

PATRIZIA DE CAPUA

LA PAROLA E IL GESTO NELL'OPERA DI DON AGOSTINO CANTONI

L'articolo ripercorre le tappe essenziali del pensiero filosofico del professor don Agostino Cantoni, dai saggi su Madinier e Teilhard de Chardin, attraverso lo studio sul pensare africano, fino agli opuscoli indirizzati alla lettura dei segni dei tempi. Ne emerge un'efficace sintesi fra ricerca teoretica e fede cristiana. La prospettiva da cui ci si pone, senza pretendere di restituire il significato globale dell'opera ricca e complessa di don Cantoni, consente di metterne a fuoco un frammento: il valore che la parola può avere per chi ha dedicato la propria vita a concreti gesti di condivisione verso gli ultimi e i piccoli, dai più dimenticati o ignorati.

■ **Un dovere etico**

Non s'è ancora spenta l'emozione per la scomparsa di don Agostino Cantoni: migliaia di persone di ogni età e condizione presenti alle esequie in Cattedrale, il pomeriggio dell'11 aprile 2008. Ciascuno con riconoscenza e con grande rimpianto, per aver smarrito una guida, una bussola nella burrasca. Ciascuno fermo nella convinzione di avere intrattenuto con lui un rapporto privilegiato sul piano religioso, intellettuale, pastorale, umano, a seconda delle esperienze individuali. Ciò che è strabiliante è che tale certezza non è il frutto di un'illusione egocentrica: c'è del vero, per quanto paradossale possa apparire, nell'affermazione che chiunque abbia avuto modo di incontrarlo ha avvertito l'autenticità del suo rivolgersi alle persone come uniche, irripetibili, ed *essenziali*. Non so dire se ciò nasca da generica se pur coerente adesione al personalismo cristiano o da uno specifico tratto della personalità di don Agostino: forse l'uno e l'altro aspetto si sono sposati in una sintesi felice, producendo un capolavoro di comunicazione umana. Ma c'è dell'altro: don Agostino possedeva capacità carismatiche senza porsi come capo carismatico, anzi facendosi da parte per cedere il posto a chi era dopo, dietro, più piccolo e meno capace di lui. I sentimenti che sgorgano dalla riflessione e dalla meditazione sulla sua figura e sulla sua opera sono innanzitutto di gratitudine, ma non si limitano a questo. Molti, in questi giorni, hanno scritto di lui e per lui: amministratori, intellettuali e semplici parrocchiani. Sui giornali locali sono sbocciate parole d'amore, persino poesie. Viene aperto un sito internet, costantemente aggiornato da chi vuole assumersi il dolcissimo carico della memoria, e don Ago è anche su You tube. Il 23 aprile "Cre-

ma del pensiero” si apre con una meravigliosa sorpresa: il festival di filosofia è dedicato a don Cantoni, ricordato dal presidente del comitato organizzatore Claudio Ceravolo con toni sobri e misurati, in sintonia con il personaggio celebrato. Le note della sua canzone prediletta, “La cura” di Battiato, accompagnano la proiezione di immagini che raccontano una vita spesa con generosa intelligenza. Al termine della manifestazione, lo stesso Ceravolo, tracciandone un bilancio, si domanda che cosa ne avrebbe pensato don Agostino, e nota che “con quel suo fare da vecchio professore che mette un po’ timore agli allievi più giovani, non avrebbe esitato, senza peli sulla lingua, a porre in luce quei difetti e quelle manchevolezze che ogni azione si porta dietro. D’altro lato – prosegue Ceravolo – siamo certi che la sua critica sarebbe stata mossa con l’intento di migliorare le cose e migliorare noi stessi, certo non per scoraggiarci”¹. Anche un cineforum² viene dedicato a don Agostino, promotore, negli anni Settanta, dei primi cineforum cremaschi, nell’intento di trovare un linguaggio capace di parlare ai giovani e aiutarli a dialogare fra loro e con gli adulti. Quale sarà oggi e domani questo linguaggio?

Al di là dell’emozione – destinata a spegnersi – e del senso di dolorosa mancanza – destinato ad aumentare – si affaccia urgente il dovere etico di dar voce al suo insegnamento, per restituirgli almeno una piccola parte del bene che ci ha donato. Sono frammenti di parole, schegge di gesti indelebilmente impressi nella memoria, tessere di un mosaico che solo messe insieme possono formare la *verità sinfonica*, *l’armonia filodrammatica*, secondo la terminologia del pensare africano a lui tanto caro.

Questo contributo non ha la pretesa di rappresentare più che una tessera, un frammento, un punto di vista, a cui mi auguro possano accostarsene molti altri.

■ *Frammenti di vita*

Don Agostino nasce a Offanengo il 6 aprile 1925. Dopo l’ordinazione (27 marzo 1948) e il dottorato in filosofia e teologia, esercita la funzione di cappellano in Santo Stefano in Vairano e di docente presso i seminari di Crema e Lodi fino al 1992. Assistente spirituale della FUCI dal 1954 al 1970, insegna religione al Liceo Ginnasio “Alessandro Racchetti” dal 1962 al 1972. Il 2 giugno 1971 conse-

1. Nell’articolo “Un’edizione nel segno di don Agostino Cantoni” dedicato alla manifestazione “Crema del pensiero”, da “Il Nuovo Torrazzo”, sabato 3 maggio 2008, p. 9.

2. Mi riferisco al cineforum organizzato dal Circolo culturale “Gabriele Lucchi” presso la multisala Portanova, iniziato il 6 maggio 2008 con la proiezione del film “Il matrimonio di Tuya”, del regista Wang Quan’an, Orso d’oro al festival di Berlino 2007.

gue la libera docenza in Storia della filosofia moderna e contemporanea, diventa preside della scuola "Dante Alighieri" (1967-1971) e parroco di San Giacomo dal 1970 fino alla pensione, nel 2001. A partire dagli anni Settanta, per porsi al servizio dei più piccoli, diviene punto di riferimento del Gruppo Handicap di San Giacomo. Nascono la Casa famiglia e le vacanze di condivisione, che fortunatamente don Agostino poté seguire fino all'ultima estate, partecipando al soggiorno di Palus del luglio 2007. Ma di queste esperienze lascio che dica chi le conosce dall'interno.

Vorrei invece soffermarmi su don Agostino insegnante di religione. Il primo gesto forte dell'incontro è la stretta di mano che regala a ogni ragazzo della IV Ginnasio, anno scolastico 1964-65, la mia classe. Una stretta di mano da cui don Agostino ricava informazioni preziose, e noi una scossa insolita: nessun professore ci aveva mai salutato in quel modo. È chiaro che non abbiamo davanti il solito insegnante la cui ora scivolerà via come intervallo o momento di ripasso (veramente neppure alle Medie era stato così, con don Zenò, prete esigente, capace di affascinare e a volte divertire gli alunni insegnando con competenza). Sarà invece un'ora di autoconoscenza, e di approccio a un mondo in trasformazione. Momenti significativi dei cinque anni: chi ne ha il coraggio si siede alla cattedra, e i compagni, in una sorta di impietoso gioco della verità, lo sottopongono a un fuoco di fila di critiche senza esclusione di colpi. Oppure il Don passa fra i banchi interrogando: che cosa significa per te *maturità*, alle soglie dei temuti esami? Ricordo ancora la reticente condiscendenza mista a disapprovazione con cui venne accolta la mia risposta: *autosufficienza*. Ci era stato insegnato che i saggi antichi praticavano l'autarchia e aspiravano all'apatia. La vita mi avrebbe mostrato la bellezza e desiderabilità di ricche relazioni interumane.

Dopo la fine del Liceo, la casa di don Agostino è passaggio obbligato e desiderato di rimpatriate fra ex compagni di scuola: ad ogni incontro qualcuno si è sposato, qualcuno ha avuto uno, due, tre figli, qualcuno tiene duro per garantirsi prima un lavoro non precario. I vicini di banco ora sono medici, giornalisti, docenti universitari, uno ha coronato il suo sogno e si è fatto prete, l'altro è partito per Roma e siede in Parlamento... e don Agostino scatta fotografie per catturare sorrisi, e annota date di compleanno per stupire tutti con la telefonata di auguri³, puntuale, ogni anno, fino all'ultimo, fino a quando non gli resta che un filo di voce: una voce sempre più for-

3. Iniziativa, questa, definita dallo stesso don Agostino "*semplicissima*", ma capace di "*mantenere una relazione affettiva molto gradita con coloro che le vicende della vita allontanarono dalla pratica religiosa e dalla stessa fede*", in A. CANTONI, *La pastorale è un'arte: lettura dei segni dei tempi*, Crema, Tipografia Trezzi, 2005, p. 28.

te, nel cuore. Poi qualcuno di noi se ne va troppo presto, e le rim-patriate fra ex compagni di classe cessano per tacito accordo, per non doverci contare, guardandoci negli occhi.

Intanto il Don si dedica a coloro che hanno bisogno di una parola di conforto, e non spreca neppure un istante della giornata, poiché si sa che il tempo è la cosa più preziosa che ci sia e *vivit is qui multis usui est*⁴.

La lettura e la scrittura: piacere supremo per chi conosce la felicità del *bios theoretikòs*. Ma piacere vissuto non senza un sotterraneo senso di colpa da parte di chi ha deciso di essere utile al prossimo. Per emendare quei piaceri dal sospetto di vanità, da quell'ombra di esercizio narcisistico che solo un animo generoso può avvertire, don Agostino legge e scrive di notte.

Nascono così alcuni dei suoi saggi filosofici più importanti, come i testi editi a Perugia da Benucci, *Gabriel Madinier. Realismo della signficanza* (1979) e *Pierre Teilhard de Chardin. Saggi di antropogenesi* (1994), e ancora *P. Teilhard de Chardin, l' éternel féminin, ovvero: la concezione dell'amore* (1999)⁵. Don Agostino mi fa dono di un estratto di quest'ultimo articolo con una dedica allusivamente mirata: "anche se non è di tuo interesse, è pur sempre un frammento dei miei interessi". Frammenti di vita che si incrociano per tornare a perdersi. Poi una passione a lungo coltivata: il pensare africano, conosciuto attraverso testi prevalentemente in lingua francese, dal remoto 1945, quando Placide Tempels pubblicò i primi studi sui Bantù⁶, fino al più recente *Filosofia intorno al fuoco* di Filomeno Lopes (2001). Mezzo secolo di ricerca di cui faccio tesoro, invitando don Agostino a parlarne con le mie classi quinte, in un'indimenticabile mattina di dicembre⁷, e al "Caffè filosofico", in un'altrettanto indimenticabile sera di dicembre⁸. Invito graditissimo il primo, per la possibilità di ritrovare visi di studenti curiosi e ascoltare nuove domande, insegnando e scoprendo prospettive insospettite, come accade a chi lavora con i ragazzi. Invito che gli crea qualche perplessità, il secondo, poiché non è convinto che in quel contesto sia assente ogni snobismo, e si affrontino temi di reale interesse universal-

4. SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, LX, 4.

5. Quest'ultimo è un articolo pubblicato in *Estetica e filosofia della religione*, Alfagrafica, Città di Castello (PG), 1999.

6. P. TEMPELS, *La Philosophie bantoue, Présence Africaine*, Paris, 1945, cit. in A. CANTONI, *Il «pensare» africano: quale ontologia?*, in AA.Vv., *Metafisica e filosofia della religione*, a cura di ALBINO BABOLIN, Alfagrafica, Città di Castello (PG), 2004, pp. 77-117, a p. 77.

7. 17 dicembre 2002, classi V A e V B dell'indirizzo Socio-psico-pedagogico del Liceo "Alessandro Racchetti".

8. 13 dicembre 2004, tredicesimo incontro del "Caffè filosofico", dedicato al tema generale "Oltre l'Occidente?".

mente umano. Ma l'esperienza si rivela proficua: molti interventi testimoniano il bisogno di accostarsi a una cultura ancora per tanti aspetti sconosciuta.

Don Agostino è in pensione: la sua casa, sempre aperta e non solo in senso metaforico, ci accoglie nel disordine laborioso di chi non ama stare con le mani in mano. Libri, videocassette, dischi, soprammobili provenienti da mondi lontani, fotografie di paesaggi mediterranei dall'accecante contrasto di luci – *“vedi, mi piace questa chiesetta candida, sullo sfondo del cielo azzurro e del mare viola”* – e soprattutto i fiori, l'effimero che si fa perdonare per la sua bellezza. I fiori sono il suo ultimo vanto, e la pianta di giuggiole offre lo spunto per un'innocente sfida (*“tu non sai che cos'è quell'albero, che cosa vuoi saperne, sei cittadina!”*). Il progetto è ascoltare musica, concedersi qualche viaggio e imparare l'inglese, *“per capire le parole delle canzoni”*, confessa con aria da ragazzino.

Passano altri anni, e nella meditazione di don Agostino si affaccia la morte. Il racconto di una malattia giovanile della cui gravità si rese conto solo molto tempo dopo (*“quando si è giovani non si pensa di morire”*) introduce una conversazione che don Agostino propone per un'associazione che gli è cara, del cui consiglio fa parte dal 2004 al 2008, ma di cui non sempre condivide le iniziative culturali: l'associazione ex alunni del Liceo classico. Anche rispetto a questa, il sospetto della vanità o della irrilevanza di alcuni temi si alimenta di un duplice motivo: la preoccupazione di fare qualcosa che interessi realmente ai giovani e, in generale, il dubbio legittimo sulla possibilità che a Crema la cultura classica sappia attirare un pubblico consistente. Don Agostino non fa mistero delle proprie riserve, ma apprezza comunque gli sforzi in cui si prodigano gli altri componenti del direttivo, ospitato con gioia e un pizzico di orgoglio nella stanza della biblioteca oltre il giardino. Così, il 29 aprile 2004 accetta di inaugurare un breve ciclo di conferenze con il suo *“Vivere e morire oggi”*, a cui fa seguito il 6 maggio *“La lettura del territorio cremasco”* a cura di Edoardo Edallo, e il 21 ottobre *“Il confronto di opinioni e il conflitto di idee in una società aperta”*, affollatissima serata con Ferruccio De Bortoli. Dal discorso di don Agostino trapela un umanissimo timore: lo stesso Gesù non conobbe forse l'angoscia della morte nell'orto del Getsemani?

Ma non è ancora il momento. C'è tempo per impegnarsi in altre fatiche intellettuali: così, se *“Aneddoti di casa nostra”* (giugno 2001) era stato il primo scritto del parroco in pensione, a cui aveva fatto seguito *“Il bruco e la farfalla”* (febbraio 2002), ora è la volta di tre libretti intensi e quasi profetici, al modo delle prediche studiate per una settimana, per distillare un efficacissimo concentrato di meditazioni religiose e di insegnamento morale:

“Preghiamo il vangelo” (gennaio 2005), il magistrale “La pastorale è un’arte: lettura dei segni dei tempi” (dicembre 2005) e “I vangeli della speranza” (dicembre 2006).

La primavera dell’anno 2006 segna l’ultimo felice appuntamento con la scuola: questa volta è lui a chiedermi di venire nella mia classe, come se fossi io a fargli un favore. Ho il cuore colmo di emozione e di gioia, quando don Agostino entra scrutando i miei alunni da sopra gli occhiali, per leggere nell’animo di quegli adolescenti così diversi da come eravamo noi, mezzo secolo fa. Vuole testare l’attendibilità di alcuni studi sociologici dai quali emerge un quadro desolante di giovani indifferenti e rinunciatari, la “generazione del consenso”, o inseguitori del “grande fratello” ansiosi di apparire, “gli amucidimariadefilippi”. Dunque i giovani che pochi anni prima aveva difeso da impietose critiche di superficialità, attribuendo una corresponsabilità ad educatori incapaci di fornire positivi modelli di vita⁹, lo hanno deluso? “Voglio dare un titolo a questo incontro – mi dice per telefono – Avrei scelto di che giardino sei? Che ne dici?”. Naturalmente lo trovo bellissimo, e mi vergogno dell’aridità razionale della filosofia che insegno, quando sento svelare il segreto del giardino dei narcisi (gli innamorati di sé), il prato delle margherite (la gioia di vivere), la pergola del glicine (il sostegno ai deboli), la fontana delle ninfee (l’acqua limpida della fede). I miei alunni sono spiazzati da quello sguardo e rispondono al breve questionario rifiutando di riconoscersi in quella rappresentazione del mondo giovanile: forse sono così i loro fratelli minori – si difendono – loro no, loro sono grandi: hanno quasi diciott’anni.

La poesia è una costante che si impone sempre più col passar del tempo nelle parole di don Agostino; l’immagine evocativa e il procedere analogico non mascherano impotenza di pensiero, ma piuttosto amplificano la capacità di comprensione di chi ascolta. La parola è misurata, precisa nel colpire il bersaglio, ma attenta a non far male. In una cena fra ex compagni di classe (14 luglio 2000) trovo il coraggio di dirgli quanto mi ha turbato e commosso ciò che ha detto nell’orazione funebre del pomeriggio, dedicata alla mamma di un’amica: “*il giusto, come il legno di sandalo,*

9. “Come può un educatore (genitore, insegnante, pastore d’anime) – scrive don Cantoni in “Il Nuovo Torrazzo” di sabato 27 aprile 2002 – come può trincerarsi dietro le proprie sicurezze (chi non dubita non ricerca) ed emettere condanne, senza porsi il problema delle proprie corresponsabilità (“i padri hanno mangiato l’uva acerba e i figli hanno i denti legati”)? Come può attribuire ai giovanissimi una ‘densità del male’, quando ancora non possiedono il senso critico necessario per giudicarlo? Come si può attribuire ai ragazzi la permissività e la deriva della scuola, quando la riforma della scuola è stata pensata e voluta dagli adulti, i cosiddetti ‘esperti’? Come si può attribuire ai ragazzi la responsabilità di ‘aver abbandonato la chiesa, la pratica della messa domenicale e i sacramenti’, senza chiedersi se non sia in questione lo ‘stile pastorale’ delle comunità cristiane?”

profuma di sé l'ascia che lo percuote". Per la prima volta vedo don Agostino imbarazzato: arrossisce, non vuole che gli si rivolgano complimenti. "È un detto orientale", si schermisce. Mi torna in mente che sì, l'aveva pronunciata un'altra volta quella frase, il 27 gennaio 1996, in memoria di un altro amico, l'amico Giovanni. Mi pare di riascoltare alcune espressioni udite in quella circostanza: *i segni valgono più di tante parole*. È questo, dunque, mi chiedo, il messaggio che don Agostino ha voluto lasciarci? Sicuramente è anche questo, poiché la sua vita è costellata di segni forti d'amore e di speranza. Per tutti, non solo per i deboli, ma anche per gli scettici e gli inquieti, incoraggiati nella ricerca e confortati nel dubbio dal sentirsi accolti come compagni di strada anziché allontanati come pericolosi nemici. Ma assegnare il primato ai segni non deve farci dimenticare il tempo che don Agostino ha impegnato proprio nello studio della filosofia, nell'analisi della parola, in cerca di uno spiraglio di verità che non è necessario scrivere con la maiuscola. Questo scritto intende rendere omaggio ad alcuni testi che testimoniano tale impegno.

■ *Navigare a vista, scrutando l'orizzonte*

Mille anni prima che si parlasse delle due ali concesse all'uomo per cercare di avvicinarsi a Dio, i teologi medioevali avevano coniato alcune formule come *credo ut intelligam* e *intelligo ut credam*. Con la prima, si sottolinea la fragilità della ragione, incapace di spiegare il mistero e bisognosa dell'aiuto della fede. Con la seconda, si valorizza la ragione, facendone la base indispensabile per sollevarsi verso la fede, pur senza mai riuscire a dimostrare fino in fondo la verità dei suoi enunciati. Se da un lato è l'intelligenza umana che si piega al mistero, riconoscendosi non autosufficiente (*intellectus quaerens fidem*), dall'altro è la fede stessa a cercare nell'intelligenza la possibilità di costruire un ponte con l'umano, stabilendo un dialogo fra pari, per lo meno quanto a dignità (*fides quaerens intellectum*). Se dovessi indicare un filo conduttore nell'opera filosofica del professor Cantoni, sceglierei quest'ultima formula.

E tuttavia sarebbe riduttivo incasellare in una formula definitiva un pensiero che dialetticamente rinvia i termini a confronto ad integrarsi reciprocamente, in un dialogo all'interno del quale essi si costituiscono non come enti sostanzialisticamente predefiniti, ma come poli di riferimento metodologico restii ad ogni ipostatizzazione.

Così l'immane *querelle* fra intellettualismo e volontarismo è destinata a non esaurirsi nell'ambito di un *match*, poiché se è vero che Madinier segna un provvisorio vantaggio a favore del volontarismo, Teilhard de Chardin ripropone l'impellenza delle ragioni delle scienze: biologia, geologia e paleontologia. Infatti "il Cristianesimo non è più un interlocutore ostile e diffidente

nei confronti di una scienza che fa dell'evoluzione il metodo di lavoro e lo sfondo per tutte le ipotesi; diventa, invece, un interlocutore la cui proposta, pur essendo di ordine diverso perché soprannaturale, è degna di attenta considerazione"¹⁰. Ma non finisce qui: il pensare africano riporta al centro l'imprescindibilità dell'emozione, e accende i riflettori sul "senso del femminile della storia"¹¹. Anzi, probabilmente Cantoni focalizza il proprio non fugace interesse sull'umanesimo africano precisamente perché in esso non si dà distinzione fra filosofia e religione, sacro e profano, aspetti spirituali e materiali della vita, secondo le espressioni del pastore anglicano africano John S. Mbiti¹². Ne nasce un'inedita revisione delle fonti a cui attingere spunti di riflessione e ricerca: non più soltanto la tradizione della filosofia occidentale con le veterocategorie di intellettualismo e volontarismo, bensì un soffio di vitalismo, l'etnofilosofia con "l'emergere di una visione del mondo ispirata al 'vissuto' e al vissuto di quella 'forza vitale' che è l'anima dell'universo"¹³. Il Sud del mondo si affaccia prepotentemente sulla scena della filosofia, come su quella della storia, e non si può più continuare a pensare e a vivere ignorandone proposte e richieste. Infine, con l'avvento del terzo millennio, nel mondo fatto piccolo del villaggio globale, dalla paura che si fa angoscia ("la paura è qualcosa di ben definito, un sentimento provocato da un fatto preciso che tocca interessi precisi [...] l'angoscia, al contrario, è totalizzante, incrina il mio rapporto con il mondo, con la vita"¹⁴) scaturisce un'ulteriore ristrutturazione categoriale, che impegna a una nuova appassionante avventura. Si tratta dell'ultima sfida, la più rischiosa, quella dello "spirito di Abramo che lascia la sua terra per avventurarsi verso mete sconosciute"¹⁵. La fede non si trova più a fare i conti con l'ateo, ma con un interlocutore ben più difficile da conquistare: il post-cristiano. Questo complica le cose, poiché "l'annuncio non cade su terra vergine, ma su zolle infette e contorte. E steppose"¹⁶. Ciononostante don Agostino non rinuncia alla pastorale, e affronta la prova del "navigare a vista, scrutando l'orizzonte"¹⁷. La sua navigazione non si è fermata mai, fra scogli ed isolotti, nella speranza della terra promessa.

10. A. CANTONI, *Pierre Teilhard de Chardin. Saggi di antropogenesi*, Perugia, Editrice Benucci, 1994, pp. 156-157.

11. A. CANTONI, *Il « pensare » africano : quale ontologia ?*, cit., pp. 77- 117, a p. 115.

12. Il pensiero di questo Autore è riportato ib., alle pp. 100-101.

13. Ib., p. 117.

14. A. CANTONI, *La pastorale è un'arte : lettura dei segni dei tempi*, cit., p. 8.

15. Ib., p. 30.

16. Ib., p. 20.

17. Ib., p. 21.

■ **Gabriel Madinier: il pensiero è sempre al lavoro**

Filosofo pressoché sconosciuto in Italia, Gabriel Madinier¹⁸ diviene oggetto di uno studio del prof. Cantoni in cui, dopo una rassegna delle principali interpretazioni critiche, si illustra l'itinerario di un pensiero che, sempre attenendosi al metodo della riflessione, procede all'analisi della coscienza, da quella gestuale a quella simbolica, fino al dispiegarsi della vita spirituale. Il metodo della riflessione consiste nel risalire dalla diversità all'unità per comprendere come l'unità produca la diversità. L'apporto specifico della filosofia riflessiva di Madinier viene precisato da Cantoni come *realismo della significanza*¹⁹.

Il percorso seguito negli studi sulla coscienza è così spiegato a posteriori dallo stesso Madinier: "*Ho analizzato i rapporti della coscienza e del movimento e riscontrato in questo lo strumento di quella, e dopo aver riconosciuto nel gesto l'atto in forza del quale l'io si risveglia e rinnova incessantemente la sua presenza a se stesso e al mondo, ho cercato in quale atto più essenziale la coscienza si espande e l'io si trova nella pienezza delle sue aspirazioni. Sono stato quindi indotto a studiare i rapporti tra coscienza e amore. Ma restava da spingere l'indagine fino in fondo e mostrare come la coscienza, tramite i segni, si afferma e si dispiega nella vita spirituale dove gesti e amore, movimenti e aspirazioni, si uniscono nella esistenza concreta*"²⁰.

Alcuni momenti significativi dell'itinerario: in *Conscience et mouvement*, la motricità fa tutt'uno con la coscienza, articolandosi nel duplice significato di *sforzo* che si esplica contro una resistenza e *spostamento* nello spazio. Piaget ha sicuramente contribuito alla comprensione del nesso fra coscienza e movimento con la sua teoria dell'intelligenza sensorio-motrice, caratteristica del bambino fino ai due anni. Tuttavia Madinier concepisce il movimento più

18. Gabriel Madinier nasce a Lione nel 1895, consegue il dottorato alla Sorbona con una tesi su *Conscience et mouvement*, pubblica poi *Conscience et amour* (1938) e *Conscience et signification* (1953). Queste tre opere costituiscono una trilogia, dopodiché i principi della vita morale vengono divulgati in *La conscience morale* (1954). Postumi (muore nel 1958) vengono pubblicati *Vers une philosophie réflexive* e *Nature et mystère de la famille*. Per una trattazione esauriente dell'argomento, cfr. il testo qui analizzato di A. CANTONI, *Gabriel Madinier. Realismo della significanza*, Perugia, Benucci, 1979.

19. Da notare che Cantoni procede con estremo rigore scientifico, utilizzando i testi nell'originale in lingua francese, e riportando sempre fonti di prima mano. Il suo saggio su Madinier rimane ancor oggi l'unico testo critico organico e di una qualche rilevanza in lingua italiana, se si esclude l'Introduzione di L. LOMBARDI VALLAURI a *Coscienza e giustizia* - traduzione italiana di *Conscience et amour* - Milano, 1973, pp. V-XXI. A Cantoni va quindi riconosciuto il merito di aver contribuito alla conoscenza in Italia di questo filosofo francese.

20. G. MADINIER, *Conscience et signification*, Paris, 1953, pp. 6-7, cit. in A. CANTONI, *Gabriel Madinier*, cit., p. 41.

come una realtà interna che come un fatto fisico o fisiologico osservabile dall'esterno. Fondamentale la lezione di Maine de Biran, alla cui teoria dello sforzo permanente di riflessione sull'esistenza Madinier rimprovera però di aver accentuato la dimensione dell'opposizione a una resistenza, lasciando imprecisata la dimensione dello spostamento nello spazio. La sintesi di sforzo e spostamento è invece contenuta nella nozione di *gesto* e la coscienza intesa come movimento si rivela infine *coscienza gestuale*. Ciò è possibile attraverso la mediazione del concetto di coscienza simbolica, che sostituisce segni ai gesti. *"Il segno è un gesto. Mentre, però, l'animale non può non agire e non può che esteriorizzare l'azione, l'uomo può orientare i suoi impulsi su un altro piano: anziché agire realmente, agisce mentalmente grazie al linguaggio, che è una serie di gesti [...] Il linguaggio è azione"*²¹. Si potrebbe aggiungere che anche in questo passaggio è identificabile un'analogia con Piaget: grazie al linguaggio il bambino, intorno ai due anni, acquisisce una nuova struttura mentale, quella simbolica, così come poi, verso i sette anni, egli sarà capace di operazioni, che sono azioni interiorizzate, o azioni mentali.

Al *cogito, sum* di Descartes, padre della filosofia francese, Madinier accosta Maine de Biran: *"io agisco o voglio, dunque esisto"*²². Ancora una volta si confrontano una posizione razionalista o meglio intellettualistica che nel *Cogito* cartesiano vede *"la prima verità fondante la conoscenza dell'universo"*, con una posizione volontaristica che vi riscontra *"il fatto primitivo attraverso cui si afferma la causalità interna di un soggetto"*²³. Madinier pensa di poterle mediare, poiché la coscienza non è semplicemente la sede delle idee, ma anche l'affermazione di un io che si pone nell'esistenza. Un'esistenza che è anteriore alla scienza, secondo l'intuizione biraniana: non si può far derivare il concreto dall'astratto. Questa mediazione risolve anche il cruciale problema del dualismo cartesiano: l'esistenza è presenza a sé in quanto presenza all'universo in forza dei propri atti *"sicché interiorità ed esteriorità si implicano a vicenda [...] non essendoci io per l'uomo che nella misura in cui agisce sul suo corpo e tramite il suo corpo, egli non potrà conferirsi l'essere che intenzionalmente, facendo opera di significanza, riferendo le opere empiriche al piano dei valori"*²⁴.

Per mezzo dei valori, l'uomo si costituisce come essere libero e razionale. L'atto morale supremo, in virtù del quale l'io si realizza, e realizza contemporaneamente l'unità dell'essere, è l'amore.

21. A. CANTONI, *Gabriel Madinier*, cit., p. 84.

22. *Ib.*, p. 93.

23. *Ib.*, p. 94.

24. *Ib.*, p. 96.

Ancor più compiutamente della giustizia, l'amore rende intelligibile l'unità del reale, poiché amare significa volere l'altro come soggetto, e non semplicemente consolidare diritti, il che a volte si traduce in involontaria sollecitazione all'egoismo²⁵. Esempio paradigmatico di amore, la famiglia, organo dell'*intimità*, viene difesa dall'ingenerosa accusa di essere essa stessa centro di egoismo, che filosofi antichi e moderni, da Platone a Hegel, le hanno rivolto *con violenza*²⁶.

La coscienza amante fonderebbe una società ideale in cui le individualità concorrono al bene dell'insieme ma, osserva Cantoni, "resta aperto il problema della realizzabilità storica di tale società perfetta"²⁷.

Assai stimolante l'indagine che Madinier svolge dell'esperienza spirituale nella terza opera della sua trilogia, *Conscience et signification*, scritta nel contesto culturale dell'esistenzialismo, con particolare riferimento a Merleau-Ponty e Sartre. La lezione di quest'ultimo conferma Madinier nella propria filosofia, poiché il realismo della significanza altro non è se non l'affermazione del nesso inscindibile fra uomo e mondo, quasi una *funzione* in senso matematico, dal momento che l'uomo conferisce significato e valore al mondo, optando per un modo d'essere che sceglie liberamente. L'uomo non è, ma si fa, e si fa agendo. E tuttavia non si può sottacere la radicale differenza fra questa affermazione di sapore sartriano, pronunciata da Madinier all'interno di un discorso che finisce con il porre al di sopra del soggetto pensante la verità – e una verità trascendente – e l'analoga affermazione che Sartre aveva espresso in *L'esistenzialismo è un umanismo*²⁸, dove l'uomo è ciò che fa, nel senso della scelta e della posizione di valori. Una scelta che comporta angoscia poiché va kantianamente testimoniata di fronte all'umanità, dal momento che "ognuno di noi, scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini"²⁹.

25. Scrive Madinier in *Conscience et amour*: «L'accroissement de la justice doit s'accompagner d'une augmentation de l'amour [...] Consolider les droits, c'est parfois indirectement favoriser l'égoïsme et tenter chacun de se replier sur soi même », cit. in A. CANTONI, *Gabriel Madinier*, cit., p. 107, n. 34.

26. "Pur essendo l'immagine più prossima del noi perfetto e assolutamente indiviso, «la coppia coniugale rimane un'individualità e la famiglia che essa fonda è stata denunciata talvolta con violenza come centro di egoismo", ib., p. 117.

27. Ib., p. 111.

28. J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano, Mursia, 1978, a cura di F. FERGNANI. Sartre aveva pubblicato questo testo nel 1946, traendolo da una conferenza dell'anno precedente. Madinier pubblica il suo *Conscience et signification* nel 1953, e sicuramente ha presente il testo sartriano. Morirà nel 1958, due anni prima della pubblicazione dell'opera di Sartre *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*, dove la concezione della libertà viene radicalmente modificata. V. infra.

29. J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 53.

È pur vero che anche Madinier fa derivare dall'antropologia della scelta "un turbamento che può giungere sino all'angoscia"³⁰. Ed è ancora vero che Cantoni interpreta correttamente queste tesi come "la ripresa della tematica esistenzialistica dell'uomo 'abbandonato' ", commentando: "siamo alla deriva"³¹. Ma infine Madinier assume una posizione critica nei confronti di Sartre, rilevando nell'inquietudine della coscienza un bisogno di trascendenza, di Assoluto, che impone ad ogni uomo di "avere una qualche filosofia, cioè una concezione della realtà a cui si possa fare riferimento nel giudizio e nell'azione"³²: il che significa, in altri termini, negare l'assunto fondamentale de *L'esistenzialismo è un umanismo* - l'esistenza precede l'essenza - e reintrodurre una qualche forma di essenza predeterminata alla quale l'essere umano può fare riferimento nelle proprie scelte, ossia precisamente nella - non più assolutamente - libera creazione della propria esistenza. Le strade dei due filosofi francesi qui si dividono, poiché Madinier morirà nel 1958, e *La conscience morale* del 1954, in cui vengono ribadite tesi contenute nel già analizzato *Conscience et amour*, sarà l'ultima opera pubblicata in vita. Sartre, da parte sua, svilupperà il proprio pensiero sulla libertà in *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques* (1960), dove alla libertà assoluta dell'uomo che è "ciò che si fa", subentra la presa di coscienza di una limitazione storica oggettiva, per cui l'uomo diventa "ciò che fa di ciò che è stato fatto di lui".

Non possiamo in questa sede seguire nei dettagli la puntuale trattazione che Cantoni fa del percorso intellettuale di Madinier³³, ma non possiamo neppure esimerci dal sottolineare con forza come il filosofo cremasco vi individui alcune tracce di un sentiero da scoprire e da percorrere.

Ad esempio: quale può essere il senso della filosofia? Quello dell'universalizzabilità dell'esperienza spirituale, da realizzare con atteggiamento scientifico. "La filosofia - scrive Cantoni - pur interessandosi degli esistenti singoli, delle situazioni concrete e della vita interiore, deve guardarsi dal soggettivismo, ponendo in primo piano la questione della verità, che costituisce la ragion d'essere della sua dignità e della sua stessa esistenza. Facendosi intelligenza oggettiva, la coscienza si libera dal sog-

30. G. MADINIER, *Conscience et signification*, cit., p.26, cit. in A. CANTONI, *Gabriel Madinier*, cit., p. 136.

31. A. CANTONI, *Gabriel Madinier*, cit., p. 136.

32. *Ib.*, p.149.

33. Un percorso, tra l'altro, che Cantoni delinea con autonomia di giudizio, dopo avere illustrato con dovizia di particolari la letteratura critica sulla filosofia di Gabriel Madinier, da Forest a Housson, da Lacroix a Jolivet, da Bergeron a Lombardi Vallauri, da Lachièze-Rey a Berger, da Dayan a Gouhier, da Stoffer a Mannoury.

gettivo e dal mitico, con un lavoro di ricerca, di dimostrazione e di verifica. Questo spirito critico che è sottomissione all'oggetto, costituisce l'anima dello spirito scientifico"³⁴. La significanza, termine con cui Cantoni traduce il francese *signification*, è l'intelligibilità ontologica dell'essere all'interno dell'intenzionalità della coscienza: il soggetto deve sottomettersi sì all'oggetto rispettandone l'alterità, ma ricordando che la sostanza stessa del mondo è fatta di un dialogo vivente fra noi e un mondo prima di noi. "Bisogna rinunciare alla distinzione separatrice del soggetto e dell'oggetto. Soggettività e oggettività non formano che un tutt'uno"³⁵. Lo stesso Cantoni si riconosce in tale gnoseologia – capace di superare sia l'unilateralità oggettivistica del realismo, sia l'unilateralità soggettivistica dell'idealismo – che ritroverà anche in Teilhard de Chardin: "emerge – scriverà nel saggio a lui dedicato – un realismo della significanza dove la funzione del soggetto non è creativa alla maniera dell'idealismo e nemmeno puramente formale alla maniera di Kant [...] il realismo della significanza vuol essere una struttura trascendentale epistemologica del sapere in cui interagiscono, per scambievolmente correlatività, soggettività e oggettività, in un contesto storico-dinamico quale risulta dalla visione cosmico-evolutiva del reale"³⁶.

Altrettanto chiaramente si deve proclamare che il senso della vita è quello di una *vita militante*, che deriva logicamente da quell'*io militante*³⁷ che pone valori e significati sotto forma di segni: "non ci sono segni che agiscono meccanicamente e al di fuori – commenta Cantoni con un'osservazione di sentore ermeneutico – Non solo i segni emessi, ma anche ogni segno compreso è atto perché, per essere compreso, un segno deve essere rifatto da chi lo percepisce"³⁸. Così, esclusa ogni forma di misticismo, "ogni esperienza deve sforzarsi di essere comunicabile" e "il pensiero è sempre al lavoro"³⁹: un lavoro che non finisce mai, perché sempre si deve dialogare con altre coscienze. E non solo nel campo dei valori morali e conoscitivi, ma anche estetici: l'arte infatti, se vuole evitare di scadere nell'estetismo che è evasione dal mondo, deve conservare questo aspetto militante di "simpatia verso gli altri e verso le cose", di "gioia dell'unità ritrovata del mondo"⁴⁰. Come non leggere in queste affermazioni

34. A. CANTONI, *Gabriel Madinier*, cit., p. 161.

35. *Ib.*, p. 139.

36. A. CANTONI, *Pierre Teilhard de Chardin. Saggi di antropogenesi*, cit., pp. 66-67, corsivo nostro.

37. A. CANTONI, *Gabriel Madinier*, cit., p. 150.

38. *Ib.*, p. 143.

39. G. MADINIER, *Conscience et signification*, cit., pp. 75-76, cit. in A. CANTONI, *Gabriel Madinier*, cit., p. 152.

40. A. CANTONI, *Gabriel Madinier*, cit., p. 158, n. 47.

un programma al quale Cantoni resterà fedele tutta la vita? *“La conquista dello spirito - conclude l'Autore – è una marcia verso l'Uno, non verso l'Identico, perché non elimina, ma organizza la molteplicità e le diversità. L'universo delle coscienze, infatti, non è un universo di oggetti, bensì una relazione di reciprocità, di dialogo, di scambio, di arricchimento. Le relazioni tra soggetti sono possibili perché essi hanno una interiorità, tramite la quale comunicano e possono amarsi”*⁴¹. Don Agostino non ha mai rinunciato a questo dialogo che non pretende di riassorbire colorate differenze in unità monocroma, né alla militanza dello spirito che traduce in gesto l'intelligenza dei valori.

■ ***Pierre Teilhard de Chardin: il rischio non è un errore***

Nel 1994, quindici anni dopo il libro su Madinier, presso le stesse edizioni Benucci di Perugia, Cantoni riunisce una serie di articoli già pubblicati a partire dal 1978 in un testo per alcuni aspetti profetico: *Pierre Teilhard de Chardin. Saggi di antropogenesi*⁴².

Lo studio, dedicato al “gesuita proibito”⁴³, si avventura coraggiosamente nel cuore di un pensiero accolto con prudenza, per non dire con sospetto, dalle gerarchie ecclesiastiche: quello, per l'appunto, del geologo e paleontologo al quale si deve un grandioso tentativo di mediazione fra l'evoluzionismo e la tradizione cristiana. Se poi veramente la *“Gaudium et spes”* possa essersi in qualche modo ispirata alla filosofia teilhardiana⁴⁴ è questione che lasceremo ai teologi.

Premessa di ogni discorso su Teilhard de Chardin è la negazione di un illusorio antropocentrismo e del connesso geocentrismo. L'uomo non è centro dell'universo, bensì freccia ascendente di

41. *Ib.*, pp. 158-159.

42. Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), scienziato-filosofo della Compagnia di Gesù, fu noto in vita soprattutto come autore di opere di carattere scientifico, mentre i suoi scritti con implicanze teologiche furono, in obbedienza agli ordini dei superiori, pubblicati postumi. Uno dei saggi più noti è forse *Le Phénomène humain* (1938-1940), che Cantoni cita, come sempre, dall'originale in lingua francese, in *“Oeuvres complètes”*, Paris, Ed. du Seuil, 1955-1976, in 13 volumi, t. 1, 1955. Accusato di panteismo, costretto a dimettersi dall'insegnamento e a trasferirsi in Cina, dove rimase per vent'anni, partecipando tra l'altro alla spedizione in cui fu scoperto il Sinantropo, Teilhard de Chardin fu giudicato un pensatore decisamente innovativo e, se le sue opere non furono messe all'Indice, furono tuttavia oggetto di un *monitum* che ne imponeva il ritiro dalle biblioteche, in quanto pericolose specialmente per i giovani. Negli anni '80 ebbe inizio una cauta riabilitazione del pensiero teilhardiano. Cantoni manifesta una piena autonomia di giudizio nell'occuparsi di tali tematiche in tempi nei quali l'evoluzionismo non era ancora un interlocutore così assiduamente presente nei dibattiti teologici e religiosi.

43. La definizione fu introdotta a partire dal testo di G. VIGORELLI, *Il gesuita proibito. Vita e opere di P. Teilhard de Chardin*. Milano, Il Saggiatore, 1963.

44. Tale possibilità fu ammessa dall'attuale Benedetto XVI nell'opera del 1987 *Principi di teologia cattolica*.

una sintesi biologica. Dall'immobilità di un uomo che si crede stabilmente collocato in una sede privilegiata, al dinamismo di un essere capace di conquistare una posizione superiore solo se si impegna a riflettere e pensare: materia (molteplicità) che diventa spirito (unità). Le direzioni indicate da questa freccia sono il superamento dell'individualismo nel segno di una solidarietà armonizzatrice, e la convergenza verso Omega, nome con cui il filosofo ribattezza il dio dell'evoluzione cosmica. La fragilità della magnanima visione che non esiterei a definire utopistica sta nell'inverificabilità (o, se si vuole, nella non falsificabilità) dei postulati di base: "il postulato dell'unità e della coerenza dell'universo, da cui deriva l'infallibilità della sua marcia in avanti verso lo spirito" e "il postulato dell'irreversibilità della crescita dello spirito"⁴⁵. In una sconcertante simmetria con le utopie dell'ottocentesco socialismo autoproclamatosi *scientifico*, Teilhard de Chardin propugna o per meglio dire proclama il passaggio dalla fase *forzata* della collettivizzazione umana alla fase *libera*, "in cui gli uomini, riconoscendosi finalmente elementi solidali di un Tutto convergente e di conseguenza iniziando ad amare i determinismi che li rinserrano, sostituiranno l'unanimità di affinità e simpatia alla forza di coercizione"⁴⁶. Ritorna alla mente il passaggio marxiano dalla società *naturale* alla società *volontaria*, dove *naturale* è sinonimo di *forzata*, ossia quella società in cui la divisione del lavoro e la proprietà privata dei mezzi di produzione provocano una "scissione fra interesse particolare e interesse comune"⁴⁷, mentre *volontaria* e dunque *libera* risulterà la società comunista. Solo in quest'ultima, infatti, "la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico"⁴⁸.

La socializzazione preconizzata da Teilhard de Chardin segna l'inizio dell'Era della Persona, dove tutti, animati da un amore universale, intravedono la cima, il centro supremo, sommamente personale e personalizzante, che è l'ipotesi Omega, fuoco di attrazione e polo che magnetizza l'azione umana. All'universo

45. A. CANTONI, *Pierre Teilhard de Chardin. Saggi di antropogenesi*, cit., p. 19.

46. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Un grand événement qui se dessine: la planétisation humaine* (1946), ne *L'Avénir de l'homme*, in "Oeuvres complètes", t. 5, Paris, 1959, p. 160, cit. in A. CANTONI, *Pierre Teilhard de Chardin. Saggi di antropogenesi*, cit., p. 23.

47. K. MARX-F. ENGELS, *La concezione materialistica della storia*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 53.

48. *Ib.*

in stato di cosmogenesi, fatto di energia, risponde la noogenesi, genesi dello spirito, a sua volta radicata nella psicogenesi e nella biogenesi. L'impotenza delle tradizionali categorie scientifiche è a più riprese denunciata dallo studioso, con particolare riferimento alle leggi della termodinamica: l'energia non si conserva costante, né si entropizza; al contrario: l'energia cosmica cresce costantemente. E parallelamente la creazione, da quando l'evoluzione si è imposta in campo scientifico, non può più essere concepita come un atto puntuale, o come un intervento di rottura nella continuità dei fenomeni, bensì va intesa come "un atto coestensivo all'intera durata dell'universo"⁴⁹.

Ancora una volta, al di là delle sue ben documentate argomentazioni ermeneutiche, quale preziosa eredità vuole trasmettere don Agostino con questo saggio?

Molteplici messaggi ricchi di insegnamento morale sono estrapolabili da un testo tanto dotto quanto – come si diceva – profetico, per la volontà di porsi in ascolto e dialogare con le più recenti acquisizioni delle scienze⁵⁰. Innanzitutto il peccato viene qui ridefinito come l'inerzia, come colpevole fissismo tendente all'involutione, mentre il bene altro non è che un "contributo alla evoluzione del mondo"⁵¹. Valori e disvalori vanno anch'essi ri-gerarchizzati all'interno di una morale e di una religione dinamica, di bergsoniana memoria, a cui corrispondono un neoumanesimo che indica il futuro in un *maximum* di personalità, di amore e di socialità, e perfino un'iperfisica, "sintesi in un'unica visione omogenea di tutti i settori e di tutti gli aspetti della ricerca fenomenologica"⁵². Affascinano soprattutto le considerazioni sulla morale dinamica, quella che afferma che "non è bene se non ciò che concorre alla crescita dello spirito sulla terra", che "è bene tutto ciò che procura una crescita spirituale della terra" e che "il meglio è ciò che garantisce il più alto sviluppo

49. A. CANTONI, *Pierre Teilhard de Chardin. Saggi di antropogenesi*, cit., p. 41. Cantoni sta commentando il testo *Note sur la notion de Transformation créatrice* (1919), in *Comment je crois*, in "Oeuvres complètes", t. 10, Paris, 1969.

50. Da questo punto di vista, pensiamo che la direzione di ricerca additata dal prof. Cantoni prendendo sul serio l'opera di Teilhard de Chardin sia assimilabile a quella di un Vito Mancuso, il quale in *L'anima e il suo destino* (Milano, Raffaello Cortina, 2007), con il suo progetto di "teologia laica", mostra di prendere molto sul serio le contemporanee scienze biologiche, fisiche e psicologiche. Non è forse un caso che Mancuso chieda oggi a monsignor Ravasi un segnale di apertura che renda giustizia al "Darwin cattolico". "Così come la Chiesa anglicana ha chiesto perdono alla memoria di Darwin – scrive Mancuso in un articolo pubblicato sul *Corriere della Sera* del 20 settembre 2008 – la nostra Chiesa dovrebbe, a mio avviso, chiederlo alla memoria di Teilhard", dichiarando decaduto il monitum del 1962.

51. A. CANTONI, *Pierre Teilhard de Chardin. Saggi di antropogenesi*, cit., p. 55.

52. *Ib.*, p. 64.

delle potenze spirituali della terra"⁵³. Quanto alle religioni storiche, da un confronto fra le religioni mistiche dell'oriente e quelle occidentali, emerge che le prime "hanno preteso dall'uomo un atteggiamento di passività e di rinuncia alla terra, di disimpegno dalla storia", mentre le seconde, "panteistiche o umanitarie, del Progresso universale, animate dalla fede in uno Spirito senza immortalità, senza personalità e trascendenza, non giustificano lo sforzo umano". E se "l'oriente ha il senso del Tutto a scapito della persona, l'occidente ha il senso del progresso a scapito dello spirito"⁵⁴. La vera religione dinamica è il cristianesimo, perché, in quanto religione dell'amore, impegna l'uomo nel realizzare il progresso dell'umanità e fonda un neumanesimo che è comunione con Dio attraverso il mondo. Così, secondo Cantoni, "il messaggio di Teilhard è un invito appassionato a dimostrare nei fatti che la religione cristiana è di stimolo per il vero progresso dell'umanità. Meno di ogni altro il cristiano ha il diritto di diventare vittima del 'demone dell'immobilismo'"⁵⁵. Ma perché ciò possa realizzarsi, occorre "una teologia rinnovata che, ponendosi lealmente in ascolto dei risultati e delle prospettive della scienza contemporanea, operi una trasposizione dei dogmi cristiani in dimensioni di cosmogenesi, in una visione dinamica del mondo e scopra il valore religioso dello sforzo umano nel campo del temporale"⁵⁶. Non ci si dovrà scandalizzare, perciò, se si parla ad esempio di Incarnazione come di una "prodigiosa operazione biologica"⁵⁷, o di ricerca come "'cristificabile', cioè suscettibile di cooperare alla venuta del Cristo parusiaco"⁵⁸. La ricerca viene enfatizzata nel suo valore religioso, addirittura mistico, in quanto è proprio da essa che nascerà la luce: non dall'Oriente, bensì dal cuore della Tecnica e dalla ricerca stessa verrà quel "supplemento di coscienza e di vita"⁵⁹ di cui andava in cerca anche Bergson, quando, denunciando la feticizzazione della tecnica moderna, auspicava il sorgere di una nuova mistica per riproporzionare il corpo smisurato della meccanica. Crediamo si debba cogliere proprio in questo il valore del saggio

-
53. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène spirituel* (1937), ne *L'énergie humaine*, in "Oeuvres complètes", t. 6, Paris, 1962, pp.132-133, cit. in A. CANTONI, *Pierre Teilhard de Chardin. Saggi di antropogenesi*, cit., p. 103.
54. A. CANTONI, *Pierre Teilhard de Chardin. Saggi di antropogenesi*, cit., p. 106.
55. *Ib.*, p. 107. L'espressione è citata da P. TEILHARD DE CHARDIN, *La foi en la Paix* (1947), ne *L'Avenir de l'homme*, in "Oeuvres complètes", t. 5, Paris, 1959, p. 196.
56. A. CANTONI, *Pierre Teilhard de Chardin. Saggi di antropogenesi*, cit., p. 135.
57. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, cit., p. 327, in A. CANTONI, *Pierre Teilhard de Chardin. Saggi di antropogenesi*, cit., p. 138.
58. A. CANTONI, *Pierre Teilhard de Chardin. Saggi di antropogenesi*, cit., p. 149.
59. *Ib.*, p. 148.

di Cantoni: nell'aver dichiarato con forza che la teologia non è stanca ripetizione della Scrittura e dei dogmi, bensì *"ricerca permanente di comprensione, di approfondimento e di sintesi della Rivelazione all'interno delle categorie culturali che rendano recepibile e vitalmente coinvolgente la ricchezza e l'autenticità originarie del messaggio"*⁶⁰. Con riferimento alla *fides quaerens intellectum* in cui, a nostro avviso, va individuato il *fil rouge* della meditazione di Cantoni, viene ribadito che *"più la teologia è attuale (purché sempre teologia, fede alla ricerca di intelligenza) più la Rivelazione è intelligibile, significativa, feconda"*⁶¹. L'attenzione per la contemporaneità è acutissima: *"il teologo – nota infatti il filosofo cremasco – parla oggi. Ora, se la concezione evolutiva del mondo appare oggi come il fondamento necessario di ogni cosmologia, Teilhard ha il diritto di assumerla come punto di riferimento per riorganizzare una teologia ancora fondata su una visione fissista del mondo"*⁶². Pare quasi di sentire il Don che ammonisce: *"Sveglia! Non siamo più ai tempi di Aristotele!"*. E poi, quasi a tendere la mano ai più restii: *"per chi, anche non credente, è estremamente sensibile alla dimensione storica dell'esistenza e all'impegno umano nella storia per attuarvi un sempre maggiore progresso, il Cristianesimo non è più una realtà trascendente che aliena dalla storia e dal progresso, ma un fermento di umanità e di impegno terrestre"*⁶³. Questo non significa che l'adesione di Cantoni al pensiero di Teilhard de Chardin sia dogmatica, anzi: la letteratura critica viene analizzata e vagliata. L'accusa più insidiosa, quella di negare la trascendenza divina, è seriamente presa in considerazione. Eppure tale rischio, come l'altro, simmetrico, di indurre il cristiano a dimenticare la dimensione spirituale perché troppo impegnato nelle realtà terrestri, non implica una condanna senza appello del gesuita: in fin dei conti *"il rischio non è un errore"*⁶⁴. E sia pure Teilhard *"tecnicamente un mediocre teologo"*, sia pure il suo palinismo *"approssimativo e carente di garanzie critiche contestuali"*, sia il suo discorso sui contenuti del dogma cristologico *"panoramico e selettivo"*; ciononostante egli resta un testimone epocale che ha avuto un'intuizione *"notevole e nuova nella teologia contemporanea"*⁶⁵: quella di saper ascoltare i *"segnî dei tempi"*⁶⁶ e revisionare in relazione ad essi il dato rivelato.

60. Ib., p. 156.

61. Ib., corsivo nostro.

62. Ib.

63. Ib., p. 157, corsivo nostro.

64. Ib., p. 161.

65. Ib., p. 163. L'espressione "testimone epocale" dà il titolo al quinto ed ultimo capitolo del libro, in cui si affaccia anche il tema della morte.

66. Ib., p. 157.

Cantoni non sa ancora che il rischio dell'impegno nelle realtà terrestri, da lui stesso assunto, gli verrà un giorno rimproverato proprio come errore, e prosegue con fiducia sulle tracce dei segni dei tempi.

■ *Il pensare africano: danzo la vita, quindi sono*

Nel ripercorrere l'itinerario filosofico dell'Autore, possiamo avvalerci dell'articolo sulla concezione dell'amore in Teilhard de Chardin⁶⁷ come di un ponte verso nuovi scenari. Commentando il saggio sull'*eterno femminile* che il gesuita dedica a Beatrice, Cantoni sembra interessato alla funzione teoretica della figura della donna. L'amore, in cui "né uno dei due deve assorbire l'altro, né tantomeno i due perdersi nel godimento di un possesso carnale che significasse caduta nella pluralità e ritorno al nulla"⁶⁸, viene inquadrato nella generale visione evoluzionistica, trasfigurandosi in energia. È difficile seguire Teilhard de Chardin quando si avventura in un'interpretazione del passaggio dall'amore alla castità come cambiamento di stato in seno alla Noosfera, e ancor di più nel conseguente elogio della castità come fonte di libertà, rispetto a cui la donna carnalmente amata si fa ostacolo⁶⁹. Ma è questa la collocazione che Cantoni intende assegnare alla donna (donna angelicata), oppure quella un po' scontata del principio femminile come simbolo di feconda spiritualità (donna Vergine/Madre/Chiesa)?

Per trovare risposta a tale quesito, proviamo ad avventurarci nell'esplorazione della filosofia africana, che Cantoni preferisce chiamare "pensare africano", in quanto visione universale integrata da saggezza popolare, miti, racconti, proverbi e religiosità. L'indagine è condotta sistematicamente lungo tre direttrici: storico-religiosa, storico-politica e storico-filosofica.

Nel primo percorso, veniamo guidati alla scoperta di un vitalismo assai differente da quello, ad esempio, nietzschiano o bergsoniano, poiché la forza vitale presente nell'ontologia dei Bantù, analiz-

67. A. CANTONI, *Pierre Teilhard de Chardin, l'éternel féminin ovvero: la concezione dell'amore*, in "Estetica e filosofia della religione", Città di Castello (PG), Alfagrafica, 1999, pp. 63-82. Il saggio di Teilhard de Chardin si trova in "Ecrits du temps de la guerre" (1916-1919), Paris, Ed. Grasset, 1965, pp. 249-262. L'edizione italiana è pubblicata nell'opera dello stesso autore dal titolo *La vita cosmica*, Milano, Il Saggiatore, 1970, pp. 318-334, ma Cantoni cita, come sempre, dall'originale in lingua francese.

68. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le sens sexuel*, in *Esquisse d'un univers personnel* (1936), ne *L'énergie humaine*, in "Oeuvres complètes", t. 6, Paris, 1962, pp. 67-114, p. 92, cit. in A. CANTONI, *Pierre Teilhard de Chardin, l'éternel féminin*, cit., p. 71.

69. Queste tesi vengono sviluppate in A. CANTONI, *Pierre Teilhard de Chardin, l'éternel féminin*, cit., pp. 72-73. Leggendo queste pagine, si palesa il significato della succitata dedica che don Agostino mi indirizza: "anche se non è di tuo interesse, è pur sempre un frammento dei miei interessi".

zata da Placide Tempels⁷⁰, è l'energia prima, la forza, l'esultanza. Tempels, missionario francescano di origine belga, cerca di penetrare nel mondo segreto delle tribù sub-sahariane ed equatoriali per evangelizzarle. Ne nasce un'etnofilosofia che, pur con tutti i limiti del caso (linguaggio e categorie occidentali e arbitraria attribuzione del pensiero bantù a tutta l'Africa), ha comunque il merito di avere scagliato nello stagno quel primo sasso che "mette in agitazione le acque"⁷¹. Così ci troviamo costretti a rinunciare a pregiudizi saldamente radicati: "pensavamo di dover educare dei bambini, invece scopriamo di avere a che fare con una umanità adulta, cosciente della propria saggezza"⁷². Adulte sono infatti nozioni come *muntu*, persona, o *bumi*, vita non semplicemente materiale ma benedetta dal padre e dalla madre. E adulto è anche il concetto di individuo clanico, che la nostra cultura esprimerebbe come "persona sociale", poiché ciascuno di noi non può non essere l'anello di una grande catena, "un anello vivente, attivo e passivo, agganciato in alto alla linea ascendente e sostenuto in basso dalla sua discendenza"⁷³. Immagine suggestiva che evoca la "grande catena dell'essere" di cui parlavano i *philosophes*, e che nel pensare africano allude al culto degli antenati, come nell'antica Roma, ma anche al senso di prosecuzione della persona nei propri discendenti, poiché "la vita è più forte della morte", così come "il diritto è più grande dell'ingiustizia"⁷⁴.

Una concezione dell'uomo profonda e adulta, certo. Eppure non posso fare a meno di ribadire le osservazioni critiche che mi affiorarono alla mente fin da quel primo incontro con simili tematiche, la mattina del 17 dicembre 2002: nel contesto della civiltà Bantù, come in quella occidentale, il valore infinito della persona è affermato solo a condizione che la persona stessa riconosca Dio, e quindi riconosca di non essere nulla. Nel primo, infatti, solo Dio è il grande *Muntu* perché è il Possente, capace di generare la forza in ogni altro essere, mentre gli esseri umani soffrono come la peggiore delle avversità la diminuzione della potenza vitale; nella seconda, la scoperta dell'identità del sé è inscindibilmente legata alla scoperta di una nullità, un vuoto d'essere. L'espedito di Odisseo con Polifemo segna sì la vittoria dell'intelligenza sulle forze brute del mito, ma contemporaneamente disvela la persona come tale: la *personne* non è *personne*, nessuno, per l'appunto.

Sorvolando per ovvi motivi di spazio sul secondo percorso, quello

70. P. TEMPELS, *La Philosophie bantoue, Présence Africaine*, cit. in A. CANTONI, *Il «pensare» africano: quale ontologia?*, cit., p. 78 sgg.

71. A. CANTONI, *Il «pensare» africano: quale ontologia?*, cit., p. 77.

72. *Ib.*, p. 92.

73. *Ib.*, p. 86.

74. *Ib.*, p. 89.

storico-politico relativo al socialismo africano(che rischia di condurci sulle sabbie mobili del senso di colpa degli occidentali, il cui passato di aggressività colonialista non può peraltro essere espiato dai figli dei figli), mi piacerebbe chiudere il viaggio in Africa con qualche cenno al terzo, quello storico-filosofico. La *Filosofia intorno al fuoco* di Filomeno Lopes⁷⁵, portavoce della parte più povera, violenta e fratricida dell’Africa, quella lusofona, paradossalmente fa balenare una speranza: la possibilità di tornare a stare insieme attorno al fuoco e sotto un albero, là dove “*si canta, non all’unisono ma in sinfonia, il trionfo della Vita sulla Morte*”⁷⁶. La verità sinfonica è il trionfo dell’intercultura, che inaugura una nuova pagina della storia umana, quella antropo-cosmica, di un uomo cioè capace di entrare in comunicazione e comunione non solo con i propri simili, ma con tutti gli esseri, viventi e no: la “*storia ecologica dell’uomo, dove ecologia sta per relazione, interazione, dialogo*”⁷⁷. Qui nessuno è superfluo, e il diritto del più forte, figlio della tracotante razionalità neocolonialista, cede il posto all’*esprit de finesse*. Affinché ciò non resti utopia vacua e saccente, è necessario recuperare il significato autentico della parola(Cantoni, citando Lopes, scrive *Palabre*), poiché la ragione non si disarmerà da sola. La parola non deve essere priva di senso e di verità liberatrice, ma creatrice di persona, un “*vissuto di reciprocità originaria*”⁷⁸. Solo così la filosofia si potrà salvare: se spoglierà il mantello di egotistico vaniloquio e indosserà la “*tunica*” del “*vissuto incrociato quale amore liberatore*”⁷⁹.

Come? Innanzitutto restituendo il valore troppo a lungo negato al principio femminile. Il femminile primordiale è l’amore della madre per i suoi figli, è “*sinfonia, armonia tra femminile e maschile, equilibrio raggiunto*”⁸⁰. Commenta Cantoni: “*ci siamo scoperti ‘trinitari’, Padre-Madre-Figlio [...] diversi, ma di una diversità sinfonica, comunione delle distinzioni*”⁸¹. Dunque è questo il ruolo della donna, non quello di ostacolo, né quello di un’impossibile e disincarnata spiritualità. *Trait d’union* di quegli anelli della catena da cui nessuno deve rimanere escluso, la donna è capacità di commuoversi davanti al male degli altri, antidoto all’indifferenza, disposizione ad essere magnanimi: la donna,

75. F. LOPES, *Filosofia intorno al fuoco, il pensare africano contemporaneo tra memoria e futuro*, Bologna, EMI, 2001, cit. in A. CANTONI, *Il «pensare» africano: quale ontologia?*, cit., p. 112 sgg.

76. *Ib.*

77. *Ib.*, p. 113.

78. *Ib.*, p. 115.

79. *Ib.*, p. 114.

80. *Ib.*, p. 115.

81. *Ib.*, pp. 115-116.

aggiungerei ritraducendo nel linguaggio del pensiero occidentale, è il vero filosofo che, come dice Platone, è "socievole con i conoscenti e i familiari", oltre che – come anche l'uomo sa essere – "naturalmente predisposto allo studio e amante del sapere"⁸².

In secondo luogo, dal momento che la sinfonia induce la gioia di cantare e ballare, si potrebbe riprendere un pensiero di Léopold Sédar Senghor, statista senegalese e poeta al quale si deve una convincente spiegazione della *negritudine*: emozione, danza. Al cartesiano "cogito ergo sum", i filosofi dell'africanità come Senghor o Césaire affiancano il "danzo e sento l'Altro, dunque siamo".

Infine, se è vero che "la scienza e la tecnica trovano terreno favorevole solo dove esiste [una] capacità di gioco dell'immaginario e della fiction tipica dell'infanzia"⁸³, dobbiamo porci nella condizione di riacquistare lo sguardo sul mondo del bambino. Non so se il prof. Cantoni abbia avuto occasione di leggere il testo di Filomeno Lopes *Occhi di bambino*⁸⁴, ma credo che ne avrebbe condiviso l'invito a guardare i bambini negli occhi e a guardare gli altri con gli occhi dei bambini. Solo con questa riconquistata innocenza potremo ricordare che "la funzione primaria della filosofia è superare la dicotomia tra teoria e prassi ereditata dalla filosofia occidentale"⁸⁵, e accogliere il dono che l'Africa ci fa "del pensiero aurorale, della meraviglia originaria"⁸⁶.

Al privilegio dei bambini è dedicato in gran parte l'ultimo scritto filosofico di don Agostino che vorremmo commentare.

■ **La speranza si tinge di pazienza**

L'opuscolo *La pastorale è un'arte: lettura dei segni dei tempi*, tre anni orsono, suscitò in me commozione e ammirazione. Non sarei mai stata in grado di leggere i segni dei tempi con tale naturalezza e profondità, di conservare la fiducia di fronte a un quadro tanto desolante quanto realistico, né di additare qualche spiraglio di luce in un paesaggio notturno e angosciante come quello descritto da don Agostino. Il mondo che esce dal trauma dell'11 settembre non si è ancora risollevato, ed ecco le sciagure dello tsunami e dell'uragano Katrina aggravarne le piaghe; piaghe sempre aperte e sanguinanti, oggi, con tifoni, terremoti e alluvioni.

82. PLATONE, *Repubblica*, II, 376 C, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Milano, Rusconi, 1991, p. 1125.

83. A. CANTONI, *Il «pensare» africano: quale ontologia?*, cit., p. 115.

84. Bologna, EMI, 2004.

85. Quest'ultima frase è presente a p. 11 della dispensa dattiloscritta che don Agostino elaborò in preparazione al saggio sul pensare africano qui esaminato, dal quale è stata poi espunta.

86. A. CANTONI, *Il «pensare» africano: quale ontologia?*, cit., p. 117. Nella dispensa la frase suona così "del pensiero aurorale, del dialogo socratico, della meraviglia originaria", p. 11, corsivo nostro.

Sembra proprio "un immenso formicaio di esseri voraci che si accavallano vertiginosamente, dove, di tanto in tanto, arriva il formichiere a menar strage"⁸⁷.

Quale spazio può ancora ritagliarsi la filosofia, là dove il terrorismo sa arruolare "sia i nichilisti religiosi che si improvvisano spada dell'Onnipotente a difesa dell'infallibile volontà divina, sia i nichilisti atei che si sostituiscono alla volontà divina"⁸⁸? L'inquietudine è bensì "principio di ricerca" e "attesa di tempi migliori"⁸⁹, ma non basta per fondare una proposta. La filosofia sembra avere esaurito il suo compito, per lasciare il posto ad attività pastorali di schietta valenza cristiana. La proposta è quella del ministero della Parola, è la fede come spiritualità dell'infanzia, è la trasmissione dei valori nella famiglia, e soprattutto è "quel decisivo segno di credibilità che è il servizio della carità"⁹⁰. Dunque la parola dichiara la propria impotenza e cede per sempre di fronte al gesto di misericordia, segno visibile del Verbo del vangelo?

Sembrerebbe di sì, specialmente alla luce delle considerazioni sul privilegio dei bambini, modelli esemplari del cristiano adulto, in quanto la fede non può essere vissuta che come fiducia e abbandono, cioè con l'atteggiamento del bimbo nei confronti della madre. *L'esprit géométrique* è sconfitto e sopraffatto dall'*esprit de finesse*, l'intellettualismo da un rinnovato volontarismo, e la *fides quaerens intellectum* ormai si rovescia in *intellectus quaerens fidem*.

Eppure se si prova a leggere fra le righe, si individuano tracce di malattie che la filosofia può contribuire a curare: una di queste è il fenomeno dei *teocon*, avversato da don Agostino come "forma di dittatura religiosa sulle coscienze"⁹¹, vera e propria superstizione in cui l'io si mantiene al centro, con le sue urgenze e le sue pretese nei riguardi di Dio. La filosofia potrebbe dare una mano sollecitando dubbi e interrogativi, in un'Italia che naufraga nella caduta delle ideologie e della politica, impaurita di fronte all'incertezza sociale e esposta al vento delle emozioni individuali e collettive⁹². Don Agostino confessa di provare "qualche nostalgia dei tempi in cui la fede dei credenti era circondata da obiezioni e da opposizioni acide, talora violente [perché] le acque chete non [gli] sono mai piaciute"⁹³.

Verso la "condivisione fraterna degli ultimi", sollecitata da don Agostino, potrà orientarsi qualche spirito missionario, e non importa se dovesse farlo "per motivi estranei alla fede"⁹⁴. Ma non

87. A. CANTONI, *La pastorale è un'arte: lettura dei segni dei tempi*, cit., p. 8.

88. *Ib.*

89. *Ib.*, p. 11.

90. *Ib.*, p. 17.

91. *Ib.*, p. 27.

92. Cfr. *ib.*, p. 15.

93. *Ib.*, p. 20.

94. *Ib.*, p. 50.

tutti sono capaci di tanto. C'è anche chi più modestamente si limita a svolgere il proprio compito là dove si trova ad operare, cercando una comunicazione su un altro piano.

Dunque che resta della filosofia? La speranza che "si tinge di pazienza"⁹⁵ può salvare il dialogo? La pazienza può guidare all'ascolto reciproco credenti, non credenti e post-cristiani, i più restii al confronto? E la speranza si può considerare una categoria filosofica?

Socrate ne è convinto: c'è speranza nel morire, se hai vissuto senza commettere ingiustizia. Kant vede una speranza, la speranza di ampliare sempre più le nostre conoscenze, nella funzione euristica delle idee della ragione (anima, mondo/libertà, Dio): dobbiamo comportarci *come se* avessimo un'anima, come se fossimo liberi, come se Dio esistesse, pur senza poterne mai dimostrare l'esistenza. Vaihinger, a partire da Kant, fonda una vera e propria filosofia del *come se*, applicandola, è vero, più ai concetti scientifici che alle convinzioni morali, ma Adler, a partire da Vaihinger, osserva che l'essere umano si comporta *come se* esistessero norme ideali che orientano e conferiscono significato alle scelte e all'azione. Kierkegaard considera la disperazione – perdita della speranza – la malattia mortale. Per Bloch il "principio speranza" è lo sforzo di vedere le cose in movimento, nella loro evoluzione... senza speranza non c'è utopia, non ci sono ideali, la ricerca e l'impegno si arenano nel pantano della chiacchiera vuota e poco credibile. Senza speranza non c'è la Parola, né lo scambio di parole.

Don Agostino ha vissuto fino all'ultimo il bisogno di speranza che ha sempre animato gli uomini saggi, i filosofi. E ha sperimentato anche quella dolorosa crisi di speranza che rischia di precipitare nella disperazione, la malattia mortale. "È come se ti mancasse l'ossigeno per respirare a pieni polmoni"⁹⁶: lui ne sapeva qualcosa, negli ultimi tempi, e come! ma *il rischio non è un errore*. La speranza cristiana che "non coincide affatto con l'ottimismo, ma è sinonimo di responsabilità"⁹⁷ non l'ha mai abbandonato, perché "non c'è futuro per i disperati"⁹⁸, mentre don Agostino ha ancora un futuro: nel cuore di ciascuno di coloro a cui si è rivolto con la parola della ricerca intellettuale e con il gesto dell'amore. Vorremmo raccogliere questo prezioso insegnamento di una speranza che, nel "baluginare dell'alba, quando non si intravedono i nitidi contorni delle cose" è "stimolo a camminare controcorrente"⁹⁹.

95. *Ib.*, p. 5.

96. A. CANTONI, *I vangeli della speranza*, cit., p. 5.

97. *Ib.*, p. 6.

98. A. CANTONI, *L'amore non condanna*, commento al Vangelo nella V domenica di Quaresima, in "Il Nuovo Torrazzo", 25 marzo 2007.

99. A. CANTONI, *I vangeli della speranza*, cit., p. 42.