

Segni di speranza e tentazioni di adattamento

Luigi Alici

Vorrei proporre una riflessione articolata – in maniera inevitabilmente schematica – attorno a tre nodi tematici, che consentono di analizzare il confine, continuamente oscillante, tra segni di speranza e tentazioni di adattamento.

Tra moderno e postmoderno

Gran parte dei nodi che la cultura contemporanea – e la riflessione filosofica in particolare – si trova ad affrontare sembrano dipendere da un'eredità irrisolta che proviene dall'epoca moderna. In essa si sono fronteggiati, e in una certa misura rincorsi, due diversi modelli di razionalità e di elaborazione del senso della vita, che potremmo definire come il paradigma illuminista del *logos* e quello romantico del *pathos*.

Il primo costituisce un modello di “razionalità distaccata” (Ch. Taylor), che il soggetto umano è in grado di maneggiare come uno strumento, e per mezzo del quale può esercitare il suo dominio sulla natura, oggettivandola, rappresentandola, investendola con una rete categoriale. Il secondo attesta invece una rivalse delle ragioni del cuore, che ha già dato un segno di sé con Rousseau e forse addirittura con Pascal. Ma è soprattutto l'epoca romantica che ha rivendicato la capacità soggettiva di entrare immediatamente in sintonia con il vissuto degli altri, e addirittura con il mondo della natura, sulla base di un'attitudine penetrativa, intuitiva, che guarda ai concetti razionali come un sottoprodotto schematico e in certa misura sclerotizzato del sapere.

L'epoca moderna ha conosciuto una “gigantomachia” tra questi due grandi paradigmi culturali. L'eredità di tale confronto – non sempre indolore, in qualche caso sanguinoso – è arrivata fino alla nostra cultura che, con un termine ancora del tutto problematico e convenzionale, si definisce postmoderna. La nostra epoca si trova a fronteggiare quest'eredità senza disporre più, però, di un modello di ragione capace di arbitrare il conflitto tra il principio del *logos* e quello del *pathos*. Ogni forma di razionalità, infatti, è stata o risucchiata dalla tecnologia, che sembra oggi l'unica erede del modello illuministico, o respinta in nome di un principio empatico.

L'assenza di un discernimento critico tra questi due grandi modelli ha fatto sì che oggi essi siano oggetto di una nuova forma di sincretismo, che li sovrappone in maniera incoerente e a volte addirittura schizofrenica. L'uomo contemporaneo si trova progressivamente ad appaltare di volta in volta “pezzi” del proprio vissuto ad uno dei due principi, senza la possibilità di elaborare una sintesi, o di avere un arbitro in grado di realizzarla.

La libertà

I tre spunti tematici che vorrei offrire ruotano attorno a tre parole chiave: libertà, storia, relazioni.

L'enfasi sulla libertà non è una scoperta della cultura contemporanea. La modernità, infatti, si era affermata come un rifiuto di ogni visione gerarchica preconstituita e come una liberazione dell'autonomia del soggetto. La rivendicazione della libertà che si afferma nel nostro tempo e nella nostra cultura oscilla continuamente tra due estremi di segno opposto, che in sé non rappresentano una novità, ma che oggi hanno toccato una radicalità inedita. Forse poche epoche come l'attuale ospitano posizioni decisamente deterministiche, olistiche, soprattutto in alcuni settori delle scienze umane, sia quelle macro (un certo sociologismo e un certo modo di interpretare l'antropologia culturale), che quelle micro (le neuroscienze e – in certa misura – la psicoanalisi). Quando queste grandi aree disciplinari tendono a trasformarsi in ambiti ideologici, giunge da loro un messaggio di sostanziale sconfessione della libertà umana: l'uomo è una risultante o di grandi dinamiche sociali che lo precedono, o di pulsioni e fenomeni biochimici che si determinano nel suo cervello e nella sua psiche.

Questi messaggi, che quotidianamente ci arrivano anche attraverso la divulgazione scientifica, oggi convivono paradossalmente – soprattutto nella coscienza giovanile – con la convinzione di una libertà totale, di cui il soggetto sarebbe fondamento e giudice insindacabile. È una libertà aperta a un consumo immediato, senza neppure quella passione politica di emancipazione collettiva che nell'epoca moderna, sia con il modello illuministico che con quello romantico, aveva considerato la libertà come una conquista esaltante e faticosa, a livello individuale e collettivo. Essa, cioè, non era un dato scontato, ma si raggiungeva attraverso una sinergia degli individui, trovando il veicolo per la sua realizzazione nel popolo, nel partito, nell'intero.

Oggi si assiste, invece, ad un pendolarismo impazzito: alcune visioni scientifiche dicono che l'uomo non è libero; il vissuto quotidiano e la grande pressione mediatica tendono invece a fare del soggetto il fondamento assoluto di se stesso. Da qui risulta un principio di autonomia, che viene continuamente ribadito. Un altro esempio di questa tendenza schizofrenica è il modo in cui da un lato l'ambientalismo e dall'altro la bioetica spendono l'idea di libertà. Correnti ambientaliste estreme e forme di ecologismo spinto invocano etiche severamente normative, che debbono avere la meglio sulle legislazioni degli Stati nazionali; in bioetica, invece, vige un modello etico opposto, di tipo soggettivistico, convenzionalistico, in cui nessuno ha il diritto di interferire nella rete dei desideri individuali.

Ci troviamo quindi dinanzi ad un nuovo panorama in chiaroscuro. La libertà viene sottratta al monopolio dei grandi partiti e delle grandi ideologie e sembra apparentemente restituita al vissuto. Riprendono vigore i temi del desiderio, dei bisogni, delle emozioni, delle attese, della felicità. Le promesse di felicità, però, vengono quasi sempre presentate non come un riflesso del bene, ma come la sua causa. Il bene, in sostanza, diventa il prodotto delle proprie scelte, non il presupposto a partire dal quale spendere tali scelte.

Da un lato, quindi, si riapre uno spazio di rivendicazione dell'autonomia, che è uno degli elementi fondamentali per suscitare un'attenzione alla speranza, la quale presuppone che il soggetto abbia uno orizzonte di autorealizzazione non requisito da agenzie politiche o ideologiche. Dall'altro, questo orizzonte, non disponendo dello strumento critico che consente di metterlo in circolo con una riflessione attorno al bene, rischia di regredire ad una forma di spontaneismo di tipo adolescenziale.

La storia

Il modo in cui l'epoca moderna guardava alla storia aveva generato quella forma di secolarizzazione della speranza cristiana che è l'utopia. Le grandi utopie moderne, probabilmente fino a Ernst Bloch, sono il risultato di una cultura che ritiene, per mezzo della ragione, di poter tenere sotto controllo la storia, e di promettere una liberazione collettiva. Esse sono state, in sostanza, una forma di "soteriologia senza escatologia".

Le utopie si affermano come volontà di significato sradicate: nascono da un desiderio di rottura con il passato e non dal tentativo di far emergere da esso un'apertura verso il futuro; sono totalizzanti e non disposte a negoziare, a transigere, a tollerare le perplessità di chi tenta di raffreddare quella che Bloch chiamava "la corrente calda". Le utopie sognano un *homo absconditus* – per usare ancora le parole di Bloch –, cioè un'umanità assolutamente inedita, che non possiamo costruire per via induttiva, partendo da quella presente.

Per comprendere come cambia nell'epoca contemporanea il modo di considerare la storia, potremmo servirci di un'immagine. Se si prende un'opera letteraria di fine '800 non è difficile verificare che la storia (pensata, se non scritta, con l'iniziale maiuscola) veniva quasi sempre considerata come l'avventura collettiva di un popolo, di una nazione, di un insieme di individui che si riconoscono vincolati a un *ethos*. Oggi, questo termine si usa spesso per indicare un'esperienza affettiva durata l'arco di una settimana. La storia diventa biografia spezzata. In tale prospettiva, risulta difficile fare sintesi tra i frammenti delle esperienze, e ancora di più, quindi, riconoscere che la propria biografia è parte di una storia collettiva.

In un contesto di questo tipo, ciò che ci consente di metterci in rapporto con il futuro non è più l'utopia, ma – come ha sostenuto anche Campiglio – l'attesa, che è il modo con cui la cultura postmoderna guarda al futuro. Il futuro è corto, friabile, a geometria variabile. L'attesa è calcolata, disposta a negoziare le scelte da fare, sulla base di opzioni contrattualizzate ma revocabili.

La sfida cristiana nasce dalla possibilità di far incontrare la “grande Speranza” con le “piccole attese”. Questo determina uno scenario completamente diverso rispetto al passato. Un tempo, tra l'utopia e la speranza c'era una forte competizione di senso. L'attesa, invece, non ha un'obiezione di principio nei confronti della speranza. I giovani di oggi, per il loro modo di concepire il futuro, sarebbero portati ad accogliere anche la proposta cristiana della speranza, accogliendola nel pantheon delle piccole attese contemporanee, dove ogni differenza tende però a sfumare in senso relativistico. Non esiste più quella difficoltà competitiva sulla quale la *Gaudium et spes* invitava a instaurare un dialogo in nome dell'uomo. Queste nuove prospettive trasformano profondamente il modo in cui la speranza deve intercettare l'attesa, aiutando però ad allungarla ed evitando di ridurla ad un simbolo compatibile con tutti gli altri.

Le relazioni

Assumere il tema dell'intersoggettività, delle relazioni interumane è particolarmente importante. Anche questo parametro, infatti, può consentire di verificare come evolve nel nostro tempo l'eredità moderna. Siamo di fronte ad un altro paradosso: la privatizzazione dei rapporti corti coincide con la mondializzazione dei rapporti lunghi. Mentre i secondi diventano sempre più estesi e sono governati secondo il principio utilitaristico del calcolo, della fredda razionalità illuministica, i primi diventano sempre più corti e sono l'esperienza di un “io” e di un “tu” che si incontrano e decidono di stare insieme in nome di un principio di gratificazione emozionale. Nell'orizzonte dei rapporti corti, i giovani sono disposti a gesti di gratuità eroica; in quello dei rapporti lunghi, che iniziano nella professione e finiscono negli orizzonti più allargati della convivenza, s'introduce un principio utilitaristico che arriva fino al cinismo, al contrattualismo estremo.

È quindi necessario far incontrare la dimensione del rapporto corto con quella del rapporto lungo. Ciò si può realizzare se si passa da una relazione binaria tra un “io” e un “tu”, oggi dominante, ad una di tipo ternario, in cui l'“io” e il “tu” debbono riconoscersi costantemente aperti ad un terzo. Riusciamo a edificare il “noi”, infatti, solo se accettiamo un modello di intersoggettività ternario “io-tu-lui”, fino al punto di affermare che “egli” potrebbe in ogni momento diventare “tu” e, per questo, essere riconosciuto un “io” come me.

Un cristiano sa che la cifra trinitaria può diventare un prezioso modello ermeneutico per ripensare questa diversa geometria relazionale. La modernità ha pensato l'intersoggettività secondo lo schema “soggetto-oggetto”. Gli autori più vicini a noi, nel migliore dei casi, hanno cercato di rovesciarlo. Lo stesso Levinas ha sostenuto l'importanza di mettere l'“io” all'accusativo, facendolo discendere dal suo piedistallo per farvi invece salire il “tu”. Questo può essere il primo passo, ma ciò che conta è soprattutto ripensare il “noi”, che è un modo diverso di allungare le relazioni. Ad una intersoggettività corta corrisponde fatalmente anche una speranza “corta”. Von Balthasar ha scritto che la speranza cristiana è autentica quando riesce a sperare anche per i morti senza speranza, che sono appunto “il terzo”, cioè la figura di chi è massimamente lontano da noi. Il tirocinio della speranza comincia dall'allungamento delle relazioni.

Conclusioni

1. I tre spunti offerti fanno toccare con mano come la cultura contemporanea tenda a privilegiare l'immediatezza sulla mediazione. Da un punto di vista cristiano, e forse anche pastorale, è importante non illudersi di “cavalcare” la cultura dell'immediatezza, cercando di sovrapporre un “cerotto” religioso sopra la riva della affettività, o la contrazione degli orizzonti temporali e relazionali. È invece necessaria una lettura profonda di questi fenomeni, nella consapevolezza che non è sufficiente trovare un vissuto più immediatamente disposto ad accogliere la proposta cristiana di quanto non lo fosse la modernità. Come nella parabola del seminatore,

infatti, può trattarsi di un terreno dove il seme attecchisce subito e poi marcisce presto. Il terreno del vissuto, quindi, va dissodato, evitando di lasciarsi tentare da una scorciatoia fideistica rispetto ad una cultura disposta a dire troppi sì, anche alla proposta religiosa.

2. La cultura contemporanea sembra aver smarrito non tanto le risposte quanto le domande. È quindi necessario adoperarsi per far evolvere in domande quei bisogni di cui essa vive. Di conseguenza, prima di presentare l'annuncio di Cristo con una risposta, è importante intercettare un bisogno e farlo maturare, suscitando una domanda. Se nella cultura moderna la tradizione cristiana si è esercitata nel dimostrare l'esistenza di Dio, a noi forse è richiesto di dimostrare l'esistenza della persona, che non può essere un caleidoscopio di emozioni, vivendo in maniera schizofrenica con logiche troppo diverse. Bisogna quindi trovare un'unità biografica dentro una storia comune.

3. Nella cultura attuale vige una *koiné*, il cui tallone d'Achille è il sincretismo. In un'epoca in cui si parla molto di fondamentalismo, e il mondo cristiano guarda con severa preoccupazione all'ingresso dell'Islam nelle nostre comunità, non dobbiamo dimenticare che nei prossimi anni sarà crescente l'espansione della cultura e delle religioni orientali. Una cultura sincretistica ha pochi anticorpi nei confronti dell'ondata di buddismo che lo sviluppo del mondo orientale porterà, e del quale la *new age* è un'avanguardia quasi folkloristica. Il sincretismo chiede di ricalibrare l'annuncio cristiano. Il cristianesimo delle origini ha avviato un dialogo con la filosofia antica, prima ancora che con le religioni, perché sapeva di non essere compatibile con il politeismo pagano e di doversi confrontare su alcune pregiudiziali di ordine veritativo. Se oggi non teniamo conto di queste pregiudiziali, rischiamo di coltivare e spiritualizzare le emozioni, rendendole sempre più fragili rispetto a forme di religiosità epidermica di cui non dobbiamo trascurare il pericolo.

(Testo tratto dalla registrazione, rivisto dall'autore)