

Luigi Alici

In ascolto del maestro interiore

1. Dentro e oltre il postmoderno

Sui continui appelli all'emergenza educativa – certamente non ingiustificati – pesa una diffusa sensazione d'impotenza e la tentazione non meno pericolosa della retorica. Il nostro tempo è ormai stanco della stanchezza postmoderna e comincia ad aprire gli occhi sul fatto che il rifiuto della sintesi si è imposto in modo strisciante come l'unica sintesi possibile. Dietro al ridimensionamento delle grandi narrazioni sta una metanarrazione nichilistica, a malapena dissimulata dal proliferare variopinto dei piccoli racconti. Del resto, una severa linea di ricerca, da Lévi-Strauss a Foucault, ha messo in guardia esplicitamente contro ogni nostalgia di ulteriorità: dietro al senso sta il non senso. Si può ispezionare il vissuto alla ricerca della struttura del senso, non della sua genesi.

Tale percorso si è saldato con l'ambizione teoreticamente più spregiudicata di altri autori, che hanno messo in guardia contro l'illusione di poter dominare la differenza, assoggettandola al concetto. Deleuze: «Appare, nell'univocità, che non sono le differenze a essere e a dover essere. È l'essere che è Differenza, nel senso in cui esso si dice della differenza»¹. Perciò si può soltanto scorgere «al di sopra della specie [...] tutto il brulichio degli individui: questa smisurata diversità che

¹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), tr. di G. Guglielmi, il Mulino, Bologna 1971, pp. 70-71.

sfugge a ogni specificazione, e cade al di fuori del concetto, altro non è se non la ripresa della ripetizione»². Individualismo e solitudine sono sempre più vicini. Derrida: «Noi siamo innanzitutto, in quanto amici, amici della solitudine, e vi chiamiamo a condividere quel che non si condivide, la solitudine. Tutt'altri amici, amici inaccessibili, amici soli perché incomparabili e senza misura comune, senza reciprocità, senza uguaglianza. Senza orizzonti di riconoscenza o di riconoscimento, quindi. Senza parentela, senza prossimità, senza *oikeiotes*»³.

Ma non si può vivere per sempre consumando parassitariamente le riserve (simboliche, filosofiche, culturali, persino politiche) della modernità. La cultura della decostruzione sembra aver divorato tutti i residui della grande narrazione moderna: il paesaggio culturale, la strumentazione concettuale, le promesse di emancipazione, persino l'immaginario sociale. Una volta bruciate le ultime scorie, mancherà anche la materia prima con la quale alimentare l'impasto sincretistico. Ogni parassita, alla fine, muore insieme all'organismo al quale è avvinghiato.

Non bisogna nemmeno lasciarsi incantare dalle sirene del postsecolarismo, che annunciano il ritorno del religioso sulla scena pubblica. Anche questo è un fenomeno "post", come il postmoderno: una reazione al secolarismo moderno. Dal razionalismo ateo al politeismo idolatrico⁴. Il prezzo per essere accolti nel *pantheon* politeistico della società postmoderna è così basso da essere troppo alto. Non c'è nulla da pagare, c'è posto per tutti: religioni usa e getta, l'una accanto all'altra, il resto lo fa il mercato... L'idolatria è il volto religioso del relativismo estremo: tutti gli dèi fabbricati dall'uomo e consumati avidamente non riescono a saturare la voragine del nulla. Non è un caso che il sangue dei martiri cristiani sia stato versato proprio sulla soglia del *pantheon*: non si può bruciare l'incenso a un potere umano troppo umano, cedendo i Libri sacri come una sorta di biglietto d'ingresso per poter esporre la propria merce nel supermercato del sacro a prezzi scontati.

² *Ibi*, p. X.

³ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia* (1994), tr. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1995, p. 50.

⁴ Questo aspetto è al centro del mio volume *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

Eppure, dietro la voglia di religione civile, di ritualismi anacronistici e di identità compatte sembra esserci una illusione di questo tipo: finalmente è finito l'ostracismo e possiamo lavorare tranquillamente alla tribù cristiana, una tribù affascinante per la sua storia, i suoi simboli, le sue dottrine. Folclore locale accanto ad altro folclore. Più di questo non si può ottenere. Che cosa c'è tra una tribù e l'altra? Forse niente. Non c'è più niente *tra noi*. Il disincanto che tradisce insofferenza verso i percorsi troppo lunghi e le mediazioni troppo laboriose, potrebbe essere il nome postmoderno del nichilismo. Per questo, nessuno può illudersi di lucrare sulle ceneri del postmoderno senza aver fatto i conti con la modernità. L'attualità disattesa – sempre più disattesa – del Concilio Vaticano II è proprio questa: imparare a tenere insieme un annuncio radicalmente universale di salvezza (che proprio per questo non può essere datato né “territorializzato”) con un dialogo *in veritate* con tutte le persone di buona volontà. Tra la gratuità della fede e la criticità del *lógos* c'è bisogno di una distinzione che non può essere separazione né con-fusione. Articolare questa distinzione è la croce (in senso sostanziale e metaforico) dei seguaci di Gesù di Nazaret, attorno alla quale si è decisa la storia della tradizione cristiana, fra unilateralità eretiche e rigenerazioni profetiche.

Tale compito dovrà esercitarsi cercando di interloquire non solo con un mondo vecchio che muore, ma anche con uno nuovo che nasce, sapendo bene che nel chiaroscuro tipico di ogni trapasso di civiltà è molto difficile decifrare i segni dell'alba e quelli del tramonto. Mi pare tuttavia che uno dei tratti destinati ad assumere una crescente valenza euristica nella ricerca di nuovi assetti del pensare e del vivere possa essere individuato nella figura del virtuale, che sta diventando una sorta di cruciale catalizzatore semantico. Come ha ben chiarito Pierre Lévy, «il virtuale non è il contrario del reale, ma un modo anzi di essere fecondo e posente, che concede margine ai processi di creazione, schiude prospettive future, scava pozzi di senso al di sotto della piattezza della presenza fisica immediata»⁵. In questo senso la virtualizzazione è «uno dei vettori più importanti della creazione di realtà»⁶. Alla base di ogni interazione

⁵ P. Lévy, *Il virtuale* (1995), tr. di M. Colò e M. Di Sopra, Cortina, Milano 1997, p. 2.

⁶ *Ibid.*, p. 9.

fra l'individuo umano e i sistemi informatici sta una nuova dialettica del virtuale e dell'attuale, in cui la tensione verso il superamento dei limiti si attua affrancandosi dai vincoli territoriali e sperimentando sempre nuove dimensioni in un continuo passaggio fra l'interno e l'esterno. «È come se la digitalizzazione – secondo Lévy – creasse una sorta di immenso piano semantico, accessibile da ogni punto, che ciascuno può contribuire a produrre, a piegare in modo inedito, a riprendere, a modificare...»⁷. Secondo tale paradigma, la produzione di senso non rinvia in modo esclusivo all'interiorità di una intenzione, né a una gerarchia di significati, ma è aperto all'appropriazione di ogni libero navigatore e «sorge all'intersezione tra un piano semiotico deterritorializzato e una direttrice di efficacia e di piacere»⁸.

In questa «sorta di trascendenza circolante», di «trascendenza distribuita», intesa come «centro che si sposta da un luogo all'altro» e che costituisce «una delle figure più rilevanti dell'immanenza»⁹, anche l'interiorità diventa un ingrediente simbolico: «Qualsiasi atto umano è un momento del processo di pensiero e di emozione di un megapsichismo frattale»¹⁰. Saremmo quindi alle soglie di un “nuovo oggetto antropologico”, teorizzato anche dal “post-umanismo”: collocando uomo, *bíos* e *téchne* dentro un medesimo processo co-evolutivo, la natura dialogica dell'umano varca la soglia di “coniugazione” con il mondo e le “alterità” non-umane, aprendo la strada a un'ibridazione che concorre alla nascita di nuove proprietà¹¹. Si tratta allora di sostituire all'“euristica della paura” (H. Jonas) l'“euristica dell'incertezza”, che elabora nuove mappe cognitive per il futuro, reinterpretando il passato e cogliendo «l'opportunità di una seconda rivoluzione umanistica capace di rivisitare il rapporto tra uomo e mondo, non più in una visione di confronto, ma di integrazione e di empatia»¹².

⁷ *Ibi*, p. 39.

⁸ *Ibi*, pp. 3940.

⁹ *Ibi*, p. 122.

¹⁰ *Ibi*, p. 61.

¹¹ «Ogni slittamento della pressione evolutiva, realizzato attraverso la mediazione tecnologica, iscrive di fatto quella tecnologia nel patrimonio genetico della specie» (R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 32).

¹² R. Marchesini, *Bioetica e biotecnologie. Questioni morali nell'era biotech*, Apeiron, Bologna 2002, p. 11.

Anche secondo Simone, in questa nuova fase che si apre, caratterizzata da una visione “non alfabetica” della conoscenza, la propensione a un linguaggio non proposizionale prelude a una “Grande Fusione”, che disarticola il tradizionale rapporto tra vecchie e nuove generazioni: «I nuovi “vecchi” – quanto a esperienza e sapere – sono oggi in molti campi i giovani; mentre i vecchi di una volta restano inesorabilmente isolati nel loro mondo conoscitivo, che a volte non serve assolutamente più»¹³. Un’infosfera elastica e immateriale, in cui nuotano a proprio agio soprattutto “nativi digitali”, sembra essere il nuovo scenario, la “metatribù” dalla quale potrebbe nascere una nuova “grande narrazione” destinata a soppiantare l’interdizione postmoderna. La “trascendenza circolante” di cui parla Lévy ne potrebbe essere la cifra speculativa più interessante e ambigua, che metabolizza e dissolve le più radicali dicotomie moderne: il primato illuministico del *lógos* contro il primato romantico del *pathos*; il primato dell’individuo contro il primato del collettivo; empirismo e materialismo contro razionalismo e idealismo. Un’idea d’infinito a portata di mano (!), meno ingombrante sul piano speculativo e meno compromessa in senso metafisico, sembra farsi strada, disegnando nuovi scenari, all’apparenza più ospitali e inclusivi ma non meno fuorvianti ed equivoci. In particolare, nel fluidificare ogni differenza fra interno ed esterno, fra privato e pubblico, fra universale e particolare, fra necessario e contingente, rischia di essere colpito al cuore il senso stesso del dislivello fra maestro e allievo, che fonda il compito educativo.

2. *Il lógos dell’anima e la voce della coscienza*

In questo contesto in chiaroscuro, disseminato di luci e ombre, la questione educativa è certamente cruciale: non solo sul piano concreto della pratica, per una serie di fattori connessi alla complessa stratificazione sociale e alla moltiplicazione e frammentazione delle agenzie educative che presidiano i cosiddetti “mondi vitali”, ma anche sul piano della sua legittimazione teorica, per il persistere di modelli culturali che

¹³ R. Simone, *La terza fase. Forme di sapere che stiamo perdendo*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 55.

esercitano un impulso decostruttivo entro ambiti di analisi circoscritti e dichiaratamente non generalizzabili. I riflessi di questa contaminazione fra pratica educativa e riflessione pedagogica sono evidenti: in superficie, si manifestano attraverso attenzioni selettive, approcci settoriali e metodologie eclettiche, che riducono la questione educativa a un insieme di problemi di mera tecnologia dell'apprendimento; in profondità, il solvente del disincanto sta intaccando le motivazioni più profonde che hanno sempre qualificato la responsabilità educativa come una vocazione e una missione.

Tutti i veri educatori hanno sognato in grande e sono stati capaci di proporre grandi orizzonti e grandi compiti. Il loro messaggio si potrebbe riassumere in una frase molto semplice: "Tu puoi crescere di più, puoi fare di più, puoi essere di più. Insieme possiamo farcela". Altrove ho provato a declinare la felice metafora della liquidità, coniata da Bauman, introducendo la differenza tra collanti e solventi¹⁴; dalla prevalenza di questi ultimi dipende l'alterazione del rapporto tra solubile e insolubile, che determina il diverso stato di aggregazione di un corpo. A forza di immettere solventi nel rapporto educativo, il rapporto stesso rischia di evaporare. Relazioni senza legami, contatti senza relazioni: questa, a volte, sembra essere l'atmosfera che avvolge la famiglia, la scuola, i mondi vitali, persino la comunità ecclesiale.

Questa generale dis-soluzione dei legami, frutto di un'antitesi insuperabile tra autenticità e durata, investe la sfera privata e quella pubblica. Per un verso, sul piano privato, anche l'amore diventa "liquido" e si consolida la tendenza a «sostituire la provvisorietà alla durata»: «Iniziare una relazione – secondo Bauman – è sempre una faccenda rischiosa... Iniziare una relazione con l'impegno di continuarla nella buona e nella cattiva sorte, qualsiasi cosa accada, è come firmare un assegno in bianco»¹⁵. Sul piano pubblico, per altro verso, si fa strada la medesima domanda di legami "solubili", avanzata dall'apparato socio-economico e avallata sostanzialmente dalla politica.

¹⁴ Cfr. L. Alici, *Reti senza nodi nella società solubile*, «I quaderni di Alveare», 3/8-9 (2009), pp. 8-17.

¹⁵ Z. Bauman, *L'arte della vita* (2008), tr. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 21.

È difficile recuperare in estensione quanto si perde in profondità. Esiste un rapporto stretto tra relazione intrapersonale e relazione interpersonale: chi fugge da se stesso o non è aiutato a ritrovare se stesso entro orizzonti di significato stabili e condivisi, è condannato a incontrare gli altri entro un deserto di senso imbrigliato da convenzioni sociali e attraversato da estenuanti lotte di potere. Siamo così ricondotti al nostro tema: il discepolo non trova e non accetta alcun maestro se, prima di tutto, non è aiutato a riconoscersi come discepolo.

In prima approssimazione, il tema del maestro interiore allude a uno statuto antropologico identificato da un dislivello intrapersonale che non è il risultato di un incontro occasionale, ma ha la forma di una relazione asimmetrica costitutiva dell'umano; legame dell'io con se stesso e insieme condizione abilitante che dischiude orizzonti infiniti alla vocazione personale, imprimendo un'apertura illimitata alle sue attitudini dialogiche e cooperative. La tradizione più antica si è interrogata intorno a questa enigmatica profondità interiore; in un certo senso, è stato questo il secondo "atto di nascita" della filosofia, quando cioè si è incominciato a riconoscere che l'apertura d'orizzonte dell'interrogazione suscitata dalla meraviglia dinanzi alla *physis* getta retrospettivamente una luce sulla profondità insondabile dell'anima. Lo ha riconosciuto anche Eraclito: «I confini dell'anima non li potrai mai trovare, per quanto tu percorra le sue vie: così profondo è il suo *lógos*» (fr. 45).

Socrate si lascia contagiare da questa "seconda meraviglia" e prova a tradurre l'invito religioso a conoscere se stessi nel manifesto di una nuova, appassionante ricerca speculativa. Quest'avvertimento arcano e atematico di un'anomala eccedenza interiore, in bilico tra *mýthos* e *lógos*, riceve, grazie alla ripresa socratico-platonica, un doppio impulso, teoretico ed etico. La vera sapienza umana, anzitutto, come ci ha ricordato Platone, è essenzialmente elevazione dell'anima, poiché non c'è nulla di più alto dell'anima, la quale è per noi come una voce interiore che rimanda a sua volta a una voce divina: «L'anima, dunque, ci ordina di conoscere colui che comanda di conoscere se stessi»¹⁶. La domanda intor-

¹⁶ Platone, *Alc. ma.* 130e, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 623.

no al principio che rende intelligibile l'ordine "esterno" – *κόσμος*, non *χάος* – ne contiene *in nuce* anche un'altra, intorno alle condizioni "interne" di tale intelligibilità. Possiamo dirlo con le parole di Melchiorre:

«Se è vero [...] che ogni conoscenza muove dall'esperienza, è anche vero che, non appena si rifletta sul darsi dell'esperienza e se ne cerchi il senso o il non senso, si dovrà ben presto avvertire che la nostra domanda è stata mossa da una previa condizione di intelligibilità, da un riferimento veritativo che volta per volta mette in questione l'esperienza»¹⁷.

Il riconoscimento di questo dislivello originario, che riceverà nomi diversi a partire dalla metafora più comune di "voce della coscienza", impegnerà a fondo la riflessione filosofica, alimentando non solo molteplici livelli d'indagine ricostruttiva, dalla ricognizione epistemologica all'accreditamento metafisico, ma anche diffidenze nei confronti di troppo facili ipostatizzazioni, che ben presto si trasformeranno in un sospetto indiscriminato e in un'opera di sistematica decostruzione e demistificazione. Una cautela critica, tuttavia, di cui possiamo far tesoro, accogliendo un ammonimento di Ricoeur: «Tutto ciò che si può dire dopo Freud sulla coscienza mi sembra incluso in questa formula: la coscienza non è origine, ma compito»¹⁸. Misurarsi con la modernità, evitando di assecondare ingenuamente le derive emozionali postmoderne, significa quindi sottrarre il dialogo dell'anima con se stessa a un esercizio platonicamente troppo pacifico e disincarnato, riconoscendole lo statuto di una irriducibile conflittualità proprio per la capacità di sporgersi oltre il limite dell'autonomia. Ancora Ricoeur:

«La metafora della voce, ad un tempo interiore a me e a me superiore, è il sintomo o l'indizio proprio di questa passività fuori misura [...] questa affezione ad opera di una voce altra presenta una dissimmetria degna di nota, che si può dire verticale, fra l'istanza che chiama e il sé chiamato. La verticalità del richiamo, pari alla sua interiorità, costituisce l'enigma del fenomeno della coscienza»¹⁹.

¹⁷ V. Melchiorre, *Breviario di metafisica*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 10.

¹⁸ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), tr. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, Jaca Book, Milano 1986, p. 124.

¹⁹ Id., *Sé come un altro* (1990), a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, pp. 458-459.

Per altro verso, tuttavia, anche nella tradizione filosofica che accentua il dislivello eteronomo di questa voce, dinanzi all'enigmatica scoperta dell'"ospite segreto" l'io ospitante non può defilarsi come un osservatore disinteressato, ma deve riconoscersi già da sempre vincolato a una risposta morale, che costituisce il primo atto della responsabilità; un atto interiore, dunque, non esteriore, si potrebbe aggiungere distinguendoci su questo punto dalla via di Jonas e Levinas.

Nel paradigma socratico questa risposta si traduce in un'etica della conoscenza e della cura di sé, capace di ridisegnare da cima a fondo la gerarchia dei beni della vita, secondo l'esortazione platonica: «Non dei corpi dovete prendervi cura, né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e con maggiore impegno che dell'anima in modo che diventi il più buona possibile»²⁰. La voce interiore non ha un effetto paralizzante, non schiaccia e non soffoca la libertà del soggetto, come può accadere dinanzi ai capricci imprevedibili di una schiera di divinità volubili e litigiose, ma innesca un dinamismo spirituale fatto di ascolto, riconoscimento e coinvolgimento attivo.

Anche Ricoeur, che riconosce nella voce della coscienza l'indizio di una "passività fuori misura", invita a contrastare ogni sorta di "demoralizzazione della coscienza", che vorrebbe condannare la sua voce a un silenzio mortificante, al di là del bene e del male. Ingiunzione e attestazione sono, invece, la traduzione etica di un debito originario connesso al riconoscimento dell'alterità. Occorre però risalire la china dal vincolo negativo dell'interdizione fino all'ingiunzione del vivere-bene e proseguire la corsa fino al vertice della convinzione:

«Trovarsi interpellato alla seconda persona, nel cuore stesso dell'ottativo del vivere-bene, quindi come dell'interdizione di uccidere, quindi ancora della ricerca della scelta appropriata alla situazione, significa riconoscersi come ingiunti a *vivere-bene con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste e di stimare se stessi come portatori di questa aspirazione*»²¹.

²⁰ Platone, *Apol.* 30b, tr. cit., pp. 35-36.

²¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 470.

3. *La compagnia di Agostino*

Riflettere oggi sulla vocazione e sulla missione educativa, in uno spirito di fedeltà creativa alla tradizione cristiana, ripropone in termini nuovi una questione antica: come evitare un arroccamento identitario (che spesso finisce per consacrare un modello storico idealizzato e ormai anacronistico), senza cedere al sincretismo? Nemmeno il tentativo di riqualificare criticamente il riferimento al maestro interiore, fondante per una pedagogia cristianamente ispirata, può sottrarsi a questo interrogativo: tale riferimento non può essere accantonato come un'appendice marginale rispetto al perimetro della fede cristiana né irrigidito in una formula dogmatica, in traducibile nelle lingue di altre tribù.

Il fatto di sentirci in bilico fra due mondi, fra disincanto postmoderno e desiderio di aria nuova, rende particolarmente urgente e delicato il tentativo di tornare a coniugare fede e ragione, in modo da intercettare un'acuta domanda dello spirituale, purificandola nello stesso tempo da ogni precomprensione equivoca. Non possiamo sognare un accesso disincarnato e atemporale né immediato e ingenuo alla regione interiore. Le giuste riserve sollevate contro l'illusione ricorrente (dallo stoicismo sino ai giorni nostri) di blindare la vita spirituale entro una cittadella dell'anima sterilizzata e protetta contro le infiltrazioni impure delle passioni nascono da qui: alla fine si rischierebbe di barricarsi entro un rifugio evasivo e alienante. La misura interiore dell'umano non può essere qualcosa di disumano. La stessa distinzione tra *confessio* e *doctrina*, puntualmente testimoniata dal percorso di Agostino, conferma la ricerca di un difficile equilibrio fra l'immediata attestazione del credere e la faticosa e complessa mediazione dell'insegnare, che deve farsi carico contestualmente dei contenuti e della metodologia più adeguata alla loro trasmissione.

Perciò la *pars construens* di questo contributo, che s'interroga sulle possibilità di riproporre nel contesto culturale odierno il tema del maestro interiore, deve intrecciarsi con una *pars destruens*, per mettere in guardia contro equivoci e fraintendimenti ricorrenti. C'è un prezzo da pagare, per fortuna molto alto (adeguato cioè alla posta in gioco), per mettersi sulle tracce del Maestro interiore; in un percorso così lungo e difficile non ci si può permettere il lusso di zigzagare alla cieca, abbandonando

sentieri già battuti e snobbando mappe disegnate a fatica da chi ha raggiunto la meta ed è tornato indietro a raccontare la propria storia.

Vorrei suggerire, a questo punto, un percorso di avvicinamento al nostro tema in compagnia di Agostino, che ha riconosciuto un volto personale al *dáimon* socratico, chiamandolo per nome. Ma la ricerca di questa compagnia non deve risolversi in una sovrapposizione estrinseca. Si può invece cercare di “ripetere” in un contesto nuovo il problema di Agostino, nel senso in cui Heidegger intende la «ripetizione di un problema fondamentale»: vale a dire come «l’esplicitazione delle sue possibilità originarie ancora nascoste. Nella messa in opera di tali possibilità il problema si trasforma; ma questo è anche il solo modo per salvaguardarne il contenuto problematico»²². In questo tentativo di “rilettura” lascerò quindi da parte il pensiero pedagogico di Agostino *stricto sensu*, sul quale non mancano eccellenti studi d’insieme²³, cercando soprattutto d’intercettare e far dialogare con alcuni nodi emergenti della cultura contemporanea un’accezione ampia di educazione, intesa come esperienza reciproca di formazione grazie alla quale si partecipa, nella differenza dei ruoli, al compito comune di dare forma alla vita, grazie all’illuminazione interiore dell’unico e vero Maestro.

La figura di Cristo è la chiave di volta di tutto il percorso spirituale e intellettuale di Agostino, in una correlazione costante fra conversione del cuore e conversione dell’intelligenza. L’incontro con l’unico Mediatore, Redentore di tutto l’uomo e di tutti gli uomini, consente finalmente di riconoscere un inaudito punto di incontro fra umano e divino, capace di dilatare infinitamente gli orizzonti del vissuto personale e comunitario. L’Agostino appena convertito riconosce la radice e insieme la proiezione trascendente della vocazione umana: «Sei tu il sommo bene – afferma nei *Soliloquia* – che nessuno ha mai cercato rettamente senza poterlo trovare. Ma chiunque abbia cercato rettamente lo ha potuto fare solo grazie a te»²⁴.

²² M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1929), tr. di M.E. Reina, Laterza, Bari 1981, p. 177.

²³ Cfr. in particolare, fra gli studi più recenti, M.L. Mujica Rivas, *El concepto de educación de San Agustín*, Eunsa, Pamplona 2010.

²⁴ «Tu es summum bonum, quod nemo recte quaesivit, et minime invenit. Omnis autem recte quaesivit, quem tu recte quaerere fecisti» (*sol.* 1, 1, 6). Le traduzioni italiane dei testi di Agostino sono personali.

Quando il senso di questa svolta diviene sempre più chiaro e la dialettica tra *doctrina* e *disciplina*, purificata da ogni ingenuo intellettualismo, è messa al servizio di un organico progetto teologico-pastorale, il baricentro della ricerca conosce uno spostamento decisivo: oltre ogni disegno enciclopedico, elaborato in nome dell'*eruditio*, è la *caritas* a immettere in un orizzonte di comunione spirituale che oltrepassa le barriere dello spazio e del tempo. «Può indubbiamente insegnare – leggiamo in un testo stupendo – solo il vero e unico maestro [...] potrà dilatare gli orizzonti della verità proprio chi conosce fino in fondo la forza incontenibile di quella carità che egli stesso si è degnato donare»²⁵. Il celebre «Non intratur in veritatem, nisi per caritatem»²⁶ si comprende in tale prospettiva: Cristo è il volto personale della verità, alla quale ci si può innalzare grazie al *pulsare* di quella *caritas* che egli stesso ci ha donato.

Il rimando a Cristo nel *De magistro* può apparire semplicistico se non è inserito in questa ricerca articolata intorno alle condizioni di possibilità del rapporto educativo. Come si legge in un testo in cui si cita per la prima volta dopo la conversione il nome di Cristo, *l'intelligere* dipende dalla possibilità di interpellare interiormente la verità che sovrasta lo spirito, senza escludere il contributo del linguaggio; propriamente insegna chi viene interpellato, cioè Cristo, del quale si dice che abita *in interiore homine*²⁷. Se per Agostino l'educazione è opera tipicamente umana, l'unico vero maestro è solo Cristo: anche per chi ascolta parole di verità da un uomo come me, egli aggiunge, «l'atto di insegnare non dipende dalle mie parole, ma dall'evidenza stessa delle cose, resa possibile dalla luce interiore di Dio»²⁸. La trasformazione della dottrina platonica della conoscenza, che fa del *De magistro* «une sorte de *Ménon chrétien*»²⁹,

²⁵ «Immo docebit ille unus magister et verus [...]: ipse reserabit latius veritatem, qui pulsantem pervidet, quam donare dignatus est, caritatem» (c. *Prisc.* 11, 14).

²⁶ c. *Faust.* 32, 18.

²⁷ «De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus» (*mag.* 11, 38).

²⁸ «Docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pendente, manifestis» (*mag.* 12, 40).

²⁹ G. Madec, *Augustin et son fils. Le Christ Maître intérieur*, in *Lectures augustiniennes*, Institut des Études Augustiniennes, Paris 2001, p. 52.

secondo Madec, non poteva essere più radicale: «Le rapport extérieur maître-élève se transforme, par référence au Maître intérieur, en rapport entre personnes»³⁰.

Nessun uomo può essere in senso radicale maestro per l'altro uomo; la domanda di senso non può essere saturata lungo l'asse orizzontale della comunicazione esterna; il pericolo del vuoto verbalismo nasce precisamente qui: estensione senza profondità. I veri discepoli debbono guadagnare un rapporto interiore e personale con la verità («tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes»); questo tuttavia non impedisce la gratitudine verso coloro ai quali è stato insegnato quanto hanno appreso e che perciò non sono veri maestri («Tunc ergo discunt: et cum vera dicta esse intus invenerint, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos»³¹).

Non si tratta minimamente di un esito solipsistico, però, di per sé estraneo al mondo antico e a maggior ragione a un autore che ha sperimentato l'autenticità dell'amicizia, dedicandole pagine esemplari. Non inganni il *Deum et animam scire cupio*³², considerato come il manifesto della ricerca filosofica agostiniana, che non ha niente a che fare con la deriva individualistica del pensiero moderno. Agostino è ben consapevole delle potenzialità educative dell'amicizia: «Ero preso da una gioia incontenibile – afferma a proposito del figlio di Romaniano, Licenzio – nel vedere che un giovanetto, figlio di un amico carissimo, stava diventando anche figlio mio; non solo, ma stava crescendo e si stava formando come mio amico»³³. In questi casi il rapporto educativo può caricarsi di valenze straordinarie: il discepolo, figlio dell'amico, diventa a sua volta figlio del maestro e, attraverso un adeguato percorso formativo, può diventare persino suo amico. Esiste dunque un'attitudine spirituale alla condivisione che può trasformarsi in vero e proprio apprendimento

³⁰ *Ibi*, p. 53.

³¹ *mag.* 14, 45.

³² *sol.* 1, 2, 7.

³³ «Egoque meipsum non caperem gaudium, quod videbam adolescentem carissimi amici filium etiam meum fieri, nec solum, verum in amicum quoque iam mihi surgere atque grandescere» (*ord.* 1,6,16).

cooperativo («Tantum enim valet animi compatientis affectus, ut cum illi afficiuntur nobis loquentibus, et nos illis discentibus, habitemus in invicem»), in cui alla fine ci riconosciamo tutti allievi («atque ita et illi quae audiunt quasi loquantur in nobis, et nos in illis discamus quodam modo quae docemus»)³⁴.

4. Snodi cruciali

4.1. Siamo così ricondotti a un primo snodo con il quale oggi dobbiamo fare i conti: la difficoltà paradossale, nell'epoca della globalizzazione, a oltrepassare l'immediatezza unidimensionale di rapporti "corti", cioè diretti, convenzionali, negoziabili, funzionali al perseguimento di un ideale di "autenticità espressiva"³⁵. Per essere artefice unico della propria vita, l'individuo deve plasmarla assecondando bisogni e desideri immediati, secondo la misura originale della propria soggettività. All'accorciamento della relazione riflessiva, in cui l'io si accontenta di vivere in compagnia delle proprie emozioni più epidermiche, corrisponde una riduzione dell'apertura interpersonale: il "noi" prende forma solo come risultato di un'esperienza diretta e simmetrica, nella magia di un *feeling* sul quale pesa l'ipoteca insindacabile ed effimera della reciproca gratificazione.

I "rapporti lunghi" che si possono sperimentare in uno spazio ritenuto impersonale e anonimo sono invece inevitabilmente "inautentici" perché istituiti sulla base di mediazioni istituzionali che si possono accettare solo strumentalmente. La rinuncia a mediare fra sfera privata e sfera pubblica comporta quindi un singolare andirivieni fra mondo interno e mondo esterno, fra il paradigma "caldo" dell'empatia e il paradigma "freddo" del calcolo. Questa discontinuità di superficie nasconde però una continuità di fondo: in entrambi i casi, la relazione sembra sottomessa a una convenzione contrattualistica, basata su un principio di convenienza che implica una clausola di revocabilità.

³⁴ *cat. rud.* 12, 17.

³⁵ Uso questa espressione nell'accezione che le dà Charles Taylor, rintracciandone le matrici romantiche, soprattutto nell'opera *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), tr. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993.

Si potrebbe discutere a lungo sull'accredito sociale di cui oggi gode questo paradigma culturale, il cui attraente volto libertario sembra perfettamente funzionale alla logica sistemica dominante. L'atomismo sociale, frutto di un processo che tende a rendere solubile tutto ciò che è in-dissolubile, è un ingrediente indispensabile per lubrificare il mercato in un'economia post-capitalistica. Individui liberi e sradicati, senza radici e senza fedeltà: la flessibilità degli affetti è il rovescio della medaglia della flessibilità del lavoro. Dovremmo chiederci, però, se questa fluidificazione dei legami corrisponda effettivamente a uno statuto antropologico a misura d'uomo. Nel caso della vita personale, pensare di confondere il *software* con l'*hardware* o, peggio, di decostruire e ricostruire l'*hardware* per adattarlo al *software* può essere un gioco pericoloso.

Secondo uno stereotipo culturale dominante, un legame non negoziabile e asimmetrico è sempre un'imposizione alienante e repressiva. Si dimentica in questo modo che è la qualità del legame a decidere della vita buona, non il fatto che esso sia frutto di un contratto liberamente stipulato tra pari: non ogni legame involontario è cattivo per il semplice fatto che è involontario; non ogni affrancamento dai legami è buono per il semplice fatto che è voluto liberamente³⁶. Si può decidere liberamente di aderire a un gruppo terroristico e, viceversa, si può riconoscere un segmento originario del nostro esistere, intessuto di legami involontari, che possono essere la tomba oppure l'orizzonte della nostra libertà.

La relazione fra l'io e l'altro, di fatto, non sempre è il risultato di una scelta temporanea, perfettamente bilanciabile nella simmetria dei ruoli; nella maggior parte dei casi, al contrario, la nostra vita è plasmata da una rete di relazioni involontarie alle quali dobbiamo la nostra identità più profonda. Nessuno di noi ha scelto i proprio genitori, la propria lingua, la propria cultura, così come non ha scelto la propria costituzione somatica, il proprio sesso né ha potuto – ecco l'aspetto ancor più radicale – scegliere di nascere. Paradossalmente, proprio la nascita, cioè l'atto al quale dobbiamo la nostra identità esistenziale, ci precede e per questo si sottrae a ogni patteggiamento contrattuale.

³⁶ Cfr. in proposito, L. Alici (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, a cura di L. Alici, il Mulino, Bologna 2004.

La relazione tra genitori e figli, quella tra maestro e allievo, quella tra medico e paziente esemplificano alcuni modelli relazionali in cui l'asimmetria dei ruoli non impedisce una compiuta reciprocità, che nasce dalla pari dignità delle persone. Per questo il doppio movimento tra l'io e l'altro si costruisce nella forma di una mediazione partecipativa, fondata sul reciproco riconoscimento delle differenze e non sull'illusione di una loro provvisoria e interessata sospensione. A un livello ancora più profondo, appartiene a questo paradigma di reciprocità asimmetrica anche la relazione riflessiva e quella religiosa, che il credente – in particolare in una religione positiva – vive con Dio. Sull'intreccio fra queste forme “verticali” di asimmetria, riconosciuta e innalzata al livello dell'autentica reciprocità, ha richiamato l'attenzione una lunga tradizione di pensiero riflessivo, da Agostino fino al Ricoeur di *Soi même comme un autre*.

In Agostino, in particolare, il fatto che l'io scopra, in un equilibrio instabile di passività e attività, la propria distanza da se stesso, attesta una vocazione partecipativa che accomuna il riconoscimento di sé e dell'altro, facendo procedere insieme la dialettica di estraneità e prossimità, fino al punto in cui l'ego incontra un *alter ego*, che è insieme ulteriorità infinita e infinita prossimità³⁷. Il paradigma di “prima persona”, considerato da Taylor come «una struttura argomentativa tipicamente agostiniana» («io posso conoscere me stesso soltanto alla luce di una perfezione che trascende infinitamente i miei poteri»³⁸), testimonia che «la riflessività radicale porta in primo piano un tipo di presenza a se stessi inseparabilmente legato al fatto che siamo agenti di esperienza, cioè realtà l'accesso alle quali è asimmetrico»³⁹.

Qui l'asimmetria, che è condizione irrinunciabile del rapporto educativo, è intesa in senso radicale; oltre il dislivello pedagogico tra educatore ed educando, c'è un'originaria differenza metafisica che costituisce la creatura umana e orienta ogni *recta inquisitio*. Nessuna ricerca autentica

³⁷ Ho cercato di esplorare le radici agostiniane di quest'idea nel libro *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999.

³⁸ Ch. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 183. Secondo il filosofo canadese, è stato Agostino a «introdurre l'interiorità della riflessività radicale e a trasmetterla alla tradizione filosofica dell'Occidente» (*ibi*, p. 173).

³⁹ *Ibi*, p. 172.

comincia da zero, nessuna volontà umana può essere all'origine dell'atto che chiama alla vita la persona e la relazione tra le persone. In questa semplice verità è custodita l'idea di un'originaria relazione, involontaria e asimmetrica, che annuncia la presenza di un Altro come il vero maestro. Questo intende Agostino, quando afferma che ogni legame interpersonale autentico, finalizzato alla ricerca della verità, si edifica stabilmente grazie a Cristo: «ille te docebit qui est interioris hominis magister interior, qui in corde tuo tibi ostendit verum esse quod dicitur»⁴⁰. Non si tratta di contrapporre l'asse orizzontale delle relazioni interumane all'asse verticale della fede cristiana: si tratta piuttosto di riconoscere nella differenza tra finito e infinito, costituiva dell'umano, in cui Agostino intravede l'impronta cristologica (*disciplina ipsa et forma Dei*), la condizione di possibilità di un'apertura autenticamente e universalmente inclusiva: «Beato chi ama te, l'amico in te e il nemico per te»⁴¹.

4.2. Un secondo nodo ci porta a confrontarci con uno smarrimento del senso del limite e della fragilità, a prima vista sconcertante per una cultura che vuole prendere le distanze da ogni forma di antropocentrismo prometeico. In realtà, nella temperie culturale contemporanea non sembra esserci posto né per l'eccellenza del bene né per l'abisso del male. Dobbiamo sollevare, quindi, il velo dell'estetica postmoderna, fatto di un prospettivismo senza verità, oltre il quale si va consolidando un mix di irresponsabilità etica e onnipotenza tecnologica, denunciato coraggiosamente da Jonas e segnalato con forza già dalla scuola di Francoforte; una singolare ibridazione di pensiero debole e tecnologia forte tende a occultare sistematicamente i fenomeni difettivi che pesano sulla vita umana nell'ordine naturale, a banalizzarne la fragilità esistenziale che si esprime nella debolezza della volontà e nel disordine degli affetti, a rimuovere l'avvertimento della finitezza e il rinvio alla trascendenza.

Il risultato è una sorta di anestesia collettiva che idealizza l'individuo pienamente efficiente e padrone di sé, declassando come indegni dell'umano i limiti fisici e minimizzando le debolezze interne alla nostra

⁴⁰ *ep.*, 266, 4.

⁴¹ «Beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te» (*conf.* 4,9,14).

volontà. Il male diventa una disfunzione rimediabile, la fragilità un'avventura occasionale, la finitezza un recinto oltre il quale non è possibile sporgersi: non c'è nulla di irrimediabile nella vita umana, perché non c'è nulla di perfettibile. All'assenza di ideali alti, che rendono appassionante l'esercizio della libertà, corrisponde l'assenza di cadute gravi: un'educazione senza traguardi e senza pericoli assomiglia molto a un gioco poco appassionante e sostanzialmente inutile.

Anche su questo punto un dialogo critico con Agostino può aiutare ad andare oltre l'*impasse* postmoderna. Il suo lessico urta provocatoriamente la nostra sensibilità: *bonus magister, verus salvator, magnus medicus...* È un'astrazione inaccettabile, per il vescovo di Ippona, ignorare il *vulnus* che ha addossato alla finitezza creaturale un supplemento anomalo di difettività. La fragilità aggiunge alla finitezza un'esposizione al negativo che non sembra corrispondere all'originario statuto creaturale; di fatto essa appare ormai come una compagna inseparabile, ma in linea di diritto sembra configurarsi come una mortificazione estrinseca. È il mistero della coabitazione del bene e del male nella condizione umana: il male è un attributo accidentale della finitezza, consolidatosi come una specie di patologia cronica, in conseguenza della quale la vita umana, in bilico tra *peccatum* e *poena peccati*, ha perso l'equidistanza rispetto al bene e al male.

Non è solo il pastore accalorato dalla polemica antipelagiana a segnalare questo aspetto, strettamente connesso alla elaborazione teologica dell'idea di peccato originale, trasmessa alla tradizione cristiana: sin dalle prime opere Agostino è convinto che «l'uomo non è capace di risollevarsi liberamente, come liberamente è caduto»⁴². Semmai, quando sarà ormai maturato l'approfondimento cristologico, egli potrà precisare: «Cristo Signore è venuto unicamente per salvare peccatori. Se elimini malattie e ferite, non c'è bisogno della medicina. Se è venuto dal cielo un grande medico è perché sulla faccia della terra giaceva un grande ammalato. È il genere umano in se stesso ad essere ammalato»⁴³. Al rap-

⁴² *lib. arb.* 2, 20, 24.

⁴³ «Nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla causa est medicinae. Si venit de caelo magnus medicus, magnus per totum orbem terrae iacebat aegrotus. Ipse aegrotus genus humanum est» (s. 175, 1, 1).

porto tra limite e ferita corrispondono quindi prima e seconda creazione, come momenti inscindibili di un'unica storia salvifica, in cui al dono della *formatio* deve corrispondere la nuova stagione della *reformatio*: «Ciò che allora fu formato, ora in noi sia riformato; ciò che allora realizzò la creazione, ora lo realizzi in noi una nuova creazione»⁴⁴.

In quanto *scientia et sapientia nostra*⁴⁵, Cristo ormai viene riconosciuto come principio di *reformatio* integrale dell'umano. Per questo, scrivendo a Nebridio, Agostino parla del Figlio come del principio della creazione, in quanto ne esprime la forma paradigmatica («disciplina ipsa et forma Dei, per quam facta sunt omnia quae facta sunt, Filius nuncupatur»). Colui che attua e manifesta l'ordine fondante e vincolante della creazione, assumendo la natura umana, è anche colui che fa uscire l'umanità da una condizione di rozzezza e ignoranza (*e-ruditio*) ma che soprattutto la immette in una nuova "forma" di umanità (*in-formatio*) («Quidquid autem per susceptum illum hominem gestum est, ad eruditionem informationemque nostram gestum est»⁴⁶). Nasce da qui la vera *auctoritas* del maestro interiore e di conseguenza il "valore aggiunto" di ogni educazione cristiana: dinanzi alla *informatio* divina e alla *deformatio* umana l'*eruditio* diventa *conversio* e *conformatio*⁴⁷. Educare significa dare forma alla vita, non attraverso un calco estrinseco ma in virtù di un cammino che trova la sua "misura" ideale *in interiore homine*.

Molti filosofi si impegnarono a ricercare il Creatore attraverso le creature: «Essi riuscirono a vedere come stanno le cose, ma da lontano. Non vollero aggrapparsi all'umiltà di Cristo, cioè a quella nave che poteva condurli sicuri al porto intravisto. La croce fu per loro qualcosa di spregevole»⁴⁸. In ogni progetto puramente naturale e funzionale di

⁴⁴ «Quod ibi fecit formatio, hoc in nobis reformatio; et quod ibi fecit creatio, hoc in nobis recreatio» (s. 125, 4).

⁴⁵ Su quest'aspetto rinvio al saggio magistrale di G. Madec, *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustiniennne*, in «Revue des Études Augustiniennes», 10 (1976), pp. 77-85, ripreso in *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Institut des Études Augustiniennes, Paris 1996, pp. 121-125.

⁴⁶ *ep.* 12, 1.

⁴⁷ Cfr. M.-A. Vannier, «Creatio», «conversio», «formatio» chez S. Augustin, Éditions Universitaires, Fribourg 1997.

⁴⁸ «Illud potuerunt videre quod est, sed viderunt de longe: noluerunt tenere humi-

educazione manca il confronto con la ferita del male e il mistero della grazia: dopo il peccato dell'umanità, Cristo s'è fatto «bonus magister et verus salvator infirmioribus compatiens»⁴⁹, divenendo così patria e via verso la patria.

La correlazione di grazia e libertà, attorno alla quale l'Agostino antipelagiano si arrovellò per anni, non può non riflettersi sulla questione educativa, che deve rispettare un delicato equilibrio fra *auctoritas* e *ratio*, fra l'affidarsi della fede e l'esercizio vigile dell'intelligenza:

«Lontano da noi il credere che Dio abbia in odio la facoltà della ragione, in virtù della quale ci ha creati superiori agli altri esseri animati. Lontano da noi il credere che la fede ci impedisca di trovare o cercare la spiegazione razionale di quanto crediamo, dal momento che non potremmo neppure credere, se non avessimo un'anima razionale»⁵⁰.

Grazia e libertà non sono dunque forze antagoniste, perché Dio non attrae mai la creatura contro la sua volontà («trahitur animus et amore»⁵¹), ma espressione di unico dinamismo partecipativo animato dalla carità: «Lex itaque libertatis, lex caritatis»⁵².

Anche questa “ripetizione del problema” di Agostino può quindi aiutarci a liberare il processo educativo da una grave mistificazione antropologica, frutto di una rimozione pregiudiziale del limite e della fragilità. Se la dinamica formativa non si misura con alcun fenomeno di *deformatas*, ha poco senso parlare di *reformatio* e viene meno l'idea stessa di un compito che nessuno può assolvere da solo. La neutralità assomiglia pericolosamente a un ideale semplicemente disumano.

4.3. Siamo così rinviiati alla questione più radicale, che in una certa misura riassume le precedenti: in che cosa consiste la vera autonomia? L'ostacolo più arduo sulla strada di una riqualificazione della vocazione educativa sembra costituito proprio dall'assolutizzazione del principio

litatem Christi, in qua navi securi pervenirent ad id quod longe videre potuerunt; et sorduit eis crux Christi» (*Ia. ev. tr. 2, 4*).

⁴⁹ *cons. ev. 3, 4, 14.*

⁵⁰ *ep. 120, 1, 3.*

⁵¹ *Ia. ev. tr. 26, 4.*

⁵² *ep. 167, 6, 19.*

di autonomia, frutto di una trasformazione indebita dell'autonomia morale, che attesta la responsabilità personale del bene, in autonomia ontologica, che fa del soggetto il fondamento ultimo di se stesso. Nello stesso tempo, la rivendicazione del principio di autonomia a livello individuale oggi appare in contrasto stridente con una forma di insuperabile determinismo, predominante nelle prospettive olistiche e impersonali che oltrepassano la sfera del vissuto, sia in direzione macrosociale che microbiologica.

A un'analisi approfondita, la deriva libertaria e quella deterministica sembrano tuttavia espressione di una medesima parabola culturale che va dall'antropocentrismo moderno al nichilismo postmoderno. Autoaffermazione e autodistruzione sono infatti il punto di partenza e di arrivo di un'interpretazione estrinseca e conflittuale dell'eteronomia, intesa semplicemente come egemonia di poteri esterni. La stessa denuncia moderna dell'alienazione religiosa nasce dal presupposto di una contrapposizione irriducibile tra uomo e Dio, ben espressa dalle parole di Marx: «Quante più cose l'uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso»⁵³. Nel pensiero di Nietzsche si consuma il capovolgimento dell'antropocentrismo in una nichilistica “volontà di potenza”; la “morte di Dio” diventa un passaggio obbligato per ricollocare bene e male interamente nelle mani dell'uomo: «*Trasvalutazione di tutti i valori (Umteilung aller Werte)*: questa è la mia formula per l'atto con cui l'umanità prende la decisione suprema su se stessa»⁵⁴.

Il tentativo di sradicamento dell'antropologia tradizionale, che si fa strada nel “nichilismo attivo” di Nietzsche, si radicalizza quindi nella teorizzazione esplicita della “morte dell'uomo”. Foucault, ad esempio, oppone un «riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso» a tutte quelle «forme di riflessione maldestre e alterate» che pretendono ancora di «parlare dell'uomo, del suo regno, e della sua liberazione»⁵⁵. Ormai l'uomo è «il

⁵³ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1973², p. 72.

⁵⁴ F.W. Nietzsche, *Ecce Homo*, in *Opere*, VI/3, ed. it. a cura di G. Colli - M. Montinari, Adelphi, Milano 1970 p. 375.

⁵⁵ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), tr. it., Rizzoli, Milano 1967, p. 368.

soggetto d'un linguaggio che da millenni si è formato senza di lui, il cui sistema gli sfugge, il cui senso dorme d'un sonno quasi invincibile entro le parole che, per un istante, egli stesso fa scintillare col suo discorso»⁵⁶. Il varco verso il determinismo è aperto: ciò che s'impone, in ultima analisi, sono «le tecniche di potere orientate verso gli individui e destinate a guidarli in modo continuo e permanente»⁵⁷. Horkheimer, a suo tempo, aveva ben compreso la logica che avrebbe portato a questo paradossale rovesciamento dell'autonomia in una nuova eteronomia dell'impersonale: «Un tempo l'individuo vedeva nella ragione solo uno strumento dell'io; ora si trova davanti al rovesciamento di questa deificazione dell'io. La macchina ha gettato a terra il conducente, e corre cieca nello spazio»⁵⁸.

Anche se non mancano messaggi in controtendenza, come nelle etiche che teorizzano il primato della responsabilità (Levinas e Jonas in particolare), non è difficile cogliere in questa celebrazione postmoderna dell'autonomia la delegittimazione del senso stesso dell'educare. La possibilità di promuovere una crescita integrata e armonica della persona suppone la partecipazione a un bene comune che trascende l'autonomia morale dei singoli e che si sviluppa storicamente tra memoria e progetto, grazie a un'alleanza libera e cooperativa. Un percorso educativo fragile e perfettibile, in bilico tra progresso e regresso, non può ridursi a un'estetica dei sentimenti né a una tecnica di addestramento, ma rimanda all'altezza di una vocazione e alla responsabilità di un affidamento reciproco.

Secondo Agostino, la cui lezione risulta ancora più pertinente in quest'ultimo tornante della riflessione, è stato l'amore della propria autonomia e una forma di autodeterminazione frutto dell'orgoglio («amor ille propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptione»⁵⁹) all'origine del peccato dell'umanità; non si deve confondere, quindi, l'ordine ontologico con il disordine etico. L'Agostino antimanicheo e più sensibile alla metafisica neoplatonica scrive pagine di innegabile ot-

⁵⁶ *Ibi*, p. 348.

⁵⁷ M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, tr. di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, p. 111.

⁵⁸ M. Horkheimer, *Eclisse della ragione* (1947), tr. di E. Vaccari Spagnol, Einaudi, Torino 1969, p. 113.

⁵⁹ *Gn. litt.* 11, 20, 39.

timismo ontologico (come nel *De natura boni*), perfettamente compatibili con il profondo pessimismo etico dell'Agostino antipelagiano. L'antitesi tra *gratia Dei* e *sufficiencia hominis*, rivelata dalla Scrittura e confermata dalla fragilità della vita individuale e sociale, smentisce qualsiasi illusione di conseguire nella vita terrena un'assoluta autonomia; nello stesso tempo, però, non può nemmeno essere equivocata con una forma di deresponsabilizzazione mortificante, attraverso la quale il soggetto si consegnerebbe passivamente a un'autorità esterna.

5. *L'ulteriore dell'interiore*

Ho iniziato questa riflessione cercando di segnalare il contesto culturale con il quale oggi deve misurarsi ogni tentativo di riproporre la figura del Maestro interiore. Fare tesoro di questo confronto significa innanzitutto liberarsi da ogni precomprensione ingenuamente essenzialistica, che mortifica tale figura riducendola all'avvilente controfigura di un *deus ex machina*, invocato strumentalmente come garante inoppugnabile di una precettistica invadente ed estrinseca; nei confronti di tale modello, che si configura come una sorta di "incantamento" del paradigma educativo, il solvente del disincanto sarebbe esiziale. Non ha nulla da temere, al contrario, un itinerario disposto a interpretare il maestro interiore come il volto religioso di uno statuto antropologico che resiste a ogni tentativo di naturalizzazione dell'umano e di riduzione a una sorta di "grado zero".

Si tratta, al contrario, di riconoscere e tematizzare il dislivello coscienziale come condizione costitutiva: «Il *primum* nella coscienza – scrive Melchiorre – è l'idea di infinito quale condizione o ultima misura per riconoscere ogni finitezza»⁶⁰; una condizione, quindi, che annuncia la trascendenza nel cuore stesso dell'immanenza. Possiamo dirlo ancora con le parole di Melchiorre:

«In quanto condizione ultima d'intelligibilità, l'incondizionato è [...] principio immanente in ogni processo coscienziale, ma in quanto trascendente questa

⁶⁰ V. Melchiorre, *Breviario di metafisica*, cit., p. 52.

immanenza non sta in sé, è per se stessa rinvio: immanente trascendenza e insieme trascendenza immanente. In questo duplice senso, l'incondizionato è polarità che non solo regola e dirime, ma anche muove incessantemente la ricerca del pensiero»⁶¹.

Agostino lo ha illustrato con una di quelle forzature lessicali di cui solo un consumato maestro di retorica poteva essere capace: «interior intimo meo et superior summo meo»⁶². La via interiore dev'essere percorsa fino in fondo: dal grado positivo (*intra, supra*) fino al superlativo della profondità e dell'altezza spirituale (*intimum, summum*), oltre il quale si apre finalmente uno scenario ulteriore, che fa saltare ogni contrapposizione tra immanenza e trascendenza, in cui il soggetto non è protagonista assoluto né, allo stesso tempo, spettatore indifferente. L'eteronomia non è estrinseca, l'autonomia non è assoluta. Quando il processo di autosuperamento è portato al limite, l'intimità spirituale non è l'ultima parola: c'è incredibilmente un comparativo del superlativo (*interior intimo... superior summo*) che attesta un vertiginoso dilatarsi di orizzonti, in cui la scoperta di sé e la scoperta dell'Altro vanno di pari passo⁶³.

L'eteronomia ci costituisce nel cuore stesso dell'autonomia, l'altro nell'io non è un estraneo; interiorità e trascendenza sono così poco in alternativa, che la massima distanza coincide con la massima prossimità. Il teocentrismo esclude l'antropocentrismo non per abbassare l'uomo, ma per innalzarlo oltre se stesso e liberarlo da ogni idolatria del finito⁶⁴. Il passo indietro verso la propria radice non è dunque una rinuncia a se stessi, ma, al contrario, la scoperta di una vocazione infinita che trasfigura il compito educativo e giustifica l'appello all'unico Maestro. «Nec

⁶¹ *Ibi*, pp. 60-61.

⁶² *conf.* 3, 6, 11.

⁶³ Per questa via si assiste, come ha rilevato anche Marion, a un «renversement radical de la figure de l'ego» (J.-L. Marion, *Au lieu du soi. L'approche de Saint Augustin*, Puf, Paris 2008, p. 141). Proprio per questo, «au lieu de soi, il n'y a pas une figure de la conscience, ni une manière du *subjectum*, mais ce à quoi le soi ressemble et se réfère» (*ibi*, p. 421).

⁶⁴ Sul contributo di Agostino al superamento delle idolatrie rimando al mio saggio *The Violence of Idolatry and Peaceful Coexistence. The Current Relevance of civ. Dei*, in «Augustinian Studies», 41/1 (2010), pp. 203-218.

ego ipse capio totum, quod sum»⁶⁵: la persona umana è l'unico essere in cui finito e infinito si toccano.

Citando la prefazione alla *Genealogia della morale*, dove Nietzsche ammette che «per noi vale per l'eternità la frase “ognuno è per se stesso la cosa più lontana”», Waldenfels riconosce che l'estraneità «comincia in casa propria [...] non viene da fuori, ma comincia con noi stessi»⁶⁶. La lezione agostiniana invita a tenere insieme il volto cristologico di questa differenza, in cui grazia e responsabilità s'incontrano, e la sua condizione antropologica, che può anche annunciarsi nella forma di una “estraneità interiore”⁶⁷. Ecco un arduo itinerario di ascesi personale e di pedagogia dell'ascolto di cui un autentico accompagnamento educativo dovrebbe farsi carico, come contrappeso indispensabile per riportare alle sue vere radici ogni legittima domanda di autenticità relazionale. Su questa strada anche Agostino può essere un buon compagno di viaggio, nella misura in cui continua a insegnarci che l'ulteriore dell'interiore è il trascendente.

⁶⁵ *conf.* 10, 8, 15.

⁶⁶ B. Waldenfels, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2011, p. 15.

⁶⁷ Il tema dell'“estraneità interiore” è al centro della ricerca di Armando Rigobello: cfr. in particolare i volumi *Autenticità nella differenza*, Studium, Roma 1989 e *L'estraneità interiore*, Studium, Roma 2011.