non è magia preveggenza, ma è competenza per l’oggi di Dio nel quale ha da prodursi conversione, nella luce di un passato di meraviglie, miserie e misericordie, e di un futuro promesso, non assicurato alla prevedibilità, ma affidato alla Provvidenza di Dio.

Scommettere sul termine profezia, per l’identità salesiana, e radicarlo nelle impegnative esigenze della vita comune – che nella miseria della carne dei figli di Dio può e ha da essere *vestigium Trinitatis* – significa evangelizzare la confusa domanda di prossimità e reciprocità che tormenta questo tempo di analfabetismo comunione:

Riconosciamo che la *vita di comunità* è uno dei modi di far *esperienza di Dio*. Vivere la “mistica della fraternità” (Cfr. EG 87, 92.) è un elemento essenziale della nostra consacrazione apostolica e un grande aiuto per essere fedeli ad essa. Vi è un chiaro legame con la nostra missione e con il mondo giovanile, assetato di comunicazione autentica e di relazioni trasparenti. In un’epoca di disgregazione familiare e sociale, offriamo un’alternativa di vita basata sul rispetto e sulla cooperazione con l’altro; in un tempo segnato da disuguaglianza e ingiustizia, offriamo una testimonianza di pace e di riconciliazione (C 49). La comunità rivela se stessa anche nella missione comune. L’unanimità nell’azione apostolica realizza la profezia della comunità e tale testimonianza favorisce il nascere di nuove vocazioni (ACG 418, n. 40).

Il termine *servo* infine, mostra una ricchezza di nuovo singolare.

La profezia veterotestamentaria gli assegna una indiscussa centralità nella prefigurazione dell’inaudito evangelico, e il Nuovo testamento, in particolare san Giovanni, ne riferisce l’uso scandaloso – nei fatti e nelle parole – da parte di Gesù, che intende disambiguare le congiunture favorevoli della sua missione, quelle accompagnate da successo mondano.

Solo qualificandosi e agendo come *servo*, il Signore può condensare il senso della sua missione e anticipare la verità della sua Passione, che avrà da definire essenzialmente l’essere del discepolo, e rivelare il cuore di Dio, nella cui eternità i suoi figli Lo contempleranno intento, con le vesti cinte ai fianchi, a servirli.

⁹ “*Testimoni della radicalità evangelica*”. *Lavoro e temperanza*, Documenti del CG27, ACG 418 (2014).

Il termine servo viene così valorizzato dal CG27 per sottolineare quello svuotamento di sé essenziale alla povertà del discepolo-apostolo che voglia uscire da sé e raggiungere le periferie – di differente indole – alla volta delle marginalità scomode, riconosciute e praticate solo con la vertigine dell’ascesi:

Vogliamo essere una *Congregazione di poveri per i poveri*. Come Don Bosco riteniamo che questo sia il nostro modo di vivere con radicalità il Vangelo, così da essere più disponibili e pronti ad aderire alle esigenze dei giovani, operando nella nostra vita un autentico esodo verso i più bisognosi (cfr. EG 105106). Gli immigrati, i profughi e i giovani disoccupati ci interpellano come salesiani in tutte le parti del mondo: ci invitano a trovare forme di collaborazione e ci spronano a dare risposte concrete e ad avere una mentalità più aperta, solidale e coraggiosa [Cfr. EG 210] (ACG 418, n. 55).

Tanto il documento del CG27 è sobrio, quanto l’ermeneutica che produce del suo *focus*, *Testimoni della radicalità evangelica*, attraverso i termini *mistici, profeti e servi* è penetrante per le esigenze di conversione che articola.

Per il CG27, una missione salesiana che non semantizzasse, nella dedizione pastorale, quei tre termini in modo inequivoco e persuasivo, perderebbe la sintonia con il *kairos* di Dio; ma servire i giovani attraverso tale testimonianza significa offrire loro lo scandalo evangelico di un paradigma esistenziale e culturale, antropologico e civile alternativo rispetto alle convinzioni del mondo d’oggi.

3. Il CG 28: lo spessore sacramentale della *presenza* e del *carisma*

Il CG28, svoltosi nelle difficili settimane di rapida propagazione della pandemia da *Covid-19*, ha affidato al Rettor Maggiore il compito di raccogliere, attraverso chiare linee programmatiche, i contributi maturati nel confronto capitolare, nonostante la contrazione del calendario imposta dall’emergenza sanitaria.

La riflessione postcapitolare, articolata in 8 linee programmatiche, può essere ripresa nel suo intento di fondo attraverso la considerazione di un termine al quale affida la speranza della propria efficacia: il termine *sacramento*.

Nel termine *sacramento* viene a parola l’essere della Chiesa, e dei doni di Grazia a lei affidati, per una perpetuazione storica del Mistero Pasquale così, che la destinazione universale dell’oblazione del Signore possa essere piena ed effettiva.

L’immediatezza semantica e l’ermeneutica più consueta vede nel termine *sacramento* la triplice allusione all’immediatezza accessibile e normata del significante, all’eccedenza creduta del significato, e alla sua efficacia nella libertà che si dispone all’accoglienza credente.

La grammatica evangelica, invece, con la ricchezza della sua simbolica esistenziale, illumina il *sacramento* nei termini di epifania definitiva di Dio

nella carne del Figlio; un'epifania assegnata alla credibilità luminosa e scandalosa di un amore ostinato, ma vulnerabile ad ogni possibile contraddizione e rifiuto.

Il Vangelo istituisce la grammatica sacramentale regolandola sulla storia del Figlio: storia di una libertà nella carne, storica dunque, ma adempiuta perché obbediente, consegnata e amante.

Di qui anche la regola d'oro dell'efficacia sacramentale: solo nella libertà del Figlio inchiodatasi nell'obbedienza al Padre e nel canone del gesto celebrativo ecclesiale è accessibile un'autentica fonte di liberazione della libertà ferita.

La libertà finita e ferita, se liberamente accoglie lo scandalo del Figlio – preveniente anche nel rendere possibile la propria accoglienza, ma esigente nel destinarsi in Libertà soltanto alla libertà – incontra il sacramento della Verità del Padre e trova salvificamente se stessa.

E che, della manifestazione del Figlio, non possa essere scontato lo scandalo presso il quale si istituisce il compito dell'accoglienza in libertà, lo attesta – proprio malgrado – la contraddizione del sacramento prodotta dall'impermeabilità incredula della pretesa magica.

La regola evangelica, in questi termini, mostra la profondità insuperabile del termine *sacramento*, usato in riferimento alla *presenza*, quale cuore della missione salesiana e della sua fedeltà carismatica.

Il *sacramento della presenza* può essere evocato con accenni feriali:

la presenza salesiana è una presenza speciale, per cui il salesiano tratta i giovani con profondo rispetto, li incontra al loro livello di libertà, e li tratta come soggetti attivi e responsabili della comunità educativo-pastorale. Per questo, il salesiano impara uno stile di ascolto, dialogo e discernimento personale e comunitario. E questo vale non solo nella pastorale tra i giovani ma anche nelle nostre case di formazione, dove “si impara a essere salesiani”. Ma questa modalità di presenza non è possibile se si è distanti dai giovani: lontani da loro fisicamente e lontani dalla loro psicologia e dal loro mondo culturale. Il pericolo è questo. La giusta alternativa è quella di vivere come salesiani, come figli di Don Bosco, la stessa esperienza di paternità che egli ha vissuto con i suoi ragazzi, che si traduce in un vero amore e nello stesso tempo in una reale “autorevolezza” nei confronti degli stessi ragazzi (ACG 433, n. 27).¹⁰

ma bisogna guardarsi dal silenziarne la portata con un nominalismo minimalista e d'occasione.

L'appello a una rinnovata passione salesiana nei termini di *presenza sacramentale* tra i giovani costringe ogni consacrato all'interrogazione circa la qualità del suo essere segno (l'immediatezza accessibile dell'esserci), la pre-

¹⁰ “Quali salesiani per i giovani d'oggi?”, Riflessione postcapitolare della Società di San Francesco di Sales, ACG 433 (2020).

gnanza trascendente del suo significato (esserci nella coerenza di una totalità vocazionale) l'efficacia dell'affidamento che esso suscita presso i destinatari della missione (riflesso di un accreditamento riuscito).

Se poi il *sacramento della presenza* si misura sulla drammaticità del suo analogo evangelico la verifica va alla qualità salvifica della dedizione richiesta dalla vocazione salesiana.

Ogni relazione tra persone e ogni forma di prossimità sortisce una reciproca intimità di due libertà, e il mutuo scambio tra due mondi interiori, scambio del quale la qualità dell'incontro decide genere e livello di profondità.

La libertà – a dispetto della visione monadica del soggetto, che la ritiene *impermeabile* – inventa dispiegamenti dell'essere personale che strutturalmente raggiungono il mondo altrui lasciandovi tracce di bene o di inganno, tracce che a loro volta attendono la corrispondenza della libertà altrui chiamata a consentire loro¹¹.

Per questo, il sacramento cristiano compie – secondo la massima intensità possibile – la logica dell'incontro personale interumano, nei termini di incontro sempre liberante o schiavizzante di libertà grazie a gesti nei quali reciprocamente si nutrono promesse di mondi interiori salvati o insidie di mondi interiori guasti.

Nessuna simulazione trattiene la corruzione del mondo interiore di una persona dal traboccare – insidiandolo – nel prossimo, come nessuna dedizione piena può essere trattenuta da colui che in libertà vi si impegna e non chiamare in giudizio un destinatario per la forma dell'affidamento e del rifiuto che concede a quella dedicazione.

La scelta di affidare l'opzione preferenziale per gli ultimi, l'effettività della presenza e il coraggio della pratica delle periferie al codice sacramentale, se non vuole ridursi ad *escamotage* nominalistico è dunque monito severo ad ogni salesiano per una pratica coerente del codice di prossimità dell'umano,

¹¹ Sul tema dell'incontro personale nei termini di incontro di universi interiori affidati alla libertà che ne decide il dispiegamento nella dedicazione e nell'incontro interpersonale, Edith Stein ha scritto pagine di straordinaria finezza: «L'esaurimento psichico può fare in modo che anche di fronte agli esseri umani, senza che ci si chiuda ad essi, ci si comporti in modo indifferente, non si entri in essi, come sarebbe necessario, per riceverne qualcosa. Può accadere anche che qualcosa fluisca da un essere umano, senza che sia da lui o da me desiderato, ed entri in me. Se egli è traboccante di forza e freschezza, qualcosa passa in me, sperimento un influsso "vivificante", un incremento del mio essere spirituale che mi rende ora nuovamente capace di una maggiore attività spirituale. Se ora, attratto dalla sua freschezza vivificante, mi volgo con interesse verso di lui, gioirò forse a motivo della sua freschezza. E questa gioia, un atto caratteristico che viene dal profondo e conduce alla stessa profondità ciò che afferra, è essa stessa qualcosa da cui parte un effetto vivificante che comporta un incremento d'essere. Tutto ciò che denominiamo "movimento dell'animo", gioia e dolore, speranza e paura, ecc., ha la peculiarità di agire sullo "stato vitale" dell'essere umano, incrementa la sua forza o la consuma» (E. STEIN, *La struttura della persona umana* [Opere di Edith Stein], Città Nuova, Roma 2000, 162-163).

costantemente purificato nella Grazia del mistero pasquale e nell'esemplarità carismatica di don Bosco.

4. Papa Francesco e l'*Opzione Valdocco*

È ora fondamentale, per la chiusura di queste considerazioni, il confronto con il messaggio di Papa Francesco al CG28, sobrio e – come è nello stile di Francesco – estremamente concreto e incisivo.

Al cuore del suo messaggio il Papa pone l'*Opzione Valdocco*, circostanziata attraverso inviti decisi e rivolti a ciascun salesiano che è bene considerare con attenzione.

Un primo invito riguarda il superamento dell'alternativa tra ottimismo e pessimismo:

Né il pessimismo né l'ottimismo sono doni dello Spirito, perché entrambi provengono da una visione autoreferenziale capace solo di misurarsi con le proprie forze, capacità o abilità, impedendo di guardare a ciò che il Signore attua e vuole realizzare tra di noi (Cf. *ChV* 35). Né adattarsi alla cultura di moda, né rifugiarsi in un passato eroico ma già disincarnato. In tempi di cambiamenti, fa bene attenersi alle parole di San Paolo a Timoteo: «Per questo motivo ti ricordo di ravvivare il dono di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani. Dio, infatti, non ci ha dato uno Spirito di timidezza, ma di forza, di amore e di saggezza» (2 *Tm* 1,6-7). Queste parole ci invitano a coltivare un atteggiamento contemplativo, capace di identificare e discernere i punti nevralgici. Questo aiuterà ad addentrarsi nel cammino con lo spirito e l'apporto proprio dei figli di Don Bosco e, come lui, sviluppare una «valida rivoluzione culturale»¹².

Il richiamo del Papa sottolinea la peculiarità dello sguardo acceso, purificato e richiesto dalla verità della fede: solo la fede corrisponde alla *kairologia* di Dio che abita, per la legge dell'Incarnazione, la contraddizione delle *cronografie* umane, sempre a rischio di fughe nel passato o nel futuro, di accentuazioni unilaterali, di polarizzazioni semplificanti.

In questa luce, *Opzione Valdocco* non significa sacralizzazione di una cronaca, ma coscienza della *fontalità carismatica* di un'esperienza storica, che – per l'azione dello Spirito, sorgente di ogni carisma – testimonia la ricchezza del Mistero Pasquale in un preciso tempo dell'uomo, per offrire a molti un cammino di salvezza e santificazione, pienamente ecclesiale e specificato dall'esperienza di fede di don Bosco.

La mortificazione carismatica di Valdocco, che si produce quando ne viene tacitata la forza di criterio di discernimento per l'oggi, riflette una debo-

¹² *Messaggio di Sua Santità Papa Francesco ai membri del CG28*, in ACG 433 (2020), 55-65, qui 56.

lezza di esperienza spirituale dei figli di don Bosco, che non può avere per conseguenza che qualunquismo e insignificanza pastorale.

L'Opzione Valdocco illumina così, alla luce della Pasqua, secondo la verità del Vangelo, attraverso il prisma della salesianità, i destinatari della missione:

Gli interlocutori di Don Bosco ieri e del salesiano oggi non sono meri destinatari di una strategia progettata in anticipo, ma vivi protagonisti dell'oratorio da realizzare. Per mezzo di loro e con loro il Signore ci mostra la sua volontà e i suoi sogni. Potremmo chiamarli co-fondatori delle vostre case, dove il salesiano sarà esperto nel convocare e generare questo tipo di dinamiche senza sentirsene il padrone. Un'unione che ci ricorda che siamo "Chiesa in uscita" e ci mobilita per questo: Chiesa capace di abbandonare posizioni comode, sicure e in alcune occasioni privilegiate, per trovare negli ultimi la fecondità tipica del Regno di Dio. Non si tratta di una scelta strategica, ma carismatica. Una fecondità sostenuta in base alla croce di Cristo, che è sempre ingiustizia scandalosa per quanti hanno bloccato la sensibilità davanti alla sofferenza o sono scesi a patti con l'ingiustizia nei confronti dell'innocente¹³.

Opzione Valdocco significa sguardo sui giovani non compromesso da unilaterali sociologiche, assunti ideologici, cultura dello scarto, contraddizioni personali, astenia vocazionale; piuttosto significa partecipazione – per Grazia – allo sguardo del Signore, che in don Bosco diventa ardore del *da mihi animas*, nella luminosità del quale, per il Santo dei giovani, è maturato ogni incontro personale e ogni azzardo missionario.

Opzione Valdocco significa anche prossimità, prossimità autenticamente umana, che riconosce le possibilità di ciascuno perché:

[...] coloro che accompagnano altri a crescere devono essere persone dai grandi orizzonti, capaci di mettere insieme limiti e speranza, aiutando così a guardare sempre in prospettiva, in una prospettiva salvifica. Un educatore «che non teme di porre limiti e, al tempo stesso, si abbandona alla dinamica della speranza espressa nella sua fiducia nell'azione del Signore dei processi, è l'immagine di un uomo forte, che guida ciò che non appartiene a lui, ma al suo Signore». Non ci è lecito soffocare e impedire la forza e la grazia del possibile, la cui realizzazione nasconde sempre un seme di Vita nuova e buona. Impariamo a lavorare e a confidare nei tempi di Dio, che sono sempre più grandi e saggi delle nostre miopi misure. Lui non vuole distruggere nessuno, ma salvare tutti¹⁴.

Opzione Valdocco significa poi fedeltà ad una scommessa ecclesiale: a Valdocco è visibile la chiesa, con il suo volto articolato, con la ricchezza della presenza femminile e laicale, essenziale alla qualità autentica dello spirito di famiglia che anima la semplicità della relazione.

¹³ *Messaggio di Sua Santità...*, 59.

¹⁴ *Messaggio di Sua Santità...*, 61.

Il coordinamento di intimità e libertà, prossimità e apertura, radicamento ed esodo avvengono a Valdocco nella ferialità convincente dei gesti di una famiglia evangelica che ha imparato a dimorare nell'accoglienza del bene:

Don Bosco, alla domanda in quale lingua gli piacesse parlare, rispose: "Quella che mi ha insegnato mia madre: è quella con cui posso comunicare più facilmente". Seguendo questa certezza, il salesiano è chiamato a parlare nella lingua materna di ognuna delle culture in cui si trova¹⁵.

Da ultimo *Opzione Valdocco* vuol dire tornare al sogno, che ha alimentato l'audacia di don Bosco; un sogno che, per la potenza dello Spirito – forza vitale di ogni carisma autenticamente ecclesiale – può e deve nutrire la vocazione di ciascuno dei figli di don Bosco:

Uno dei "generi letterari" di Don Bosco erano i sogni. Con essi il Signore si fece strada nella sua vita e nella vita di tutta la vostra Congregazione allargando l'immaginazione del possibile. I sogni, lungi dal tenerlo addormentato, lo aiutarono, come accadde a San Giuseppe, ad assumere un altro spessore e un'altra misura della vita, quelli che nascono dalle viscere della compassione di Dio. [...] Sognate case aperte, feconde ed evangelizzatrici, capaci di permettere al Signore di mostrare a tanti giovani il suo amore incondizionato e di permettere a voi di godere della bellezza a cui siete stati chiamati. Sognate... [...] Sognate... E fate sognare!¹⁶

Le sottolineature della lettera del Papa concorrono a una felice declinazione in chiave salesiana di un magistero ecclesiale particolarmente attrezzato per il dialogare incisivo con il mondo attuale.

L'Opzione Valdocco, pur nella sua articolazione, condensa insieme la forza oggettiva di uno scandalo evangelico – la fedeltà al quale accredita la testimonianza della vita consacrata salesiana – e l'imperativo di una profonda e complessiva *metanoia* richiesta ai figli di Don Bosco perché sia speranza di una sua propagazione nei destinatari della loro missione.

Una *metanoia*, ancora una volta, dai significativi risvolti culturali, riflesso di quelli reclamati da quest'ora del mondo, alla quale la Chiesa guarda con la sollecitudine coraggiosa di Papa Francesco.

¹⁵ *Messaggio di Sua Santità...*, 63.

¹⁶ *Messaggio di Sua Santità...*, 64-65.

3

Impegnati in una rinnovata azione pastorale

Dopo le considerazioni sin qui svolte è forse possibile declinare – molto sinteticamente e nei termini di compiti e possibilità esplicitamente culturali – gli spunti magisteriali, ecclesiali e salesiani, dei quali è stata riscontrata l'omologia con le sfide che travagliano questo tempo.

La fortuna della categoria *post-umano* e il riferimento di Don Bosco all'*umanesimo* di San Francesco di Sales¹ suggeriscono forse di avvalersi proprio del termine *umanesimo* per indicare le risorse salesiane, mediate dunque dalla sapienza pedagogico-spirituale di Don Bosco, in grado di offrire oggi un contributo qualificato per la formazione dei giovani.

1. Umanesimo della religione

Dopo il furore della secolarizzazione degli ultimi decenni del secolo scorso appare sempre più chiara la verità della profezia di Dietrich Bonhoeffer:

Il padrone della macchina ne diventa lo schiavo e la macchina diventa nemica dell'uomo. La creatura si rivolta contro chi l'ha creata: singolare replica del peccato di Adamo! L'emancipazione delle masse sfocia nel terrore della ghigliottina. Il nazionalismo porta inevitabilmente alla guerra. L'ideale assoluto della liberazione conduce l'uomo all'autodistruzione. Alla fine della via per la quale ci si è incamminati con la Rivoluzione francese si trova il nichilismo².

¹ Non troviamo forse in Don Bosco la ricorrenza del termine *umanesimo* ma le *Costituzioni* salesiane vi fanno esplicito riferimento per indicare profondità e apertura della originale spiritualità vissuta dal Santo dei giovani che la tradusse anche in robusto progetto educativo: «Il salesiano non si lascia scoraggiare dalle difficoltà, perché ha piena fiducia nel Padre: "Niente ti turbi", diceva Don Bosco. Ispirandosi all'umanesimo di san Francesco di Sales, crede nelle risorse naturali e soprannaturali dell'uomo, pur non ignorandone la debolezza. Coglie i valori del mondo e rifiuta di gemere sul proprio tempo; ritiene tutto ciò che è buono, specie se gradito ai giovani. Poiché annuncia la Buona Novella, è sempre lieto. Diffonde questa gioia e sa educare alla letizia della vita cristiana e al senso della festa: "Serviamo il Signore in santa allegria"» (C 17).

² D. BONHOEFFER, *Etica*, Bompiani, Milano 1969², 86.

Moderno, postmoderno e post-umano sono manifesti dell'impossibilità della coscienza umana di vivere fuori da un riferimento all'Assoluto e insieme certificazioni della minaccia degli assoluti intramondani.

Un recupero dell'Assoluto coerente con le attese dell'umano non può però sognare scorciatoie; se il cristianesimo, con la sua straordinaria ricchezza oggettiva, assicura all'uomo una verità di Dio che nutre un umanesimo promettente, la soggettività della testimonianza, cui l'oggettivo evangelico si affida, è chiamata ad un sussulto di dignità.

Se Malraux affermava che il XXI secolo 'o sarà religioso o non sarà', Karl Rahner, più analiticamente, sosteneva che il cristiano del XXI secolo o sarà un 'mistico', – cioè *una persona che ha 'sperimentato' qualcosa* – o non sarà neppure cristiano³.

La sensibilità del magistero, tanto ecclesiale che salesiano, sull'ora mistica del cristianesimo è vivissima.

Non può essere rinnovata una cultura, non possono essere offerte ai giovani prospettive credibili di senso ancorate all'Assoluto di Dio senza un'autentica testimonianza mistica che accrediti – pur nella povertà del vissuto soggettivo del testimone – le grandi verità della fede.

Il sistema preventivo, pedagogia e spiritualità, qui deve radicalizzare la scommessa sulla religione che ne costituisce la travatura portante; la prossimità educativa salesiana non può che essere investimento feriale e drammatico sull'Assoluto, partecipato nella vitalità di incontri quotidiani da testimoni ordinari che hanno *toccato nella verità* la Luce di Dio, regola del discernimento quotidiano e senso dell'esistenza.

2. Umanesimo della ragione

Sarebbe però evanescente la fiducia nella forza di una testimonianza mistica se questa si esimesse dall'onere della formazione dell'intelligenza: tanto la crisi del post-umano quanto la risposta ecclesiale mostrano, per un verso, la severità dell'equivoco nel quale si dibatte un'intelligenza ideologizzata e, per un altro verso, la fatica richiesta a un conoscere che voglia convertire il proprio sguardo su Dio, l'uomo, il fratello e il creato.

Un umanesimo della ragione non si improvvisa dopo secoli nei quali le ideologie razionaliste ed empiriste, gnostiche e materialiste, idealiste o positiviste hanno prostrato le intelligenze e inaridito i cuori dell'uomo.

³ «Il mistico della vita di tutti i giorni, il santo sconosciuto di Rahner, è "una persona che nonostante le difficoltà e l'assenza di certezza di successo assume il compito di risvegliare anche soltanto in pochi uomini e donne una piccola scintilla di fede, di speranza e di carità"» (G. SAMBONET, *L'orizzonte teorico in cui è iscritto Ai piedi del Maestro*, <https://www.guia-sambonet.com/> consultato il 21.10.2021).

L'implicanza di una vita condotta sotto la guida dell'intelligenza irretita nell'errore è magistralmente indicato da Seneca che avverte: «Pensaci bene: della nostra esistenza buona parte si dilegua nel fare il male, la maggior parte nel non far niente e tutta quanta nell'agire diversamente dal dovuto»⁴.

Il Sistema Preventivo nato dall'ardore di Don Bosco ricorre all'intelligenza come spazio di incontro tra le persone che assicura la reciprocità del rispetto e la maturazione della sapienza essenziale alla vita: una sapienza anzitutto morale, attrezzata a distinguere non solo il bene dal male ma il senso dal non-senso, la fecondità dalla sterilità, l'egoismo dalla dedizione:

Diventiamo intelligenti se ci esercitiamo a contemplare la morte, una delle cose che, più di tutte, può insegnarci a capire la vita che abbiamo e che stiamo vivendo. Se al centro della nostra intelligenza ci fosse questa regola, cioè che esiste la fine, improvvisamente comprenderemmo quali sono le cose che contano e quali invece quelle che non contano, che sono risibili e stupide, che durano lo spazio di un mattino. La regola fondamentale è: abituati a pensare che c'è la fine e che questa non riguarda gli altri ma anche te che anche tu hai questo destino ed è estremamente importante esserne consapevoli. La morte va vista con serenità, ma va saputo che essa c'è, che io ho un mutamento cellulare, che la mia esistenza va verso qualche cosa, che la mia intelligenza si disperde⁵.

3. Umanesimo dell'amorevolezza

Il travaglio del nostro tempo, se può essere registrato nei termini di imbarazzo verso l'Assoluto o irretimento dell'intelligenza ignara della sapienza, è pure condensato nell'analfabetismo affettivo. Uno dei tratti più cospicui della novità del magistero di Francesco mira a contrastare questa emergenza attraverso l'annuncio evangelico del Cuore di Dio che anima la *rivoluzione della tenerezza, l'ostinazione della misericordia, la forza della mitezza*.

Il Sistema Preventivo, dal canto suo, se vive del primato 'ontologico' della religione affida la possibilità stessa della propria pratica alla persuasività dell'amorevolezza, risorsa essenziale all'apertura del cuore e alla profondità dell'incontro educativo.

Come ricordano le audaci lezioni di Don Bosco nel *Sogno del pergolato di rose* e nella *Lettera da Roma*, il vangelo salesiano dell'amorevolezza è possibile esclusivamente al crocevia di una mistica e di un'ascetica affettiva, essenziali alla trasparenza e dilatazione di un cuore purificato.

⁴ SENECA, *Lettere a Lucilio*, I.1.1 (cfr. [http://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/Seneca-Lettere Lucilio.pdf](http://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/Seneca-Lettere%20Lucilio.pdf) consultato il 21.10.2021).

⁵ E. SAMEK LODOVICI, *Educarsi all'intelligenza*, in G. DE ANNA (ed.), *L'origine e la meta. Studi in memoria di Emanuele Samek Lodovici con un suo inedito*, Ares, Milano 2015, 19-32, qui 31-32. L'autore in un testo sobrio e affascinante elenca tredici regole per educare l'intelligenza e, di queste, abbiamo riferito l'ultima.

Di qui la possibilità del carisma salesiano di corrispondere a quest'ora ecclesiale dell'*affettività* attraverso un'autentica educazione del cuore.

Il cuore, infatti, poiché *ha le sue ragioni che la ragione non conosce*⁶, forma e si forma per prossimità, in virtù di una vigoria affettiva altrui, che lo raggiunge e lo riordina, accompagnandone la capacità insieme di apertura e di raccoglimento.

Solo concorrendo a una *ri-evangelizzazione* del cuore e degli affetti possono essere strappate alla velleità e alla retorica i desideri di una missione in uscita, il coraggio delle periferie, la custodia della casa comune, l'incontro con i fratelli tutti, movimenti ai quali è essenziale l'autenticità dell'amore che invece patisce:

[...] una diminuzione, se non si unisce alla sparizione di quella gravità che quando non esiste è sostentamento della morale, condizione del vivere moralmente, solo moralmente. Il centro di gravità della persona si è trasferito in primo luogo alla persona amata, e quando la persona sparisce, rimarrà quel movimento, il più difficile a stare "fuori di sé". "Vivo già fuori di me", diceva Santa Teresa. Vivere fuori di sé, per stare oltre se stesso. Vivere disposto al volo, sempre, a qualsiasi partenza. È il futuro inimmaginabile, l'irraggiungibile futuro di quella promessa di vita vera che l'amore insinua in chi lo sente, il futuro che ispira, che consola il presente facendo diffidare di lui, da dove nasce ogni creazione, ciò che attrae il divenire della storia e che corre alla sua ricerca, ciò che non conosciamo e ci invita a conoscere. Quel fuoco senza fine che incoraggia nel segreto di ogni vita, ciò che unifica col volo del suo trascendere vita e morte come semplici momenti di un amore che rinasce sempre da se stesso. La cosa più nascosta dell'abisso della divinità. L'inaccessibile che discende in ogni momento⁷.

⁶ B. PASCAL, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, § 146 (§ 277 ediz. Brunshwig).

⁷ M. ZAMBRANO, *Due frammenti sull'amore*, in ID., *Frammenti sull'amore*, Mimesis, Milano - Udine 2011, 11-23, qui 22-23.

Don Pascual Chávez Villanueva

Don **Pascual Chávez Villanueva**, Rettor Maggiore Emerito dei salesiani, nono successore di don Bosco.

È nato a San Luis Potosì nel cuore del nord del **Messico**, il **20 dicembre 1947**.

Dopo alcuni anni, la famiglia **si trasferisce a Saltillo** (stato di Coahuila, nel nord-est del Messico) dove Pascual frequenta la scuola salesiana “Colegio Mexico”; qui nasce la sua vocazione e matura l'intenzione di seguire Don Bosco.

Emette la sua **prima professione** il 16 - 08 - 1964 a Coacalco.

Il 05 - 08 - 1970 diventa salesiano con **voti perpetui** a Guadalajara.

Ha ricevuto l'**ordinazione diaconale** il 10 marzo del 1973 ancora a Guadalajara.

L'8 dicembre del 1973 è **ordinato sacerdote**.

Vive i primi anni del suo ministero nella comunità dei giovani salesiani in formazione di Chapalita (Guadalajara).

Dal 1975 al 1977 realizza la sua specializzazione in Sacra Scrittura al Pontificio Istituto Biblico di Roma.

È stato **Direttore** dell'Istituto Teologico di San Pedro Tlaquepaque dal 1980 al 1988 dove ha insegnato Sacra Scrittura.

Dal 1986 al 1989 è anche **Consigliere Ispettorale** dell'ispezione di Messico-Guadalajara.

Dal 1989 al 1994 è **Ispettore** di quella stessa provincia che comprende tutto il nord del Messico sino ai confini degli Stati Uniti.

Nel 1996, durante il CG24, è eletto **Consigliere Regionale** per la Regione Interamerica, che comprende dal Canada sino alla Bolivia.

Viene eletto **Rettor Maggiore** il 3 aprile 2002 nel CG25 – Nono successore di don Bosco.

È stato ri-eletto il 25 marzo 2008 nel CG26, ruolo che svolse fino a marzo del 2014.

Dietro incarico del nuovo Rettore Maggiore, don Angel Fernández Artime, a don Chávez è stato chiesto di continuare a stare al servizio della Congregazione, della Famiglia Salesiana e della Vita Consacrata, specialmente nel campo dell'animazione spirituale.

Titoli di studio

Dal 1975 al 1977 studia a Roma all'Istituto Biblico dove ottiene la **licenza in Sacra Scrittura**.

Nel 1995 inizia il suo **dottorato in Teologia Biblica** e risiede a Madrid-Carabanchel dove rimane sino al conseguimento del titolo ottenuto alla Università Pontificia di Salamanca (Spagna).

Oltre che in possesso di titoli ecclesiastici, don Chávez ha ottenuto il titolo di **insegnamento basilare di discipline scientifiche**. L'una e l'altra formazione lo hanno reso un uomo concretamente spirituale.

L'aggiornamento costante sui fatti della vita e della storia, lo ha reso particolarmente attento ai segni dei tempi. A riprova di tutto questo, depono l'entusiasmo che ha messo nel consolidare e rafforzare l'opera degli oratori di frontiera tra il Messico e gli Stati Uniti, come servizio ai più poveri ed emarginati.

Lingue

La sua lingua madre è lo spagnolo, ma capisce e parla anche altre lingue: italiano, inglese, portoghese, francese, tedesco, ebraico.

A conclusione di una rassegna bibliografica degli scritti di don Chávez, in vista del conferimento della laurea *honoris causa* dalla Università Cattolica Giovanni Paolo II di Lublino, Polonia, scrisse l'allora Rettore Magnifico della Università Pontificia Salesiana, Prof. Carlo Nanni:

1. Dall'analisi degli scritti don Pascual Chávez Villanueva - oltre che un eccezionale operatore e attualizzatore del carisma salesiano nella scia di don Bosco e dei suoi successori - appare chiaramente come un attento studioso di quanto attiene l'integrale sviluppo civile e sociale umano, come indicato da Papa Benedetto XVI nella sua enciclica *Caritas in Veritate*: con particolare attenzione alle popolazioni più svantaggiate e ai giovani del disagio.
2. Altrettanto si può dire per il suo essere attento e acuto "lettore" - "scientificamente" corredato e formato - delle tematiche proprie dell'educazione e della formazione umana, spirituale, civile, professionale dei giovani, strettamente collegata con la loro crescita religiosa.
3. Non solo come "nono successore di don Bosco" - e quindi quasi come "garante" del carisma congregazionale - ma anche come persona e educatore "riflessivo nell'azione" - egli dagli scritti traspare come un "appassionato" ricercatore della buona qualità dello stile educativo-pastorale e del un metodo educativo che è passato alla storia come "il sistema preventivo di don Bosco": un modello e un congegno pedagogico di cui la ricerca pedagogica e didattica "scientifica" riconoscono universalmente il valore, al di là della sua intrinseca fondamentazione e collocazione confessionale.
4. Come Gran Cancelliere della Pontificia Università Salesiana (UPS), egli risulta a capo di un centro mondiale di indagine pedagogica e didattica e di una istituzione accademica internazionalmente riconosciuta e apprezzata per l'attenzione "scientifica" alle problematiche giovanili e alla loro formazione qualificata. Vorrei rilevare - come attuale Rettore di essa - la forza ispirativa che ci viene, per la ricerca e per l'insegnamento, dai suoi Interventi annuali, "letti" ai membri del Senato Accademico, normalmente nella seduta di dicembre.

Per questi motivi sono ben felice e onorato di collaborare al conferimento della laurea *honoris causa* a don Pascual Chávez Villanueva.

In fede.
Prof. Carlo Nanni



Tipografia Giammarioli snc
Via Enrico Fermi 8/10 - 00044 Frascati (Roma)
Tel. 06.942.03.10 - www@tipografiagiammarioli.com
Ottobre 2022