

LA PEDAGOGIA E IL SUO DECLINO di Valter Binaghi

A) DALL'INIZIAZIONE ALL'EDUCAZIONE

Se si vuol cominciare a parlare di pedagogia, bisogna farne innanzitutto e molto brevemente la storia: non perchè un sovrappiù di erudizione ci aiuti a dirimere la questione educativa, ma perchè è dal naufragio di modelli precedenti che occorre prendere le mosse per una rifondazione.

Pedagogia classica e medioevale

La pedagogia classica è un'educazione alla libertà (e come potrebbe essere diversamente, per una pedagogia degna di questo nome?), ma basta poco per accorgersi che essa è aristocratica nei suoi principi e nei suoi risultati. Pensate al concetto classico di "arti liberali" (passato poi senza troppe modifiche al medioevo): sono quelle che oggi chiameremmo le arti e le scienze, le arti degne dell'uomo libero, cioè di colui che non è oppresso da un indole eccessivamente passionale (la donna) necessità materiali (lo schiavo) e interessi di bottega (il borghese) e può dedicarsi alla contemplazione disinteressata del vero. La società antica è fondata sull'esclusione, la servitù e la schiavitù dei molti in funzione della libertà e degli ozi dei pochi, il che non significa che la "liberalità" non sia un requisito fondamentale del sapere. Il fatto è che, appunto, la virtù che conduce a grandi imprese cavalleresche o intellettuali, da Omero ad Aristotele, esige delle precondizioni sociali molto selettive. Ciò che resta fuori non è soltanto la turba dei plebei come soggetto di educazione, ma anche molto dell'oggetto del sapere. Il sapere greco ha come oggetto il necessario, non il contingente, l'universale e non il particolare, ciò che è formalmente esemplare e non ciò che semplicemente esiste, ciò che è degno di epica memoria e non ciò che è semplicemente accaduto. La fisica, la filosofia, l'arte e la storia classiche ci hanno lasciato in eredità il modello normativo che giudica il fenomeno puro e semplice, a prezzo di una scissione idealistica tra pensiero e realtà che solo in Aristotele trova una parziale risoluzione nei termini di un realismo critico.

Non è un caso che proprio l'aristotelismo s'imporrà come il linguaggio più adatto alla formulazione della teologia scolastica medioevale: la rivelazione cristiana infatti rivoluziona la cultura occidentale introducendo l'idea di una fondamentale bontà dell'intera creazione, del bene morale non come perfezione ideale ma come redenzione storica dai mali causati dal peccato, e della dignità della persona umana a prescindere dalle sue condizioni di genere, stato sociale e capacità intellettuali. Al di là delle differenze sociali ed educative tra i tre ordini sociali "oratores, bellatores, laboratores", la formazione dell'individuo è strutturata dalla catechesi e dall'iniziazione alla vita sacramentale, che ha un carattere universale e insieme determinante per ogni membro della "civitas cristiana". Ai livelli più alti dell'istruzione, però, sopravvive la struttura del modello pedagogico classico, con la separazione tra "arti liberali" e "arti meccaniche" e con un impianto teologico e morale che privilegia l'ascetismo del chierico e del cavaliere rispetto alle cure mondane del contadino e del borghese. Quando il fervore del mondo secolare non trova più adeguata espressione nel formalismo della scolastica e in un ascetismo più predicato che praticato, il modello pedagogico medioevale entra in crisi.

L'uomo nuovo del Rinascimento

Il difetto principale della cultura e del modello pedagogico tardo-medioevale sta nel fatto che "l'energia libera e creatrice dell'uomo non vi fu veramente dischiusa, (...) alle energie spirituali dell'uomo, forgiate dal cristianesimo (...) non fu concesso provarsi nella libertà. L'ascetica medioevale rafforzò le energie dell'uomo, ma a queste non fu concesso provarsi nell'opera della libera creazione di una cultura. Apparve manifesto che la realizzazione coatta del Regno di Dio era impossibile; il Regno di Dio non può essere edificato forzatamente, senza il consenso e la partecipazione delle energie libere e autonome dell'uomo"(1)

Il Rinascimento fu una fioritura di arte, conoscenza e sapienza pratica, che andò precisamente nel senso di un più pieno e perspicuo realismo, avverso alle forme astratte e retoricamente ascetiche della cultura medioevale, ma assolutamente non anti-cristiano.

I suoi principali rappresentanti, da Erasmo a Montaigne, dal Cusano a Pico della Mirandola(2) intesero invece contrapporre all'astratto universalismo dello schema pregiudiziale la concreta ricchezza dell'esperienza, e anche laddove si recupera, come in Montaigne, la sospensione del giudizio dello scetticismo antico, questo avviene in nome dei limiti alle pretese della teoria più che di una presunta inconoscibilità dell'oggetto. I diversi costumi dei popoli primitivi che via via i diari degli esploratori svelano al lettore occidentale, e che costituiscono materia di ampio dibattito, servono non per relativizzare la nozione di umanità ma per ampliarla, e questo non si oppone ad un presunto etnocentrismo cristiano più di quanto vi si oppongano padre Bartolomeo de Las Casas, difensore degli indios presso i conquistadores, o il gesuita Matteo Ricci che osò parlare di Cristo ai cinesi solo dopo aver condiviso per anni i loro costumi.

Così, l'attenzione a situazioni e moventi nei casi particolari, che diede un imponente sviluppo al romanzo e al dramma moderni (innanzitutto con Cervantes e Shakespeare), liberando la rappresentazione artistica dall'abusato allegorismo medioevale, non condusse affatto a un relativismo morale, ma allo sviluppo di un nuovo atteggiamento nei confronti del peccato e della libertà umana, che trovò espressione nel cosiddetto "casismo", impostosi con l'influenza dei Gesuiti ai confessori di tutta Europa.

Infine, l'insofferenza per il sistema del sapere scolastico non va affatto confuso con un rifiuto della teoria, ma semmai con una richiesta di arricchimento della medesima: lo sperimentalismo anche disordinato e la ricerca di occulte simpatie tra i fenomeni dei cosiddetti "maghi rinascimentali" (da Giambattista Della Porta, a Telesio, a Campanella fino allo stesso Paracelso), contribuirono in modo significativo a formare un nuovo abito della ricerca scientifica proprio rifiutando le pretese dogmatiche di una Fisica ormai ridotta a commenti aristotelici, per quanto la varietà dei loro approcci e risultati teorici spazientisse lo stesso Montaigne e fornisse un argomento in più a chi come lui era scettico sulle possibilità di conoscere l'ordine dei fenomeni naturali (ma non dimentichiamo che lo stesso Socrate aveva manifestato un'opinione non dissimile)(3)

Infine, Montaigne parla di erezioni e di peti(4). E' un materialista grossolano o non piuttosto il fautore di un'antropologia che si vuole incarnata proprio perchè realmente spirituale? Un'antropologia non più imbrigliata in un'astratta scissione tra ciò che è dell'anima e ciò che è del corpo, in cui sotto la vernice cristiana si svelano facilmente un platonismo maldigerito o addirittura gnostico, e un imbarazzo per il concreto vivente che ne denuncia il rifiuto anoressico travestito in termini ascetici.

Se tutto questo è vero, bisognerà pure spiegare perchè da questo rigoglio di curiosità e di solare realismo si passi, appena un secolo dopo, al meccanicismo paranoico della ragione cartesiana, nuovamente irretita nel rifiuto del concreto e della storia, e la modernità trionfante sia quella dell'irrigidimento burocratico-militare degli stati nazionali e soprattutto dell'avarizia elevata a virtù del capitalismo nordico, anzichè la generosità esplorativa e l'ampiezza di prospettive del Rinascimento.

NOTE

- 1) Nikolaj Berdjaev, *Il senso della storia*, Jaca Book, pag. 110
- 2) Su questo straordinario personaggio resta fondamentale il libro di Henri De Lubac, *L'alba incompiuta del Rinascimento: Pico della Mirandola*, Jaca Book
- 3) Cfr. Platone, *Fedone*
- 4) Cfr. Stephen Toulmin, *Cosmopolis*, Rizzoli pag. 64

B) L'EPOCA DELL'ISTRUZIONE

Il mondo come macchina e come sistema

Se pluralismo, curiosità intellettuale, ottimismo liberale e pienezza dell'esperienza sono le parole d'ordine del Rinascimento, è facile rendersi conto che, appena poco dopo, a metà del secolo XVII, la cultura europea sembra essersi volta in direzione opposta. L'accurata ricostruzione storica di questo passaggio cruciale da parte di **Stephen Toulmin**(1) individua come evento cruciale l'assassinio del re di Francia Enrico IV (1610), colui che con l'Editto di Nantes aveva tentato l'ardito esperimento di una convivenza pacifica tra cattolici e protestanti in Francia, dopo le recenti guerre di religione. La brusca eliminazione di questo sovrano (diffusamente amato dai suoi sudditi), segnò la conclusione di questa fase di apertura e diede il via all'involuzione autoritaria nella cultura degli Stati Nazionali. L'Inghilterra passava dall'età elisabettiana all'assolutismo anglicano degli Stuart e poi al fanatismo apocalittico di Cromwell, la Francia al gallicanesimo di Luigi XIV e alla revoca dello stesso Editto di Nantes, mentre gli Asburgo di Spagna ed Austria, nominandosi paladini della Restaurazione Cattolica, insanguinavano la Germania con la carneficina della Guerra dei Trent'anni, e fornivano un braccio secolare all'irrigidimento dogmatico e disciplinare della Chiesa post tridentina. Sempre secondo Toulmin, in questo orizzonte ormai privato della fiducia nel dialogo e nell'arricchimento dalla diversità, che si alimentano della sana consapevolezza dei limiti della ragione, si fa strada uno spasmodico bisogno di certezza, che restituisca alla cultura l'antica stabilità, soprattutto nei termini di ciò che già il mito primordiale aveva cercato a suo modo: un rispecchiamento tra ordine cosmico e ordine politico (Cosmopolis).

Il personaggio che ha saputo meglio di tutti interpretare questa ricerca della certezza, al punto da divenire l'emblema stesso della modernità filosofica, è **Cartesio**. In lui, il rifiuto della dimensione storica e progressiva delle acquisizioni umane è esplicitamente dichiarato: la storia, ebbe a dire, è ricreazione per lo spirito, un po' come andare in carrozza, ma non insegna nulla. Del pari le tradizioni, quando esse non abbiano superato le forche caudine di un dubbio metodico, dovranno essere considerate come del tutto

prive di valore conoscitivo e formativo. L'evidenza razionale ed essa sola è il fondamento inconcusso su cui si deve costruire il sistema del mondo e la formazione dell'uomo intelligente, ed ogni altro sapere presunto dovrà essere considerato come uno strumento di provvisoria valenza pratica (come l'etica, legata più che altro all'opportunità di sopravvivere indenne adeguandosi ai costumi dei contemporanei).

Purtroppo, già prima di Cartesio, un altro personaggio importante (grande scienziato e pessimo filosofo), aveva già compiuto metà del lavoro. Gettando le basi di una meccanica razionale, **Galileo** aveva aperto la via a un metodo d'indagine scientifica che sarebbe risultato determinante, ma l'interpretazione filosofica che egli stesso aveva dato dei suoi risultati apriva la strada allo scientismo, cioè ad una visione rigidamente semplificata della realtà, che utilizza modelli di spiegazione scientifica per opporli come "realtà vera e oggettiva" alla realtà puramente soggettiva e illusoria dell'esperienza di senso comune(2). Il risultato era la trasformazione del modello meccanico in paradigma onnicomprensivo, capace di interpretare ogni livello del reale, come avrebbero presto mostrato **Harvey** in medicina e **Hobbes** in politica. In questo modo, i brillanti risultati ottenuti nel dominio delle forze naturali nascondevano l'involuzione filosofica complessiva: quando Galileo afferma che tutte le qualità che non si lasciano intendere in termini di misura sono solo "apparenti", liquidava come nullo il residuo empirico (ciò che la teoria attualmente non spiega e che invece è la vera scommessa per il progresso del sapere), e trasformava una serie di risultati scientifici attualmente brillanti in una gabbia di cui la scienza avrebbe faticato a liberarsi con Einstein tre secoli dopo.

Ma l'aspetto più catastrofico del meccanicismo e del matematismo si coglie soltanto se si pensa alla loro applicazione in ambito antropologico, etico e pedagogico: "la svalutazione dell'orale, del particolare, del locale, del temporale e del concreto sembrava il prezzo minimo da pagare per una teoria formulata 'razionalmente' e basata su concetti astratti, universali e atemporali"(3). Questo però significava che l'etica e la pedagogia (già per Aristotele campi di saggezza pratica e non teoretica, dove la concreta singolarità di un caso risulta determinante nel giudizio e nella prassi), doveva prendere la stessa direzione e lo stesso linguaggio della scienza naturale, e l'argomentazione lasciare i caratteri circostanziali della retorica classica ed assumere quelli rigidamente formali e decontestualizzati della ragione scientifica. Con buona pace del **Vico**(4), le cui proteste e la cui profondità ermeneutica giungevano da un paese ormai ai margini del grande dibattito intellettuale, in un'Europa prestamente convertita al verbo cartesiano.

Solo a quello? Come vedremo prossimamente, oltre alle svolte politiche e alla dialettica interna al giardino dei filosofi, ci sono profondi mutamenti sociali a spiegare il nuovo assetto della cultura, tra cui la desertificazione del mondo da Dio operata dalla teologia protestante, la potenza di riproduzione seriale della parola del nuovo media gutemberghiano e soprattutto l'avvento di un nuovo tipo umano, che sostituisce il chierico e il cortigiano nel ruolo di classe dirigente: il borghese.

NOTE

1) *Cosmopolis*, Rizzoli, cap. II, passim

2) Sull'oggettivismo post-galileiano resta fondamentale Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore.

3) Toulmin, op. cit. Pag. 113

4) *De nostri temporis studiorum ratione*

Lutero e l'eclissi dell'analogia

Chi ancora oggi ama vedere in Lutero il campione dell'individualismo moderno, l'eroico Davide che solitario si erge contro la secolare pretesa di tutela psicologica e magistero intellettuale esercitata dalla Chiesa cattolica e spiana la strada allo spirito liberale, confonde in realtà l'effetto con la causa. Alla base della teologia luterana c'è piuttosto, come sa chiunque ne abbia studiato la formazione, la rassegnazione alla corruzione irrimediabile della natura umana e dell'esistenza mondana causata dal peccato originale: "la concupiscenza è invincibile"(1). Nell'angoscia che questa resa solleva, la luce che interviene ad illuminare l'uomo è la fede nella onnipotente misericordia di Dio, che nel sangue di Cristo ci dona la salvezza. Questa salvezza ci giunge però dall'esterno o meglio dall'alto, data la dichiarata impotenza della natura umana a collaborarvi: di sola fede vive il giusto, legge Lutero in San Paolo (una lettura pesantemente condizionata dagli scritti di Agostino nella polemica antipelagiana), pertanto ogni pretesa di acquisire meriti elevando la propria umanità a perfezione spirituale va considerata blasfema. Dalla "dottrina della giustificazione per fede" a quella del "servo arbitrio" fino al "sacerdozio universale" e quindi alla sconfessione del magistero e della continuità sacramentale della Chiesa apostolica, il passo è più breve che non si pensi, ma è importante non confondere il senso di marcia: è la desertificazione del mondo e dell'uomo dallo Spirito che ingiunge a Lutero di negare efficacia simbolica e sacramentale alla forma del mondo stesso prima, alle buone opere umane di conseguenza, e infine all'autorità storica della Chiesa che se ne fa garante: "La vera pietà, quella che vale agli occhi di Dio, si trova nelle opere estranee (quelle di Cristo), non nelle nostre"(2).

L'effetto di questa rivoluzione teologica sulla cultura occidentale è incalcolabile. In primo luogo, il fondamento della dignità personale, che la tradizione ebraico-cristiana ha collocato nell'immagine divina (cioè nell'esser l'uomo capace, nei tempi della propria storia personale, di giungere alla libertà matura e alla relazione comunitaria con il suo creatore) viene non negato, ma allontanato in una dimensione ultramondana, storicamente irraggiungibile. Il risultato è quello che Maritain definisce uno slittamento dell'antropologia moderna dalla persona all'individuo, cioè dal soggetto spiritualmente perfettibile all'individuo chiuso nei limiti naturali di una specie, eppure sede di una coscienza attraversata da tutte le inquietudini, da una serie infinita di domande senza risposta o meglio da un desiderio senza oggetto.

Ma se il fondamento e la regola dell'agire individuale non possono più essere ricercate nell'esercizio morale e spirituale, ecco allora che l'esistenza sociale dovrà affidarsi interamente alle ferree leggi del potere, garanti di un bene d'ordine, sul cui valore nessuna istanza superiore potrà più pronunciarsi: "Guardate con quale religiosa solennità il mondo moderno ha proclamato i diritti sacri dell'individuo ed a qual prezzo ha pagato questa proclamazione. E tuttavia l'individuo è stato mai più completamente dominato, più facilmente maneggiato dalle grandi potenze anonime dello Stato, del Denaro, dell'Opinione?"(3). E' fin troppo facile qui ricordare le analisi di Max Weber(4), che ha dimostrato come a questa desertificazione spirituale del mondano corrisponda la missione assegnata da Lutero (ma soprattutto da Calvino) a colui che, solidamente radicato nella

fede in Cristo che salva, testimoni la benedizione di Dio sulla comunità nell'unico modo che il mondo consente, cioè quello della riproduzione materiale della ricchezza. Ma, per quanto riguarda l'ambito che più c'interessa, l'effetto più importante della nuova posizione teologica protestante è la negazione di ogni ambizione metafisica alla ragione umana. Negazione, beninteso, del tutto conseguente alle premesse, ma gravida di significati: “La ragione non vale che in un ordine esclusivamente pragmatico, per l'uso della vita terrestre. Dio non ce l'ha data se non perchè essa governi quaggiù (...) ma nelle cose spirituali essa è non soltanto cieca e tenebre, essa è veramente la puttana del diavolo”(5). Con le parole dello stesso Lutero: “La ragione è direttamente opposta alla fede; perciò si deve abbandonarla; nei credenti essa dev'essere uccisa e sepolta”(6). Quale premessa migliore alla riduzione del mondo a cieco meccanismo? La trasparenza estetica del divino nel mondo come simbolo, la percezione della forma nella sua luminosità che il mondo classico aveva per la prima volta reso dicibile e la rivelazione cristiana aveva assunto pienamente, facendo di Gesù Cristo Uomo-Dio il *princeps analogatum* della creazione, viene bruscamente recisa. Le due metà del simbolo si allontanano precipitando l'una in basso come pietra disponibile alla manipolazione scientifico-capitalistica, l'altra sollevandosi in aria in una lontananza irraggiungibile, lasciando in quel che un tempo era un centro ed ora è il luogo di un'immensa vacuità lo spettacolo di un mondo alieno e nauseante, una coscienza disincarnata e una sete inestinguibile.

NOTE

- 1) Jacques Maritain, *Tre riformatori. Lutero. Cartesio. Rousseau*, Morcelliana, pag. 49
- 2) Lutero, citato in Maritain, *ivi* pag. 57
- 3) *Ibidem*, pagg. 59
- 4) Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni.
- 5) Maritain, op. cit. pag. 72
- 6) Citato in Maritain, *iv* pag. 74

La galassia Gutenberg: dall'educazione all'istruzione

La dottrina del “libero esame”, nata dalla convinzione di Lutero che ogni credente dovesse accedere alla Parola di Dio direttamente e senza la mediazione di una tradizione interpretativa e di un magistero teologico, lo condusse ad intraprendere la più monumentale delle sue opere, cioè la traduzione della Bibbia in lingua tedesca. La diffusione capillare della Bibbia di Lutero, fu a sua volta resa possibile dalla invenzione di **Gutenberg**, ovvero la stampa mediante caratteri mobili, che avrebbe rivoluzionato la comunicazione scritta trasformando un manufatto raro e costoso (prodotto di copia manuale) in un oggetto d'uso comune, cioè il libro come noi oggi lo conosciamo. Oltre a Lutero, il più importante “cliente” e fruitore dell'invenzione di Gutenberg è proprio la rivoluzione razionalistica di Cartesio. Entrambi, infatti, hanno in comune il l'abbandono della comunicazione orale che è vincolata ai tempi delle relazioni umane, al rispetto delle gerarchie sociali e ai ritmi dell'apprendimento individuale,

privilegiando con la comunicazione scritta la destinazione indeterminata e universale del messaggio, e la fiducia indiscriminata nella persuasività intrinseca del medesimo. In breve tempo, questo avrebbe trasformato l'ambiente pedagogico: dalla centralità dell'educazione (che ha come riferimento lo sviluppo personale del discente) al primato dell'istruzione (che si fonda sulla presunta oggettività e universale efficacia del messaggio). Ci vuol poco per arrivare al motto del primo vero pedagogista della modernità, il boemo **Comenius**, che affermava di poter insegnare qualsiasi cosa a chiunque: se si riduce l'educazione a istruzione e la comunicazione interpersonale a lettura, forse questa universalità è presumibile, ma il piano su cui ci si è posti non è più quello della pedagogia classica, medioevale o umanistica, ma quello dell'istruzione, e non è esattamente la stessa cosa.

Per cogliere appieno il senso di questo mutamento, basterebbe riflettere sulla celebre scelta con cui **Socrate** rifiutò di dare forma scritta alla propria comunicazione filosofica(1). Perché Socrate, che pure era uomo colto e frequentava l'ambiente colto della borghesia ateniese in cui la scrittura era fenomeno corrente, non scrisse mai nulla? Socrate non era affatto un luddista, o una specie di Amish dell'epoca che rifiutasse le nuove tecnologie per partito preso. Le sue citazioni dei poeti e del libro di Anassagora(2), mostrano anzi una frequentazione non episodica e affatto spregiativa del testo scritto. Il fatto è che per Socrate la filosofia è un percorso personale, che esige una vera e propria conversione dal senso comune indifferenziato alla forma intellettuale d'esperienza, dove non basta avere a che fare con onestà e disonestà e distinguere praticamente l'una dall'altra, ma occorre saperne dare una definizione, se si vuole averne scienza e non mera opinione. Tutto questo avviene non solo nei tempi storici di un apprendimento singolare, ma anche e soprattutto non senza la libera personale adesione del soggetto. Infatti, oltre alla naturale propensione a conoscere, ci sono i ritardi causati da esperienze traumatiche che bloccano il soggetto, e c'è il rifiuto dell'intelligenza causato da deformazioni personali o di interi gruppi sociali: furono proprio queste ultime, evidentemente, a far fallire l'esperimento socratico per molti ateniesi, che videro in lui un provocatore e un corruttore delle antiche buone certezze, e lo obbligarono a bere la cicuta.

In ogni caso, il rifiuto della scrittura nella comunicazione filosofica, è chiaramente motivato in questo modo nel Fedro: chi legge e fraintende non potrà essere corretto, i suoi dubbi non potranno essere risolti, e nemmeno è buona cosa offrire a chiunque risposte a domande mai formulate. In tutti i casi è più l'illusione di sapere a diffondersi, che l'autentica auto-appropriazione che Socrate vedeva come un'iniziazione vera e propria o addirittura una "nuova nascita", favorita ma non "causata" dalla presenza stimolante dell'"ostetrico" cche ironicamente dichiarava di essere.

E' facile trarre le conseguenze, se si somma la potenza del nuovo "media" all'antitradizionalismo, all'antistoricismo e all'universalismo della certezza razionale che la rivoluzione cartesiana propugna, ma facciamolo dire a chi è stato insuperato pioniere in questo campo di studi, cioè **Marshall McLuhan**:

“ Il carattere tipografico, prototipo di tutte le macchine, assicurò la supremazia della propensione visuale (nella percezione del reale). Il nuovo medium di tipo lineare, uniforme e ripetibile, riproduceva l'informazione in quantità illimitate e a velocità fino allora impossibili, assicurando così all'occhio una posizione di totale predominanza nel sistema sensoriale dell'uomo. Questo medium (...) plasmò e trasformò il suo intero ambiente psichico e sociale, e fu direttamente responsabile della comparsa di fenomeni

diversi quali il nazionalismo, la Riforma, la catena di montaggio e i suoi derivati, la rivoluzione industriale, l'intero concetto di causalità, i concetti cartesiani e newtoniani dell'universo, la prospettiva nell'arte, il racconto storico nella letteratura e un modo psicologico d'introspezione e direzione interiore che ha considerevolmente intensificato le tendenze verso l'individualismo e la specializzazione”

NOTE

1) Il riferimento più celebre è al *Fedro* di Platone, anche se il mito dell'origine della scrittura e le riflessioni platoniche in proposito andrebbero interpretate alla luce della visione complessiva che Socrate aveva della filosofia, cosa che qui proveremo a fare.

2) Cfr. Platone, *Fedone*

3) M. McLuhan, *Dall'occhio all'orecchio*, Armando Editore pag. 35

Il borghese istruito e aggiornato

“Per qualche tempo (...) il capitano di industria, e perfino certi avventurieri delle finanze, hanno continuato in un'attività, che noi certo non sosterremo, una tradizione di grande portata. Finché lottarono con uomini e cose, cioè con una materia resistente e viva, vi temprarono una virtù innegabile, fatta di arditezza e spesso di ascetismo. Estendendo ai cinque continenti il campo delle loro conquiste, il capitalismo industriale offrì loro delle possibilità provvisorie di avventura. Ma quando inventò la fecondità automatica del danaro, il capitalismo finanziario aprì loro nello stesso tempo un mondo di facilità dal quale ogni tensione vitale andava scomparendo. Le cose con il loro ritmo, le resistenze, le durate si dissolvono sotto il potere indefinitamente moltiplicato che è conferito non più da un lavoro misurato dalle forze naturali, ma da un gioco speculativo, quello del profitto guadagnato senza avere reso alcun servizio, tipo di guadagno a cui tende a ridursi ogni profitto capitalista. (...) Siamo ben lontani dall'eroe. Anche il ricco dell'epoca nobile è in via di scomparire. Non c'è più sull'altare di questa triste chiesa che un dio sorridente e mostruosamente simpatico: il Borghese.

L'uomo che ha perduto il senso dell'Essere, che non si muove che tra cose, e cose in quanto utili, private del loro mistero. L'uomo che ha perduto l'amore; cristiano senza inquietudine, miscredente senza passioni, egli fa ribaltare l'universo delle virtù, dalla sua folle corsa verso l'infinito, intorno ad un piccolo sistema di sicurezza, psicologica e sociale: felicità, salute, buon senso, equilibrio, dolcezza di Vita, confort. Il benessere è nel mondo borghese, quello che era l'eroismo nel Rinascimento e il senso della salvezza nella cristianità medioevale: il valore ultimo, motore dell'azione.

La rivendicazione è la sua attività elementare. (...) Poiché egli esiste solo nell'Avere, il borghese si definisce dapprima come proprietario. Egli è posseduto dai suoi beni: la *proprietà si* è sostituita al *possesso*. Tra questo spirito borghese, soddisfatto della propria sicurezza e lo spirito piccolo-borghese, impaziente di pervenirvi, non c'è differenza di natura, ma solo di grado e di mezzi. I valori del piccolo borghese sono quelli del ricco, intristiti dall'indigenza e dall'invidia.

L'umanesimo borghese è essenzialmente fondato sul divorzio dello spirito e della materia, del pensiero e dell'azione. (...) Si può farne risalire l'origine o almeno la cristallizzazione

a quel punto in cui il dualismo cartesiano ha decisamente introdotto la sua spaccatura nell'edificio cristiano. (...) D'allora in poi abbiamo conosciuto la definizione, dapprima nell'idea, in seguito in cemento e acciaio, di una Materia inerte, docile, inumana. Una industria facile ha dato ad essa una capacità che simula l'immaterialità della vita spirituale”(1).

Perdonatemi la lunghissima citazione, ma mi pare che ne valesse la pena, per ritagliare il profilo dello spirito borghese che domina la modernità.

Le sue coordinate culturali, il suo ideale d'istruzione, saranno ben marcati dai philosophes d'età illuministica: a quest'uomo votato all'espansione orizzontale non interessano affatto le astruse questioni metafisiche nè il profetismo religioso, entrambi brutalmente ridicolizzati da Voltaire(2) ma ciò che risulta utile a definire ed estendere il proprio dominio sul mondo materiale. La celebre *Encyclopedie*, diretta da Diderot e D'Alembert, passaggio obbligato per l'istruzione della nuova classe dirigente, reca come sottotitolo: “dizionario ragionato delle arti e dei mestieri”. Dalla ricerca scientifica alla divulgazione: ecco il nuovo compito del filosofo, per un pubblico che chiede non la lenta elevazione dello spirito attraverso il metodo d'indagine, ma la rapida appropriazione dei risultati.

Del pari, sale la febbre dell'attualità: dalle grandi imprese e memorie dei classici, il nuovo senso del tempo passa all'aggiornamento repentino della cronaca. La formatività della storia esemplare e monumentale interessa meno del fatto del giorno di cui si può parlare nei salotti e magari trarre profitto per fortunate speculazioni. Siamo vicini al momento in cui Hegel definirà il giornale la Bibbia dell'uomo moderno, ma anche alla riduzione della cultura alla pura accumulazione d'informazioni, in cui la velocità di trasmissione diventa molto più importante delle capacità di assimilazione.

Se l'uomo di un tempo imparava per evolvere in verticale, alla ricerca di una saggezza che lo avrebbe condotto ad una salutare distanza da cose e passioni, il borghese s'istruisce e si aggiorna esattamente per restare se stesso, estendendo il proprio controllo e raggio d'azione ad una realtà da cui l'ultima cosa che si aspetta è la meraviglia. Il buon senso dell'onestuomo, l'aritmetica elementare della partita doppia spiegano un mondo siffatto, in cui eroismo e gratuità generano piuttosto il sospetto della follia, come in quel povero Don Chisciotte, il quale inaugura la lunga serie degli emblemi di una sapienza refrattaria, che l'universo borghese non può non ridicolizzare.

NOTE

1) Emmanuel Mounier, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica Editrice 1975

2) Cfr. per esempio il *Dizionario filosofico*, Mondadori

I diritti dell'anima: Rousseau o della corruzione sentimentale

Come abbiamo visto, l'intelligenza e la cultura della modernità cadono nell'epoca della borghesia in un processo involutivo, in cui lo spirito di ricerca a la propensione a ciò che

è più nobile lasciano il posto alla tirannia del certo e dell'utile, che presto il capitalismo industriale tradurrà in controllo e manipolazione indiscriminata dell'esistente.

Per reagire a questa "perdita d'anima" una voce si leva tra tutte, e pare isolata in pieno secolo dei Lumi, ma la sua capacità persuasiva (fatta soprattutto di richiamo mimetico all'emulazione che certe vite e certi stili sanno suscitare) ne farà uno dei fondatori del romanticismo, e il pedagogogo indiscusso della sensibilità contemporanea.

Parlo, ovviamente, di Jean Jacques Rousseau.

La parabola ascendente e quella discendente dell'anima cristiana iniziano entrambe con due opere che recano lo stesso titolo: "Le confessioni". Ma con la prima, scritta nel V secolo da Agostino d'Ippona, il soggetto umano si scopre lentamente persona alla luce del giudizio di Dio, cui permette d'illuminare la propria biografia e giudicandola emendarla. Nella seconda, firmata da Rousseau nel XVIII secolo, il movimento è esattamente il contrario: l'anima, che si ritiene costitutivamente buona, santifica le proprie passioni e legittima le proprie scelte rivestendole di una grazia artistica che raccontandosi cerca, col proprio compiacimento, quello degli spettatori di un teatro. Nell'epoca della vetrinizzazione dell'esistenza e di Facebook può fare sorridere la pagina rousseauviana, ma se si vuole cercare l'origine dell'impudicizia contrabbandata come virtù, è proprio di qui che bisogna prendere le mosse. Certo, leggere Rousseau senza restarne sentimentalmente toccati è difficile, tanto la raffinata santificazione della sensualità di cui fu maestro è giunta fino a noi, dentro di noi: "egli risveglia in noi, nostro malgrado, una certa qual tenerezza maledetta; è perchè egli denuda tanto in noi che in lui l'umanità, e ravviva così la simpatia naturale che ogni essere ha per il suo simile. La questione è di sapere se egli non ci conduca precisamente a simpatizzare con le parti più basse della nostra anima e ciò che il gusto del senso può avere in noi di più guasto"(1)

L'uomo Rousseau

"Mentre filosofeggiavo intorno ai doveri dell'uomo, sopraggiunse un avvenimento che mi fece riflettere meglio sui miei. Teresa rimase incinta per la terza volta. Troppo sincero con me stesso, troppo orgoglioso nel mio intimo da volere smentire i miei principi con le mie azioni, mi misi a esaminare il destino dei miei figli e i miei rapporti con la loro madre secondo le leggi della natura, della giustizia e della ragione, e secondo quelle della religione pura, santa, eterna come il suo Autore, che gli uomini hanno contaminata fingendo di volerla purificare, e di cui altro non hanno fatto con le loro formule se non una religione di parole, visto che costa poco prescrivere l'impossibile quando ci si dispensa dal praticarlo.

Se mi sbagliai nei miei risultati, nulla è più straordinario della sicurezza d'animo con la quale mi ci abbandonai. Se fossi uno di quegli uomini malnati, sordi alla dolce voce della natura, nel cui intimo non germogliò mai nessun vero sentimento di giustizia e di umanità, quella durezza sarebbe spiegabilissima; ma il calore del cuore, la sensibilità così viva, la facilità a crearmi degli affetti, la forza con cui essi mi soggiogano, i crudeli strazi quando bisogna spezzarli, l'innata benevolenza verso i miei simili, l'ardente amore del grande, del vero, del bello, del giusto, l'orrore di ogni specie di male, l'impossibilità di odiare, di nuocere, e persino di volerlo, l'intenerimento, la dolce e viva commozione che provo davanti a tutto ciò che è virtuoso, generoso, amabile: può forse tutto ciò accordarsi nello stesso animo con la depravazione che fa calpestare senza scrupoli il più dolce

dovere? No, lo sento e lo dico a voce alta; questo non è possibile. In nessun istante della sua vita Gian Giacomo ha potuto essere un uomo senza sentimenti, senza viscere, un padre snaturato. Ho potuto ingannarmi, ma non diventare insensibile. Se dicessi le mie ragioni, direi troppo. Dal momento ch'esse hanno potuto sedurmi, potrebbero sedurre tanti altri: non voglio esporre i giovani che potrebbero leggermi a lasciarsi ingannare dallo stesso errore. Mi accontenterò di dire ch'esso fu tale che, affidando i miei figli all'educazione pubblica non potendoli allevare io stesso, destinandoli a divenire operai o contadini piuttosto che avventurieri o vagabondi, credetti di compiere un atto di cittadino e di padre, emi considerai come un membro della repubblica di Platone.(...)

Il mio terzo figlio fu dunque messo all'ospizio dei trovatelli come i primi, e lo stesso avvenne per i due seguenti; perché ne ho avuti cinque in tutto. Quella sistemazione mi parve casi buona, così sensata, così legittima, che se non me ne vantai apertamente lo feci unicamente per un riguardo per la madre, ma lo dissi a tutti coloro ai quali avevo dichiarato i nostri rapporti”

Lasciamo perdere, per cristiana compassione e imperscrutabilità delle anime (se non a Dio solo) il giudizio sugli atti di questo signore. Voglia solo richiamare l'attenzione sui veri e propri sofismi morali con cui si celebra più che autoassolversi: io sono buono, intrinsecamente buono, quindi aver abbandonato cinque figli non può essere stato per bassezza o comodità, ma solo per una sincera ricerca della sorte migliore per loro. Quindi è stato un atto buono (almeno in quel momento). Perché io sono buono ecc..

Ci sentite qualcosa di familiare? Il sentimentalismo che tutto giustifica, l'identificazione fra ciò che è intensamente sentito e ciò che è autentico e vero, l'esistenza sociale trasformata in sfrenata esibizione di sé alla ricerca di una perpetua approvazione o assoluzione che nessuno potrà realmente dare (visto che ne è stata recisa la possibilità, cioè la differenza tra innocenza e colpa, e solo l'innocenza dell'Agnello toglie i peccati dal mondo). Riconoscete tutto questo nella cultura degli ultimi secoli, prima come un veleno sottile che produce soffusi languori, oggi come una febbre devastante, che esplose in una socievolezza ridotta a rifrazione di simulacri d'identità personale (spettacoli, avrebbe detto Debord)? Complimenti, siete sulla buona strada per comprendere la portata della riforma dell'anima operata da Rousseau(2) e vene sotterranee che portano (o tolgono, a seconda dei punti di vista) linfa alla cultura romantica.

Ora facciamo un altro passettino: perché l'auto indulgenza si trasforma così spesso (sistematicamente, direi) in spietata rivendicazione sociale?

Decadentismo e utopia

Le riflessioni le facciamo trarre da Gustave Thibon:

“Ciò che qui chiamo costumi (quei costumi di cui denuncio il regresso), è insomma la morale vissuta piuttosto che rappresentata (...). Ciò che chiamo morale (quella morale di cui segnalo il progresso), è la morale rappresentata e sentita piuttosto che vissuta e realizzata, la morale fonte di emozione e di ideale piuttosto che di azione (si capisce anche come tale morale possa coesistere .. con una profonda decomposizione delle sottostrutture affettive). Il carattere di Jean-JacquesRousseau ci offre un esempio magnifico di questo miscuglio di moralismo esasperato e di costumi imputriditi.(...)

L'unione, nello stesso individuo, di un forte ideale morale e di costumi decadenti costituisce un terribile pericolo sociale. L'assenza di salute nei costumi profondi e nei riflessi vitali conferisce all'ideale morale un certo che d'irreale e di morboso che lo porta a ferire la natura dell'uomo. I peccati di idealismo e di angelismo che stanno alla base delle grandi convulsioni culturali e politiche dei tempi moderni, derivano in gran parte da ciò. Unita a sani costumi, l'alta moralità fa i santi; legata a costumi in disfacimento, produce utopisti e rivoluzionari. Rousseau e Robespierre furono degli esseri sempre frementi di emozione morale: la predicazione della virtù era in essi come una specie di grido d'agonia, di canto del cigno dei costumi! La virtù non equilibrata e umanizzata da buoni costumi, è sempre sotto la minaccia di cadere preda di un ideale chimerico e, per ciò stesso, distruttore. Quello di impedire alla morale di perdersi nel vago non è il beneficio minore dei sani costumi (...)

La «morale senza costumi», abbiamo detto, non è incarnata. Il decadente ha spesso fame di virtù, ma questa fame non trova nutrimento all'interno di lui. Allora lo cerca al di fuori... Uomini come Rousseau hanno un ideale, ma questo ideale non è mai sceso più in basso del loro cervello: non trova nel loro essere intimo, nella loro natura profonda, di che mangiare e prendere corpo. Ma essi non insistono da questo lato: ciò andrebbe troppo lontano. Essi pretendono dal mondo esterno la sostanza di quella virtù della quale portano in sé solo la fame. Ad esso chiedono di incarnare il loro ideale; incaricano la società di fornire un alibi alla loro impotenza; hanno bisogno di vedere continuamente intorno a sé quello che sono incapaci di vivere in sé. E quando il mondo esterno fallisce a questa missione, quale indignato rancore, quali grida isteriche contro il male! Gli esseri profondamente virtuosi - quelli che realizzano interiormente il proprio ideale - sono molto meno sensibili all'«ludo a quella sensibilità carica di amarezza e di irritazione» - alla menzogna e all'ingiustizia del mondo. Sentono, nella propria anima e nel Dio che la riempie, abbastanza forza e verità eterne da sopportare, con cuore straziato ma equanime, il male che corrode il mondo. Sanno, d'una scienza viva, che la giustizia avrà l'ultima parola, e questo cancella molti scandali. Ma coloro che invocano, con simili contrazioni d'impazienza, il trionfo del loro DIO, dimostrano con ciò di non essere molto certi di quel trionfo. Schiavi, più ancora degli altri, del mondo e del secolo, hanno bisogno, per non disperare del loro ideale, di vederlo riuscire in questo mondo e in questo secolo, e il loro zelo è tanto più amaro e febbrile quanto più è profondo il loro vuoto interiore. Così Rousseau, padre indegno, decreta ricompense per le donne che allattano i loro figli e colma gli educatori di consigli irrealizzabili. Chiede agli altri l'impossibile nella misura in cui lui stesso non ha neppure alzato il mignolo: questo crea una media! Le utopie morali e sodali più divoranti sono nate da simili decadenti i quali uniscono, secondo le parole di Montaigne, «opinioni sovracelesti a costumi sotterranei». Ma tale acuto dualismo tra la morale e i costumi, tale stato di febbre e di tensione inerente alle virtù male incarnate non può mantenersi molto a lungo. L'unità spezzata tenta di ristabilirsi attraverso la confusione. Quando l'ideale è incapace di incarnarsi, è la carne che si idealizza, e si vede sorgere un nuovo tipo di decadenza: quella degli esseri corrotti che divinizzano la propria corruzione.»

L'educatore

L' *Emilio*, cioè l'opera che Rousseau ha dedicato alla comunicazione dei suoi ideali educativi, è troppo nota perchè si debba riassumere qui.

La Bontà naturale dell'uomo come il ginevrino la intende, non conduce solo al rifiuto della Grazia ma ha conseguenze ben rilevanti anche nel territorio secolare della cultura e della pedagogia: "Bisogna essere se stessi (...), bisogna essere la propria sensibilità, come Dio è il suo Essere (...) Bisogna ritenere peccato ogni tentativo di formarsi, o di farsi formare, di rettificarsi, di ridurre all'unità le proprie discordanze. Venga dalla ragione o venga dalla grazia, ogni forma imposta al mondointeriore dell'anima umana lede scarrilegamente la natura. La maniera in cui Rousseau è se stesso è la rinuncia definitiva della personalità. Seguendo senza limite il pendio dell'individualità materiale, egli ha completamente abbandonato l'unità dell'io spirituale. La stoffa non tiene più: l'uomo non è più se stesso che a condizione di dissolversi"(5)

Non è ancora il tempo di soffermarsi sui discendenti, che scivoleranno dal sentimentalismo rousseauviano ad un neo-paganesimo sfrenato, dal dionisismo di Nietzsche alla mistica mortifera dei Bataille al polimorfismo e alla microfisica dei suoi tardi epigoni francesi (Deleuze ecc), alle vere e proprie follie che presunti guaritori d'anime propugnano danzando sulle vestigia dell'anima in rovina(6). Tempo al tempo. Basti notare che il suo pedagogismo è non solo refrattario all'ordinamento morale della personalità, ma anche alla ricerca intellettuale, ad elevare lo spirito dal livello del senso comune che si commuove alle immagini e intuisce liricamente nel sentire a quello della coscienza intellettuale che definisce, sistematizza e soprattutto giudica ciò che è vero (cioè la differenza tra ciò che amerei credere e ciò che è). Come scrive lui stesso: "il ragionamento, invece d'illuminarci, ci acceca; non eleva la nostra anima, la snerva, e corrompe il giudizio che doveva perfezionare"(7).

Concludiamo con un piccolo test: volete sapere quanto siete rousseauviani?

Se moralità è sempre fastidioso sinonimo di moralismo.

Se per dire che uno ha agito bene vi basta sapere che "in fondo lui ci credeva veramente"

Se la ricerca intellettuale è inutile, tanto ciò che conta è la certezza dei sentimenti.

Se al cuore non si comanda, e la passione giustifica tutto.

Siete molto, molto rousseauviani. A meno che abbiate meno di otto anni: in quel caso l'età intellettuale e il livello di coscienza morale sono semplicemente appropriati all'età.

NOTE

1) Maritain, *Tre riformatori*, cit. pag. 134

2) Quella di Rousseau è una riforma religiosa, cioè nasce da un sentimento religioso non sostenuto dall'ordinamento etico della vita, e sfocia quindi non in un rifiuto grossolanamente materialistico della religione, ma in qualcosa di peggiore: la corruzione della religione stessa. Nel cristianesimo contemporaneo, corrisponde all'eresia cosiddetta "modernista", tutt'altro che superata, se si tiene presente che il teologo di moda, conteso da riviste e quotidiani di destra e di sinistra, è uno come Vito Mancuso. Basta leggere il suo *L'anima e il suo destino*, (Cortina Editore) per accorgersi che la sua revisione della teologia cattolica, basata sull'estirpazione della dottrina del peccato originale e sulla negazione del soprannaturale, è di derivazione Rousseauviana almeno quanto Hegeliana, e c'entra con la teologia cattolica quanto i cavoli a merenda. Il suo successo si spiega con

facilità: compiace il sentimentalismo religioso che in moltissimi (anche cattolici praticanti) ha sostituito la religione. Come diceva un personaggio di Chandler: “vendere il peccato è la cosa più facile del mondo”

3) Jean Jacques Rousseau, *Le confessioni*, Libro VIII, EDIPEM Vol. II pag. 12-13

4) Gustave Thibon, *Diagnosi*, Volpe edizioni pagg 140-142

5) Maritain, cit. pag. 135

6) James Hillmann, per esempio, che propugna la liberazione dell'inconscio senza distinguere tra dei e demoni, cosa che già la mitologia greca sapeva fare benissimo, ad esempio in *Saggio su Pan*, Adelphi

7) Citato in Maritain, iv pag. 182

Per farla finita con Rousseau.

*Non solo quello delle “Confessioni”, ossia del sentimentalismo becero spacciato per misticismo e quello del “Contratto sociale”, padre spirituale del dispotismo di massa spacciato per democrazia. C'è anche il Rousseau dell'”Emilio”, quello dell'autoapprendimento che sostituisce l'educazione, spacciandosi per “centralità del fanciullo”. E, ai fini del discorso che qui ci sta a cuore, i danni prodotti dal Rousseau pedagogo sono persino peggiori di quelli causati dal filosofo morale e dall'utopista politico (in realtà, si tratta di tre aspetti della medesima cosa). In questo brano di **Giorgio Israel** si coglie con semplice profondità il punto della questione.*

L'IMPORTANZA DI FARE LE ASTE di Giorgio Israel

(Da: *Chi sono i nemici della scienza?*, Lindau 2008)

Debbo confessarlo: alla mia non più verde età ho finalmente compreso l'importanza di fare le «aste» nella prima elementare. «Fare le aste» - cioè passare giorni e giorni a tracciare segmenti su pagine e pagine di quaderno - evoca qualcosa che ormai è ignoto ai più. Ho letto di recente un articolo su una rivista pedagogica in cui si spiegava che questa noiosissima attività era resa necessaria mezzo secolo fa dal fatto che i bambini arrivavano in prima elementare senza saper tenere né la matita né la penna in mano; mentre oggi. .. oggi, tranne gli alunni con «particolari difficoltà», tutti i bambini scarabocchiano fin da piccoli, disegnano qua e là, manipolano la plastilina, e quindi arrivano a scuola senza quei problemi che imponevano la pratica delle aste.

La supponente ignoranza e la stupidità che sta dietro l'idea secondo cui scarabocchiare o addirittura manipolare la plastilina costituirebbero una premessa alla scrittura salta agli occhi di per sé; ma ne ho compresa appieno la portata soltanto quando ho visto un bambino di sei anni tentare di scrivere le lettere dell'alfabeto. Doveva scrivere una «m» e procedeva prima disegnando da sinistra a destra un primo dosso e poi accostandogli sulla destra un secondo dosso tracciato da destra verso sinistra. Inutile dire che teneva la matita come una zappa.

Come ti hanno insegnato a scrivere la «m» a scuola?

La maestra l'ha scritta alla lavagna e ci ha detto di copiare.

Ha detto di «copiare» ... Come se si trattasse di riprodurre un disegno e non di tracciare un segno alfabetico. Come se lo scopo finale non fosse quello di imparare a scrivere da sinistra verso destra (almeno nel nostro alfabeto) con fluidità e continuità, e quindi

tracciare ogni segno in modo tale da poterlo poi concatenare con altri segni che tutti insieme dovranno comporre una parola. Per la nostra maestra, come per il nostro pedagogista beota, scrivere è la stessa cosa che disegnare, scarabocchiare o manipolare oggetti. Naturalmente, e in perfetta coerenza con questa «visione», nessuno si era sognato di insegnare al bambino come tenere la matita in mano. La maggior parte dei maestri non circola tra i banchi controllando come scrivono i bambini, correggendoli attivamente, magari guidando loro la mano. Già, perché si tratterebbe di un atteggiamento impositivo e repressivo della spontaneità.

Dal momento in cui ho avuto l'esperienza di cui sopra sono caduto in preda a una mania molesta, e cioè di andare a vedere come tengono la penna in mano tutti i bambini o i ragazzi che mi capitano a tiro, figli di amici, studenti di ogni età. Il risultato è sconvolgente: pochissimi impugnano la penna in modo corretto (...)

Cosa insegnano queste vicende? Che troppi pedagogisti - soprattutto quelli che hanno il potere di imporre le modalità dell'insegnamento - e troppi maestri influenzati o condizionati da costoro non sanno più neanche da lontano che cosa sia scrivere. Non sanno che scrivere è qualcosa di concettualmente e praticamente diverso da qualsiasi altra forma di manualità, e non sono neppure più in grado di capire la differenza tra scarabocchiare e scrivere. Pensate ci bene: affermare che chi è abituato a scarabocchiare per ciò stesso sa impugnare la penna per scrivere è un'affermazione che rivela un'ignoranza abissale, imperdonabile in chi si arroga il compito di organizzare i processi educativi. Sarebbe come dire che chi corre sui prati acquisisce gli elementi per fare atletica leggera. Saltare non insegna a fare il salto in alto o in lungo. Difatti, il salto spontaneo è frontale, ma tutti sanno che, per superare ostacoli elevati, occorre eseguire un salto in modi del tutto «innaturali», in particolare per via dorsale. Una prestazione tecnica efficace può richiedere comportamenti contrari a quelli spontanei. Pigiare a caso i tasti di un pianoforte non serve ad apprendere a suonare: al contrario, può determinare posizioni sbagliate e difetti irrimediabili, perché le mani debbono essere tenute sulla tastiera in un modo ben preciso, che è inizialmente costringente e faticoso ma è l'unico che consente precisione, velocità e controllo completo della pressione dei tasti. Una persona che impugni un violino in modo spontaneo e «naturale», ovvero sorreggendolo con la mano sinistra, non potrà mai e poi mai riuscire a suonarlo in modo decente. Allo stesso modo, afferrare a caso una matita non serve a nulla per imparare a scrivere, può anzi avere come effetto il contrarre difetti difficili da rimuovere.

Questo è un piccolo ma illuminante spaccato della scuola di oggi. Essa è caduta in mano a persone che non sanno più che la calligrafia è una tecnica, anzi una tecnica sapiente e sofisticata perfezionata nei secoli, e non è un'imposizione repressiva. Forse non lo sanno, oppure non lo vogliono sapere in nome di una ridicola ideologia antiautoritaria e del principio secondo cui la scuola deve ridursi a un insieme di processi di autoapprendimento. Se spiegaste loro i concetti sopra esposti, e cioè che per fare bene il salto in alto, correre una maratona o suonare uno strumento occorre apprendere e mettere in opera delle tecniche specifiche e spesso contrarie a qualsiasi comportamento «naturale», i più estremisti avrebbero il coraggio di negarlo. I più ragionevoli risponderebbero con un sorrisino di sufficienza: «È ovvio». Poi dovrebbero spiegare la contraddizione per cui, per quanto riguarda la scrittura, le cose stanno diversamente, e

perché mai qui dovrebbe regnare l'anarchia. Parrebbe che basti imbrattare un foglio o intrugliare con il pongo per essere pronti a scrivere meglio dei nostri sottosviluppati padri o antenati. E invece - guarda un po' - quei trogloditi scrivevano assai meglio di noi e dei nostri figli. E perché mai? Ma è chiaro: perché facevano le aste! Pagine e pagine di aste noiose, fastidiose e utilissime; tanto quanto è noioso, faticoso, utile, imprescindibile l'apprendimento di qualsiasi tecnica.

Oltretutto, l'apprendimento delle aste - come l'apprendimento metodico e coscienzioso di ogni tecnica - era qualcosa di profondamente democratico. Ammesso - e per nulla concesso che i bambini di un tempo fossero meno dotati di quelli di oggi, l'insegnamento della tecnica di scrittura basato su procedure metodiche e generali forniva a tutti una capacità di base che livellava le differenze creando una condizione comune di base per lo sviluppo delle capacità personali; in altri termini, livellava le differenze legate alle diverse condizioni sociali e culturali. Insomma, si trattava di un efficace modo di combattere le «differenze di classe». Oggi la situazione si è rovesciata. Il bambino che torna a casa disegnando le lettere anziché scriverle e impugnando la penna come una zappa, supererà questo ostacolo se troverà una famiglia dotata degli adeguati strumenti culturali, del tempo, della pazienza e del coraggio di non farsi frenare dal timore di apparire come «repressiva» di fronte a una scuola divertente e corriva. Al contrario, i figli delle famiglie meno dotate continueranno a zappare scarabocchi.

A fronte di questo disastro, invece di cercare di capire come far avanzare tutti in modo più efficace e veloce, si risponde ragionando a testa in giù. Siccome la scuola non deve abbandonare nessuno e quindi deve avere a cuore soprattutto i meno dotati, il livello dovrà essere abbassato in funzione di una prospettiva egualitaria la quale, per una classica eterogenesi dei fini, produrrà una disparità crescente: le famiglie più dotate offriranno ai loro figli le opportunità per correre velocemente senza ancorarsi al procedere elefantiacco e inefficace della scuola, mentre gli altri affonderanno sempre di più nella palude.

In nome della democrazia e di una scuola non repressiva, divertente e soggetta a pochissime regole, abbiamo finalmente realizzato la «scuola di classe», quella contro cui sono state scatenate epiche «lotte», dal mitico 1968 in poi. .. I «progressisti» hanno finalmente realizzato quello che, a rigor di logica, dovrebbe essere il loro più grande incubo: uno stato di cose in cui ciascuno, nel migliore dei casi, è condannato a restare nella condizione sociale e culturale della propria famiglia e, nel peggiore dei casi, ad arretrare. A meno che non fosse proprio l'obbiettivo che perseguivano: un incubo frutto di un altro incubo, l'egualitarismo scambiato per democrazia”.

LA GNOSI ROMANTICA E IL CARATTERE FAUSTIANO

La sintesi culturale del cristianesimo medioevale si era compiuta sotto il segno dell'*analogia entis* che nella centralità di Cristo unisce il creato al creatore, trovando la sua più compiuta e leggibile espressione nella teologia di **Tommaso d'Aquino** e nel poema dantesco. Nient'affatto avverso a questa sintesi ma semmai renitente alle sue più aride e tardive formulazioni, l'Umanesimo ne chiedeva piuttosto la rivisitazione alla luce di una più piena e ricca esperienza umana e naturale, producendo l'altro una nuova versione dell'analogia metafisica con l'opera (ancora troppo poco conosciuta) di **Niccolò da Cusa** e le iniziative ecumeniche dello stesso Cusano e di **Pico della Mirandola**.

Come abbiamo visto, è la svolta teologica Luterana a spezzare per prima i termini dell'analogia, assegnando al dominio naturale la necessità del peccato e alla sola iniziativa di Dio la grazia salvifica, che attende l'uomo non dentro, ma fuori dal suo mondo naturale e storico. L'ansia di certezze di un'epoca angosciata dalle lacerazioni e dai fallimenti dei tentativi di convivenza pluralistica fa il resto: i risultati (parziali) della nuova fisica galileiana offrono una scorciatoia allo scientismo, che provvede ad innalzare al posto della trasparenza simbolica del mondo medioevale un sistema di compiuta necessità. Lo sforzo filosofico di **Cartesio**, di mantenere unito ciò che in realtà appare ormai come specularmente opposto, si manifesta nella riduzione del mondo naturale a puro meccanismo (res estensa), sul quale governa e dispone uno spirito inteso come ragione pura, interamente presente a se stessa a patto che sappia sciogliere ogni compromesso con la storicità della cultura e le ambigue seduzioni dell'incarnazione. Se la sintesi cartesiana mantiene un impianto teologico (per quanto non più analogico), lo si deve all'agostinismo del suo autore, a uno spiritualismo irrinunciabile radicato in un cristianesimo più esigenziale che culturalmente effettivo. Basterà rimuovere questi scrupoli per tradurre, da parte dell'ala più radicale dell'illuminismo(1), un materialismo scienziato facilmente disponibile al delirio utopico di chi pretenderà di rifare il mondo da zero. I diritti dell'anima, la consistenza emotiva dell'uomo, saranno fatti valere da **Rousseau**, ma in un modo tale da perderne la ricchezza spirituale prima ancora di averla nominata: rovesciando il meccanicismo degli istinti in una pregiudiziale bontà naturale del cuore, Rousseau conduce ad un'esaltazione narcisistica del soggetto più che restituire al medesimo la forma dell'integrità personale.

Il nuovo tentativo di sintesi si compie piuttosto nella Germania romantica, ed esso dà origine ad almeno due grandi formulazioni di fronte alle quali (pur mantenendo le riserve teoriche e morali che la loro opera suscita), non si può non provare un impeto di ammirazione per l'ampiezza di sguardo e la volontà di forma che queste due potenti personalità sprigionano: sto parlando ovviamente di **Goethe** ed **Hegel**.

Come si sa, i due grandi che giustamente la Germania dell'ottocento porrà come i numi tutelari della sua cultura, manifestarono l'un l'altro e più volte stima reciproca, senza mai però che le rispettive opere potessero influenzarsi o anche solo intersecarsi. D'altro canto, tendenzialmente pagano l'uno, "filosoficamente" cristiano l'altro, l'origine speculativa di entrambi si trova nel rifiuto del meccanicismo scienziato in nome di non di una conoscenza umana (la lezione di Lutero è imprescindibile: la ragione umana è irrimediabilmente segnata dal peccato e dall'errore) ma da una Gnosi, cioè una conoscenza in cui è l'Assoluto stesso ad autorivelarsi nella natura e nella storia, come ad esempio avviene nel mistico protestante Jakob Bohme (la cui influenza sul romanticismo tedesco è facilmente attestabile, ma non è mai stata tematicamente affrontata in sede critica(2)). La potenza visionaria della gnosi romantica si spiega anche col fatto che, mentre in Italia e in Francia (dove pure certa tendenza gnostica si era manifestata nel Rinascimento) la rivoluzione scientifica aveva reso ineludibile il richiamo della verifica empirica e il rigore dell'elaborazione concettuale, la Germania restò sostanzialmente estranea o comunque assorbì molto in ritardo *l'esprit de geometrie* (vedendovi più un'antitesi da affrontare polemicamente che una provocazione intellettuale da assumere in positivo)

Se Goethe elabora il disvelamento dell'Assoluto nella natura, anche appoggiandosi allo spinozismo, ma soprattutto perseguendo per tutta la vita una fenomenologia del suo straordinario talento artistico, Hegel assume la storicità della Rivelazione cristiana, per farne la struttura portante di una teosofia in cui è l'Assoluto stesso, svolgendosi in storia, a prendere coscienza e pieno possesso di sé. Come Lowith riassume efficacemente(3): "Essi hanno osato affrontare l'avventura della ragione ponendosi nel mezzo, fra l'io e il mondo, al di là dell'intelletto discorsivo. Tuttavia, una differenza nella loro mediazione c'è: Goethe coglie l'unità nel campo della natura intuita, Hegel invece nello spirito della storia. Ne deriva che Hegel invece nello spirito della storia. Ne deriva che Hegel riconosce un'astuzia della ragione, Goethe un'astuzia della natura. In entrambi i casi, quest'astuzia consiste nel fatto che le azioni degli uomini vengano, senza che lo sappiano, messe al servizio di una totalità"

Facciamo attenzione a questa parola: può essere impiegata in modi diversi. In una visione personalistica e liberale del mondo può significare l'assemblea dei diversi, la concordia di una comune ispirazione ma anche il confronto dialettico che porterà a una sintesi più faticata e, comunque, storicamente auspicabile se non percepibile. Nel contesto della teosofia e dell'organicismo romantico, la totalità è da un lato l'oscurità dell'origine, l'uovo cosmico da cui l'Assoluto, ignoto a sé stesso, principia a manifestarsi; dall'altro è la rivelazione compiuta e trasparente, l'Apocalisse del senso. L'urgenza e la passione con cui il Romantico aspira alla Totalità somiglia meno alla fede nella realizzazione storica di un bene concreto che alla soddisfazione allucinatória di un desiderio di possesso dell'Oggetto totale (e qui la psicanalisi avrebbe molto da dire e forse qualcosa ne diremmo in seguito). Dal punto di vista politico, è il sogno di una comunità organica e originaria in cui il conflitto è assente, e il rifiuto dell'orizzonte plurale e personalistico in cui il conflitto trova possibilità di risoluzione nel linguaggio adulto della concretezza. Infine, dal punto di vista psicologico, la totalità romantica è infinitudine di un desiderio che è l'unica giustificazione di sé stesso, condannato allo smascheramento della propria impotenza (Schopenhauer, Leopardi) o all'autoesaltazione parossistica, che sostituisce il principio di realtà con l'autogiustificazione di sé: Faust, e il patto col diavolo che consenta di prostrarre l'illusione dell'eterna giovinezza. Se il Don Giovanni traduce la sindrome bamboleggiante del sentimentalismo rousseviano, il mito di Faust è l'espressione riconoscibile della gnosi tedesca, in tutto il suo fascinoso titanismo ma anche nella sua sventurata inflessibile coerenza(4).

NOTE

- 1) Si veda per esempio Julien Offroy de Lamettrie, *L'uomo macchina e altri scritti*, Feltrinelli
- 2) Se ne parla con molta acutezza, però, in Marie Joseph Le Guillou, *Il mistero del padre*, Jaca Book pag. 158
- 3) Da Hegel a Nietzsche, Einaudi, pag. 29

4) Su tutto questo complesso mitico invito alla lettura del bel libro di Paolo Orvieto, *Il mito di Faust*, Salerno Editrice. Sulla centralità del Faust nell'opera ma anche nella psicologia di Goethe: Vittorio Mathieu, *Faust e il suo diavolo custode*, Adelphi.

FEDE, GNOSI E IDEOLOGIA di Alain Besancon

(Da: *La confusione delle lingue*, Editoriale Nuova 1981)

L'aver attribuito ai grandi sistemi dell'idealismo romantico un carattere essenzialmente gnostico mi obbliga a fare chiarezza su questo termine - gnosi - così importante per la storia della cultura. La sua relazione parassitaria con la fede religiosa, la sua caratterizzazione scientifica nel mondo contemporaneo, la sua evoluzione in ideologia, sono argomento di questo testo non breve, ma tratto da un libro a mio avviso fondamentale e, purtroppo, introvabile.

Che la salvezza giunga attraverso la conoscenza, che l'uomo possa perdersi per un'illusione, un errore la cui conoscenza - gnosis - potrebbe salvarlo, è un'idea anteriore al cristianesimo. La si trova, in forme diverse, nella filosofia greca, nelle religioni dell'India, nel buddismo, ma anche nel giudaismo e nel cristianesimo più ortodossi. Secondo i Padri alessandrini, in particolare, non c'è fede senza conoscenza. Pistis e gnosis, pur rimanendo distinte, possono trovarsi in armonia e sostenersi reciprocamente. Ma possono anche essere in contrasto o peggio confuse.

Allora la gnosi - chiamata da quegli stessi Padri «falsa gnosi» - diventa un pericolo ancor più mortale dell'eresia e richiede per l'estirpazione misure drastiche. Di fatto, la gnosi accompagna il giudaismo tardivo, il cristianesimo nascente, l'Islam e non li lascia mai. Mentre la religione indù prolifica senza problemi sotto le sue forme gnostiche lussureggianti, le religioni della fede subiscono, a motivo della gnosi, una minaccia permanente di corruzione. L'attitudine gnostica, di norma benigna, e a volte feconda, diventa rovinosa qualora si applichi alla fede. Si può dire, inversamente, che è la fede a procurare alla gnosi forme virulente e maligne. Per fare un esempio, la gnosi è per la fede come una malformazione genetica impercettibile che trasforma un essere sano in un malato o in un mostro. Non è facile spiegare il perché. Ci si limiterà qui agli aspetti formali del credere.

La fede si definisce da sola come un assenso alla parola di un altro a cui è demandato di definire ciò in cui bisogna credere, l'oggetto della fede. In questa accezione la fede è un atto che comporta dei rischi, perché ciò che viene creduto non è né visto né conosciuto grazie a un'evidenza razionale. Il soggetto è sempre libero di rifiutare il suo assenso, di non credere, il suo atto ha valore solo se questa sua libertà è salva e se la sua responsabilità è totale. Infine il credente non controlla l'oggetto della sua fede. Gli può sembrare a posteriori ragionevole (*fides quaerens intellectum*) ma mai penetrabile totalmente. Per quanto si possa chiarire, elaborare, argomentare la fede, per quanto essa si spinga lontano nella definizione del suo oggetto, esso rimarrà sempre altrettanto poco visto e poco conosciuto che al primo giorno, il rischio dell'assenso altrettanto grande, il libero arbitrio altrettanto sollecitato.

Da questi punti di vista la gnosi introduce un certo sovvertimento: dà il suo consenso non al dato rivelato, così come è, ma al senso che ne ricava. Senso che non è mai il senso

letterale: l'ermeneutica gnostica scopre dietro a quello un altro significato, il solo reale, il solo interessante e che elimina in linea di principio il rischio della fede, perché si offre di diritto come una prova razionalmente dimostrabile. Posto di fronte a questa evidenza, il soggetto, che riesce a capirla con la ragione e a controllarla completamente, non è libero di rifiutare il suo consenso. Certo, non tutti aderiscono alla gnosi, ma ciò accade per un accidente di cui la gnosi stessa rende conto e che non coinvolge la responsabilità del soggetto, poiché - a causa di una situazione che egli non padroneggia - viene privato della conoscenza salvifica. Negando il libero arbitrio, gli gnostici rimangono fedeli alla loro esperienza vissuta. Nella fede, è il sapere che sfugge al controllo, ed è l'assenso che dipende dalla libera volontà. Nella gnosi, è il sapere che è controllato, poiché lo gnostico aderisce solo a ciò che il suo intendimento gli mostra come evidenza, ma è l'assenso che gli sfugge: esso infatti dipende da circostanze oggettive incontrollabili perlomeno fintanto che la gnosi non sarà stata accolta.

La gnosi offre tali vantaggi sulla fede, che ci si domanda come questa sia sopravvissuta mentre la gnosi fin dall'inizio costituiva una così irresistibile tentazione.

La fede si considera ragionevole. La gnosi si dichiara razionale e così sembra a molti. Si sviluppa sistematicamente, in modo coerente, e se si accetta un punto del sistema, si è ben presto disposti ad accettarli tutti, dal momento che si deducono agevolmente gli uni dagli altri.

La fede si accontenta di gettare uno sguardo da lontano, a lato, sui segni più periferici di un mistero che resta tale. La gnosi si installa nel cuore del pensiero divino. Non è una visione riflessa, come quella di Mosè, ma una visione globale che unifica il cosmo, collega le apparenze, coordina gli aspetti più diversi. La fede conosce poche cose, e le conosce male. La gnosi ha una spiegazione per le fasi lunari, per le malattie, per i terremoti, per tutti gli avvenimenti ordinari e straordinari che divengono via via sempre nuove prove del sistema gnostico.

La fede è ortodossa. Ma la gnosi è super-ortodossa, perché la sua esegesi è sottile, sapiente, ingegnosa, e accetta senza difficoltà tutti i dogmi salvo poi capirli in modo un po' deviato, ma che ne comprende tuttavia il senso corretto, in modo che è estremamente difficile coglierla in flagrante delitto d'eresia. La fede è vacillante, poiché non è facile dare fiducia ad un altro. La gnosi è incrollabile, giacché in definitiva è una fede in se stessa, una fiducia accordata agli elementi del proprio intendere. E' per questo che i martiri della fede sono rari, mentre sono innumerevoli i testimoni della gnosi che si fanno scannare. Perché dovrebbero esitare dal momento che la gnosi apporta ciò che manca alla fede, la certezza della ragione; o alla ragione ciò che le manca: un punto di vista centrale, illuminante, trasformante, generatore di salvezza?

La gnosi trionfa in quanto è più virtuosa. In effetti la fede non comporta una morale: il credente è tenuto a vivere secondo la morale corrente, e sa per esperienza di non aver maggior virtù di un non credente. Al contrario la gnosi comporta una morale, e questa si definisce attraverso l'esecuzione del piano cosmico che la gnosi ha scoperto. Essere gnostici, significa sottostare alle esigenze della gnosi, significa ancora una volta adeguarsi agli imperativi della propria ragione. Di conseguenza, la morale gnostica è più facilmente eseguibile dell'altra, perché si tratta della morale di ciascuno; si tratta dei comandamenti che ci siamo impartiti da soli. Tra la morale comune e la morale gnostica, non vi è nessuna essenza comune, nessun rapporto. Tuttavia, esse concordano su alcuni punti e si assomigliano esteriormente. Non è certo per le stesse ragioni che il credente e

lo gnostico sono disinteressati, o casti, o devoti. Ma, visto dall'esterno, lo sono in maniera identica e anzi, lo gnostico lo è di più in quanto ci riesce più facilmente.

Così, più o meno, furono le gnosi classiche dell'antichità, quelle di Simone mago, di Cerinto, di Valentino, di Basilide, di Mani, ecc. Così anche quelle che seguirono, i Pauliciani, i Bogomili, i Catari, e altri. Così ancora erano quelle che contaminarono il giudaismo tardo medioevale e l'Islam. Con questo non si può dire che esista una tradizione gnostica, piuttosto che la fragilità stessa della fede la espone in ogni istante alla mutazione gnostica. La guerra tra la gnosi e l'ortodossia fu una guerra all'ultimo sangue, ma quando l'ortodossia cedette e perse il suo potere di disciplina - cioè in epoca moderna e precisamente a partire dall'inizio del XVIII secolo - la gnosi riprese vigore sia sotto forme antiche che moderne. E in breve riscopri la libertà speculativa e la produttività mitologica delle gnosi antiche. La massoneria mistica, una gran parte della filosofia romantica tedesca, l'impalcatura concettuale sottesa alla poesia di Blake e di Shelley, di Lamartine e di Hugo, sono parenti delle gnosi religiose. Quanto più si allontanano dal cristianesimo e lo dimenticano, tanto più ritrovano l'innocenza e la bontà primitive, perché è la mescolanza a essere velenosa. A un certo punto la gnosi assunse un nuovo volto: l'ideologia.

L'ideologia è una gnosi in cui il principio di certezza non è l'autorità di un contro-dogma, parallelo o isomorfo rispetto al dogma religioso, ma che è mutuato o prestato dalla scienza, nel senso che questo vocabolo ha preso nell'epoca moderna. La scienza moderna ottiene la certezza e la fa riconoscere a qualunque spirito ragionevole, ma solamente all'interno del settore, estremamente limitato, in cui può agire con rigore. L'ideologia chiede alla scienza di garantire il suo sistema, facendola uscire dal settore in cui essa è certa, e di conseguenza scientifica. Pertanto comporta la corruzione della scienza. Per il resto, salvo per quanto concerne il principio di certezza, il sapere ideologico ha la stessa struttura del sapere gnostico. L'ideologia è razionale, monocentrica, enciclopedica. Comporta una morale, dedotta dalla dottrina e relativa all'esecuzione del piano cosmico, la cui realizzazione, guidata dalla conoscenza teorica, equivale al raggiungimento della salvezza.

Tuttavia per la gnosi - divenuta ideologia - l'unione con la scienza implica parecchie conseguenze. Essa si priva delle sue facoltà speculative, poetiche e mitologiche. La sterilità artistica dell'ideologia contrasta non solo con la fecondità delle religioni, ma anche con quella delle gnosi a sfondo religioso. L'imitazione, formale ed esteriore, della positività scientifica, anziché condurre a un vero positivismo, porta alla secchezza e se non al rigore almeno al gergo e alla pedanteria. Elimina ogni riferimento alla religione. Scienza e religione hanno però in comune l'aspirazione alla salvezza, e la scienza pretende di essere più realista. Essa conserva inoltre alcune idee-forma (messianesimo del popolo nel nazismo, messianesimo della classe operaia nel marxismo) che derivano dalla religione, ma sono a tal punto deformate e trasfigurate che il ricordo della parentela è cancellato e, in assoluta buona fede, energicamente negato. C'è nella pratica ideologica una specie di culto e lo sviluppo di un rituale, che vengono quasi imposti dalla logica di una situazione, senza che acquistino il minimo valore salvifico e senza che mai vengano accettati e riconosciuti come culto e come rituale. In effetti l'associazione con la scienza, per quanto possa sembrare onerosa, offre all'ideologia un vantaggio decisivo su tutte le

gnosi precedenti: l'universalità. Siccome le gnosi erano parassite delle religioni, ne esploravano i confini. La gnosi cristiana raramente usciva dal territorio cristiano, la gnosi ebraica da quello ebraico. Con la scienza, o piuttosto con ciò che essa attribuisce alla scienza, l'ideologia non ottiene solo una convinzione più solida, più dimostrata, più argomentata, più verosimile di quel che potessero essere i fantasiosi sistemi gnostici del passato, ma detiene un principio che supera tutte le barriere nazionali, abbatte le frontiere religiose, annulla tutti i retaggi culturali, e si indirizza immediatamente all'intera umanità. Questo è almeno quello che vanta l'ideologia più completa, la sola che abbia trionfato su scala planetaria: il marxismo-leninismo.

Vi è un'altra conseguenza. La sistematica della gnosi antica aveva un bel presentarsi come razionale, non poteva aspirare alla dimostrazione positiva. Era una « intelligenza » globale, alla quale bisognava aderire per penetrarvi. Presa in blocco, la « conoscenza » superiore era coerente, ma ognuna delle sue affermazioni non era più dimostrabile del dogma religioso su cui si era innestata. Al contrario l'ideologia - prima fra tutte il leninismo - ha pretese di positività. E' quindi obbligata a svilupparsi non in mito - il quale non essendo né verificabile né falsificabile, mantiene una certa autenticità e non può mentire sulla propria natura - ma in scienza. Ora questa scienza, fuori dal suo ordine, dal suo campo di applicazione, dalle sue condizioni di validità, è scienza solo apparente, è una falsa immagine della scienza, in definitiva una ciarlataneria. Come la vecchia gnosi conserva il tono e l'atteggiamento della fede, l'ideologia fa lo stesso con la scienza, benché, in tutti e due i casi, si tratti di tutt'altra cosa.

Così da una parte il riferirsi alla scienza dà alla convinzione ideologica più solidità di quanta ne potesse dare la convinzione semplicemente razionale della gnosi antica, ma dall'altra il fatto che questa « scienza » sia positivamente falsa, e che in ogni momento lo si possa riscontrare empiricamente, dà a questa stessa convinzione ideologica una precarietà fondamentale. L'ideologo, come lo gnostico, confida nell'evidenza della sua ragione, ma l'evidenza è falsificata e l'intelletto sviato. La scienza, violentata, si prende la rivincita: non dà all'ideologo certezza che a misura del suo consentire all'irrazionale. Forse non è temerario fare queste due affermazioni:

1. La gnosi è una corruzione della fede mediante la speculazione, e della speculazione mediante la fede. L'atteggiamento gnostico può essere usato senza imbarazzo fuori dai regimi della fede; ma la presenza simultanea della gnosi e della fede conosce l'intermezzo dell'altra e crea una mescolanza temibile che l'ortodossia cerca di scongiurare sotto il nome di gnosi.
2. L'ideologia è una corruzione della gnosi mediante la scienza e viceversa. Non può nascere che in epoca moderna, sull'onda del successo delle scoperte scientifiche e tecnologiche. Allora una frazione delle correnti gnostiche si allontana dal tronco comune per andare verso la scienza e cercarvi il principio di certezza e il segreto dell'universalità. La scienza falsificata le dà in cambio un delirio sistematico e l'annichilimento di tutte le differenze nel nulla.

Come si vede, l'ideologia non è un'altra religione e nemmeno, direttamente, la corruzione della religione. Tra questa e l'ideologia vi è il grado intermedio della gnosi. Ed è per questo che l'ideologia può facilmente rinnegare la religione e proporsi di distruggerla, là dove la gnosi si accontentava di pervertirla. D'altra parte, per via della sua genealogia gnostica, l'ideologia mantiene una lontana parentela e una specie di complicità con la

religione. Per questo motivo costituisce per essa una tentazione. Il comunismo leninista si è nutrito dall'infedeltà degli ebrei e dall'apostasia dei cristiani.

Se l'ideologia è veramente ciò che abbiamo descritto, è chiaro quale politica intellettuale potrebbe avere la Chiesa al riguardo. Non bisogna certo portare il dibattito sul terreno religioso, e ancor meno su quello dell'ateismo. In effetti, ciò sarebbe come chiedere all'ideologia di regredire alla gnosi. Il vantaggio sarebbe minimo, poiché ciò condurrebbe a liberare le tendenze gnostiche sempre attive nel mondo religioso (...)

E' sul piano della realtà che bisogna battersi. La gnosi costituiva una minaccia per la fede, ma l'ideologia rappresenta una minaccia per la ragione, cosa molto più grave, perché, dopo la grazia, è la natura a essere colpita. E questo accade perché l'ideologia pretende di essere scientifica e non lo è. E' questa la contraddizione che bisogna porre in luce, e il renderla lampante per tutti basta per ritrovare il terreno del reale e raddrizzare il senso delle parole. Ciò suggerisce una politica d'alleanza. Nella presente congiuntura, il fervore vago, la religiosità entusiasta, lo spiritualismo eterodosso, sono sospetti di proteggere delle virtualità gnosticizzanti e sono alleati poco sicuri su cui non bisogna assolutamente contare. Essi attirano, ormai da più di un secolo, la simpatia dell'ambiente cattolico molto più che un altro settore del pensiero la cui frequentazione, in compenso, sarebbe utile: intendo parlare del positivismo, in senso lato. E' vero che i positivisti sono agnostici e che considerano i dogmi cristiani un'accozzaglia di assurdità. Ma hanno lo stesso atteggiamento nei confronti dell'ideologia. Vuoi perché sono abituati a sperimentare la validità di una dottrina e la pertinenza di un vocabolario, vuoi perché sono meno portati a credere e meno assetati della salvezza che essa promette, non hanno mai «abboccato» all'ideologia, l'hanno sempre considerata come un puro non-senso. E' anche vero che si limitano solo a questo, credendo d'aver fatto tutto allorché hanno dimostrato le incoerenze e gli sbagli logici. Che qualcuno vi aderisca ancora nonostante tutto, appare loro assurdo come la credenza religiosa, cui l'assimilano volentieri. A torto, come si è visto, e ciò li ostacola nella comprensione del fenomeno. Ma, su ciò che è vero e ciò che è falso, non si smuovono di un centimetro, e questo buon contatto con la realtà, come le virtù intellettuali che esso implica, sono un esempio da imitare.

LA MACCHINA PEDAGOGICA DELL'IDEALISMO

Se Mai ve ne fu una al mondo, la “macchina pedagogica” è quella messa in campo dalla gnosi idealistica e dai suoi derivati: certamente **Hegel**, **Marx** e **Gentile** non sono pari né identici ma, come vedremo, da un certo punto di vista assimilabili, almeno per l'aspetto che qui ci interessa.

Abbiamo visto che, per la gnosi idealistica, il sapere non è lo sforno dello spirito umano per comprendere sé stesso e l'altro da sé, ma è l'Assoluto che, riconoscendo progressivamente sé medesimo, si manifesta e giunge a compimento nella Storia.

“Tutto ciò che dall'eternità avviene in cielo e in terra, la vita di Dio e tutto quanto si opera nel tempo, mira soltanto a che lo spirito conosca se stesso, faccia se stesso oggetto, si trovi, diventi per se stesso, si raccolga in se stesso: esso si è sdoppiato, si è alienato (nella natura e nel divenire storico) ma solo per poter trovare se stesso (...) soltanto così lo spirito raggiunge la sua libertà: poichè è libero ciò che non si riferisce ad altro né da altri è dipendente”(1)

Se Dio è tutto ciò che è, al soggetto umano non resta che assumere questa consapevolezza, lasciare l'intelletto e le sue distinzioni e divenire ragione che tutto unifica alla luce della sintesi storica il che, nel linguaggio hegeliano significa, più che essere all'altezza del proprio tempo, assumere il punto di vista di Dio.

La *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, oltre che la più affascinante delle sue opere e la propedeutica all'intero sistema, è una poderosa macchina pedagogica che si propone l'obiettivo di condurre l'individuo-lettore dal suo originario stato di ignoranza al sapere compiuto, non mediante lo studio di argomenti vari o discipline, ma ripercorrendo le varie tappe dell'evoluzione dello Spirito nei momenti storici fondamentali della sua manifestazione, fino al pieno dispiegamento nel sistema di Giorgio Guglielmo Federico Hegel, e allo Stato Prussiano che l'autore ritiene l'ultima incarnazione dello Spirito nelle istituzioni civili.

Quali conseguenze per il concetto di cultura e di educazione? L'arte, la religione, la filosofia, che Hegel (ma anche il suo discepolo-critico Gentile) considera le forme progressive del Sapere, vengono a consistere con la loro Storia. Le scienze, ree di postulare un'alterità irriducibile (un mondo altro dal soggetto), saranno ignorate a meno di non lasciarsi trasformare in una filosofia evoluzionistica della natura, cioè in un'altra porzione della Storia dello Spirito (ci penserà il buon Theilard de Chardin a farlo).

Il marxismo, che pone a conclusione della Storia non lo Stato Etico che piace a Hegel e Gentile ma la rivoluzione proletaria e la Società senza classi (che ne è una versione rovesciata), non produrrà un atteggiamento pedagogico diverso: nell'uno e nell'altro caso l'obiettivo dell'educazione non è la crescita intellettuale della personalità ma l'indottrinamento alla gnosi salvifica e la dissoluzione della personalità individuale nell'Assoluto che è "tutto in tutti" (orrenda parodia del Dio di San Paolo).

Come si sa, la scuola superiore italiana attuale è ancora in larga parte strutturata sulla base della riforma del 1926 di Giovanni Gentile, e risente fortemente dell'impianto storicistico dell'idealismo gentiliano. Chi di voi non ha desiderato almeno una volta che l'insegnante di lettere lo aiutasse a migliorare le proprie capacità espressive o addirittura a sviluppare un talento letterario anziché passare la maggior parte del tempo a studiare autori, movimenti e opere del passato (che solo in minima parte vengono effettivamente lette)? Chi non preferirebbe imparare a dipingere anziché mandare a memoria le concise formule sulla pittura del Rinascimento, il Manierismo, il Barocco?

Tuttavia, a difesa di Gentile vanno dette almeno due cose:

a) La riforma complessiva del sistema scolastico era molto solida, e gli ha consentito di sopravvivere al trionfo dell'ignoranza post-sessantina e dell'indottrinamento marxistoide, oltre che ai tagli selvaggi e ai tentativi di privatizzazione strisciante dei governi di destra.

b) L'atteggiamento di Gentile nei confronti del sapere scientifico non ha condiviso la generale miopia idealistica, il rifiuto aprioristico ad esempio di Benedetto Croce (che considerava le scienze un sapere di rango inferiore, puramente tecnico e utilitaristico), e lo dimostra il ruolo che già con lui l'insegnamento scientifico ha nella scuola italiana(2)

Naturalmente, a partire dagli anni Sessanta alla gnosi idealistica gentiliana si sostituisce quella marxista nell'ideologia dominante dei docenti universitari e non. Cambia il segno, ma non l'impianto storicistico dell'istruzione e soprattutto la tendenza di fondo all'indottrinamento. Alle grandi individualità che precorrono le svolte epocali nella

cultura si preferiscono le dinamiche materiali, la dialettica delle forze produttive, gli interessi economici che occultamente determinano i tratti della cultura dominante, e quando la psicanalisi (che gnosi inizialmente non è, almeno non in Freud), finisce nelle mani dei marxisti, avremo le economie libidinali, e il groviglio di pulsioni che si spartiscono l'unità del soggetto agitandosi come le serpi sul capo di Medusa. Soprattutto, dato che la Storia è solo preistoria del Grande Evento Salvifico, nessuna concessione a bellezza, verità e bontà prima dell'apocalisse rivoluzionaria, quella quale si è fin d'ora tutti arruolati.

Col naufragio della gnosi marxista (già evidente, per chi voleva vederlo, alla fine degli anni Settanta), Georges Lapassade dichiarava (in un libro strano, sorta di manifesto antipedagogico, che sarebbe da riprendere)(3): “Qual è il destino delle giovani generazioni? Il nichilismo”. Detto fatto, almeno per quanto ci è dato di vedere oggi.

NOTE

- 1) G.W. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, Laterza 1925, pag. 42
- 2) Lo riconosce benissimo Giorgio Israel nel libro di cui ho già parlato: *Chi sono i nemici della scienza?* (Lindau 2008), vedi soprattutto il capitolo II
- 3) Georges Lapassade, *Il mito dell'adulto*, Guaraldi

GNOSI E IDEOLOGIA NEL CATTOLICESIMO

“Le posizioni eretiche e le posizioni erotiche hanno in comune il numero ristretto e lo spirito di reiterazione. Sono sempre le stesse che si ripetono, dopo le eresie inaugurali dei primi secoli, e sono quasi degli scarti rispetto all'equilibrio in cui sarebbe utopistico volere che la Chiesa si mantenesse costantemente e senza sforzo”(1).

Besancon riconduce all'ombra lunga del “marcionismo” la tendenza che si è sciaguratamente affermata in molti intellettuali cattolici e in seguito in un certo numero di credenti, a partire dal XIX secolo. Attaccati intellettualmente dall'ateismo materialistico degli epigoni dell'Illuminismo, ridicolizzati nell'austerità tradizionalmente predicata dall'edonismo libertino e dall'utilitarismo borghese, disorientati dal relativismo e dallo scetticismo che sembravano identificarsi con la cultura liberale (in realtà ne rappresentano la condizione puramente negativa, ma non sufficiente)(2) molti cattolici furono sedotti dal suo opposto polare, e si rifugiarono nella gnosi romantica.

Se la battaglia contro il razionalismo antistoricistico e l'ateismo degli illuministi fu il primo terreno d'intesa che favorì l'incontro tra romantici e cattolici conservatori ottocenteschi, esso avrebbe portato con sé anche altro, ciò che è specifico della gnosi di tutti i tempi: la tentazione a custodire in sé l'immagine di una società di puri, incontaminata dalla lebbra della decadenza, e dalla nostalgica memoria di un medioevo armonico, precedente i conflitti del mondo moderno, all'odio del mondo come tale: “ con le sue ricchezze, i suoi piaceri e le sue imperfezioni (fino a) un senso anti-cosmico che avrebbe fatto orrore alla tradizione greca, a un anomismo che avrebbe fatto orrore alla tradizione ebraica. Da qui il suo marcionismo, che non si distingue soltanto a causa del suo antisemitismo, ma per il fatto che la sua morale reputa d'essere più cristiana qualora venga ripulita della sua eredità ebraica. Così che viene raccomandato di aiutare il

criminale, mentre si proibisce di difendere il borghese. Qui è rintracciabile la complicità con quello spirito rivoluzionario che per altro verso si combatte: si tratta sempre di permettere, o addirittura di agevolare, la distruzione di questo mondo, allo scopo di affrettare l'avvento del Regno di Dio o del regnum hominis che ne è la figura, e forse l'equivalente"(3)

Nostalgicamente conservatore nell'Ottocento con De Maistre fino alle ambigue alleanze con l'Action Francaise di Maurras, progressista nel Novecento con il modernismo e poi il supporto della gnosi di Theilard de Chardin, l'ideologia universalistica che ha preso il posto del cattolicesimo oscilla politicamente ma sull'unico perno di "un romanticismo che avvalora il sentimento, controbilanciato da una speculazione inconsciamente eterodossa"(4). Dietro il rifiuto del mondo borghese e liberale c'è non solo la condanna dell'avidità e dello spreco, ma la febbre millenaristica. Dietro l'adesione al marginale e al diseredato c'è non solo la pietà per chi non riesce ad integrarsi positivamente nell'ordine sociale, ma il disprezzo gnostico per l'ordine medesimo, e la volontà di affrettarne la dissoluzione più che la riforma. Infine dietro il rifiuto del conflitto, intrinseco a qualsiasi società politica, e del faticoso contrattualismo che ne è l'unica soluzione possibile, c'è un irenismo tutto ideologico che mette sullo stesso piano aggressione e difesa, e il sogno di una società organica la cui armonia non può essere garantita dall'impegno personale ma dalla necessità di un rivolgimento "strutturale". Ecco la deriva comunista, bell'e pronta. Per fortuna "il papato è stato protetto dagli slanci romantici grazie alla sua millenaria tradizione giuridica, alla sua funzione canonica di enunciare il diritto. E, d'altra parte, ha resistito alla separazione fra Stato e Chiesa con un'ostinazione che ha dello strabiliante ma che si è rivelata saggia. Ha ceduto tutte le sue terre tranne i quaranta ettari del Vaticano, ma non ha ceduto d'un pollice sul principio del territorio. E' rimasto terrestre e provvisto di un corpo"(5)

Purtroppo, l'adesione di molti cattolici a un cattolicesimo "ideologico", che rappresenterebbe un'acculturazione di segno diverso ma con analoga dignità rispetto a quella "liberale" o "socialista", ha prodotto molti danni. Il Cristianesimo non aveva mai preteso di sostituirsi alla cultura mondana, ma di esserne il lievito che ne porta a compimento le energie migliori. All'inizio ha pienamente assunto il diritto romano e la pedagogia classica, e la catechesi era rivolta a somministrare il nutrimento soprannaturale del sacramento e a indirizzare la spiritualità del soggetto, non a sostituirne la percezione naturale e l'esperienza storica. Del pari, lo splendido rigoglio della nuova cultura Rinascimentale ha trovato qualcosa più che un'ospizio nella "ratio studiorum" con cui i Gesuiti hanno praticamente inventato l'istruzione superiore pubblica in Europa. L'idea che esista una cultura "cattolica" e che essa debba essere opposta ai pericoli dell'istruzione laica ha avuto come unico risultato la provincializzazione di ciò che era nato per la salvezza dell'uomo, non per la conta di un "piccolo gregge", e il fastidio con cui oggi buona parte del mondo laico accoglie la presunta ingerenza "ideologica" delle posizioni papali.

Non esiste una cultura cattolica, perchè la cultura è l'insieme dei significati condivisi o dialetticamente dibattuti in un'epoca. Del resto chi ha insegnato (come me) in scuole private "cattoliche", sa che nella maggior parte dei casi la privatizzazione si giustifica unicamente con un'offerta educativa più continua (non necessariamente migliore) che trae linfa più dai disservizi della scuola statale che da meriti propri, a meno che la scelta sia motivata da preoccupazioni manifestamente "ideologiche", come accade per esempio

tra gli aderenti a Comunione e Liberazione (un gregge piccolo ma non tanto, che manifesta ad ogni piè sospinto la propria ortodossia alla dottrina cattolica ma, come dimostra la Compagnia delle Opere, anche all'etica protestante del profitto come simbolo d'elezione).

NOTE

- 1) Alain Besancon, *La confusione delle lingue*, Editoriale Nuova 1981 pag. 105
- 2) Lo dimostra ad esempio Marcello Pera in *Perchè dobbiamo dirci cristiani*, dove indica la necessità di preservare l'eredità culturale del cristianesimo (anche al di fuori di un'adesione di fede), che fu elemento fondante del liberalismo europeo e la cui rimozione rappresenta una grave minaccia per la sopravvivenza del liberalismo medesimo.
- 3) Alain Besancon, *Ivi* pag. 8
- 4) *Ibidem* pag. 21
- 5) *Ibidem* pag. 53

c) L'EPOCA DELL'ALLEVAMENTO E L'ANTIPEDAGOGIA

Nominalismo, empirismo e pragmatismo: dall'istruzione all'allevamento

Immaginate che l'abitante di un pianeta remoto venga catapultato sulla terra per studiare i suoi abitanti. Finisce in Africa centrale. Oltre a tutte le altre specie vegetali e animali della zona, ne osserva con curiosità una, caratterizzata da particolare dinamismo. Nella sua memoria scrive poi che si tratta di un bipede, mammifero, sistematicamente propenso ad attuare comportamenti dettati da razionalità, e di pelle nera. E' evidente che il tizio si sbaglia almeno in una cosa, e se fosse caduto dalle mie parti ci avrebbe pensato qualche amico di Bossi a convincerlo, ma a noi qui interessa parlare di diversi modi d'intendere la conoscenza.

Se vi pare che egli abbia compreso comunque qualche aspetto essenziale della natura umana ma, dal momento che l'essere viene inteso nelle immagini sensibili a disposizione, un difetto d'esperienza gli abbia fatto commettere un errore scambiando una caratteristica particolare (la pelle nera) per un tratto universale della specie, allora professate una teoria della conoscenza che si può definire realismo critico.

Se tutto ciò che voi credete di conoscere della specie umana vi basta per ritenere di averne colto l'intima essenza, (e in questo caso contrabbandereste invece una standardizzazione arbitraria della vostra esperienza limitata), professate un realismo esagerato.

Se ritenete che una natura umana non esista affatto ma solo degli individui (il che vi mette al riparo dall'errore precedente, ma non vi consentirà più di distinguere la conoscenza empirica dei particolari dall'intelligenza dell'essere, sostituendo quest'ultima con una generalizzazione senza pretese), allora siete nominalisti.

Il nominalismo si presenta già con i sofisti ateniesi dell'età di Pericle, torna nell'autunno del medioevo con Guglielmo di Occam e si afferma nel Rinascimento con Francesco Bacone, e poi con il nome di empirismo in Hobbes, Locke, Hume, accompagnando l'ascesa del nuovo mondo borghese e della rivoluzione industriale, fino a trionfare

nell'indiscusso luogo d'elezione della modernità, gli Stati Uniti d'America, sotto il nome di pragmatismo (Peirce, James e soprattutto per le sue implicazioni pedagogiche Dewey). E' facile notare che in tutti questi momenti il nominalismo accompagna la critica ad un ordine sociale in decadenza, esprimendo l'insofferenza per le standardizzazioni arbitrarie della cultura e del costume in cui la vecchia classe dirigente (aristocrazia greca, feudalesimo medioevale, borghesia delle Arti) vorrebbe comprimere i nuovi sviluppi, e da questo punto di vista rappresenta un contrappasso quasi necessario e in parte salutare. La sua affermazione definitiva avviene però con l'ascesa della borghesia: per comprenderlo, "dobbiamo chiederci che cosa questa borghesia nascente si aspettasse dai suoi teorici. Ora, la sua stessa collocazione nella società imponeva che si chiedessero: 1) argomenti contro il mondo e l'assetto feudale, e in particolare contro la Chiesa; 2) un rafforzamento di quell'abito mentale e di quei criteri operativi metodici richiesti per il controllo tecnico dell'uomo sulla natura"(1). Ossia, innanzitutto lo smantellamento di un ordine sociale ritenuto essenziale e immutabile, e in secondo luogo la scissione tra intelligenza teologica e ragione mondana, per liberare la natura dal vincolo di essere immagine del divino e renderla disponibile alla libertà della tecnica.

Tutto questo avrebbe potuto essere unicamente il risvolto pragmatico dello slancio creativo dell'uomo moderno se, ben presto, non si fosse trasformato a sua volta in una gabbia metafisica: la metafisica dell'antimetafisica.

Il nominalismo misconosce l'essenza, la natura di qualcosa, la qualità ontologica che lo rende tale e riduce la specie alla somma degli individui che la compongono: perciò tende a costruire rappresentazioni del mondo che risolvono la qualità nella quantità. Inoltre toglie al pensiero l'"intenzione" dell'essere, cioè all'intelletto umano il suo carattere spirituale (la ricerca disinteressata del vero e del buono) per farne una facoltà di mera elaborazione dell'esperienza e adattamento all'ambiente. L'egemonia imperialistica anglosassone degli ultimi due secoli lo ha diffuso a livello planetario, nei comportamenti diffusi con l'individualismo pragmatico del sistema capitalistico, e nella cultura col paradigma evolucionistico, di origine darwiniana ma ben presto trasferito a tutti i livelli di comprensione del naturale e del sociale. Darwin fa della specie il risultato sempre provvisorio di un processo stocastico cioè casuale, variazioni individuali sparate come una gragnola di proiettili da uno con gli occhi bendati, che ogni tanto becca il bersaglio dell'adattamento efficace. Ma questo è vedere i fotogrammi e non vedere il film. Di una specie si può intuire la forma, l'organica compattezza di una forma vitale unitaria, e gli individui manifesti come espressioni di questa sub-coscienza finalizzata. Ne viene una percezione della natura completamente diversa, che per primo ha svelato Aristotele e cui si sono avvicinati in modo diverso Goethe e Bergson .

Lo stesso si può dire di ogni esperienza: se dalla tua finestra si vede il comignolo di casa Moroni e a fianco hai un quadro con la foto della stessa visuale alle stesse dimensioni, la differenza tra la finestra e la foto la fa non quello che vedi, ma quello che sai. In questo caso la terza dimensione è pre-compresa, non percepita. L'organizzazione pregressa, la Gestalt come dicono gli psicologi, interpreta i particolari sensibili e non viceversa.

Ma il nominalista non ammette forme che non siano somme di dettagli.

Il nominalista è uno che ci vede bene: il fatto è che ammette solo il vedere e quindi sistematicamente non capisce il conoscere. Per lui c'è solo un pensiero che va in cerca delle cose ma non trova mai l'essere, per questo il nominalismo tende al criticismo kantiano, dove alla fine l'essere è risucchiato dal pensiero stesso e la porta per la gnosi

idealistica è già spalancata. Come ha scritto magistralmente Gilson: “la più grande delle differenze tra il realista e l’idealista è che l’idealista pensa, invece il realista conosce”, perchè “il realismo parte dalla conoscenza, cioè da un atto dell’intelletto che consiste essenzialmente nel cogliere un oggetto”.

Il conoscere non è solo computare, elencare, confrontare e prevedere: il conoscere chiede un giudizio sull’essere delle cose. Per questo il nominalismo riduce il pensiero a congettura, perchè la dimensione unicamente empirica cui si vota non consente mai definizioni di realtà. *Esse est percipi*, dirà Berkeley: essere è solo essere percepito. Matrix è dietro l’angolo.

Non meno importanti sono i risvolti della mentalità empiristica sul piano educativo, e lo si vede con il movimento europeo delle cosiddette “scuole nuove” e col pragmatismo dell’americano John Dewey. Nelle prime, si fa un gran parlare di centralità del fanciullo e di attivismo pedagogico, ma “in fin dei conti tutti gli sforzi della scuola nuova convergono in direzione dell’integrazione sociale”(3) e non potrebbe essere altrimenti se non si concepisce più l’educazione come un richiamo all’autotrascendenza e alla scoperta della libertà spirituale del soggetto, ma come “risoluzione dei problemi” posti all’individuo da un ambiente che è sempre meno naturale e più sociale. Il che è esplicitamente teorizzato da Dewey. Quando il significato viene fatto coincidere coi comportamenti pragmatici che esso può indurre, e la verità con il successo o l’insuccesso dei medesimi, si può ancora distinguere l’educazione dall’allevamento?

Se la gnosi idealistica, comunista o cattolicheggiante (più radicate tra i docenti italiani di materie umanistiche) sottomettono il soggetto ad un’istruzione che è in realtà indottrinamento, l’empirismo pragmatico (più radicato negli insegnanti di materie scientifiche)(4) tende a risolvere l’istruzione stessa in un’adattamento alle tecnologie della società industriale, e alla burocrazia che ne rende possibile l’impiego concertato. Non è una bella alternativa.

NOTE

1) E. Conze, *Le origini sociali del nominalismo*, in: AAVV, *Interpretazioni del medioevo*, Il Mulino.

2) E. Gilson, *Sulla via del realismo*

3) G. Lapassade, *Il mito dell’adulto*, Guaraldi pag. 242

4) Di questo parere è Giorgio Israel, nel già citato *Chi sono i nemici della scienza?*, che attribuisce proprio a questa tendenza lo svuotamento della portata teorica e il conseguente basso livello e gradimento dell’insegnamento delle materie scientifiche in Italia.

LA RIVOLTA ARISTOCRATICA

Che colpo quando una collega di lettere, una decina d’anni fa, mi ha detto di aver sostituito quale lettura “istituzionale” di seconda liceo “I promessi sposi” con “Il nome della rosa”. Ecco che un libro che sta all’origine della lingua e cultura italiana contemporanea, romanzo commovente e storico, psicologico e metafisico, in cui c’è posto per il cielo e per l’inferno, finiva sullo stesso scaffale di un fumettone astutamente

compitato con la caricatura illuministica del medioevo e gli stereotipi del giallo che sono ancora quelli di Conan Doyle e Agatha Christie.

Ma adesso non ci meravigliamo più di cose come questa, specialmente da quando giriamo sul Web: mentre bloggers raffinati come Fabio Brotto e Piccolo Zaccheo propongono brani di profonde indagatrici dello spirito come Simone Weil e Edith Stein, altrove donnette ammalate di bovarismo e munite di breviario psicanalitico (un po' come nel settecento le signore bene giravano col petrarchino sottobraccio) discettano sull'interiorità propria e altrui, partorendo sentenze degne dello scemenzaio di Bouvard e Pecuchet. D'altro canto è inutile deprecare la massificazione in quanto tale: è chiaro che siamo tutti massa quando siamo schiacciati su bisogni comuni come l'intrattenimento o la vanità, e smettiamo di esserlo quando la nostra esistenza è forgiata da una ricerca peculiare: insomma, si caca e si chiacchera nello stesso modo, ma ogni vero pensiero è pensiero a modo suo.

La reazione "aristocratica" alla cultura di massa (cioè allo svilimento del gusto una volta che le masse si siano appropriate del consumo e della produzione di cultura) inizia già nella seconda metà dell'Ottocento e, chi ci ha seguiti fin qui, dovrebbe averne colto il senso nei post precedenti. La pedagogia classica appare tramontata, sostituita da un lato da quell'indottrinamento delle gnosi progressiste, dall'altro dal puro adattamento all'ambiente sociale e tecnologico del pragmatismo della società industriale. In entrambi i casi, ad essere negata è proprio l'iniziazione ascetica, l'autotrascendenza imposta dalla pedagogia classica e medioevale, tesa a fare del soggetto un cultore dello sforzo e del superamento di sé: un virtuoso, un nobile, nel senso originario.

Oltre a **Kierkegaard**, di cui parlerò diffusamente in seguito, **Nietzsche** è espressione di questo rifiuto aristocratico della cultura di massa, e dell'equivoco ugualitario che comporta, con buona pace dei suoi attuali fans di sinistra (di cui pure parleremo). I suoi argomenti iniziali non hanno niente di originale: sono già quelli usati dal personaggio di Callicle nel Gorgia platonico. La coalizione degli uomini da poco, dei risentiti, sostituisce e legalizza la mediocrità demonizzando l'autentica virtù dei valori vitali e della personalità, e contaminando l'occidente di una malattia forse inguaribile. Ma il suo sguardo smette subito di essere storico, e diventa metafisico: la scoperta del carattere originario dell'alienazione lo spinge a ripensare radicalmente la natura umana, fuori dalle condizioni storiche precedenti e attuali, in un'autarchica pedagogia del volere: il Superuomo è un progetto di autodeificazione, cioè di identificazione della trascendenza con l'umana volontà (transvalutazione dei valori).

Se il gesto di Nietzsche appare estremo e difficilmente omologabile a un discorso pedagogico, è più interessante lasciar parlare un altro autore, meno conosciuto ma non determinante per la comprensione della nuova epoca: **Ortega Y Gasset**.

Riporto alcune citazioni da "La ribellione delle masse", che hanno il merito di chiarire di quale aristocrazia si tratti, quando ancora nel 1930 si oppone questo termine alla massificazione incipiente.

"Non c'è dubbio che la divisione più radicale che occorre fare in seno all'umanità è questa, in due classi di creature: quelle, che esigono molto e accumulano sopra se stesse difficoltà e doveri, e quelle che non esigono nulla di speciale, se non che per esse vivere consiste nell'essere a ogni momento ciò che già sono, senza sforzo di perfezione su se

stesse, galleggianti che vanno alla deriva. (...) Il decisivo consiste nel porre la nostra vita nell'uno o nell'altro veicolo; in un massimo o in un minimo di esigenze.

La divisione della società in masse e in minoranze selezionate non è, pertanto, una divisione in classi sociali, ma in classi d'uomini, e non può identificarsi con l'ordine gerarchico di classi superiori e inferiori. (...) Come vedremo, è una caratteristica di questo tempo il predominio, anche nei gruppi la cui tradizione sia selettiva, della massa e del volgo. Così nella vita intellettuale, che per la sua stessa essenza richiede e presuppone la qualità, si avverte il progressivo trionfo degli pseudointellettuali senza qualifica, inqualificabili e squalificati per la loro stessa struttura. Lo stesso avviene nei gruppi sopravvissuti della « nobiltà » maschile e femminile. Invece, non è raro trovare oggi fra gli operai, che prima potevano valere come esempio più puro di ciò che chiamiamo « massa », anime egregiamente disciplinate.

Ebbene: esistono nella società operazioni, attività, funzioni dei più diversi ordini, che sono, per la loro stessa indole, speciali, e, di conseguenza, non possono essere eseguite senza doti anch'esse speciali. Per esempio: certi piaceri di carattere artistico e lussuoso, oppure le funzioni di governare e di giudizio politico sugli affari pubblici. Prima queste attività speciali erano esercitate da minoranze qualificate - o che pretendevano essere tali. La massa non pretendeva di intervenire in esse: si rendeva conto che se voleva intervenire doveva effettivamente acquistare queste doti speciali e cessare di essere massa. Conosceva la sua funzione in una sana dinamica sociale. Se adesso ci rifacciamo indietro ai fatti enunciati all'inizio, ci appariranno inequivocabilmente come sintomo di un cambiamento d'attitudine nella massa. Essi indicano tutti che questa ha deciso d'avanzare al primo piano sociale e occupare i luoghi e usare i mezzi e godere i piaceri che prima erano patrimonio di pochi. È evidente, per esempio, che gli edifici pubblici non erano previsti per la moltitudine, dato che la loro dimensione è assai ridotta e la folla ne trabocca continuamente dimostrando a vista e in modo limpido il fatto nuovo: la massa che, senza cessare di esserlo, soppianta le minoranze. (...)

Al contrario di quanto si suole credere, è l'essere selezionato, e non la massa, a vivere in essenziale servitù. Non ha per lui senso la vita se non la fa consistere a servizio di qualcosa di trascendentale. Per questo non considera la necessità di servire come un'oppressione. Quando questa, per un caso, gli manca, egli sente come un'insoddisfazione e inventa nuove norme più difficili, più esigenti, che lo opprimono. Tutto ciò è la vita come disciplina: la vita nobile. La nobiltà si definisce per l'esigenza, per gli obblighi, non per i diritti. Noblesse oblige. « Vivere a proprio gusto è da plebeo; l'animo nobile aspira a un ordine e alla legge » (Goethe). (...)

I privilegi della nobiltà non sono originariamente concessioni o favori, ma, al contrario, sono conquiste. E, per principio, il suo mantenimento presuppone che il privilegiato sarebbe capace di riconquistarle a ogni istante, se fosse necessario e se qualcuno glielo contendesse. I diritti privati o privilegi non sono, dunque, possesso passivo e semplice godimento, ma rappresentano il limite a cui arriva lo sforzo della persona. Invece, i diritti comuni, quali quelli dell'« uomo e del cittadino », sono proprietà passive, puro usufrutto e beneficio, dono generoso del destino con cui ogni uomo si incontra, e che non corrisponde a nessuno sforzo. Io direi, allora, che il diritto impersonale si possiede, e quello personale si sostiene.

È veramente irritante la degenerazione sofferta nel lessico usuale della parola così ispiratrice quale « nobiltà ». Perché, significando per molti « nobiltà di sangue »,

ereditaria, si tramuta in qualcosa di simile ai diritti comuni, in una qualità statica e passiva, e che si riceve e trasmette come una cosa inerte. Però il senso peculiare, l'etimo del vocabolo « nobiltà » è essenzialmente dinamico. Nobile significa « noto »; si intende chi è noto in tutta la società, chi è famoso, chi si è fatto conoscere eccellendo sulla massa anonima. Implica uno sforzo insolito che giustificò la fama. Equivale, dunque, nobile a valoroso o eccellente. La nobiltà o fama del figlio è già un puro beneficio. Il figlio è noto perché suo padre riuscì ad essere famoso. È noto per riflesso, e, in effetti, la nobiltà ereditaria ha un carattere indiretto, è una luce rispecchiata, è nobiltà lunare fatta con luci morte. (...) La « nobiltà » non appare come termine formale fino all'Impero romano, e appare, appunto, in opposizione alla nobiltà ereditaria, già in decadenza. Per me, la nobiltà è sinonimo di vita impegnata, posta sempre a superare se stessa, a trascendere ciò che è, verso ciò che si propone come dovere ed esigenza. In questo modo, la vita nobile rimane contrapposta alla vita volgare o inerte, che, staticamente, si reclude in se stessa, condannata ad una perpetua immanenza, fino a quando una forza esteriore non la costringa ad uscire fuori di sé. Da qui la ragione di chiamare « massa » questo modo d'essere uomo - e non tanto perché sia multitudinario, quanto perché è inerte. Inoltrandoci nel cammino dell'esistenza, ci si va persuadendo che la maggior parte degli uomini e delle donne sono incapaci di fare altro sforzo se non quello strettamente imposto come reazione ad una necessità esterna. Allo stesso modo, rimangono più isolati e si ergono come monumenti nella nostra esperienza i pochissimi individui che abbiamo conosciuti capaci di uno sforzo spontaneo e lussuoso. Sono gli uomini selezionati, i nobili, gli unici attivi, e non solo reattivi, per i quali vivere è perpetua tensione, un'incessante disciplina. Disciplina = askesis. Sono gli asceti”.

L'OBBLIGO SCOLASTICO E LA REAZIONE DEMOCRATICA

Chi condividesse il senso dei due post precedenti, dovrà ammettere che difficilmente l'immersione nei classici e lo sviluppo dell'intelligenza scientifica possono accordarsi con i ritmi e i contenuti della scuola di massa: e questo non perché, come vorrebbe un certo razzismo implicito di certo pensiero reazionario “non tutti ci possono arrivare”, ma perché tale percorso può compiersi solo da chi liberamente sceglie di sacrificarvi tempo ed energie che gli anni giovanili potrebbero destinare ad altre occupazioni ed altri obiettivi. L'educazione sarà sempre in certo qual modo “elitaria”, non perché “destinata” a un'élite, ma perché richiede nel discente un vero entusiasmo e un impegno non comuni. Ma, se la scuola di massa non può educare, tuttavia è una necessità nella società industriale, e questo per due buoni motivi. Primo, perché deve assolvere ad un compito di addestramento e acculturazione generale all'ambiente sociale e tecnologico in cui tutti devono poter vivere da cittadini. Secondo, perché deve accudire i soggetti durante un periodo di adolescenza che tende ad allungarsi, prima che il mondo del lavoro possa assorbirli e favorire la loro uscita dallo stato di dipendenza (che poi resta l'unico spartiacque che divide il mondo del giovane da quello dell'adulto). Un parcheggio antropologico, anche se non piace chiamarlo così, che rende praticamente indispensabile il prolungamento dell'obbligo scolastico dai dieci ai tredici ai quindici fino agli imminenti diciotto anni, che coincidono con la maturità civile e giuridica. L'obbligo scolastico del primo novecento, che coincideva con la scuola elementare, si proponeva l'obiettivo di base di trasmettere le principali abilità manuali e intellettuali (leggere

scrivere e far di conto) senza pretendere di fabbricare dei geni. L'estensione dell'obbligo scolastico alle medie nel 1963, avrebbe dovuto portare a una profonda revisione dei programmi, che naturalmente in Italia non ci fu. Una scuola in cui si traduceva dal latino, destinata a chi avesse già animo o possibilità di frequentare le superiori, è stata letteralmente distrutta, per l'ostinazione di una genia di pedagogisti convinti che bastasse spingere a forza l'armento in un recinto per fare proficuo pascolo. Ad adattare la scuola media al nuovo contesto è stato più l'impegno silenzioso dei docenti e l'arguzia imprenditoriale degli editori scolastici che la latitanza dei vari Ministri.

L'opera di distruzione è continuata, trasformando le scuole professionali di un tempo in istituti tecnici i cui programmi (almeno per le materie umanistiche e scientifiche) sono il riassunto frettoloso di quelli liceali istituiti da Gentile. Alunni renitenti alla teoria e desiderosi di completare il ciclo dell'obbligo, hanno reso necessario un abbassamento della richiesta culturale. Bombardati di nozioni che giudicano per lo più inutili, hanno perso l'opportunità di consolidare attitudini professionali concrete, cosa che invece avviene all'estero (es. Germania). La colpa è sempre quella: gnosi idealistica o marxista nella mente dei pedagogisti, che detestano la realtà se non si adatta al progetto salvifico. La confusione fra l'offerta di un'opportunità e l'obbligo a fruirne ha portato però anche a profonde ingiustizie sul piano sociale, prontamente segnalate già da Ivan Illich e Don Milani negli anni Sessanta.

Il primo, in un libro ormai divenuto famoso, "Descolarizzare la società", ha evidenziato come la scuola stabilizzi un rapporto autoritario tra maestro e discepolo che non ha alcuna ragione di esistere in un contesto obbligatorio, e finisca per rendere ancora più poveri i poveri, inducendo un "bisogno d'istruzione" che è solo una nuova forma di dipendenza (da non dimenticare il contesto originario in cui Illich operava a quei tempi, l'America Latina da poco coinvolta in pelosi "piani di sviluppo" dal neo-colonialismo occidentale).

Il secondo, nell'altrettanto celebre "Lettera a una professoressa", stigmatizzava lo svantaggio dei poveri in una scuola che finiva col respingerli, sanzionando le differenze sociali che invece pretendeva di appianare. Naturalmente i pedagogisti progressisti di casa nostra non videro che Don Milani contestava quella scuola opponendovene un'altra, quella di Barbiana, in cui al posto dell'incuria per gli ultimi c'era l'attenzione amorevole e sapiente per la crescita della persona, cioè un vero maestro. Preferirono leggere in quel libro l'ennesimo appello a confondere democrazia ed egualitarismo, e a introdurre il 6 "politico" nelle scuole e nelle Università. Chi ha fatto l'Università negli anni Settanta e non ci ha messo del suo per cercare impegno e sapere, ne ha tratto un profilo culturale mediamente meschino, e i risultati si vedono oggi in cattedra e sotto.

Nel frattempo, i media elettronici (televisione, oggi Internet) trasformavano il mondo intero in aula scolastica. Agli apprendimenti fittizi della cultura tradizionale (a scuola va bene chi finge di preoccuparsi di più, ma non è detto che chi va bene a scuola sappia vivere meglio a questo mondo) i ragazzi preferivano via via l'adattamento spontaneo al nuovo ambiente mediatico, fino all'attuale, totale ininfluenza della scolarizzazione sul livello di civiltà e sul senso civico dei giovani. Dopo il diploma, cercano emozioni sfasciando poltrone allo stadio se va bene, se no dando fuoco all'immigrato.