

EDUCARE ALLA PERSONA, ALLA CARITÀ, ALLA VERITÀ

Lectio Magistralis di S.E. Cardinale Gianfranco Ravasi
in occasione del conferimento della *laurea h.c.*
Pontificia Università Cattolica di Paranà, 12 aprile 2016

«L'impronta iniziale che uno riceve dall'educazione (*paideia*) segna anche tutta la sua condotta successiva». Queste parole di Platone nel suo dialogo *Repubblica* (IV, 425b) possono essere assunte a emblema per la riflessione su un tema che è capitale nella missione di una università. Già nell'antichità classica si confrontavano due modelli, di per sé distinti ma non alternativi. Da un lato, c'era la scuola retorica che esaltava l'eloquenza, cioè la formazione nella comunicazione della verità e dei messaggi. D'altro lato, c'era la scuola filosofica che insisteva sulla necessità di una fondazione e di una formazione nei contenuti.

Naturalmente il primato deve andare ai contenuti e alla loro selezione e verifica. Tuttavia, come suggestivamente ammoniva nei suoi *Saggi* il filosofo francese Montaigne, non basta arredare la testa di temi vari e di nozioni perché fondamentale è «la tête bien faite plutôt que bien pleine» (I, 25), cioè modellare il pensare più che colmare il cervello di dati. È il «travailler à bien penser», l'impegnarsi a pensare bene e correttamente come «principio della morale», per citare un altro filosofo francese, Pascal nei suoi *Pensieri* (n. 347). È, questo, un monito rilevante in una società come la nostra nella quale la civiltà informatica sta generando una sorta di deriva per la quale alla bulimia dei contenuti indiscriminatamente offerti, soprattutto ai giovani, “nativi digitali”, corrisponde una radicale anoressia di metodo, di educazione selettiva e quindi di capacità critica. Ora nell'orizzonte tematico immenso dell'educazione noi proporremo liberamente tre percorsi ideali tra i tanti possibili.

L'isola e l'oceano

Facciamo entrare in scena innanzitutto il volto dell'uomo e della donna, il soggetto centrale di ogni educazione e formazione culturale. Il concetto di *persona*,

alla cui nascita hanno contribuito anche altre correnti di pensiero, acquista infatti nel mondo ebraico-cristiano una particolare configurazione che ora rappresenteremo facendo riferimento a due testi biblici essenziali che sono quasi l'*incipit* assoluto dell'antropologia cristiana e della stessa antropologia occidentale.

Il primo testo proviene da *Genesi* 1,27, quindi dalle prime righe della Bibbia: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò». Di solito questa frase è intesa all'interno della tradizione – basti pensare a s. Agostino – come dichiarazione implicita dell'esistenza dell'anima: l'immagine di Dio in noi è la spiritualità. Tutto ciò è, però, assente nel testo, anche perché l'antropologia biblica non ha particolare simpatia per la concezione anima/corpo separati, posti in tensione secondo il modo platonico, oppure uniti alla maniera aristotelica.

Qual è, allora, la caratteristica fondamentale che definisce l'uomo nella sua dignità più alta, “immagine di Dio”? La struttura tipica di questa frase, costruita secondo le norme della stilistica semitica, rivela un parallelismo progressivo: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina [è, questo, il parallelo di “immagine”] li creò». Ma Dio è forse sessuato? Nella concezione biblica la dea paredra è sempre esclusa, in polemica con la cultura indigena cananea. E allora, come mai l'essere maschio e femmina è la rappresentazione più alta della nostra dignità trascendente?

Appare qui la prima dimensione antropologica: essa è “orizzontale”, cioè la grandezza della natura umana è situata nella relazione tra maschio e femmina. Si tratta di una relazione feconda che ci rende simili al Creatore perché, generando, l'umanità in un certo senso continua la creazione. Ecco, allora, un primo elemento fondamentale: la “relazione”, l'essere in società è strutturale per la persona. L'uomo non è una monade chiusa in sé stessa, ma è per eccellenza un “io ad extra”, una realtà aperta. Solo così egli raggiunge la sua piena dignità, divenendo l'“immagine di Dio”. Questa relazione è costituita dai due volti diversi e complementari dell'uomo e della donna che si incontrano (rilevante, al riguardo, è la riflessione di Lévinas). Su questo aspetto ritorneremo nel secondo percorso che desideriamo sviluppare.

Sempre restando nell'ambito del principio personalista, sottolineiamo un'ulteriore dimensione, di indole più "verticale", che illustriamo ricorrendo a un'altra frase della Genesi: «Il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo». Ciò è tipico di tutte le cosmologie orientali ed è una forma simbolica per definire la materialità dell'uomo. Ma si aggiunge: «e soffiò nelle sue narici una *nishmat hayyîm* e l'uomo divenne un essere vivente» (2,7).

Per intuire il vero significato del testo è necessario risalire all'originale ebraico: *nishmat hayyîm*, locuzione che nell'Antico Testamento ricorre 26 volte e, curiosamente, è applicata solo a Dio e all'uomo, mai agli animali (*rûah*, lo spirito, l'anima, il respiro vitale per la Bibbia è, invece, presente anche negli animali). Questa specifica categoria antropologica è spiegata da un passo del libro biblico dei *Proverbi* dal dettato originale molto barocco e semitico: la *nishmat hayyîm* nell'uomo è «una lampada del Signore, che illumina le camere oscure del ventre» (20,27). Sciogliendo la metafora possiamo tradurre: «è una lampada del Signore: essa scruta dentro, fin nell'intimo».

Com'è facile immaginare, mediante tale simbolica, si arriva a rappresentare la capacità dell'uomo di conoscersi, di avere una coscienza e perfino di entrare nell'inconscio, appunto nelle «camere oscure del ventre». Si tratta della rappresentazione dell'interiorità ultima, profonda, quella che la Bibbia in altri punti descrive simbolicamente coi "reni". Che cosa, dunque, Dio insuffla in noi? Una qualità che solo egli ha e che noi condividiamo con lui e che possiamo definire come "autocoscienza", ma anche "coscienza etica". Subito dopo, infatti, sempre nella stessa pagina biblica, l'uomo viene presentato solitario sotto «l'albero della conoscenza del bene e del male», un albero evidentemente metaforico, metafisico, etico, in quanto rappresentazione della morale.

Abbiamo, così, identificato quest'altra dimensione: l'uomo possiede una capacità trascendente che lo porta a essere unito "verticalmente" a Dio stesso. È la capacità di penetrare in se stesso, di avere un'interiorità, un'intimità, una spiritualità. La duplice rappresentazione etico-religiosa molto semplificata della persona, finora

descritta, cioè la relazione “orizzontale” e l’interiorità “verticale”, potrebbe essere delineata con un’immagine molto suggestiva del filosofo Ludwig Wittgenstein che, nella prefazione al *Tractatus logico-philosophicus*, illustrava lo scopo del suo lavoro con un simbolo.

Egli affermava che era sua intenzione investigare i contorni di un’isola, ossia l’uomo circoscritto e limitato. Ma ciò che aveva scoperto alla fine erano state le frontiere dell’oceano. La parabola è chiara: se si cammina su un’isola e si guarda solo da una parte, verso la terra, si riesce a circoscriverla, a misurarla e a definirla. Ma se lo sguardo è più vasto e completo e si volge anche dall’altra parte, si scopre che su quella linea di confine battono anche le onde dell’oceano. In sostanza, come affermano le religioni, nell’umanità c’è un intreccio fra la finitudine limitata e un qualcosa di trascendente, comunque poi lo si voglia definire. L’educazione deve saper valorizzare entrambi questi aspetti.

Gli occhi negli occhi dell’altro

Un secondo percorso della nostra riflessione è legato ancora alla persona ma prosegue nella linea “orizzontale”, già evocata nella tappa precedente del nostro discorso. Introduciamo, così, un’altra categoria fondamentale della morale cristiana, quella della *carità*, dell’amore fraterno che sboccia dalla giustizia. In questo ambito così vasto proponiamo solo una considerazione di base. Come già si è visto ad essere “immagine” di Dio non è solo il maschio ma la coppia umana nella sua capacità di amare e di procreare come il Creatore. Ora nel cap. 2 della Genesi la vera omizzazione non si compie solo con la citata *nishmat hayyîm* che rivela la dimensione trascendente della persona, né si ha soltanto con l’*homo technichus* che «dà il nome agli animali», ossia si dedica alla scienza e al lavoro.

L’uomo è veramente completo in sé quando incontra – come dice la Bibbia – «un aiuto che gli sia simile», in ebraico *kenegdô*, letteralmente “che gli stia di fronte”, cioè col suo simile, il prossimo (2,18.20). L’uomo, dunque, tende verso l’alto, l’infinito, l’eterno, il divino secondo la concezione religiosa e può tendere anche

verso il basso, verso gli animali e la materia. Ma diventa veramente se stesso solo quando si trova con “gli occhi negli occhi” dell’altro. Ecco entrare in scena il tema del volto. Quando incontra la donna, cioè il suo simile, può dire: «Costei è veramente carne dalla mia carne, osso dalle mie ossa» (2, 23), è la mia stessa realtà.

Formuliamo questa relazione con un termine moderno la cui sostanza è nella tradizione ebraico/cristiana, vale a dire la “solidarietà”. Il fatto di essere tutti “umani” viene espresso nella Bibbia col vocabolo “Adamo”, che in ebraico è *ha-’adam* con l’articolo (*ha-*) e significa semplicemente “l’uomo”. Perciò, esiste in tutti noi una “adamicità” comune. Il tema della solidarietà è, allora, strutturale alla nostra realtà antropologica di base. La fede cristiana assume tale realtà, che è anche alla base della filantropia laica, ma procede oltre. Infatti, stando al Vangelo di Giovanni, nell’ultima sera della sua vita terrena Gesù pronuncia una frase stupenda: «Non c’è amore più grande di colui che dà la vita per la persona che ama» (*Giovanni* 15,13).

È molto più di quanto si dichiarava nel libro biblico del Levitico, che pure Cristo aveva citato e accolto: «Ama il prossimo tuo come te stesso» (19,18). Nelle parole di Gesù sopra citate ritorna quell’“adamicità”, ma con una tensione estrema che spiega, ad esempio, la potenza dell’amore di una madre o di un padre pronti a dare la propria vita per salvare il figlio. In tal caso, si va anche contro la stessa legge naturale dell’amare se stessi, dell’“egoismo” pur legittimo, insegnato dal libro del Levitico e dall’etica di molte culture, si va oltre la pura e semplice solidarietà. Evitando lunghe analisi, pur necessarie, illustriamo ora simbolicamente in chiave religiosa le due virtù morali interconnesse tra loro, la giustizia e l’amore, che sono l’anima religiosa della solidarietà, e lo facciamo con due esempi attinti a culture spirituali diverse, mostrando così quanto sia rilevante a livello universale la duplice esperienza della giustizia e della carità.

Il primo esempio è un testo sorprendente riguardante la giustizia: «La terra – [è il tema della destinazione universale dei beni, e quindi della giustizia] – è stata creata come un bene comune per tutti, per i ricchi e per i poveri. Perché, allora, o ricchi, vi arrogate un diritto esclusivo sul suolo? Quando aiuti il povero, tu, ricco, non gli dai il

tuo, ma gli rendi il suo. Infatti, la proprietà comune che è stata data in uso a tutti, tu solo la usi. La terra è di tutti, non solo dei ricchi, dunque quando aiuti il povero tu restituisci il dovuto, non elargisci un tuo dono». Davvero suggestiva questa dichiarazione che risale già al IV secolo ed è formulata da sant’Ambrogio di Milano nel suo scritto *De Nabuthe*.

Questo forte senso della giustizia dovrebbe essere un monito e una spina che la fede propone nella formazione e nell’educazione e che poi innesta nel fianco della società. È l’impegno per una giustizia che – come suggerisce Ambrogio – si attua nella destinazione universale dei beni. Essa non esclude un sano ed equo concetto di proprietà privata che, però, rimane solo un mezzo – spesso contingente e insufficiente – per attuare il principio fondamentale dell’universale dono dei beni all’intera umanità da parte del Creatore. In questa linea, volendo ricorrere ancora una volta alla Bibbia, è spontaneo risentire la voce autorevole e severa dei Profeti (si legga, ad esempio, il potente libretto di Amos con le sue puntuali e documentate denunce contro le ingiustizie del suo tempo).

La seconda testimonianza che vogliamo evocare riguarda l’amore e, nello spirito di un dialogo interreligioso, la desumiamo dal mondo tibetano, mostrando così che le culture religiose, per quanto diverse, hanno in fondo punti di incontro e di contatto. Si tratta di una parabola dove si immagina una persona che, camminando nel deserto, scorge in lontananza qualcosa di confuso. Per questo comincia ad avere paura, dato che nella solitudine assoluta della steppa una realtà oscura e misteriosa – forse un animale, una belva pericolosa – non può non inquietare. Avanzando, il viandante scopre, però, che non si tratta di una bestia, bensì di un uomo. Ma la paura non passa, anzi aumenta al pensiero che quella persona possa essere un predone. Tuttavia, si è costretti a procedere fino a quando si è in presenza dell’altro. Allora il viandante alza gli occhi e, a sorpresa, esclama: «È mio fratello che non vedevo da tanti anni!».

La lontananza genera timori e incubi; l’uomo deve avvicinarsi all’altro per vincere quella paura per quanto comprensibile essa sia. Rifiutarsi di conoscere l’altro

e di incontrarlo equivale a rinunciare a quell'amore solidale che dissolve il terrore e genera la vera società. Qui fiorisce l'amore che è l'appello più alto del cristianesimo per l'edificazione di una comunità e di una *pólis* diversa. Il testo tematico più illuminante può essere, al riguardo, il celebre inno all'amore-*agápe* che s. Paolo presenta nel cap. 13 della Prima Lettera ai Corinzi. Questo impegno per la giustizia e l'amore deve essere programmatico nella formazione etica offerta da una università, soprattutto cattolica.

La pianura della verità

Giungiamo, così al terzo e ultimo tema della nostra proposta minima per l'educazione profonda delle persone. Intendiamo rimandare alla categoria *verità*, fondamentale in un ambito specifico com'è quello dell'università. Se noi seguiamo il percorso culturale di questi ultimi secoli, infatti, possiamo dire che il concetto di verità è diventato sempre più immanente e soggettivo. Si pensi, ad esempio, alla frase significativa e spesso citata, attinta all'opera *Leviathan* del filosofo inglese secentesco Hobbes: *Auctoritas, non veritas facit legem*. In ultima analisi è, questo, il principio del contrattualismo, secondo il quale l'autorità, sia civile sia religiosa, può decidere la norma e, quindi, indirettamente la verità, in base alle convenienze della società e ai vantaggi del potere secondo le circostanze contingenti.

Tale concezione fluida della verità è ormai abbastanza acquisita nella cultura contemporanea. Basti pensare all'antropologia culturale. Infatti, il filosofo francese Michel Foucault, studiando le diverse culture e le loro variabili comportamentali, invitava caldamente ad accentuare questa dimensione soggettiva e mutevole della verità, simile a una medusa cangiante, che cambia aspetto continuamente a seconda dei contesti e delle circostanze. Questo soggettivismo è sostanzialmente ciò che Benedetto XVI ha chiamato "relativismo", ed è curioso notare come la pensatrice americana, Sandra Harding, facendo il verso a una celebre frase del Vangelo di Giovanni (8,32: «La verità vi farà liberi»), affermava al contrario in un suo saggio che «la verità *non* vi farà liberi». Essa, infatti, viene concepita come una cappa di

piombo oppressiva, come una pre-comprensione, come una sterilizzazione della dinamicità e dell'incandescenza del pensiero umano.

Tutte le religioni, e in particolare il cristianesimo, hanno invece una concezione trascendente della verità: la verità ci precede e ci supera; essa ha un primato di illuminazione, non di dominio. Anche se Theodor Adorno l'aveva applicata soprattutto alla felicità, è suggestiva una sua espressione tratta dai *Minima moralia*. Il filosofo tedesco, parlando della verità e comparandola appunto alla felicità, dichiara: «La verità non la *si ha*, ma *vi si è*», cioè si è immersi in essa. Robert Musil, nel suo famoso romanzo *L'uomo senza qualità*, al protagonista fa dire una frase interessante: «La verità non è come una pietra preziosa che si può mettere in tasca, bensì è come un mare nel quale ci si immerge».

Si tratta, fondamentalmente, della classica concezione platonica espressa nel *Fedro* mediante l'immagine della “pianura della verità”: la biga dell'anima corre su questa pianura preesistente ed esterna per conoscerla e conquistarla. Proprio per questo, nella *Apologia di Socrate*, lo stesso filosofo affermava: «Una vita senza ricerca non merita di essere vissuta». È questo l'itinerario da compiere nell'orizzonte “dato” e, quindi, trascendente della verità. Da tale punto di vista le religioni sono nette: la verità ha un primato che ci supera, la verità è appunto trascendente, e compito dell'uomo è essere pellegrino all'interno dell'assoluto della verità. Per questo in esse si considera divina la verità: non per nulla il cristianesimo applica a Cristo l'identificazione con la verità per eccellenza (*Giovanni* 14,6: «Io sono la Via, la Verità, la Vita»).

Il settenario di Gandhi

La nostra semplice ed essenziale riflessione sull'educazione ha tenuto costantemente al centro la persona umana nella sua dignità, nella sua libertà e autonomia, ma anche nella sua relazione all'esterno di sé, e quindi verso la trascendenza e il prossimo. Tenere insieme le varie dimensioni della creatura umana

nell'ambito della vita sociale, religiosa e politica è spesso difficile e la storia ospita una costante attestazione delle crisi e delle lacerazioni.

Eppure, la necessità di unire “simbolicamente” (*syn-bállein*) queste differenze è indiscutibile se si vuole edificare una comunità autentica, non spezzata “diabolicamente” (*dià-bállein*) in frammenti fondamentalisticamente opposti l'uno all'altro. È ciò che delineiamo sinteticamente, in conclusione, ricorrendo a un'altra testimonianza di indole etico-religiosa desunta ancora una volta da una cultura diversa dalla nostra occidentale. Ci riferiamo a un settenario proposto da Gandhi che definisce in modo folgorante questa “simbolicità” di valori necessaria a impedire la distruzione della persona umana e della convivenza sociale.

«L'uomo si distrugge con la politica senza principi; l'uomo si distrugge con la ricchezza senza fatica e senza lavoro; l'uomo si distrugge con l'intelligenza senza la sapienza; l'uomo si distrugge con gli affari senza la morale; l'uomo si distrugge con la scienza senza umanità; l'uomo si distrugge con la religione senza la fede [il fondamentalismo insegna]; l'uomo si distrugge con un amore senza il sacrificio e la donazione di sé».