

Percorsi didattici alla luce de *La coscienza religiosa nell'uomo moderno*

Seconda lezione

(Appunti non rivisti dagli autori. Ad esclusivo uso interno)

L'uomo come Prometeo nella storia e nella filosofia

Milano, 7 novembre 2009

Relatori: Fabrizio Foschi, Andrea Caspani, Costantino Esposito

Alberto Savorana

Buon pomeriggio. Benvenuti al secondo momento di lavoro del percorso insegnanti.

Oggi vorremmo riprendere il percorso di giudizio che il libro di don Giussani che dà il titolo a questo incontro, *La coscienza religiosa nell'uomo moderno*, offre. E per ripartire dobbiamo tener presente sempre ciò da cui lui prende le mosse, ciò da cui lui muove, cioè da una constatazione ed è una domanda che gli nasce dall'esperienza del presente e che formula in questo modo: «La nostra situazione umana è l'esito di una eredità, della quale possono essere decifrati dei punti di riferimento storici». È questa preoccupazione per gli esiti di una eredità reperibili nel presente, che permette l'interesse e la curiosità per andare a sorprendere, a ricercare, a studiare il momento in cui una certa mentalità, una certa posizione – che oggi è diventata mentalità – ha lanciato le prime avvisaglie. E proprio per questo già la volta scorsa vi abbiamo proposto due contributi – di Mariella Carlotti e del professor Uberto Motta – dal punto di vista dell'arte e della letteratura.

Siccome l'intervento del professor Motta ha diviso gli animi, secondo tutto lo spettro della reazione umana – dall'entusiasmo allo scandalo – dico che questo non era l'ultimo dei motivi per cui abbiamo immaginato questo momento; che vuole essere un momento di lavoro, vuole essere occasione per lanciare degli input, secondo la provocazione che già Franco Nembrini all'inizio dell'incontro della volta scorsa aveva lanciato: cioè quello di evitare, a questo livello, lo schematismo, ma accettare la fatica di una verifica. E una verifica è sempre personale, è sempre legata alla necessità che un uomo ha di reperire nella propria esperienza – in questo caso la propria esperienza di insegnante – quegli elementi, quei fattori, quelle dinamiche che possono confermare, smentire, correggere o approfondire una ipotesi di lavoro con cui delle persone hanno cercato di paragonarsi. Da questo punto di vista, da profano, l'unica osservazione che sento di fare rispetto ai contributi della volta scorsa – e in particolare rispetto a quello del professor Motta – è che a me la sua comunicazione è parsa (e su questo mi piacerebbe dialogare con lui) un contributo a conferma dell'ipotesi lanciata da don Giussani; perché chi c'era ricorderà che lui, sorprendendo un anno a caso dell'inizio della modernità, ha mostrato tutta la carica religiosa, di fede, di autori e artisti del famoso 1509. E questo è esattamente quello che dice don Giussani ne *La coscienza religiosa nell'uomo moderno*, e in un capitolo di *Perché la Chiesa*, in cui don Giussani usa il termine che la volta scorsa è stato

evocato *en passant*, che è il termine "disarticolazione", a indicare l'inizio di una rottura di quello che era l'unità medievale. In questo senso il primo che non ha contrapposto Medio Evo e Rinascimento in termini assoluti, in termini manichei, è stato proprio don Giussani. Pensate a come don Giussani – per esempio ne *La coscienza religiosa nell'uomo moderno* e in modo secondo me più dettagliato nel capitolo di *Perché la Chiesa* – parla della poetica del Petrarca, sorprendendo un animo ferito, profondamente cristiano, ma in cui qualcosa è accaduto per cui la sua fede comincia a essere qualcosa di problematico. Pensate solo a come Dante parla di Beatrice e a come Petrarca parla di Laura: come in uno il problema di Dio e il problema dell'amore per la donna sono profondamente connessi, e come nell'altro assumono il volto di una problematicità e di un disagio.

Oggi abbiamo chiesto a due storici e a un filosofo di provare, dal punto di vista dei loro strumenti, a sorprendere e a misurarsi con l'input che viene da *La coscienza religiosa*. E per introdurre il dialogo (che sarà strutturato in questo modo: ascolteremo prima tre brevi comunicazioni di Foschi, Caspani e Esposito, e poi –aiutati anche da Franco – vorremmo provare a farli reagire tra loro) vorrei leggervi dieci righe di don Giussani, che per caso mi è capitato di leggere ieri mattina, e che ho ritenuto un segno provvidenziale, perché mi sembrano un modo riassuntivo di tutto il percorso della *Coscienza religiosa* e del capitolo citato di *Perché la Chiesa*. Dice don Giussani – è il 1985, alla fine dell'anno, dopo che per quasi un anno e mezzo don Giussani è andato in giro per l'Italia a tenere conferenze su *La coscienza religiosa nell'uomo moderno* – e in dieci righe sintetizza 650 anni di storia: «Ricordandoci che la grandezza del Medio Evo che – come dice il professor Bontadini (famoso filosofo dell'Università Cattolica, ndr) – era troppo grande per poter rimanere nella unità potente che aveva creata, è stato colpito a morte perché l'unità non è stata salvata ed è stato colpito a morte attraverso focolai di *intelligencia*, come dice il Papa nel discorso sull'ateismo in un congresso dal titolo 'Evangelizzazione e ateismo'–; dapprima sono stati alcuni focolai di intellettuali che poi i circoli principeschi e mercantili hanno polarizzato perché avevano un tipo di concezione più adatto al loro tipo di vita [...] diventati corrente di pensiero, la politica centralizzata dalla Rivoluzione francese in poi, negli Stati ha assunto quel contenuto dell'*intelligencia* nuova e l'ha resa mentalità comune. Dopo due secoli noi siamo totalmente immersi in quella corruzione. Giovanni Paolo II in quel discorso ha detto con chiarezza che questa mentalità, la mentalità atea – praticamente atea – di quella *intelligencia* ha invaso anche le chiese». Credo che ce ne sarebbe per un corso di laurea e un corso di insegnamento in questo flash assolutamente sintetico su cui iniziamo il dialogo di oggi con Fabrizio Foschi, a seguire Andrea Caspani e quindi Costantino Esposito.

Fabrizio Foschi

Io riprendo il testo di don Giussani *La coscienza religiosa nell'uomo moderno* da questo punto di vista: dal punto di vista di un insegnante di storia che ama la propria materia, e quindi si propone non soltanto di enunciare dei contenuti, ma anche di capire come questi contenuti si generano, come questi contenuti si organizzano. Dico questo perché per chi insegna storia e

filosofia, per chi si occupa di storia e filosofia, il testo presenta delle suggestioni di carattere metodologico che a mio avviso sono di estrema importanza e costituiscono delle prospettive entro le quali inserirsi per approfondire la propria materia, per comprenderla di più, per comprendere il linguaggio stesso della storia, che è continua ricostruzione di avvenimenti e che, per essere ricostruzione, non può tradire gli avvenimenti di cui si occupa. Quindi vorrei mostrare con tre brevi indicazioni l'utilità dell'impostazione che sottende il testo.

La prima osservazione è relativa all'importanza della ricostruzione storica: il testo di don Giussani presenta uno sviluppo dell'impianto storiografico costituito da tesi che si articolano e si susseguono in maniera piuttosto serrata.

Tesi: se ne possono individuare alcune che sono portanti, che sono fondamentali, che sono evidenti.

Una è quella su cui ci si è soffermati prevalentemente in occasione della lezione scorsa. La cito: «Fino alla fine del Medio Evo le società che avevano riconosciuto il fatto anomalo accaduto nella storia – il cristianesimo – individuavano come ideale del cammino Qualcosa di più grande: Dio. È la frantumazione di questa unità e di questa figura d'uomo il grande cambiamento».

Un'altra tesi è questa: «All'ideale della santità medievale si sostituisce nell'Umanesimo l'ideale della riuscita umana: non più il Dio cui tutto deve confluire, ma il divo».

Ancora: «Occorre notare che tali trasformazioni della mentalità NON si sono verificate in modo necessariamente irreligioso. Ma se i principi cristiani possono essere con devozione tratti, il sentimento del vivere fluttua per suo conto».

Un'altra tesi che ritengo particolarmente importante è questa (sto dicendo che questo è un lavoro che ciascuno può fare di individuare i nuclei portanti di questo impianto, che ha un peso storiografico – tanto è vero che ce ne occupiamo anche da questo punto di vista): «Man mano che il razionalismo (cioè l'esaltazione della ragione come fattore che domina il mondo) attraverso il potere politico, dopo la Rivoluzione francese, assume in proprio quella divisione tra sacro e profano, questa diventa lentamente luogo comune dei dotti; determina il centro culturale e diventa cultura dominante, divenendo mentalità sociale». Quindi c'è un razionalismo, c'è un potere politico, c'è una determinazione della mentalità che diventa cultura. Bene, per non dilungarmi oltre, vorrei dire questo: lo sviluppo per tesi, che non sono mai apodittiche, ma sono sempre motivate, è una forma di approccio alla storia molto interessante e del tutto legittima. Questo ne è un esempio, ma si possono portare altri esempi. Per esempio, la *Santa romana repubblica* di Giorgio Falco è un altro caposaldo di questo tipo di impostazione; determinate opere di Christopher Dawson sono impostate secondo questo criterio. Ma su un altro versante Romano Guardini, nella *Fine dell'epoca moderna*, presenta una impostazione di questo genere. Si trova questa affermazione: «La struttura medievale del mondo e l'atteggiamento umano e culturale che ne rappresenta la base cominciano a dissolversi nel XIV secolo. Questo processo si continua attraverso il XV e il XVI secolo, per condensarsi nel XVII secolo in un quadro nettamente definito». Come vedete, sono tesi piuttosto importanti e significative, cioè non si chiacchiera della storia, si va al dunque della ricostruzione storica.

Perché questo accade? A mio parere questo accade perché la storia, la lettura del passato, viene intesa come comprensione del dramma umano. La storia cioè è un modo di conoscere il passato, che permette di immedesimarsi nel passato, che permette a un soggetto – che nel presente è attivo, è vivo, che si fa delle domande, che si accorge di essere in una certa situazione – di interrogare il passato; il passato che parla attraverso segni, attraverso testimonianze. È chiaro che allora, da questo punto di vista, la storia diventa un dialogo interessante con il passato, e non un oggetto che si subisce; un dialogo tra un soggetto e un oggetto, nel quale è imprescindibile il soggetto che si interroga: proprio perché nel passato si ritrovano le forme di una soggettività che si è espressa e che è diventata cultura. C'è un'affermazione del filosofo Ortega, interessante da questo punto di vista: «La storia è ricostruzione del dramma che si svolge tra l'uomo e il mondo» e Ortega dice che lo storico, anche quando si interessa di una singola biografia, trova che la vita del personaggio è connessa con quella di altri uomini; cioè c'è un'interrelazione. Questo dialogo è per capire il passato, ma soprattutto è per capire il presente: è per capire il presente che si interroga il passato; c'è un demando continuo, è un lavoro continuo, per cui questa ricostruzione che necessariamente è a grandi quadri (i grandi quadri sono i capitoli, sono gli atti di questo dramma), questa ricostruzione – che è una forma di conoscenza, di autocoscienza (*La coscienza religiosa nell'uomo moderno*, non l'epoca moderna, ma la coscienza) – rende la storia “nostra storia”, rende il passato “nostro passato”. Pensate a quanto, di ciò che insegniamo, risulta estraneo a noi e agli studenti ai quali ci rivolgiamo.

Il passo che più di altri nel testo introduce questo metodo è il seguente, relativo appunto al dialogo presente-passato (p. 59): «Diretta conseguenza della riduzione del cristianesimo a parola è anche lo sfocarsi del nesso tra presente e passato, vale a dire lo sfocarsi della unità organica, strutturale, propria di un fatto come quello cristiano. Si indebolisce il valore della storia – cioè non la si capisce più –, della tradizione e quindi di quella organicità dell'avvenimento cristiano che rende viva la vita della Chiesa». È come se un adulto vivesse solo del presente e obliterasse il suo passato. Quindi il metodo consiste nella comprensione del passato, nella comprensione del fatto cristiano come dell'avvenimento che è accaduto nella storia, non come parola. E quindi, essendo accaduto nella storia, è capace di determinare il tempo. Senza la dimensione dell'avvenimento (l'avvenimento cristiano – ma l'avvenimento storico – è un fatto accaduto nella storia) si capisce il tempo storico, non si capisce il tempo degli uomini, perché il tempo storico non è il tempo dell'orologio, non è il tempo della fisica, determinato da attimi tutti uguali, sempre uguali che si succedono. Il tempo storico è il tempo sulla base del quale gli uomini sono cambiati in seguito ad avvenimenti che sono accaduti. E questo è un esercizio da proporre anche ai nostri alunni: di quale tempo storico stiamo parlando? Ci accorgiamo così che tante volte fanno confusione tra un tempo storico e un altro tempo storico, per cui gli avvenimenti o gli eventi sono tutti uguali, perché non appartengono a nessun tempo storico, che è un tempo invece determinato, segnato da un preciso avvenimento, da precisi avvenimenti.

Questo rilievo, e concludo il primo punto, mi sembra importante proprio per gli insegnanti di

storia, il cui compito è aiutare gli studenti a inserire i fatti, ordinatamente, nel tempo storico. Questa è una suggestione che ritengo potente.

La seconda, relativa al tema della mentalità. Nel testo ricorre più volte il termine "mentalità", direi che è una sorta di *fil rouge* questo della mentalità. Per esempio (p. 25): «Machiavelli registra con il consueto cinismo l'atmosfera e la *mentalità* delle corti del Cinquecento». Ancora: «E quanto più la *mentalità* si dilata, tanto più Dio diventa qualche cosa che fugge lontano». Ancora: «La caratteristica di tale assetto *mentale* dell'uomo moderno è una specie di sindrome dell'ottimismo». Ancora (p. 58): «Il comportamento più corretto e più dignitoso per l'uomo sarà immaginato secondo idee e convinzioni ritenute più urgenti dalla *mentalità* al potere». Io mi sono posto questa domanda: di quale mentalità si tratta? Perché certi nostri strumenti (strumenti di cui spesso ci serviamo) fanno continuamente riferimento a una "storia" della mentalità, o comunque presentano documenti relativi a un filone di questa storiografia. Non a caso, la storia della mentalità è un indirizzo di studi storici che si sviluppa nel contesto di una rivoluzione storiografica, segnata appunto dalla storiografia delle *Annales*, i cui capisaldi sono due opere – la prima degli anni Venti *I re taumaturghi* di Marc Bloch, e la seconda degli anni Cinquanta del Novecento, *Il problema dell'incredulità nel XVI secolo*, di Lucien Febvre. L'oggetto di questi studi è la mentalità, ma prima ancora è la "collettività", piuttosto che il *single*, piuttosto che l'uomo. A questi studi interessano le credenze, le abitudini, i livelli di comportamento, gli atteggiamenti verso la vita, la morte, la visione del mondo: quello che viene definito il "basso continuo della società". Cioè la storia della mentalità è la storia delle masse, e deve ricorrere a statistiche, documenti più o meno asettici, fonti strane, come i registri parrocchiali, i testamenti...; tutte cose molto importanti e significative, che tuttavia rischiano di ridurre la "mentalità" a un fenomeno deterministico.

Quando nel testo Giussani si riferisce alla mentalità è a tutto questo che si rivolge? Invita a volgere la nostra attenzione alle espressioni nascoste, inconsapevoli, inconsce del popolo? No, evidentemente. Perché in fondo la storia della mentalità – per lo meno certe versioni della storia della mentalità (che io, tra l'altro, non disprezzo assolutamente) – rischia di annullare la scelta libera dell'uomo nell'insieme dei determinismi che rintraccia sotto forma di comportamenti collettivi.

Questa mentalità (la mentalità di cui qui si parla) è il modo di trattare le cose alla luce di «cuore, gusto morale e possibilità di speranza» (p. 18). Sulla mentalità, quindi, influisce la cultura, cioè un'idea dell'uomo, un'idea del rapporto con il fine ultimo dell'esistenza; e non tanto le condizioni materiali in cui si svolge la vita dell'uomo. Allora, perché è importante? Quali suggestioni ne traggio come insegnante? In questo senso storicamente interessano i passaggi, interessano le svolte della cultura, cioè quegli intrecci di eventi, idealità, circostanze, in cui si esprime il senso dell'esistenza. Può essere un episodio della storia, un personaggio, un libro, ma anche un intero periodo. Un personaggio diventa significativo, una biografia diventa significativa: non si riduce all'insieme dei comportamenti che la esprimono, semmai è il contrario! Un'espressione artistica che rinnova, che innova, che non si riduce all'insieme delle condizioni che l'hanno determinata, ma emerge semmai il contrario. È interessante da questo

punto di vista, nel testo, il riferimento al grande dissacratore della cultura francese tra Quattrocento e Cinquecento, cioè Rabelais. Su Rabelais sono state scritte tante cose, e c'è quel famoso testo che ha innovato la storiografia della mentalità, di Lucien Febvre, dove l'autore fa di tutto per dimostrare che Rabelais non poteva non sottrarsi alle condizioni che determinavano nel suo tempo una certa mentalità, e quindi pensava non come moderno, ma pensava ancora come uomo del Medio Evo e quindi non poteva essere lui ad aver attivato quella rottura di cui qualche volta è stato imputato.

In questo libro, a un certo punto, lo stesso Febvre afferma, riferendosi a Gargantua e alla concezione divina di questo gigante: «Ogni creatura in piedi di fronte a Dio suo creatore risponde dei suoi errori e per i suoi errori direttamente. La salvezza è opera individuale. Affermazione di un modernissimo accento», commenta Febvre. Cioè: nonostante si sia fatta resistenza, in qualche modo Febvre è costretto ad ammettere che c'è uno spunto individualistico, c'è l'inizio di un crollo; ma questo è possibile quando si valorizza una singola espressione, quando della singola espressione si coglie il portato culturale.

Terza e ultima questione. Con questa cerco anche di "attaccarmi", di connettermi a quello che è stato detto nella lezione precedente: la questione dei tempi storici, o comunque la questione del tempo storico prevalente. Io mi sono posto, come tutti stimolato dagli interventi precedenti, questa domanda: quando è iniziato questo famoso slittamento dall'unità del mondo medievale alla frammentazione moderna? Non c'è dubbio che la percezione dell'uomo, tra Medio Evo ed Età moderna sia cambiata. A un certo punto si è passati da un tempo che si può definire come "profezia" (è la memoria di ciò che è accaduto che illumina il futuro) a un tempo inteso come "progresso": tutto corre velocemente, per cui è il futuro che illumina il passato. Allora, dato che siamo stati invitati a un lavoro, ho cercato di lavorare e ho trovato che effettivamente è esistito un dibattito molto acceso tra i sostenitori della rottura e i sostenitori della continuità. Per esempio, una ricostruzione di queste posizioni, molto interessante, è offerta da Roger Aubenas nel testo *La Chiesa e il Rinascimento* che è uno dei volumi della "Storia della Chiesa" di Vittorio Martin: ci sono ampie sintesi, Michelet e Burkardt a favore della chiusura, Gilson e Febvre a favore della continuità. A un certo punto Aubenas afferma che, a partire dal XV secolo, assistiamo a un capovolgimento.

Un'altra sintesi molto interessante è quella offerta da De Lubac in *L'alba incompiuta del Rinascimento* che si occupa di Pico della Mirandola. De Lubac polemizza con Aubenas perché secondo lui deve prevalere l'idea della continuità, e il primo filone (quello della continuità) sfocerebbe nell'umanesimo integrale (concezione di Maritain), mentre il secondo (quello della frattura, quello della modernità) confluirebbe nell'umanesimo ateo di Marx e Sartre. *Il dramma dell'umanesimo ateo* è appunto un testo di De Lubac. Vi invito anche a rivedere questi testi che sono decisamente interessanti per approfondire.

Ma a chi dare ragione? Bisogna osservare che nella storia reale spesso ci sono diverse percezioni del tempo, o comunque diverse percezioni del tempo hanno convissuto; è difficile che esista una netta frattura. Per esempio, ai nostri giorni convivono diverse percezioni, diverse forme del tempo che si sovrappongono. Si sovrappongono, come dice Le Goff, il tempo

della Chiesa, il tempo del mercante ecc. Ma ne *La coscienza religiosa* l'accento non poggia su tematiche relative al potere nella determinazione del tempo. Non è che il Medio Evo è finito perché la Chiesa ha perso potere e la laicità ha assunto un'altra forma ed è diventata il potere dominante: si parla di altro, cioè di un riconoscimento del fatto accaduto. Io credo che qui ci sia una profonda originalità di impostazione perché, se a un certo punto prevale un altro riconoscimento (ci sono sintomi e poi c'è un diluvio), questa affermazione affida interamente alla libertà dell'uomo la responsabilità; compresa una certa *intelligenza* cattolica, compresa una certa cattolicità. Quindi il rapporto tra memoria e aspettativa cambia, comincia a cambiare, ma diventa mentalità quando la libertà dell'uomo e l'*intelligenza* che ha delle cose muta completamente il riconoscimento di ciò che è accaduto.

Detto questo, vorrei far vedere una ipotesi di percorso sulla quale interverranno poi i miei correlatori. E cioè: abbiamo immaginato un percorso, che può essere anche un percorso didattico, che in tre blocchi mostra questi cambiamenti nella stessa forma dei fatti, nella stessa forma degli eventi, nel modo in cui gli eventi si manifestano e si organizzano.

La prima fase va dal 1453 al 1559: ci siamo portati un po' avanti nella cronologia, nel senso che abbiamo individuato la caduta di Costantinopoli da una parte e la Riforma protestante dall'altra, come perno di questi blocchi.

Per studiare, leggere, interessarsi e analizzare il periodo che va dalla metà del Quattrocento alla Rivoluzione francese, da dove partire? Un'ipotesi è quella di partire da un fatto che determinò una svolta nella civiltà europea, cioè la presa di Costantinopoli e la fine dell'Impero bizantino, perché poi c'è un contrattacco della civiltà cristiana. Allora, che cosa si manifesta, che cosa si può mostrare approfondendo questa fase? Si può dimostrare che, mentre la civiltà europea era forte sul versante esterno, era molto debole sul versante interno. Quindi c'è una forte contraddizione a cui corrispondono poi anche delle linee di pensiero che sono profondamente contraddittorie.

Seconda fase: altro nucleo che dimostra questa contraddittorietà è la famosa guerra dei Trent'anni, che immagino abbiamo sempre qualche problema a presentare, perché ci vorrebbero appunto trent'anni per poterla approfondire, e bisogna farlo al massimo in trenta minuti, o tre lezioni. Questa guerra sconvolge l'Europa e determina un profondo cambiamento: il declino della Spagna, la cattolicissima Spagna. Quindi un'altra testimonianza, un altro documento di come la civiltà si indebolisca. A questo periodo fanno riscontro linee di pensiero che sono altrettanto decisive.

La terza fase che ci porta al tema della rivoluzione è questa: dal 1648 al 1789. Si capisce che in Europa l'aria comincia a cambiare per l'assolutismo, perché nel 1649 Carlo I viene decapitato in Inghilterra, e la decapitazione del sovrano comincia a modificare l'idea della sovranità: il re si può decapitare. Dopodiché si arriva, attraverso l'Illuminismo, a forme di pensiero che determinano il concetto di rivoluzione.

Questi percorsi tra storia e filosofia sono ipotetici, sono spunti, sono blocchi, sono una forma di programmazione che consegnamo, per poi lasciare anche ai vostri suggerimenti l'opportunità di integrarli.

Andrea Caspani

Il professor Foschi mi ha spianato tante strade e, dal punto di vista metodologico, darò per acquisiti tanti punti che lui ha svolto. A me forse tocca la parte più "di battaglia", cioè la ricostruzione del percorso dell'Età moderna.

Ma dico anch'io qualcosa, introduttivamente, sul senso di questo nostro lavoro: è un lavoro che sostanzialmente ci chiama a verificare, con un rischio anche personale, il giudizio culturale di Giussani attraverso gli strumenti e le competenze delle nostre discipline. È proprio da qui che sono partito io. Giussani, che preoccupazione ha? Ha la preoccupazione di mostrare – come dice nelle prime righe – «una situazione culturale e sociale nel suo aspetto impeditivo di una coscienza religiosa autentica». Il suo problema è l'oggi, è il presente, la seconda metà del Novecento, in cui è venuta a galla l'affermazione di un soggetto ateo, vincente sul piano culturale e sociale; quello che all'epoca si poteva chiamare genericamente "laicismo", oggi, con le parole di Benedetto XVI, si può chiamare nichilismo relativistico. Se questa è la sua preoccupazione, che cosa emerge? Emerge che c'è stato un percorso in cui si è perduto progressivamente, nel corso della storia dell'Occidente, l'aspetto totalizzante del fenomeno religioso. Allora lui cerca di mostrare con alcuni flash gli inizi, le tracce di questa decomposizione, destrutturazione, disarticolazione di questo orizzonte totalizzante.

Qui qual è la prima cosa da far notare? È che – proprio perché questa è la sua preoccupazione iniziale – come studioso di storia e insegnante di storia, colgo subito che quello che lui propone non è un'interpretazione più o meno nuova della storia moderna, non gli interessa classificare età belle ed età brutte. Tant'è vero che il testo originario è diviso in due parti, e mette in luce la disarticolazione progressiva del mondo («è il mondo che ha abbandonato la Chiesa?, o è la Chiesa che ha progressivamente abbandonato il mondo?»), e la seconda parte mette in luce alcuni limiti interni alla cristianità, che quindi – per definizione – è sottinteso che continui a esistere ben oltre l'età medievale.

Ma c'è un'altra cosa importante, proprio perché lui si appoggia, utilizza, assume alcune delle tracce indicate da Daniel Rops. È stato molto ben detto nell'incontro precedente che il punto di riferimento è Daniel Rops, e vorrei subito far notare che negli stessi anni in cui Rops diceva certe cose, Henri Marrou e altri intellettuali cattolici, negli stessi convegni, ne dicevano altre. Che Giussani abbia scelto come termine di riferimento Daniel Rops non è casuale. Ma appunto assume alcune tracce del discorso di Daniel Rops, ma non tutto il suo discorso: per esempio, Daniel Rops nel discorso citato non parla dell'unità del Medio Evo, che invece – come è stato ben riportato dall'introduzione di Savorana – è un caposaldo di Giussani. Il nostro problema non è stare a vedere fino a che punto è un ricalco o un geniale utilizzo di alcuni elementi dell'analisi di Daniel Rops. Quello che è interessante è che lui condivide con Daniel Rops uno dei presupposti e cioè che le svolte della storia si decidono nel segreto dell'anima, nel segreto del cuore umano. Quindi chiarissimamente Giussani assume una prospettiva non deterministica della storia. E da qui consegue – per chi fa storia – qualcosa di assolutamente importante e decisivo: che la storia è il luogo drammatico in cui il coinvolgimento libero degli uomini con gli

avvenimenti li porta, in ogni epoca, a risignificare tutta la realtà, costruendo di volta in volta nuovi ideali, nuove strutture e talvolta nuove forme di civiltà. Cosa sto dicendo? Che la storia non coincide mai con la logica di un'idea: questo sarebbe ideologia, nel senso di "falsa coscienza storica". E questo vale sia che la logica di un'idea sia la logica progressista, che parla di un'emancipazione progressiva dell'uomo, sia che sia una logica reazionaria, cioè la storia non fa che dimostrare il peggioramento dell'umanità dell'uomo. Questo è importantissimo da capire perché ci dà uno spazio di libertà incredibile, ma di libertà nel senso giussaniano del termine: di energia attiva per cogliere – ed ecco l'ultimo punto di nesso metodologico – la possibilità di immedesimarsi con la totalità dell'atteggiamento con cui un uomo, un'epoca, un periodo vive il rapporto con la realtà. Questo è il grande apporto metodologico che Giussani ci fornisce.

La conseguenza di questo che cos'è? È che ci apre la possibilità di provare stupore, novità, sorpresa, incontro con gli uomini del passato; proprio perché non c'è un pregiudizio ideologico nell'affronto di questo passato.

In base a questo discorso proverò a svolgere alcune tracce di quello che, diviso in tre fasi, è il tentativo di rispondere alla domanda: «Quand'è l'avvento del prometeismo nella storia?», cioè di un tipo di soggetto che non si concepisce più in modo creaturale, dipendente, ma creatore, auto-creatore per certi versi.

La prima cosa da dire è che, osservando l'avventura degli uomini lungo la linea del tempo – che va grossomodo dal Quattrocento alla Rivoluzione francese – bisogna subito distinguere due significati di "moderno". Da una parte "moderno" indica un'epoca storica con una sua periodizzazione – e per giustificare anche un po' la triplice scansione, diciamo che tradizionalmente la scansione era 1492-1789, adesso si tende ad anticipare l'inizio dell'Età moderna, anche storiograficamente parlando, all'inizio del Quattrocento (di volta in volta con la svolta di Giovanna D'Arco, l'inizio della formazione francese degli Stati territoriali contro quello inglese, oppure il concilio di Basilea che segna l'ultimo tentativo di unificazione tra la Chiesa d'Occidente e la Chiesa d'Oriente, o la caduta di Costantinopoli con la conquista dell'ultimo baluardo dell'Impero bizantino). Ma se "moderno" indica un'epoca storica o una sua periodizzazione, si intende in questo senso un'epoca con una sua certa continuità strutturale, anche se attraversata da crisi, lacerazioni, conflitti che denotano una grande, crescente dialettica interna tra orientamenti diversi di mentalità e anche tra problematiche di potere.

Dall'altra parte però "moderno" può indicare un'altra cosa: un significato assiologico, di valore, cioè segnala un punto di non-ritorno, come quando si dice: «Questa è una cosa moderna», come dire che non è più legata a qualcosa di superato. E in questo secondo senso che cosa è moderno? (il termine più giusto da dire è "modernità"). Che cosa oggi non è più possibile in questo secondo senso? È semplice: l'ha detto molto bene un intellettuale italiano, Sergio Cotta, dicendo che la modernità, il moderno, in questo senso indica che l'evento religioso dell'incarnazione cessa di essere considerato la svolta decisiva dell'esistenza storica. Quindi quello che dobbiamo capire prima di tutto è che nella cosiddetta "Età moderna" si giocano due modi di concepire il moderno: un modo che coincide col concepirlo come età storica, un modo

di concepirlo come l'inizio dell'affermazione di un soggetto che non fa più riferimento, in termini di esperienza e di aspettative, alla memoria dell'incarnazione.

Entriamo subito in *medias res* anche con una punta di provocatorietà: storicamente parlando la storia moderna non è ancora il trionfo della modernità, fino grossomodo all'inizio del Settecento. La modernità diventa un soggetto storicamente significativo (e non solo un insieme di focolai, di posizioni intellettuali che in qualche modo cominciano ad avere un minimo di risvolto sociale in alcuni ambiti) nel corso del Settecento, con la svolta filosofico-storica dell'Illuminismo – e in particolare di una certa corrente – e della Rivoluzione francese. Questo è quello che cercherò molto brevemente e velocemente di introdurre, seguendo un po' i tre passaggi che sono stati preannunciati dal professor Foschi.

Nel primo periodo considerato – grossomodo dalla prima metà del Quattrocento al 1559 – a cosa si assiste? Prima di tutto a un grandissimo tentativo di riforma della Chiesa, che rimane il soggetto storico fondamentale del periodo. Badate bene: è una Chiesa disastata, insidiata da focolai di mentalità che vivono disarticolazioni, ma insidiata anche da una crisi profonda, oggettiva: siamo (1430-1450) in un momento in cui la Chiesa è appena uscita dalla cattività avignonese, dai grandi scismi che hanno reso poco chiaro chi si deve seguire (e un'esperienza cristiana richiede sempre una realtà concreta da seguire). Quindi è un tentativo non soltanto di sanare gli scismi, di riorganizzare il papato – definitivamente ritornato a Roma ecc. – ma di promuovere un'autentica e sincera riforma cattolica *a capite in membris*, cioè dal capo fino a tutte le membra. In questo contesto, tanto per fare un esempio, vi leggo questo pezzettino: l'allora vescovo di Siena, Enea Silvio Piccolomini (che diventerà il futuro Papa Pio II) appena viene a sapere della caduta di Costantinopoli scrive: «O povera fede cristiana, come fai ancora a reggerti, ora che delle quattro colonne che reggono l'edificio della chiesa ne sono state sottratte tre (i tre patriarcati orientali della cristianità primitiva, più quello di Roma, *ndr*); ora che dei due occhi ne hai perso uno (ora che la cristianità orientale si è persa definitivamente, perché l'unità non si è ricostituita e per di più il cuore dell'esperienza bizantina è stato conquistato dai turchi, *ndr*). Se la pietà di Dio non si rivolgerà a te ci rimane ben poca speranza della tua salvezza». E la svolta del papato nella seconda metà del Quattrocento che cos'è? È l'assunzione dell'Umanesimo e del Rinascimento come asse portante della riscoperta di un orizzonte culturale e insieme religioso che vuole mostrare che il mondo antico, accanto alla profezia dell'Antico Testamento, ha vissuto una serie di segni di sapienza, seminati nelle menti più eccelse del paganesimo, che preannunciano il cristianesimo, e che possono essere inverati solo dal cristianesimo. Questo spiega perché nel grande pavimento mosaicato della cattedrale di Siena ci sia la Sibilla, perché nella cappella Sistina ci siano le Sibille, personaggi assolutamente pagani inseriti all'interno di una visione che complessivamente celebra il nesso tra l'uomo e Dio. Quindi che cosa emerge? Che il punto da cui ripartire per un nuovo tipo di cristianità è la centralità dell'uomo. Ecco lo spazio che occuperà in qualche modo Pico della Mirandola che – come ci insegna bene De Lubac – ha una profonda aspirazione a mostrare che l'uomo non ha un'essenza definita, ma l'uomo, nella misura in cui si appoggia su Dio, realizza e compie la sua aspirazione strutturale all'infinito. Dire che non ha un'essenza, vuol dire che è

aperto all'infinito, all'infinito divino.

Questo è uno dei fondamenti che spiega perché, nonostante il momento drammatico dell'avanzata dell'Islam, l'intera cristianità non ha più paura. Ha paura fisica, perché le coste italiane, francesi, spagnole sono oggetto continuo di attacchi della pirateria o dell'espansionismo musulmano, ma non ha più paura sul piano culturale, perché a questo punto la cristianità è sicura che nessuno si convertirà più all'islam – al massimo verrà rapito e fatto schiavo – che era invece il grande timore che ha accompagnato gran parte dei secoli medievali, perché – non dimentichiamolo – man mano che l'Islam si è diffuso nel Mediterraneo entro il X secolo, una buona parte di terre cristiane si sono convertite a esso. Ormai questo tema dell'Umanesimo, la centralità dell'uomo, si coglie come radicalmente contrapposta alla posizione islamica.

Concludo dicendo che c'è questo dietro al discorso fatto da Benedetto XVI a Ratisbona.

Come spiegare, se non con un impeto di rinnovata cristianità (impeto, non capacità di sintesi, perché fenomeni di disarticolazione ci sono), per esempio, l'espansionismo geografico? Come si può spiegare (iniziava proprio così una bella mostra fatta l'anno scorso al Meeting dai nostri amici portoghesi), che, ben prima della conquista di Costantinopoli, quindi prima della chiusura di certe vie commerciali, un popolo di neanche un milione di abitanti – i portoghesi – abbia dedicato tanti anni, tanti soldi, tanto impegno istituzionale alla ricerca di nuove vie di comunicazione con l'Oriente? È chiaro che c'è anche un nuovo modo di concepire un ideale di "crociata". È chiaro che ci sono anche aspetti ideali, anche aspetti di ricerca di un successo economico. E, allo stesso modo, uno come Cristoforo Colombo come ha potuto attraversare e superare le mille traversie e ricevere alla fine l'appoggio decisivo della regina Isabella (di cui è in corso il dibattito sulla possibilità di cominciare un processo di beatificazione), se non perché ha mostrato che sarebbe stato un segno di gloria della cristianità, un modo per aggirare i mondi nemici, e ottenere l'apporto economico necessario per affrontare la spedizione che lo porterà poi a scoprire le Americhe? E come si fa a negare che ci sia anche un apporto di sano orrore cristiano da parte di personaggi come Cortés – o il suo cronista, Bernardo Diaz del Castillo – quando assistono (erano un piccolo pugno di avventurieri spagnoli in mezzo a milioni di aztechi) alla realtà cui loro sono stati invitati come ospiti d'onore, che consiste nei sacrifici umani agli dei.

Tutto questo non per dire che allora tutte le conquiste sono da colorare con una leggenda rosa, ma per dire che non ci si può dimenticare l'impeto ideale che sta dietro queste prospettive. Naturalmente questo impeto ideale trova appunto la sua crisi interna nell'avvento della Riforma protestante. Ma, al di là del momento preciso in cui la storiografia oggi situa la svolta eretica di Lutero, quello che rimane certo è che è una soggettivizzazione dell'esperienza religiosa che è radicalmente altra rispetto alla prospettiva cristiana cattolica precedente. Allora, in qualche modo, si capisce perché la prima fase della prima Età moderna – come un'età cristiana ancora, storicamente parlando – si concluda con la pace di Cateau-Cambrésis, con la suddivisione dell'Europa in tanti Stati, col fallimento dell'ultimo ideale di una monarchia cristiana onnicomprensiva dell'Europa (quella teorizzata da Carlo V), e con l'affermazione del *cuius regio*

eius religio. Si capisce perché è in qualche modo una affermazione di buon senso che si debba trovare una modalità per neutralizzare la radicale conflittualità tra le fedi.

Passiamo alla seconda fase, che va dalla seconda metà del Cinquecento fino al 1648: non a caso è stata definita da molti storici "il secolo di ferro", cioè un'epoca complessivamente dominata da conflitti, alcuni dinastici, alcuni tra cristianità e Islam, ma soprattutto, all'interno dell'Europa, da conflitti religiosi. Pensate alla terribile guerra di religione della Francia, e la stessa guerra dei Trent'anni inizia con una guerra di religione, anche se si conclude nell'ultima fase quando il conflitto è tra Francia – paese cristiano governato per di più dal cardinale Richelieu – e l'Impero: i principali contendenti sono due stati cattolici che lottano per l'egemonia sull'Europa. Quindi da guerra religiosa diventa guerra per il dominio sull'Europa. È appunto un secolo di ferro.

Mi permetto di dire una cosa sola: come facciamo a negare che in questa epoca ci sia un rinnovato sforzo, da parte di entrambe le principali confessioni religiose, di cristianizzazione dell'Europa, e del mondo addirittura (pensando soprattutto al soggetto cattolico)?

Prendiamo solo un esempio, qui siamo a Milano: Carlo Borromeo.

Carlo Borromeo è talmente animato dalla centralità del riferimento di Cristo, che sa che o questa centralità abbraccia e tocca ogni particolare della vita, oppure questo svanisce come se fosse un sogno. E la centralità di Cristo è un cristianesimo in cura d'anime, non, come dicono gli storici laicisti di oggi, una cristianità che vuole disciplinare ogni aspetto della vita, ingabbiarlo (questa è l'accusa che ci fanno). È una cristianità in cura d'anime. Due esempi semplici: scoppia la peste e le autorità spagnole proclamano la quarantena e se la squagliano in campagna. Lui rimane, e siccome gli stessi preti o laici milanesi non sanno bene come muoversi, Carlo Borromeo chiama i preti svizzeri (allora la diocesi di Milano arrivava fino alla Svizzera) che si sapeva che erano più capaci di sopportare le pestilenze, per organizzare quella marea di cose che potevano servire ad alleviare le sofferenze del popolo milanese. E quando la quarantena costringe la gente a stare in casa, fa sì che ai crocicchi delle strade vengano dipinte o innalzate croci, perché sa che se non c'è un segno immediato di riferimento al fondamento della realtà, l'uomo rischia di perdersi. La capillarità arriva fino al dettaglio. E questo è il modello della Chiesa in cura d'anime.

E il grande impeto delle missioni? Pensate a san Francesco Saverio, a Matteo Ricci. È addirittura nel 1622 che la Chiesa per coordinare questo immenso flusso inventa la congregazione "Propaganda fide", ed è all'inizio del Seicento che fioriscono le prime *reducciones* che abbiamo visto nel Meeting di quest'anno.

Tutto questo non impedisce però che la cristianità cresca nella frattura interna, e che sia sempre più forte un tentativo di risolvere politicamente il conflitto fra le varie forme di cristianesimo. Questo è sicuramente un altro dei limiti. Allora si capisce anche perché la pace di Westfalia nel 1648 segni effettivamente in qualche modo la crisi dell'ideale di cristianità, perché il sistema cultural-politico si organizza su basi di equilibrio empirico. Ma noi sappiamo – e qui Giussani è veramente prezioso – che non esiste un fatto che non abbia alle spalle un suo significato, un suo orizzonte complessivo.

Quindi c'è l'inizio di un cedimento. E allora qui entra in gioco il vero momento di svolta, che è la terza fase, tra il 1648 e l'avvento della Rivoluzione francese.

Due soli flash. Il primo è che qui iniziano le storie differenziate dei vari Paesi, delle varie aree culturali e religiose dell'Europa (potremmo dire anche dell'Occidente, perché ormai esiste anche un'Europa fuori d'Europa, per esempio nelle Americhe).

Quindi, da una parte il tentativo prevalente, in questa terza fase, che sembra rimettere ordine è quello di incarnare quello che è il grande progetto culturale dell'intero Seicento, cioè il Barocco: un progetto che voleva recuperare la grande armonia dell'orizzonte della cristianità inserendo tutte le novità, non come schegge impazzite ma come frammenti preziosi, proprio perché diversificati, in un quadro ordinato e armonico. Si cerca di trasferire questo progetto – che fallirà sul piano culturale, anche per realtà come la svolta cartesiana e altro – si cerca di trasferirlo sul piano politico con il grande fenomeno dell'assolutismo, che ha il suo esempio più eclatante nell'assolutismo cattolico del re Luigi XIV in Francia, che conclude in qualche modo il suo progetto di egemonia sull'Europa come Re Sole, ma di riunificazione dell'intera Francia in un microcosmo organico cultural-social-economico-militare sotto il grande slogan «una fede, una legge, un re» (quello che noi conosciamo con la famosa formula «L'Etat c'est moi»). Questa formula è una formula terrificante, perché nel suo tentativo di salvare la cristianità, in realtà, segna uno dei punti più drammatici di crisi. Perché – come ci insegna in un suo famoso scritto l'allora cardinale Ratzinger – il rapporto Chiesa-Stato, fede-politica, nel cristianesimo è un rapporto duale, non monistico. E invece proprio questo sistema assolutistico tende a rendere la Chiesa colonna spirituale di un sistema che poi di fatto finisce per andare su altre coordinate. Quindi in qualche modo, nel momento in cui la onora, finisce per limitarne la fondamentale *libertas* di presenza e di incidenza. D'altra parte, proprio perché è un sistema assolutistico, smorza anche quella che è stata la possibilità di sviluppo di un altro elemento comune di tutta l'Età moderna cristiana fino al Seicento, cioè quello che noi oggi chiameremmo la sussidiarietà: la società è il soggetto attivo della vita, la politica riassume e coordina l'iniziativa autonoma dei gruppi sociali (ceti, corporazioni). Quindi dall'interno della cristianità matura un'implosione.

Accanto a tutto questo c'è un attacco che ancora una volta potremmo dire "dall'interno", ma che è chiaramente esterno ed è appunto quella svolta che nel segreto della coscienza diversi fanno – non solo come gruppi intellettuali o in un circolo sociale –, con impeto missionario. E qual è questa scelta? È la scelta di non considerare più l'uomo come peccatore, come fondamentalmente creatura, come persona in ricerca della salvezza; ma come un uomo che, assumendo elementi del razionalismo, caratteristica della rivoluzione scientifica, può costruire da sé un mondo a misura d'uomo: è la forma estrema dell'Illuminismo, sulla quale io mi soffermo solo per un aspetto. Qual è il punto, quello che io chiamo la crisi della coscienza europea? È il momento in cui si opera una riduzione del rapporto tra l'uomo e il reale, in modo tale che il reale non è più visto come "segno di", ma come null'altro che ciò che appare a me, secondo le mie categorie, la mia metodologia; nel momento in cui accade questo – e questa è la grande intuizione di Giussani – non c'è nessuna epoca storica in cui il fattore religioso non

sia fondamentale. Se un'epoca si presenta come irreligiosa, in realtà dietro c'è una prospettiva religiosa; quello che io sono andato proprio a scoprire, studiando questo periodo, è che dietro questa prospettiva – “il mondo non è null'altro che ciò che appare” – sta non soltanto l'abbandono della prospettiva di riferimento all'Incarnazione come punto di partenza, ma sta una scelta religiosa, che io sintetizzo così: l'elevazione della politica a religione. Quando si guarda il mondo non più come segno di, ma come un rimando a, quando si assume questa posizione, allora l'atteggiamento globale dell'uomo è attraversato da una grave crisi antropologica. Perché l'uomo che si rende conto di essere padrone tecnologicamente, demiurgicamente, dell'essere ridotto tendenzialmente a materia, fisicità, vede come una conseguenza ovvia il concepirsi padrone di sé anche nell'ordine dei valori della politica. Per cui si sente sicuramente a tutti i livelli non più creatura, ma creatore. Ma quando prova a porsi come signore del cosmo, si rende immediatamente conto che è impossibile scegliere scientificamente un valore o una norma piuttosto che un'altra, perché non si può attraverso la metodologia scientifica fondare, per esempio, il valore del rispetto per l'altro uomo invece che l'affermazione del più forte. Allora (come dice L. Crocker) «quando la cristianità crollò, fu necessario mettere qualcosa al suo posto, a meno di accettare che il mondo morale umano soccombesse di fronte all'assalto di coloro che insinuavano che non c'era più il diritto, ma solo la forza, non più leggi valide, ma solo tirannia; e nessuna speranza di cambiare ciò che non poteva essere altrimenti. In qualche modo la luce doveva essere conservata accesa nella casa dell'uomo». Ecco la grande intuizione dell'Illuminismo: la luce che conserverà i valori umani, sia pur secolarizzati, è la teoria di Rousseau: nel momento in cui noi facciamo un atto di fede e realizziamo una volontà collettiva in cui alieniamo l'io singolo in una nuova realtà collettiva, questa diventa garante dell'insieme di tutti i valori: *liberté, égalité*... In questo senso, storicamente parlando, è decisivo il Settecento, perché è l'inizio dell'avvento del nuovo ideale della modernità: l'idea di rivoluzione, e di rivoluzione totale, perché – per usare le parole di Del Noce, uno dei massimi studiosi di questo tema – che cos'è la rivoluzione totale? È la liberazione, per via politica, dell'uomo dall'alienazione in cui si trova costretto dagli ordini sociali sinora realizzati. Comporta perciò la sostituzione della politica alla religione, nella liberazione dell'uomo. Ecco perché dopo Rousseau può lasciare la professione di fede al vicario savoiardo (??): “Dio, anche se c'è, non c'entra”. È qui la radice del laicismo che buona parte del mondo cattolico con cui dialettizzava don Giussani negli anni Ottanta non capiva, teorizzando invece la bontà della secolarizzazione. La rivoluzione come ideale è quell'evento unico doloroso (doloroso come il travaglio del parto), che permette il passaggio dal regno della necessità (una situazione oppressiva sul piano sociale) a quello della libertà, raffigurato – e non può essere altrimenti – attraverso una negazione delle istituzioni e delle idee del passato, capace però di generare un avvenire in cui non ci sarà più nulla di simile alla vecchia storia. E in ciò risolvendo il mistero della storia. È inutile aggiungere – conclude Del Noce – che il processo di incubazione di questa idea è stato relativamente breve: da Rousseau a Marx. Per questo sarebbe interessante sviluppare la grande intuizione di Giussani anche in un incontro sull'Ottocento.

Concludo con una sottolineatura: che cosa comporta l'elevazione della politica a religione? Comporta anche – così mi aggancio all'incontro precedente – il modo di cambiare la verifica della verità dell'ipotesi ideale complessiva. Perché la verifica dell'ipotesi ideale complessiva religiosa cristiana è un'esperienza. È un'esperienza! Non è legata al successo politico, perché l'esperienza è capace anche di rendere ragione dell'eventuale insuccesso politico o sociale o di sviluppo tecnologico o di progresso. Invece, l'ideale di rivoluzione come può essere verificato? È semplice: con uno sguardo proteso fundamentalmente sul futuro; la rivoluzione vincente, quella giusta, l'ideale giusto, sarà quello che rinuncia a dare significato al presente. I sacrifici del presente non valgono niente perché sono tutti in funzione dell'avvento del mondo nuovo. Svaluta il presente, svaluta l'esperienza per affermare la priorità del futuro. E questo fra l'altro spiega perché gli ideali della rivoluzione cadranno man mano che la storia, andando avanti nel tempo, mostrerà che non si realizzano. È proprio di questo periodo: fra due giorni celebreremo vent'anni dalla caduta del muro di Berlino. Oggettivamente la caduta del muro di Berlino, l'incapacità di realizzare il sogno comunista, ha creato progressivamente, in modo sempre più ampio anche se in modo molto sfrangiato, un decadere di questo ideale. Nella mia scuola sono solo quelli di Lotta Comunista che si dichiarano ancora comunisti. Tutti i vecchi PC adesso si rifanno ad altro: di solito a una certa forma di moralismo laicista, simile magari a quello di una certa corte europea. Ma se il criterio di verifica diventa prevalentemente il futuro, e il futuro richiama in un certo modo il passato, come faccio io a dire davanti al mondo che il mio ideale di rivoluzione è giusto, nel momento in cui il presente non me lo conferma? Ci sono dei segnali che dicono – o magari un'analisi – che stiamo andando in una certa direzione nel futuro? Il modo migliore per confermarlo è usare il passato come verifica della mia visione ideologica rivoluzionaria. Allora voi capite perché tutto l'Otto-Novecento è attraversato da ricostruzioni storiche ideologiche che oggi noi dobbiamo e possiamo superare grazie all'esperienza che stiamo vivendo.

Costantino Esposito

Io vorrei entrare un po' in punta di piedi all'interno di questa ricostruzione, cercando di comunicarvi le cose su cui lavoro, perché mi sembra che il modo più interessante per me e per voi – piuttosto che determinare un canone o un'applicazione del grande libro di don Giussani che è lo spunto ultimo per cui siamo qui a fare questo approfondimento – sia piuttosto quello di comunicarvi alcune scoperte che nel mio lavoro di storico della filosofia ho avuto la possibilità di fare e sto facendo. Scoperte in cui mi è come balzata agli occhi, per esperienza diretta dell'oggetto del mio studio, la fecondità di certe ipotesi, riguadagnandole appunto attraverso la voce dei fatti e degli autori.

Innanzitutto vorrei partire dalla stessa locuzione di "filosofia moderna" o di "pensiero moderno", che è una convenzione storiografica: non esiste un "uomo moderno" in carne e ossa, è una finzione, un modo per renderci presenti alcuni caratteri che hanno fatto, nel bene e nel male, la nostra tradizione. A me sembra che, più che insistere – lo si diceva già prima – su quanto si rompa rispetto al Medio Evo o quanto si continui, forse varrebbe la pena di

considerare il pensiero moderno come un campo di forze, estremamente drammatico, in cui man mano che passano i secoli (dal Quattrocento al Settecento) avvengono di volta in volta dei bilanciamenti o dei controbilanciamenti o degli sbilanciamenti in cui a volte certe parole della tradizione continuano a essere usate, veicolando però un significato totalmente differente da quello con cui erano state per la prima volta pronunciate o pensate, fino alla totale ridefinizione di certi rapporti.

Seconda questione metodologica preliminare: sta di fatto che l'Età moderna è stata anche un'età antimoderna, nel senso che la stragrande maggioranza delle persone pensava ancora come si pensava nel tardo Medio Evo. E tuttavia, quando noi ci troviamo a ricostruire l'Età moderna parliamo di Machiavelli, parliamo di Lutero, parliamo di Des Cartes, parliamo di Hobbes, di Spinoza, o di sistemi di pensiero che, quando sono stati posti, non erano la maggioranza, non esprimevano ancora il comune diffuso sentire; eppure quando noi adesso parliamo di filosofia moderna, parliamo di loro, sono loro i capisaldi. Questo sta a dire che la filosofia moderna è un'etichetta tutt'altro che ingenua. È un'etichetta ideologica, in qualche modo, usando anche in senso neutro la parola "ideologica", cioè è una autodeterminazione di alcuni intellettuali e di alcune correnti di pensiero che si pongono in una certa posizione progressiva rispetto al passato; e che in qualche modo si costruiscono anche i loro stessi nemici, nel senso che anche gli antimoderni in qualche maniera pensano, anche nell'opposizione ai moderni, secondo un certo lessico, una certa mentalità che questi pensatori hanno dato. Per questo motivo vale la pena di confrontarsi con essi, non perché non ci fossero altre voci o altre continuità, ma perché in qualche modo, dopo di essi, noi pensiamo in una maniera nuova anche la tradizione.

Allora io, molto brevemente, – non vi spaventi il numero esorbitante di nomi che vedete scritti nella *slide*, perché non farò una lezione su quegli autori – vorrei semplicemente raccontare, segnalare quattro fattori, quattro problemi che mi sembrano tra quelli determinanti in questo campo di forze che è il pensiero moderno, e che vi propongo come se fossero degli inviti, come se fosse un indice. Se qualcuno di voi vorrà, sia in un percorso didattico sia in una programmazione o anche per una curiosità personale, andare ad aprire questi *file*, io apro un po' le finestre, ma dovrete spalancarle voi, perché altrimenti potrebbe restare tutto molto superficiale.

Il primo dei miei problemi è il problema del potere, che ho denominato "tra utopia e realismo". Il problema del potere non è soltanto il problema della politica rinascimentale moderna, perché nel *topos* "potere" io credo che si possa considerare uno dei banchi di prova della autocoscienza che una certa epoca – nelle sue punte più avanzate, più strategicamente anche perseguite – ha di sé. E la cosa interessante è vedere come, a partire appunto da Machiavelli e da Thomas More, il problema del potere nei suoi due versanti – l'utopia e il realismo – reimposta la coscienza dell'autodominio che l'uomo ha di sé e della realtà in maniera sottilmente ma profondamente nuova. Realismo, dunque, da un lato: cioè la descrizione scientifica di come si formano i corpi politici; dall'altra parte utopia: la fissazione di prototipi ideali, modelli perfetti, ma tanto perfetti da essere irrealizzabili. Attenzione a come cambia il

significato dei termini: il realismo qui non significa più, come normalmente intendiamo, una spassionata attenzione a come stanno le cose, quanto una descrizione neutra di un meccanismo naturale, di un corpo naturale, o di un corpo artificiale (tornerà, per esempio, in Thomas Hobbes). Quindi il realismo è, per così dire, una descrizione di un meccanismo che la ragione umana può prevedere. Non il tenere in conto ciò che accade, ma la dinamica meccanica di come dovrebbero accadere, o per lo più accadono, le cose, in maniera staccata dalla valutazione rispetto al significato, al senso, al destino, o all'origine di queste cose: il loro puro prodursi meccanico. Dall'altra parte l'utopia, che è il nuovo nome dell'ideale. *L'utopia* è il titolo della celeberrima opera di Thomas More, che è un santo della Chiesa cattolica. Quindi a me non interessa vedere quelli che erano più e meno cristiani, perché si tratta di un campo di forze che attraversa tutti gli schieramenti, drammaticamente a volte.

L'utopia è appunto un ideale che per sua natura è irrealizzabile. Il problema del potere non è certamente una scoperta di Machiavelli, perché anche nell'epoca precedente era ben chiaro che era un problema cruciale, ma il potere veniva sempre inteso tenendo conto della sua origine. La domanda era: da che cosa deriva la legittimità del potere politico? E insieme del suo fine, cioè: in vista di che cosa viene esercitato il potere? Chi dà il potere? E perché si esercita il potere? Oggi invece è come se il potere venisse inteso come un fenomeno autonomo, una tecnica o un modello perfetto. Ma andiamo un attimo semplicemente a segnare alcuni punti. Pensiamo per esempio a quello che intende Machiavelli quando parla del principe: scardinando l'impostazione tradizionale, secondo Machiavelli, non si deve partire da un modello ideale – il principe buono – a cui conformare le realizzazioni pratiche, ma al contrario bisogna partire da come è successo il più delle volte, per stabilire in maniera scientifica cosa vuol dire far bene il principe. In altri termini, essere un buon principe non significa affatto essere un principe buono; l'essere buon principe ha delle sue leggi spregiudicate, che non può significare l'approssimazione alla bontà della funzione; ma soprattutto ricorderete quando Machiavelli parla appunto delle virtù del principe, che deve essere volpe e leone al tempo stesso, deve essere aggressivo e astuto, deve miscelare entrambe queste sue qualità cercando di volta in volta la miscela più opportuna a persuadere e a tenere a freno il popolo. Una controprova importante è la concezione della religione nell'azione del principe, che ha Machiavelli, il quale non ha alcuna difficoltà a dire che la repubblica più adatta per il principe è una repubblica religiosa. Soltanto una repubblica religiosa può essere infatti buona e unita; e non ha importanza che il principe nutra un sentimento religioso: deve organizzare in maniera religiosa la politica, perché la religione permette – come si dice ancora adesso – di formare all'obbedienza civile, di dare fondamento e giustificazione all'obbedienza civile. Quindi non si tratta di una politica separata dalla moralità – come normalmente si dice –, ma del fatto che la politica fonda un nuovo tipo di moralità. E il nuovo tipo di moralità è l'estrema coerenza nel mantenimento del potere. Attenzione: questo è importante a livello antropologico: non interessa dire che soltanto il duca Valentino deve macchinare per il potere, è una concezione di cosa significhi per tutti gli uomini; perché il principe è il compimento, agli occhi di Machiavelli, la realizzazione dell'umano, in qualche maniera, di che cosa significhi avere potere. Ma sarei

ancora più radicale, ancora più metafisico: in realtà la vera posta in gioco del potere di Machiavelli è quello di arginare la fortuna. Cito quando egli dice: «Se la fortuna è donna, è necessario, volendola tenere sotto, batterla e urtarla; ben sapendo d'altronde che essa, come donna, è amica dei giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano». Ecco l'obiettivo del potere: esercitare il controllo sul più difficile degli avversari, cioè il destino.

Dall'altra parte c'è Thomas More, che sembrerebbe l'anti-Machiavelli, colui che ha pagato con la morte la fedeltà alla Chiesa di Roma contro Enrico VIII, contro lo stacco dalla dipendenza ecclesiale per il potere politico; ma è interessante che l'opera del 1516 (due anni dopo il *Principe* di Machiavelli), *Utopia*, è un'opera in cui si propone in maniera evidente che la perfezione della vita associata tra gli uomini sta nella naturale uguaglianza, e nel fatto che venga abolita del tutto la proprietà privata. Nella repubblica utopica non ci deve essere differenza tra il pubblico e il privato, e soprattutto gli utopici non sono gravati dal peso del peccato originale; e la loro libertà può fare tutto, e tutto quello che la loro libertà fa non può essere che il bene. È un problema aperto fra gli storici: se Thomas More pensasse questo, o lo mettesse soltanto in scena. Sta di fatto che individualmente Thomas More ha fatto la sua scelta: ha scelto con il sangue per la sua appartenenza ecclesiale, ma è un fatto anche che quando egli deve in qualche modo stigmatizzare i danni della politica inglese a lui contemporanea, non abbia di meglio che pensare a un egualitarismo in cui risieda la vera salvezza degli uomini, che si salvano e possono stare insieme in quanto evangelicamente – diciamo così – vengono elise le differenze. Mi piacerebbe – ma non posso farlo (ho scritto anche su queste cose, quindi chi vorrà potrà rintracciarmi) – dire come contemporaneamente in quest'epoca noi abbiamo anche un pensiero cattolico molto *engagé* sul fronte politico, e sono soprattutto i domenicani e i gesuiti spagnoli che pensano la possibilità teologico-giuridico-politica di rapporto con le popolazioni del Nuovo Mondo, con gli indios d'America. E in particolare vi segnalo il grande Francisco de Vitoria, il quale appunto, in una serie di *relectiones* sugli indios – avendo contro tutti i *conquistadores* ma dalla sua il Papa e anche l'Imperatore (a proposito di leggende nere o bianche) – dice nettissimamente che non è pensabile di poter negare la potestà agli indios sulle loro terre, per il fatto semplice che essi rifiutano di abbracciare la fede cristiana. Cioè c'è un punto in cui anche la proposta della fede cristiana, la cui non accoglienza – dice Vitoria – porta al peccato mortale, a livello giuridico non può portare la sottomissione politica perché c'è un ultimo residuo, che è la libertà, di cui anche la proposta della fede non può non tener conto.

Secondo problema, che ho intitolato "capacità e incapacità: la misura dell'uomo" – lo cito soltanto come problema – è una questione di autocoscienza, di un'antropologia (nel Cinquecento soprattutto, a partire dalla Riforma protestante) in cui parrebbe che la statura dell'uomo sia compiutamente riconducibile alle sue *performance*, cioè a ciò di cui egli è capace o non è capace. Pensiamo al dibattito sul problema della libertà e della grazia tra Martin Lutero ed Erasmo da Rotterdam. Cosa accade con Lutero? L'uomo è ontologicamente incapace del bene, l'uomo è ontologicamente incapace del vero; la natura umana non è semplicemente

peccatrice, ma è peccato. Mi ero segnato alcune interessantissime sottolineature di Lutero quando egli dice che «tutto l'uomo è carne», «tutto il popolo è carne», e – come se non bastasse – «tutto il genere umano è carne». È carne! E quindi non porta più in sé la traccia di un'origine graziosa, non è più segno di un'origine, per quanto rifiutata. Lo stesso concetto di "essere decaduto" deve essere radicalizzato ancora di più. Lo stesso esser decaduto dice ancora l'origine da cui si è decaduti. Qui invece l'esser decaduti diventa *tout court* l'essere stesso dell'uomo, il suo totale esser carne. Ebbene, già nel 1520, nel suo *De libertate christiana* Lutero aveva appunto scritto che tra l'uomo spirituale e l'uomo carnale non vi è rapporto, vi è un abisso incolmabile; incolmabile in qualche modo anche da quell'uomo che si è detto Dio. Anche quell'uomo che si è detto Dio non riesce a colmare quell'abisso oscuro; è solo la fede che può salvare e la fede non c'entra niente con la nostra libertà.

Sollecitato anche da ambienti romani a intervenire su questa posizione luterana, nel 1524 Erasmo da Rotterdam scrive il *De libero arbitrio* in cui, da una parte, si dice solidale con Lutero: in quanto anch'egli grande uomo del suo tempo, grande uomo rinascimentale ritiene appunto che il vero nocciolo del Vangelo non sia la dottrina (cioè la conoscenza – questo è interessantissimo), e non sia neanche il culto, cioè la liturgia, ma solo una pratica di vita che rifugge dai conflitti e che testimonia, attraverso la tolleranza, la pace di Cristo. Allora, condivide con Lutero il fatto che l'unica fonte del vero cristianesimo sia la lettura della Sacra Scrittura; e d'altra parte, proprio in virtù della Scrittura, dobbiamo pensare (cercando così di conciliare lo strappo luterano con l'appartenenza alla Chiesa di Roma) che il Creatore ci ha dato la possibilità, chiamata libertà, di riconoscere e seguire i suoi precetti.

Ma il gioco è una diga fragilissima, è una diga di carta velina rispetto alla pretesa di Lutero. Perché? Lutero prende sul serio quello che lo stesso Erasmo dice; all'inizio Lutero credeva addirittura che Erasmo potesse essere un caposaldo della stessa Riforma, perché dice: se è vero che c'è soltanto la Bibbia, e se è vero che il cristianesimo non è dottrina, cioè conoscenza, allora non possiamo dire che noi abbiamo la capacità etica, morale di seguire i comandamenti divini, perché noi siamo ontologicamente niente. Noi, non solo siamo incapaci, ma siamo incapacità; e l'incapacità è il senso ultimo dell'essere umano. Questa è proprio l'ombra del Prometeo, è il lato oscuro della pretesa prometeica. La pretesa prometeica è quella che dice: «l'uomo è quello che riesce a fare», Lutero dice: «l'uomo è incapacità a fare». Naturalmente l'uomo luterano fa, eccome! E nel passaggio da Lutero a Melantone a Calvino, il quadro si ribalterà: addirittura qualcuno ha detto che qui è la cultura della moderna borghesia. Non è vero che non fa, ma fa nell'ambito mondano; non può più fare, non può più conoscere, non può più essere nel rapporto con l'origine.

In entrambi i casi dunque la misura dell'uomo è la sua capacità o incapacità.

Lo accenno soltanto, come prima per de Vitoria: un secolo dopo rispetto a Lutero e a Erasmo, Francis Bacon, *Il novum organon* (La nuova instaurazione): è interessante leggerlo insieme con Lutero ed Erasmo, perché, a distanza di un secolo, Bacon dice: «è vero, gli uomini errano, gli uomini hanno un'incapacità, ma l'uomo può trovare totalmente nella sua mente la capacità di purificarsi del tutto dal suo errore». E quindi un dato di fatto "idolatratico" – come lo chiama

Bacon –, cioè il fatto che storicamente noi avvertiamo – di avere dei pregiudizi, di ingannarci, di non far bene – può ritrovare in noi stessi un'autopurificazione.

Capacità o incapacità come misura dell'umano.

La terza questione è quella che ho chiamato "la perdita dell'evidenza" e la costituzione dell'io moderno. Anche qui mettevo in contrasto un autore, diciamo così, "neutro" come Des Cartes e un autore profondamente cristiano come Pascal, mostrando le differenze ma anche le drammatiche consonanze. Un Des Cartes che parte da questa crisi epocale dell'evidenza, è come se il mondo, gli uomini, la realtà, Dio stesso non parlassero più. Addirittura la realtà sensibile, dice Cartesio: «Io vedo le cose e posso pensare di star sognando. Addirittura il mio corpo stesso non mi dice più niente di me; eppure lo avverto, ma potrebbe essere un grande inganno». È antipatico citarsi, ma per fare in breve: per gli amici del "Rischio educativo", nel febbraio di questo stesso anno, ho già tenuto, ed è stato anche pubblicato, un *excursus* su questo rapporto tra verità ed evidenza in Cartesio; quindi per chi volesse è uno strumento che potrebbe essere utile. Ma perché è interessante in questo percorso dire che tutto nasce dalla perdita di un'evidenza? Cartesio non ha voluto far fuori Dio o la realtà; Cartesio, che in questo avverto come un autore profondamente drammatico, ha voluto riconquistare l'evidenza che si era persa, e l'ha voluta riconquistare all'interno dell'io. Se la realtà non mi dà più la verità "in presenza", per così dire, devo riconquistarla all'interno di un metodo matematizzante: un metodo di cui io abbia esattamente tutte le chiavi in mano, per fondare, per tornare a fondare l'evidenza e la certezza della realtà. La realtà non è più un segno che parla del suo significato, non è più un segno che mi fa capire la sua verità. Al contrario la realtà è un sogno, non più un segno! Perché possa diventare realtà devo essere io a darle la consistenza. E qual è questa consistenza? Il fatto che lo possa pensare in maniera matematica.

Di contro il pio, devoto, giansenista Blaise Pascal.

Scusatemi, almeno questo permettetemelo, perché c'è un pezzo del *Discorso sul metodo* (1637) – per agganciarvi al professor Caspani –, autobiografico, in cui Cartesio dice così: «Ero allora in Germania – 1619, durante la guerra dei Trent'anni –, richiamato dalle guerre che ancora non sono finite; e mentre ritornavo dall'incoronazione dell'imperatore (Ferdinando II di Boemia-Ungheria, ndr) verso l'armata, l'inizio dell'inverno mi bloccò in un quartiere dove, non trovando nessuna conversazione che mi distraesse, e, non avendo d'altronde, per fortuna, né preoccupazioni né passioni che mi turbassero, rimanevo tutto il giorno solo, chiuso in una stanza scaldata da una stufa, dove avevo tutto l'agio di intrattenermi con i miei pensieri». Qui è la rivoluzione di Cartesio: è una rivoluzione in vestaglia, presso la stufa. Ed è ancora più dirompente, perché è l'inizio di un pensiero anaffettivo, non colpito da niente, senza nessuna preoccupazione, senza che nulla mi potesse turbare, ero solo con me stesso: questo è per cercare la verità!, per il più nobile degli obiettivi! Per non perdere la verità! Non è uno scettico Cartesio, né un relativista. Tutt'altro! È un moderno, non un post-moderno. Lui vuole la verità, ma la via alla verità è «presso quella stufa, solo con me stesso». Il metodo matematico.

Il pio, devoto, giansenista Pascal cosa farà? Dirà qualche cosa che sicuramente lo farà ricordare come l'anti-Cartesio. Ricorderete quando nella sua confessione che si portava chiusa

nella fodera del suo vestito, secondo la leggenda, era scritto: «Non il Dio dei filosofi – cioè il Dio di Cartesio, il Dio di Aristotele – ma il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe», cioè dovevamo ritornare al cristianesimo nella sua storicità. E tuttavia, nonostante questo, Pascal è colui che dice che vi è una verità scientifica e una verità di fede. La verità scientifica è quella di Cartesio. Quindi quando si conosce ha vinto Cartesio, è lui che detta il canone; e invece la verità di fede è quella che si fonda – dice Pascal – esclusivamente sull'autorità. Una grande autorità, quella per cui lui avrebbe dato anche la vita, ma è un'autorità che non c'entra più con la conoscenza, con la scienza. Quindi cartesiani fino in fondo quando si conosce, però oltre la conoscenza c'è anche la fede. L'io moderno viene costituito in entrambi i casi come una divisione, come una separazione: anche i più devoti cominciano a pensare alla fede come a qualche cosa che non può essere ridotta a conoscenza, perché è più importante la fede. Non per sminuire la fede, ma paradossalmente, proprio perché la fede è più importante, non può essere conoscitiva.

Quarto e ultimo punto. Il quarto punto è "la politica come mutazione della natura umana". E qui ci sono quattro nomi secondo me significativi (molti altri se ne potevano fare). Anzitutto il nome di Hobbes, quando dice che «tutto assolutamente è corpo»: tutto quello che esiste è corpo, e anche la vita associata degli uomini, anche la politica non è altro che «un corpo artificiale», il Leviatano, cioè lo Stato composto dall'unione interessata, dal patto interessato con cui i cosiddetti sudditi si uniscono tra di loro – *pactum unionis* – e dipendono da chi detiene il potere sovrano – *pactum subiectionis* – per salvaguardare la vita; altrimenti si scannerebbero a vicenda. Ma sentite cosa dice: «Questo è più che consenso o accordo, è una reale unificazione di tutti in una sola e medesima persona». Questo ci tengo a sottolineare, la politica come una nuova natura umana, una mutazione della natura: non ci sono più i singoli, perché nel campo politico (che poi per Hobbes è il campo della vita, perché o si partecipa a questo corpo politico o si è fatti fuori dagli altri uomini, che sono lupi, come io lupo per loro) è quindi una reale unificazione, è quasi un corpo mistico di tipo materialista. Una reale unificazione di tutti in una sola e medesima persona, fatta per mezzo di un patto di ogni uomo con ogni altro uomo. Questo chiamiamo il Leviatano, che è una sorta di Dio mortale, al quale noi dobbiamo, al di sotto del Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa. Hobbes continua a parlare (come quasi tutti questi autori) di un Dio immortale; c'è, ma questo Dio immortale è veramente all'orizzonte dell'empireo, non è più un fattore funzionale della vita civile. La vita civile è una vita divina, ma di una divinità assolutamente mortale, a cui si deve totale obbedienza per poter continuare a vivere.

Cito soltanto Baruch de Spinoza, che nel suo trattato teologico-politico (1670) dice appunto che l'unica possibilità che gli uomini hanno di conservare la loro libertà individuale è di obbedire allo Stato. Perché? Soltanto lo Stato permette l'esercizio della tolleranza. E questa tolleranza è tale per cui lo Stato deve in qualche modo anche decidere dell'oggetto della pietà, e dell'oggetto del culto. Cioè nessuno in qualche misura può avere la pretesa di sostituirsi alla sovranità dello Stato, anche in cose di religione. Cito anche la lettera sulla tolleranza di John Locke che mi sembra anch'essa molto importante perché mostra in qualche modo qual è la

vera posta in gioco.

1689: quando dice che il tribunale del potere civile non deve mai essere in contraddizione con il tribunale della coscienza, questo è l'ideale; quello che la mia coscienza vuole deve coincidere con quello che vuole il potere civile. Per questo la tolleranza deve essere il valore assoluto, tranne che per tre classi di persone: per i cattolici, per gli islamici e per gli atei. Non si possono tollerare i cattolici, perché riconoscono una fonte di potere che è più del re, che è il Papa (sono i papisti); non si possono tollerare gli islamici perché non separano potere spirituale e potere temporale; ma non si possono tollerare neppure gli atei perché negano la divinità, ma se manca la divinità il potere crolla, non c'è quel surplus di motivazioni che insegna a obbedire.

Ma il campione di questo quarto punto ("la politica come mutazione della natura umana") è senz'altro Jean-Jacques Rousseau, perché in qualche modo Rousseau porta alle estreme conseguenze questo progetto del potere e della politica come nuova natura. Prima il professor Caspani diceva "la nuova religione", ma più radicalmente ancora: come una "nuova creazione" dell'uomo. Nel suo testo più noto, *Il contratto sociale* (1762), Rousseau dice: «Come può accadere che gli uomini obbediscano e nessuno comandi? Che servano e non abbiano padroni? Che siano liberi e che pure servano lo Stato? Questo prodigio si chiama "la Legge"». È la legge la fonte del nuovo essere dell'uomo: «se tutti si danno a tutti – dice Rousseau – nessuno si dà a nessuno. E poiché su ogni associato, nessuno escluso, acquistiamo lo stesso diritto che decidiamo su noi stessi, noi guadagniamo l'equivalente di tutto ciò che perdiamo». Vuol dire: qualora il singolo uomo si riconosca cittadino e si sottometta allo Stato, cede di sé tutto quello che contemporaneamente anche gli altri uomini cedono ciascuno di sé stesso; e quindi la bilancia si equivale, c'è un bilanciamento. E dunque, se ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della "volontà generale" accade il miracolo, che la nostra libertà coinciderà con la sottomissione alle leggi civili. Questo – dice Rousseau – implica una mutazione della condizione umana. Dice con una frase celeberrima: «Bisogna scegliere se fare l'uomo o il cittadino, perché non si può fare insieme l'uno e l'altro. Bisogna mettere in moto una denaturazione dell'umano». L'uomo va denaturato, va privato della sua esistenza assoluta. Lui dice: «Il singolo uomo solo nello stato di natura ha un valore numerico assoluto. Invece nello stato civile l'uomo ha un valore frazionario». Non è più un'unità numerica, ma ha un valore frazionario in quanto ciascun individuo va pensato soltanto come parte di una unità più grande di sé. Una unità che non sta all'inizio, ma che bisogna costruire. E dice infine: «Chi affronta l'impresa di dare istituzioni a un popolo, deve sentirsi in grado, per così dire, di cambiare la natura umana, di trasformare ogni individuo, che in se stesso è un tutto perfetto e solitario, nella parte di un tutto più grande, da cui questo individuo riceva in qualche modo la vita e l'essere». Sarebbe una cosa simile all'unità del corpo mistico, ma è esattamente l'inverso: perché l'unità del corpo mistico nasce nell'io, nell'individuo come rapporto con la sua origine e con il suo destino. Qui invece l'unità dello Stato nasce dalla rinuncia alla singolarità. Ricordo soltanto che, ormai già morto, dopo gli scoppi rivoluzionari, i giacobini chiesero di portare la salma di Rousseau a Parigi nel Pantheon.

Alberto Savorana

Vorrei approfittare del fatto che c'è Franco, per chiedere a lui una prima reazione, nel senso di raccogliere un input dall'effluvio e dalla ricchezza dei contributi che abbiamo ascoltato oggi.

Franco Nembrini

Ho un moto di sincera tenerezza per tutti i nostri alunni che fanno il mestiere che noi abbiamo fatto adesso per due ore: loro lo fanno per cinque ore tutte le mattine!

È impossibile evidentemente fare una sintesi. Dico solo una cosa: che mi resta un'estrema voglia di capire. Tre contributi così mi hanno dato tutta la misura della mia ignoranza – e lo dico senza falsa modestia –, e quindi sono contentissimo di avere avuto queste sollecitazioni. Da una parte, mi sembra, è stato documentato in modo straordinario l'assunto, e cioè l'impressionante distanza e le ragioni di questa impressionante distanza dall'uomo religioso medievale, dal cristianesimo e da quella civiltà che il cristianesimo aveva elaborato. Mi sembra che almeno da questo punto di vista gli interventi di oggi (pensate a queste ultime cose: la concezione del potere, la negazione dell'evidenza della realtà...) siano molto significativi e interessanti; e a uno viene la domanda: ma sarà possibile, se il contesto familiare, tradizionale e culturale in cui io vivo, che io respiro ogni giorno, è questo, sarà possibile che rinasca l'uomo, l'uomo libero, l'uomo cosciente di sé del suo destino e delle cose? È la prima domanda che d'impeto mi è venuta. E allora una riflessione che ci riguarda come insegnanti: come dovremmo essere aiutati dal nostro mestiere a questa rinascita? Come dovremmo essere aiutati dal lavoro di oggi, dall'aiuto che abbiamo ricevuto, a guardarla questa situazione culturale che ci domina così potentemente? Come è più facile giudicarla quando qualcuno ti aiuta a guardarla! E capisco di più il nostro mestiere, che è di fare quello che loro tre hanno fatto a noi oggi: aiutandoci a guardarla ci hanno aiutato a misurare e ad avere il peso della tradizione culturale in cui siamo, proprio perché misurandola, giudicandola sia più facile una ripresa; una ripresa secondo invece quel che la natura del cuore suggerisce, quel che la realtà suggerisce. Mi pare di doverli ringraziare perché quel che hanno fatto con noi oggi è l'educazione, ed è quello che noi dovremmo fare con i nostri alunni.

Come suggerimento evidentemente le piste di lavoro sono tantissime. Io ho almeno due domande da rilanciare; una: mi incuriosisce tantissimo a questo punto andare avanti. Immagino cosa vorrà dire ragionare di scienza, dato questo contesto e le premesse di oggi, andare avanti e cercare di capire; quindi "cosa è la scienza" deve essere un altro passo assolutamente decisivo.

Secondo: raccolgo il suggerimento anche di molti tra voi che hanno richiesto di avere una bibliografia per mettersi al lavoro. Oggi ne è stata detta... bisognerà ridurla un pochino, almeno per me; però alla fine del corso, chiunque voglia mettersi al lavoro – secondo l'idea geniale lanciata alla convention di Diesse a Pesaro, nelle "botteghe dell'insegnante" – chiunque voglia mettersi a lavorare insieme abbia un primo suggerimento di strumenti e di cose da guardare e da leggere.

E poi l'ultima domanda che spero in qualche modo verrà fuori, se no proseguiamo in altre

sedi, anche diverse da questo corso: c'è tutta la seconda parte del libro che mi intriga adesso, perché se è molto più chiaro in che senso è «l'umanità che ha abbandonato la Chiesa», l'altra parte della questione, almeno da un punto di vista storico, mi intriga molto e forse varrebbe la pena dedicarci delle riflessioni: «o è la Chiesa che ha abbandonato l'umanità»; quindi capire se e quanto e in che senso tutta questa novità detta oggi, questo tradimento dell'umano che è stato perpetrato dalla cultura moderna (così meravigliosamente sintetizzata nell'ultima battuta, per cui la modernità rimette l'uomo sotto la legge, e Gesù era venuto apposta per liberarci dalla schiavitù della legge) il risultato è un ritorno al paganesimo (lì veramente la sollecitazione culturale di Giussani è interessante), «un mondo che cammina progressivamente all'indietro». Questa battuta finale me l'ha fatta subito tornare in mente. Allora dico che anche da questo punto di vista la sollecitazione culturale è interessante e ci deve trovare molto al lavoro, perché è un giudizio da capire sulla vita della Chiesa, e perciò sul contributo che possiamo dare oggi alla Chiesa e al mondo.

Alberto Savorana

Anch'io sono colpito dai contributi di oggi e il doppio interrogativo che poneva adesso Franco credo che abbia un punto unificante nella lettura dell'«umanità che ha abbandonato la Chiesa, o è la Chiesa che ha abbandonato l'umanità», quando don Giussani dice: «Ciò che più importa riconoscere è che l'origine di quell'affievolimento di una mentalità organica per quanto riguarda il problema religioso pesca in una possibilità permanente dell'animo umano, in una possibilità triste di mancanza di impegno autentico, di interesse e di curiosità al reale totale». Provate a riguardare gli appunti: le date, i fatti, i nomi, i filosofi con negli occhi questa frase, e dite se questo non è il contributo geniale a leggere il percorso della storia e della filosofia come siamo stati aiutati oggi.

Sarebbe interessante che chiunque in questi anni si è cimentato in un lavoro di studio, di ricerca e approfondimento per mettere a disposizione materiali per i propri allievi, per i propri colleghi, sollecitato dagli input di questi dialoghi, cominciasse a mandare materiale nella forma in cui è (nella forma anche di domande, di preoccupazioni, di contestazioni, di conferme). C'è anche un indirizzo: percorso.insegnanti@diesse.org. Sarebbe interessante cominciare a creare una sorta di biblioteca virtuale di tutto ciò che, a partire dai più anziani tra noi fino ai più giovani, hanno prodotto come riflessione sulle materie che insegnano, e che quindi hanno fatto diventare materia di esperienza sul campo.