

ISTANZE DELL'UMANESIMO

Con il *focus* di questo numero dedicato a *Umanesimo e dignità della persona umana* la nostra rivista, espressione della Facoltà teologica del Triveneto, risponde all'invito del Comitato preparatorio del quinto Convegno ecclesiale nazionale dal titolo *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo* (Firenze, 9-13 novembre 2015)¹ offrendo un contributo alla comune riflessione. Nel *focus* il tema viene approfondito prevalentemente in chiave filosofica e teologica, indagando la correlazione tra umanesimo e dignità della persona umana al fine di verificare se e come sia possibile ridare un senso minimamente condivisibile alla parola «umanesimo». Il presente editoriale intende indicare l'orizzonte entro cui è possibile collocare i singoli contributi del *focus*.

1. Ricchezza e problematicità della questione «umanesimo»

Il proposito della chiesa italiana di mettere a tema la questione di un *nuovo umanesimo*, *nuovo* in quanto riferito all'uomo in Cristo, ci sembra un atto importante e coraggioso che – data la problematicità intrinseca di ciò che chiama in causa, ovvero la questione dell'umanità dell'umano – richiede di essere affrontato in maniera aperta, critica e competente.

L'importanza del gesto è tale perché sotteso a esso vi è la questione capitale del rispetto e della dignità dell'umano, questione che oggi incrocia le complesse problematiche generate dai nuovi e pluriformi contesti spesso segnati da forme di meticcio di popoli, culture e civiltà ove convivono variamente diversificati stili di vita, cosmovisioni e antropovisioni, nonché dalle opportunità sempre bisognose di discernimento personale e comunitario offerte dai veloci e portentosi progressi di scienza e tecnica e del loro complesso intreccio che a molti sembrano in grado di segnare profondamente (se non di cambiare radicalmente) la condizione dell'uomo nel mondo, secondo alcuni fino a *ridurlo* a natura e fino, secondo altri, a

¹ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. COMITATO PREPARATORIO DEL 5° CONVEGNO ECCLESIALE NAZIONALE, *Invito al Convegno*, Roma, 11 ottobre 2013.

far parlare di post-umano (il che mette in discussione la cosiddetta sacertà della natura e della vita)².

Il coraggio che esso richiede dipende dal fatto che «umanesimo», sia da un punto di vista storico che teoretico, non ha avuto e non ha più un significato univoco e condiviso. Ciò chiede un'attenta disamina che non può ignorare la cosiddetta crisi del soggetto moderno e le complesse questioni oggi legate al profilo dell'identità personale³.

Sopra tutto resta il fatto che la *questione* antropologica, sottesa al dibattito su ciò che è «umanesimo», non è un elemento accidentale e transeunte, ma la condizione radicale e permanente dell'umano che, come tale, è una questione aperta e continuamente da pensare⁴.

² Il tema del post-umano, che per alcuni appartiene ancora alla fantascienza e che per altri invece si affaccia prepotente alla scena della realtà, va oggi assumendo un rilievo sempre maggiore. Le tecnologie che preparano l'avvento del post-umano (dalla genomica alla robotica, dall'informatica alle nanotecnologie) costruite dall'uomo come propri strumenti retroagiscono sull'uomo stesso, sia nel suo carattere di individuo che nella sua condizione sociale e di gruppo, trasformandolo in un vivente in cui la parte biologica e la parte tecnologica convivono più o meno felicemente. Questa trasformazione è molto più visibile oggi che in passato e ciò evidenzia vieppiù come l'uomo sia una creatura in continuo divenire. La trasformazione viene via via assumendo un carattere volontario e programmatico ed è diretta da due ordini di finalità: da una parte terapeutiche (per recuperare in tutto o in parte le facoltà compromesse o per rimediare a patologie più o meno gravi), dall'altra migliorative (per potenziare e accrescere le facoltà naturali o per generare capacità inedite). Propriamente gli scenari del post-umano si aprono a livello del secondo ordine di finalità, dove gli effetti migliorativi riguardano sia l'individuo che la specie (quando sono ottenuti attraverso la manipolazione del genoma). Va da sé che queste prospettive coinvolgono e stravolgono molti concetti sull'uomo e la realtà che la tradizione ci ha consegnato.

³ Per un primo approccio alla complessa problematica dell'identità personale cf. R. TOMMASI, *La costruzione dell'identità personale tra natura e cultura*, in *Rivista di teologia dell'evangelizzazione* 1 (2012) 183-200.

⁴ Meriterebbe qui una riflessione specifica lo statuto di grandezza e fragilità di questo *pensare* che, per altro, caratterizza da cima a fondo l'umano. Per metterci sulla via di cogliere qualcosa dell'importanza della questione bastino queste affermazioni di Massimo Cacciari: «Il sentire è proprio di tutti i viventi, ed è in sé sempre *alethés*; la sensazione è ciò che è, è il suo stesso accadere incontestabile. La *diánoia*, invece, è vera soltanto quando il suo discorso esprime effettivamente le connessioni che intercorrono tra gli enti considerati. Il sentire è, inoltre, un *páthema* che ci si impone; non possiamo evitare di esserne colpiti. Il *noeîn* appare, sotto questo profilo, il suo opposto: esso sta in nostro potere. L'anima pensa quando *vuole* (ARISTOTELE, *De anima* 417 b 24-25). Pensare è il nostro *agire* per eccellenza. Libertà significa pensare, dirà Hegel. In ciò si esprime il *télos* dell'intero discorso: salvare l'idea che il pensare *possa*, che esso si colleghi, sì, al campo «animale» della sensazione, ma da *signore*, così da non subirlo, ma da servirsene. La psicologia nasce sotto questo segno, e secondo questa idea regolativa essa si sviluppa fino alla «crisi dei fondamenti» tra Ottocento e Novecento. Ma tale segno, a saperlo

Tutto questo porta a ri-pensare il senso della parola «umanesimo» e a ritenere che la risposta alla questione antropologica che essa evoca vada nella linea del *pensare* l'identità aperta dell'umano e non nella semplice riproposizione delle motivazioni classiche dell'umanesimo, né nel limitarsi a criticare dall'esterno le interpretazioni e le applicazioni degli sviluppi scientifici e tecnologici sottolineando le loro conseguenze negative e pericolose. In questo senso i cambiamenti che caratterizzano la nostra epoca non possono e non devono essere arrestati e neutralizzati: hanno però da essere governati in senso favorevole all'uomo e alla sua dignità⁵.

In ciò le religioni hanno una parte importante. Infatti è nella misura in cui, incontrandosi tra loro e dialogando con tutti, sapranno alimentare e sostenere questo sforzo che esse – *in primis* il cristianesimo con la particolarissima posizione che in esso riveste l'umano – saranno fedeli alla loro missione e ritroveranno quel ruolo di promozione dell'uomo, della sua intelligenza e della sua libertà che negli ultimi secoli sembravano aver perduto a seguito dell'acuirsi dell'infesta e fuorviante contrapposizione tra uomo e Dio⁶.

Quanto detto, in fondo, sta a dire che nel momento attuale, in cui i valori di libertà e di uguaglianza di possibilità scuotono il pianeta, si

interpretare, si presenta già in sé, *ab origine*, «in crisi», costitutivamente aporetico, e cioè aperto al *diaporein* (apertura che l'epoca della «decostruzione», nella sua impazienza per le *novitates*, tende sempre a ignorare, a rimuovere o a cancellare)» (M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014, 180-181).

⁵ Cf. C. RUINI, *Nuovi segni dei tempi. Le sorti della fede nell'età dei mutamenti*, Mondadori, Milano 2005, 81-82.

⁶ L'acutizzazione non necessaria ma storicamente evidente di questa contrapposizione, che fa la sua comparsa nel mondo con il serpente genesiaco, maestro del sospetto che ha instillato nell'uomo e nella donna l'immaginazione che l'altro (Dio *in primis*, ma anche la sua immagine ossia l'altro uomo) rappresenti un essere invidioso e pericoloso, s'intreccia con il percorso della cosiddetta secolarizzazione (o «sdivinizzazione»: cf. M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1986, 72-73). Su questo fenomeno la discussione è tuttora aperta. Qui interessa sottolineare da un lato come i processi di secolarizzazione siano originariamente legati alle complesse vicende teoriche e pratiche della concezione *autoreferenziale* dell'*autonomia* del soggetto sviluppatasi in epoca moderna, dall'altro alle concezioni assolutistiche della divina onnipotenza proliferate in certe teologie e filosofie di stampo nominalistico e trapassate nell'immaginario moderno (si pensi al «genio maligno» di Cartesio e alle ambiguità del sacro che questa visione sottende). Sono questi fattori che in molti casi hanno propiziato la distanziazione dalla rappresentazione di un Dio che non favoriva ma reprimeva la libertà dell'uomo e a cui si riconosceva il diritto di comandare anche ciò che non è vero e non è giusto. E una tale distanziazione era sentita come un atto di autoaffermazione umana (cf. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984, 29). Il concetto di autonomia dell'uomo, per altro, non è una scoperta propria dell'epoca moderna, ma rappresenta una delle importanti acquisizioni maturate grazie alla riflessione sull'uomo propiziata dal cristianesimo.

fa sentire l'esigenza di un umanesimo universalista o, per dirla con Julia Kristeva, multiversale⁷.

2. L'istanza originaria dell'umanesimo

Il giudizio sull'«umanesimo» è, nell'insieme, assai complesso e controverso e questo rivela già qualcosa del volto problematico di questo fenomeno.

Con «umanesimo» in senso generico si suole indicare ogni indirizzo di pensiero che intende valorizzare l'uomo nelle sue genuine prerogative. O, altrimenti detto, che si preoccupa che l'uomo divenga libero per la sua propria umanità e trovi in ciò la sua dignità rifuggendo dall'in-umano.

Sia il primo umanesimo (quello romano), sia tutte le altre forme di umanesimo che si sono via via affermate, presuppongono come evidente un'essenza universale dell'uomo. Anche solo una loro veloce rassegna lascierebbe capire che se per umanesimo si intende in generale la preoccupazione che l'uomo diventi libero per la sua umanità e trovi in ciò la sua dignità, allora gli umanesimi sono tanti e diversi a seconda della concezione di «libertà» e «natura» dell'uomo e delle diverse vie percorse per la sua realizzazione. Una tale determinazione dell'essenza dell'uomo in molti casi fa riferimento alla visione mutuata da Aristotele e variamente interpretata fino ai nostri giorni, secondo cui l'uomo – nella sua essenza – sarebbe *animal rationalis* (traduzione latina del greco ζῷον λόγον ἔχον). Heidegger ha le sue buone ragioni quando, in proposito, dice che siffatte determinazioni dell'essenza dell'uomo lo pensano a partire dalla sua *animalitas* e non in direzione della sua *humanitas* e che, in linea di principio, non si pensa all'*homo animalis* solo quando si pone il *corpo* biologico e vivente come punto zero per la sua comprensione, ma anche quando l'*anima* è posta come *animus sive mens*, e quindi come soggetto, come spirito, come persona⁸.

Di fronte a tutto questo ci si chiede se, finché consideriamo l'uomo come un essere vivente tra gli altri che si distingue rispetto alle piante, agli animali e a Dio (ovvero lo comprendiamo decidendo anticipatamente che l'essenza della sua umanità dimori nella dimensione dell'*animalitas*),

⁷ Cf. J. KRISTEVA, *Osare l'umanesimo*, in *Il Regno-Dокументi* 9 (2011) 314-320.

⁸ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 277. Sul problema del rapporto anima-corpo torneremo più avanti: ciò che per ora è importante comprendere è che, oltre ogni concezione dualistica, è il corpo stesso a imporre il problema dell'anima (e viceversa).

siamo sulla via giusta per portare alla luce la sua essenza, ovvero – senza cadere nella riduzione concettualistica e astratta operata dall'essenzialismo razionalistico – il riferimento alla verità dell'essere ove risiede la dignità della sua umanità.

Va riconosciuto che in molte delle visioni di uomo operanti nei diversi umanesimi, nonostante il loro spessore teorico, l'essenza dell'uomo è pensata e stimata troppo poveramente perché non è pensata in quella provenienza essenziale (inizio) che per l'umanità resta sempre futuro essenziale (compimento), ovvero nella verità dell'essere che è sempre correlazione di svelatezza e nascondimento. Questo però non ne decreta l'invalidità e indica piuttosto che l'essenza problematica dell'umanesimo che qui viene in luce conduce a pensare più originariamente l'essenza dell'uomo⁹. Si tratta di un pensare il cui agire riguarda il riferimento dell'essere all'uomo e dell'uomo all'essere nel quale l'uomo viene ricondotto alla sua essenza, cioè al riferimento all'essere che gli è costitutivo. In questo l'uomo diventa umano e l'«umanesimo» viene a consistere nel curarsi che l'uomo sia umano e non non-umano («in-umano»), cioè al di fuori della propria essenza dove l'umanità dell'uomo riposa nel suo riferimento all'essere¹⁰.

Lo stare costitutivo dell'uomo in questo riferimento all'essere è la sua «e-sistenza» intesa nel senso secondo cui l'essenza dell'uomo è la sua esistenza¹¹. Di e-sistenza in questo significato si può e si deve parlare solo in relazione all'essenza dell'uomo, cioè solo in riferimento al modo umano di essere, differente dalla «semplice-presenza» che caratterizza la sussistenza degli enti non-umani (cose e viventi). Due indicazioni della *Lettera sull'umanismo* ci aiutano a pensare in questa direzione. La prima concerne la cosiddetta «differenza antropologica» e sottolinea come e-sistenza non può mai essere pensata come una specie particolare tra le altre specie di esseri viventi dato che l'uomo è destinato a pensare l'essenza del suo essere e non solo a raccontare storie naturali e storiche sulla sua costituzione e attività: anche quanto di *animalitas* si attribuisce giustamente

⁹ Si tratta di comprendere che qui è in gioco il senso profondo di ciò che chiamiamo *pensare* il quale costituisce un aspetto fondamentale dell'essenza dell'uomo, cioè del suo riferimento all'essere. Il rigore del pensiero non consiste semplicemente nell'esattezza tecnico-teoretica dei concetti (come avviene quando, nei vari umanesimi, si crede o si è creduto di aver spiegato filosoficamente o scientificamente l'umano con argomentazioni o fondazioni e financo asserendo che in esso vi è qualcosa di inspiegabile), ma riposa nel fatto che il dire rimane puramente nell'elemento della *verità* dell'essere, la quale è gioco di svelamento/nascondimento (cf. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., 269; come controcanto: H.U VON BALTHASAR, *Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989, da leggere in uno con gli altri due volumi della Teo-logica: *Verità di Dio* e *Lo spirito della verità*).

¹⁰ HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., 273.

¹¹ *Ibid.*, 278ss.; M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano 2005, 60.

all'uomo per averlo paragonato all'animale si fonda infatti a sua volta sull'essenza dell'e-sistenza¹². La seconda richiama la necessità di pensare che l'e-sistenza, così intesa, non si identifica con il concetto tradizionale di *existentia* che significa «realità», ovvero semplice-presenza, a differenza di *essentia* intesa come «possibilità». Ancor meno si intende con e-sistenza l'«oggetto» (*Gegenstand*) come realtà del reale (secondo la dizione venuta affermando nel XVIII secolo). S'intende piuttosto quell'*evento* per cui l'uomo vivente, nel suo modo di essere – qui e ora – apertura dell'essere, dispiega la sua essenza in quanto il suo è l'estatico stare-dentro la verità dell'essere mediante i suoi atti fondamentali (sentire, pensare, agire)¹³. Con ciò è in gioco il senso e il significato di ciò che è realtà, compreso a partire dall'evenemenzialità del «possibile»¹⁴.

Ma in che cosa consiste questa correlazione all'essere, così importante per cogliere l'essenza dell'uomo? E come pensarla?

3. Per una fenomenologia dell'atto dell'e-sistenza

L'e-sistenza, *modo di essere* dell'uomo a differenza del *modo di essere* degli enti non-umani, è atto, evento, correlazione. Addentrarsi nella sua comprensione significa portare in luce, mediante il *λόγος*, la costellazione

¹² Cf. *Ibid.*, 277. Il filosofo della Foresta Nera spiega la cosa con alcune sottolineature: «Il corpo dell'uomo è qualcosa di essenzialmente altro da un organismo animale. L'errore del biologismo non è ancora superato per il fatto che alla corporeità dell'uomo si aggiunge l'anima, all'anima lo spirito, e allo spirito l'esistentivo, e per il fatto che si predica più forte che mai l'alto valore dello spirito, per poi far ricadere tutto nell'esperienza vissuta della vita mettendo in guardia dal pensiero che con i suoi concetti rigidi distruggerebbe il flusso della vita, e dal pensiero dell'essere che deturparebbe l'esistenza. Il fatto che la fisiologia e la chimica fisiologica possano indagare sull'uomo come organismo dal punto di vista delle scienze naturali, non è una prova che l'essenza dell'uomo stia nell'«organico», cioè nel corpo come è spiegato scientificamente. Questa opinione non vale più dell'altra secondo la quale l'essenza della natura sarebbe racchiusa nell'energia atomica. Potrebbe essere che la natura occulti la sua propria essenza proprio in quell'aspetto che essa offre alla dominazione tecnica da parte dell'uomo. Così come l'essenza dell'uomo non consiste nell'essere un organismo animale, altresì questa insufficiente determinazione dell'uomo non può essere eliminata o corretta con la semplice attribuzione all'uomo di un'anima immortale o della facoltà della ragione o del carattere della persona. In ognuno di questi casi l'essenza è trascurata, e precisamente sul fondamento del medesimo progetto metafisico. Ciò che l'uomo è, ovvero, nel linguaggio tradizionale della metafisica, l'«essenza» dell'uomo, riposa nella sua e-sistenza» (*Ibid.*, 277-278).

¹³ *Ibid.*, 278.

¹⁴ Circa il senso di «possibile» / «possibilità» secondo M. Heidegger cf. R. TOMMASI, «Essere e tempo» di Martin Heidegger in Italia (1928-1948), Glossa, Milano 1991, 217-223.

dei caratteri fondamentali di tale atto. Qui cercheremo di farlo sinteticamente evidenziando, attraverso una serie di iniziali indicazioni fenomenologiche¹⁵, i caratteri fondamentali della struttura di questo atto. Essa risulterà una struttura aperta che consiste nella complessa correlazione di questi caratteri, i quali sono se stessi solo nella correlazione stessa mentre la stessa correlazione accade a sua volta per l'essere se stesso di ciascun carattere. I caratteri che individueremo non sono proprietà semplicemente-presenti di un ente semplicemente-presente, ma sono le possibili maniere di essere (ogni suo essere-così è primariamente «essere») dell'essere-uomo.

3.1 Struttura originaria

Con il termine e-sistenza che riguarda l'effettiva e storica disposizione di sé da parte dell'esserci alludiamo all'atto del soggetto umano inteso quale «essere-nel-mondo» e «identità aperta» per cui esso diviene autenticamente se stesso nel momento in cui con la decisione della sua libertà che si esprime nell'apertura del sentire, del fare e del sapere si accoglie come proveniente da altro oltre che da sé, appropriandosi di se stesso nel pro-gettarsi secondo le sue più proprie possibilità in relazione a se stesso e all'altro. Con ciò e-sistenza – intesa come gioco di apertura intenzionale e alterità offerentesi¹⁶ – nomina l'atto della determinazione di ciò che l'uomo è nella verità dell'essere e insieme lo mostra come causa intenzionale del suo agire¹⁷.

In questo viene alla luce la correlazione originaria di essere e uomo che cerchiamo, perché ciò significa che l'uomo è in quanto e-siste, ovvero che l'e-sistenza dell'uomo è la sua «sostanza» (quest'ultima intesa in un senso «relazionale» e «diveniente», in parte rinnovato rispetto al signifi-

¹⁵ Quelle che seguono sono indicazioni iniziali che sono più ampiamente sviluppate nel nostro breve saggio: R. TOMMASI, *La fragilità dell'esistenza umana*, in G. DEL MISSIER (cur.), *Vulnerabile e preziosa. Riflessioni sulla famiglia in situazione di fragilità*, Edizioni Messaggero-Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2014, 187-223.

¹⁶ La fenomenologia di origine husseriana, con i suoi molteplici tornanti, risulta assai istruttiva al fine di cogliere questa correlazione originaria e il suo carattere insieme «intenzionale» (il movimento dal «soggetto» all'«altro») e «controintenzionale» (il movimento dall'«altro» al «soggetto»). Se però in Husserl l'intenzionalità dice anzitutto il carattere della coscienza, nella nostra impostazione i due caratteri riguardano l'esistenza nell'effettività del suo accadere.

¹⁷ Cf. E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 1995, 53ss.; HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., 60; ID., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., 278ss.; L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova 2002; P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993; R. TOMMASI, *La forma religiosa del senso. Al crocevia di filosofia, religione e cristianesimo*, Edizioni Messaggero - Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2009, 439-441.

cato tradizionale di *oùstia*¹⁸): e-sistendo così egli è se stesso e custodisce la verità dell'essere dove, nella luce dell'essere, l'ente appare come quell'ente che è.

La struttura dell'e-sistenza è dunque radicalmente estatica, aperta perché riferita continuamente – nel suo provenire e nel suo tendere – all'altro da sé. Se e come questo «altro» appaia, se e come Dio e il sacro, la storia e la natura (ovvero tutto ciò che è correlativo all'uomo in quanto e-sistenza) – nel loro realismo – entrino nella radura dell'essere, si presentino e si assentino, non è l'uomo a deciderlo, perché l'avvento dell'essere riposa nel darsi dell'essere stesso: l'«altro» si dà da sé, indeducibilmente dall'e-sistenza umana, ma è soltanto per essa che entra nell'apparire, ovvero in quella «manifestazione» che è la verità dell'essere. L'uomo ha da trovare la modalità conveniente alla sua essenza che corrisponde a questo, ovvero alla «vocazione» di essere/divenire se stesso in quanto e-statica apertura all'altro e alla verità dell'essere che lo determina determinando il darsi dell'essere stesso¹⁹. L'uomo non è in grado di produrre tutto ciò da sé; lo scopre in se stesso, alla radice della sua libertà di e-sistere, che – essendo se stessa – si rivela una iniziativa iniziata altrove che volendosi nel gioco della relazione con «altri» se li appropria lasciandoli essere se stessi²⁰. In ciò l'atto dell'e-sistenza è rapporto con l'essere nel riconoscersi come pura possibilità di questo rapporto²¹.

3.2 Effettività/storicità

L'atto dell'e-sistenza è corporeo-spirituale e accade nelle trame temporali della effettività della vita dove l'appello dell'altro, che è incontro/coinvolgimento con esso nella pluralità delle «forme» indeducibili del suo apparire, concorre a formare la coscienza di ciò che si è e di ciò che è

¹⁸ Cf. C. VIGNA, *Sostanza e relazione. Una aporetica della persona*, in AA.Vv., *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, 175-203.

¹⁹ Cf. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., 283-284.

²⁰ Secondo Robert Spaemann la libertà della persona è di essere libera dalla propria natura: essa ha questa natura ma non è questa natura e si può rapportare liberamente a essa, anche se non può farlo da se stessa, ma solo attraverso l'incontro con l'altro: «Solo l'apprezzamento dell'essere-se-stesso altrui, in quanto riconoscimento, giustizia, amore, ci consente quella distanza da noi stessi, quell'auto-appropriazione che è costitutiva delle persone, dunque la libertà da noi stessi. Questa libertà si sperimenta come dono» (R. SPAEMANN, *Personae. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, Laterza, Roma-Bari 2005, 209). Cf. M. HEIDEGGER, *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, cit., 133-157.

²¹ Cf. N. ABBAGNANO, *La struttura dell'esistenza*, in Id., *Scritti esistenzialisti*, Utet, Torino 1988, 89-104.

l'altro²². Questo non accade in una maniera totalmente deterministica, ma in un atto consapevole e dunque relativamente autonomo che si dà e si manifesta nella coappartenenza di verità e libertà dell'e-sistere effettivo che caratterizza ogni e-sistente nella sua singolare universalità e che costituisce la storicità dell'e-sistenza che può essere pensata analizzando l'intrecciarsi delle sue dimensioni coessenziali e concostitutive.

La prima dimensione essenziale in cui si manifesta l'effettività/storicità dell'e-sistenza è il suo divenire, gioco originario del *dynámei* e dell'*energeíai* che genera il progressivo sviluppo della vita dalla nascita alla morte.

Nel nostro caso non si tratta però di un divenire qualsiasi, ma del divenire del *proprium* umano, ovvero dell'e-sistenza corporeo-spirituale, segnato da cima a fondo dalla *temporalità* (seconda dimensione). Il passato, il presente e il futuro come noi li conosciamo convenzionalmente nascono infatti dalle tre modalità estatiche con cui siamo/attuiamo l'apertura e-sistenziale/coscientziale che ci caratterizza: l'aver-da-essere, l'essere-presente e l'essere-stato che, nella loro circolarità, costituiscono la temporalità dell'e-sistenza. Nella concostitutività delle tre estasi vi è un primato del futuro: il presente è tale per la costante e istantanea apertura alle e l'attualizzazione delle possibilità future, che avviene sul fondamento del passato, il quale è però sempre l'esser stato di un presente che si è a sua volta realizzato per la sua apertura al futuro (aver da essere)²³. In altri termini attraverso la mediazione del presente (istante) il passato (che vive nella memoria e nel racconto) è sempre passato-di-un-futuro e il futuro (che è percepito dall'apertura presente dell'attesa quale essere in-vistadi) è sempre, ma in modo secondario, futuro di un passato. Una tale struttura temporale accompagna, come condizione di possibilità, il darsi

²² Con ciò alludiamo al fatto che la «coscienza» quale «coscienza-di» – e la distinzione soggetto/oggetto che questa istituisce a partire dall'unità di correlazione/apertura dell'atto dell'e-sistere che in questo mostra il proprio carattere di originarietà rispetto a essa e alle differenziazioni che la caratterizzano – accade alla e per la struttura originaria dell'e-sistenza effettiva che, come tale, la precede quale struttura unitaria dell'essere-nel-mondo (cf. par. 3.3). Essa si accende sul piano della correlazione pre-intenzionale all'essere (precomprensione dell'essere) e si sviluppa mediante l'apertura intenzionale del sentire, dell'agire e del pensare.

²³ Cf. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., 46: «Solo un ente che nel suo essere sia essenzialmente AD-VENIENTE, cosicché, libero per la propria morte, possa, infrangendosi in essa, lasciarsi rigettare nel proprio Ci effettivo; cioè solo un ente che, in quanto ad-veniente, sia cooriginariamente ESSENTE-STATO, può, tramandando a se stesso la possibilità ereditata, assumere il proprio essere-gettato ed essere, nell'ATTIMO, per "il suo tempo". Solo una temporalità autentica, che è nel contempo finita, rende possibile qualcosa come un destino, cioè una storicità autentica».

di ogni atto umano affettivo, pratico e teorico e ogni sua oggettivazione espressiva e pubblica ed è alla radice della concezione ordinaria e pubblica del tempo.

La costituzione temporale dell'e-sistenza, così configurata, accade per la dialettica della libertà e della decisione effettive che sono intrinseche al vivere di colui che sente, pensa e agisce (terza dimensione). Il futuro infatti non si presenta mai in modo determinato o alla maniera di una semplice-presenza, ma è sempre costituito da una molteplicità di possibilità introdotte nell'effettività dall'alternativa della scelta istantanea: l'atto del sé è cioè necessariamente e a un tempo possibilità d'essere e possibilità di non essere, è decisione di sé come un tutto, poiché è decisione nei confronti dell'istanza trascendente che lo autorizza. Il punto è che tra i due aspetti esiste una correlazione: l'uomo non *ha* una libertà, ma *è* il soggetto della libertà, poiché l'istanza che lo obbliga a una totalizzazione di sé non solo apre lo spazio della sua decisione, ma la rivendica come atto libero del sé che riguarda questa istanza stessa. In questo senso la decisionalità incombe all'esserci e perciò anche il non agire diventa esso stesso un'azione. *Agere sequitur esse* non significa dunque soltanto che l'agire si modella sull'essere, ma anche che l'e-sistenza umana non può essere se stessa senza agire (di cui il pensare rappresenta una forma alta e tipica)²⁴. In questo senso ciò che istituisce la temporalità e la storicità non sono semplicemente le decisioni-scelte attuali, ma – più radicalmente – la decisionalità, ovvero l'esser posto nella situazione di non poter non decidere. La decisionalità (il dover decidere) trascende così l'e-sistenza umana cui pure immane: il suo «*esser-gettata*» come libertà donata e «*iniziativa iniziata*»²⁵ si evidenzia nel fatto che noi siamo liberi di decidere senza aver

²⁴ Il significato e l'importanza dell'agire per la comprensione dell'umano è stato messo in luce in modo quanto mai interessante da Maurice Blondel nel suo capolavoro *L'azione* del 1893. Egli si è interrogato sulla «questione vitale», cioè l'impraticabile e necessario compimento dell'aspirazione infinita dell'uomo che si dà nell'azione. Si è così concentrato sull'azione umana quale inevitabile soluzione dell'inadeguazione tra ciò che *je suis* e ciò che *je veux être*. In questo senso l'azione appare a Blondel come l'alveo vitale del desiderio umano, dove si realizza singolarmente l'*impasse* umanamente insuperabile dell'insufficienza dell'azione a fronte del desiderio sempre ulteriore che si segnala come originario nel determinismo dell'azione stessa. Per approfondire: G. MAZZOCATO, *Il destino della persona. Azione, desiderio e libertà secondo M. Blondel*, in J. PÉREZ-SOBA-E. STEFANYAN, *L'azione fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena 2010, 125-156; TOMMASI, *La forma religiosa del senso*, cit., 308-347.

²⁵ Utilizziamo il termine «essere gettato» (materialmente introdotto da Heidegger per indicare lo stato – reso manifesto dalla «situazione emotiva» – in cui l'Esserci, nella sua fatticità, si trova a essere e in cui è all'oscuro circa la sua provenienza e la sua destinazione: cf. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., parr. 29, 31, 38, 58, 68b) per esprimere la condizione per

scelto di esser liberi e perciò non potendo sottrarci alla decisionalità²⁶: da una parte l'inizio che libera il corpo e la mente (intelligenza e volontà) e li rivolge a se stessi e all'essente ci appartiene cioè senza appartenerci e si manifesta in ogni intellezione e decisione come ciò che non è in nostro potere decidere; dall'altra c'è intellezione, decisione e azione solo laddove c'è soggetto e movimento umano orientato al senso che viene riconosciuto nel fenomeno della manifestazione.

Il futuro, il presente e il passato accadono all'e-sistenza non solo a procedere da essa stessa e dalle sue libere attuazioni e manifestazioni, ma anche e insieme – come abbiamo visto – a quelle da «altri» e da possibilità date. Sono cioè possibili per l'essere-nel-mondo/essere-con-e-per-altri che caratterizza l'e-sistenza. La temporalità e la storicità, in questo senso, sono un intrecciarsi delle mie possibilità e di quelle che mi sono offerte da altri (Dio, l'altra persona, la moltitudine, la natura e la cultura (quarto aspetto). La distensione temporale e la storicità appaiono così come lo spazio per l'accoglienza dell'Altro, spazio per il riconoscimento, la comunicazione e il dialogo anche nel loro significato drammatico (le tensioni e i conflitti) e di «conversione» (colpa e perdono, morte e speranza), che si realizza grazie al linguaggio e alle diverse istituzioni dell'e-sistenza quali la famiglia, le religioni, lo stato, le diverse scienze e arti, le imprese economiche, politiche ecc.

cui ogni esistenza umana si trova posta nell'essere in una certa specifica condizione, che non dipende da lei e che la caratterizza da cima a fondo. La libertà umana e la decisionalità in cui essa si esprime e si determina, libertà che si attua nella relazione con se stessi e con gli altri, è parte integrante di questa condizione. Con L. Pareyson crediamo di poterla spiegare come «iniziativa iniziata e consenso a un dono» (cf. L. PAREYSON, *Libertà e situazione*, in *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, 15-17; anche: L. PAREYSON, *Situazione e libertà, in Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova 2002, 215-230).

²⁶ È ancora Blondel a illuminarci in modo singolare su questo punto quando, mediante constatazioni antinomiche, indaga quello che è l'azione. Punto di partenza è la constatazione del fallimento dell'azione voluta: io voglio, ma non ho voluto volere; inoltre non riesco mai a realizzare veramente ciò che sinceramente voglio e sono costituzionalmente incapace di disfare ciò che ho fatto. Sembra dunque impossibile trovare l'adeguazione fra volontà volente e volontà voluta. Entrambe le possibilità di decisione (sia la possibilità di gettarsi nel Nulla, sia quella che la volontà trovi in un Qualcosa la sua realizzazione) sono chiuse e la dinamica della volontà sembra prigioniera di un conflitto non risolvibile. In una sorta di «riflessione seconda» Blondel scopre però che io constato queste difficoltà perché tendo al non contraddittorio, al non fallimento. E inoltre quel qualcosa che pur si presenta inadeguato, non è però nulla. La dialetticità di questi due momenti porta così all'«unico necessario», a quel necessario che unicamente permette l'adeguazione. E questo perché il conflitto della volontà, non risolvibile teoreticamente, conduce tuttavia alla scoperta che al fondo della mia volontà si trova una realtà che è più di me stesso. È il «totalmente altro» che, in quanto trascendente, mi costituisce in maniera immanente nel mio agire e volere. Il filosofo francese lo definisce con un'espressione cristiana alla quale però attribuisce un significato filosofico: «Unico necessario».

3.3 *Essere-nel-mondo*

Da quanto detto emerge che l'e-sistenza umana accade di volta in volta in un singolo che non è originariamente un «io puro» isolato da tutto il resto che attua e sperimenta se stesso nell'immanenza della propria coscienza. Egli è e attinge se stesso nel mentre è coinvolto nel tutto di un mondo umano che ha «in comune» con gli altri e che si costituisce per l'apertura dell'essere²⁷. Noi non ci troviamo mai in un'autocoscienza chiusa nell'immanenza, che anzitutto è presso di sé e in un secondo tempo può uscire verso qualcosa d'altro. Piuttosto troviamo noi stessi nell'unità di identità e differenza, di attuazione di sé e di attuazione del mondo, coinvolti in una situazione dinamica di rapporti e condizionamenti tra noi e ciò che è altro da noi²⁸.

Il fenomeno fondamentale dell'autoesperienza umana – autorelazione ed eterorelazione a un tempo – consiste nel fatto che noi innanzitutto e per lo piú ci troviamo per cosí dire all'opera, coinvolti in una realtà fatta di cose, fatti e uomini: essi – «altro» rispetto a noi – influiscono su di noi come noi influiamo su di essi, concorrono a plasmare la nostra e-sistenza come noi a plasmare il loro essere e la loro realtà. Noi siamo relazione a essi in molti e vari modi e in questo ci sono aperte possibilità, ma ci sono anche imposte limitazioni.

Il modo d'essere con cui l'e-sistenza è relazione con le cose è in radice differente da quello cui lo è con gli altri uomini: nel primo caso si tratta di un nesso di utilizzabilità, nel secondo di un legame segnato dalla corresponsabilità fatta di custodia e cura. Solo nel volgerci a ciò che è altro da noi e nell'accoglierlo in noi stessi lasciandolo essere se stesso (e dunque nel superamento del carattere totalitario dell'io e dell'alterità dell'altro) perveniamo al nostro stesso essere²⁹.

²⁷ «[...] nell'espressione “essere-nel-mondo”, “mondo” non significa affatto l'ente terreno in contrapposizione a quello celeste, né il “mondano” in opposizione allo “spirituale”. In quella determinazione “mondo” non significa affatto un ente e neppure un ambito dell'ente, ma l'apertura dell'essere. L'uomo è, ed è uomo, in quanto è colui che e-siste. Egli sta fuori nell'apertura dell'essere, la quale è come tale l'essere stesso che, in quanto getto, si è gettata e acquista a sé (*erworfen*) nella “cura” l'essenza dell'uomo. Gettato in tal modo, l'uomo sta “nella” apertura dell'essere. “Mondo” è la radura dell'essere. “Mondo” è la radura dell'essere in cui l'uomo sta fuori a partire dalla sua essenza gettata» (HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., 301-302).

²⁸ Cf. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., parr. 12-27. Heidegger (cf. pp. 73-74) ha colto che essere-nel-mondo è il fenomeno unitario della costituzione dell'essere dell'Esserci ed è perciò differente dall'essere-semplicemente presente di una cosa corporea (come il corpo dell'uomo) dentro un'altra cosa semplicemente presente (come il mondo).

²⁹ Si noti il riferimento all'intenzionalità della coscienza, centrale nella fenomenologia husseriana. Essa è il volgersi verso le cose stesse lasciandole essere se stesse nel momento in

Con ciò non siamo solo oggetto del mondo ma, a un tempo, soggetto di esso. Nel senso che vi è «mondo» (*Welt*, a differenza dell'*Umwelt* o «ambiente» proprio dell'animale³⁰) solo in quanto e-sistendo lo accogliamo, attuandolo e plasmandolo attivamente con il pensiero e l'azione. Se la conoscenza non è solo accoglimento passivo e richiede un confronto e una presa di posizione attiva che si esprime nel giudizio, anche la volontà e l'azione – specialmente il lavoro – sono un intervenire di nostra iniziativa sulla realtà concorrendo a determinarla e a plasmarne la forma. Così, mediante le opere che poniamo nel mondo con la nostra attività pratica e teorica, nel mentre plasmiamo ciò che ci è dato attuiamo e oggettiviamo i nostri pensieri e piani, le nostre mete e decisioni: nell'opera oggettiva, che è anche espressione incarnata e simbolo dell'e-sistenza umana, l'interiorità si manifesta nell'esteriorità del mondo e il mondo accade come mondo umano.

Da quanto detto si evince che il mondo così come lo intendiamo qui si dà nell'esperienza che ne facciamo. Questa visione del «mondo» non presuppone più una rigida contrapposizione di soggetto e oggetto ma il fenomeno unitario e correlativo dell'essere-nel-mondo e del mondo-dell'uomo.

3.4 *Spirito incarnato*

Analizzando il fenomeno dell'e-sistenza ci accorgiamo che, nonostante la complessità dell'atto che ci costituisce, prima di ogni molteplicità noi sperimentiamo noi stessi come una totalità concreta composta ma in qualche modo unificata e ci cogliamo come questo unico essere umano e-sistente, che chiamiamo «io» e costituisce il fenomeno dell'ipseità. Ne dà testimonianza l'unità complessa della coscienza nella quale non sperimentiamo soltanto gli atti spirituali del pensare e della decisione libera, né diventiamo coscienti soltanto di tutto il restante ambito di avvenimenti psichici, come sentimenti e disposizioni d'animo, impulsi e inclinazioni, ma ci sono date anche situazioni corporee, azioni e passioni. Colui che e-siste sperimenta tutto questo nell'unica e identica coscienza vissuta dell'io, nell'atto dell'essere manifesto di sé a se stesso nel momento in cui nel sentire, nel conoscere e nell'agire accoglie l'alterità che indiscibilmente gli si fa incontro. «Io» sono tutto questo³¹.

cui vengono accolte in noi. Qui però il soggetto che si volge non è l'«io puro» husseriano, ma l'esistenza storica ed effettiva.

³⁰ Sulla differenza tra *Welt* e *Umwelt* si è lungamente esercitata, con accenti diversi, l'antropologia filosofica primonovecentesca, da Scheler a Plessner e Gehlen.

³¹ Questo dire «io» apre il problema della sua sostanzialità, sul quale si è misurato tutto il pensiero occidentale. In proposito recentemente Paul Ricoeur ha posto l'attenzione

Tale autoconsapevolezza fa sí che le concezioni aristotelico-tomistiche dell'uomo come *animal rationalis* e dell'*anima forma corporis*, che pur hanno veicolato interessanti elementi di verità ricorrenti in larga parte della tradizione occidentale, chiedano di essere ripensate. Il pensiero contemporaneo, nelle sue varie correnti, cerca di rispondere a questa esigenza dando particolare rilievo a una riflessione sulla corporeità, che, abbandonando un presunto dualismo residuo, comprende l'uomo a partire dal corpo e di qui considerandolo co-implicazione di corpo e anima.

In queste visioni dell'uomo come «e-sistenza incorporata» o «spirito incarnato» la corporeità è dimensione essenziale e originaria dell'e-sistenza, la quale «è un corpo allo stesso titolo che è spirito, tutto intero "corpo" e tutto intero "spirito"»³². Il corpo non è solo qualcosa che possiedo; il corpo che vivo in prima persona sono io stesso. Il mio corpo non è soltanto un modo del mio relazionarmi con il mondo, ma la condizione indispensabile per potervici abitare umanamente vivendo, pensando, agendo. Non ho altro modo di conoscere il mio corpo che quello di viverlo: così il corpo umano partecipa pienamente alla costituzione dell'io. Colui che e-siste non è, riguardo alla propria natura corporea, nella stessa situazione che riguardo agli oggetti esterni. Il corpo per lui non è un oggetto: la natura umana porta, anche nel suo aspetto corporeo, il sigillo della razionalità percepita già nell'autoaffezione. Si tratta dell'esperienza della propria corporeità come soggettività: l'uomo non è un soggetto solo per la propria autocoscienza riflessa e autodeterminazione, ma anche per il suo proprio corpo, per quell'organismo corporeo che gli permette di essere il soggetto di un'attività specificamente umana³³. Il corpo caratterizza

sulla dislocazione dall'identità-medesimezza all'identità-ipseità dove si confrontano due modi di pensare l'identità personale. Il che mette in luce come dire «sé» non significa dire «io». L'identità-medesimezza (*idem*) si riferisce alla permanenza nel tempo di un io sostanziale e al suo carattere unico e ricorrente: in questa prospettiva l'alterità è sempre nell'altro e non presenta nulla di originale per il sé. L'identità-ipseità (*ipse*) non implica invece alcuna affermazione circa il preso nucleo immutabile della personalità: qui l'alterità è costitutiva dell'ipseità. Il problema è quello di pensare riflessivamente l'e-sistenza umana mettendo in luce la dialettica di *idem* e *ipse*, che ricusa la tesi della semplicità indecomponibile e immediata del *Cogito* senza tuttavia cedere alla vertigine della dissociazione del sé tipica del pensiero antropofugale novecentesco che riconduce l'umano a una successione di frammenti ed emozioni (cf. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit.).

³² Cf. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, Ave, Roma 2006, 43.

³³ «La corporeità si costituisce in se stessa come movimento di senso. Conseguentemente il corpo è originaria manifestazione ed espressione del senso, dello sguardo, del pianto, del sorriso, del gesto, del mimo, della danza. Nel mio proprio corpo si dà come un intreccio tra il suo aspetto di corpo fisico (*Körper*) in virtù del quale io sono incarnato nel mondo, e il suo aspetto di corpo vivente organico (*Leib*) che io sento come mio, su cui esercito un dominio diretto in cui vivo le mie esperienze sensoriali ecc. e che quindi

l'individuo e ognuno è riconosciuto in questo mondo come individuo a partire dal suo corpo. Noi non possiamo pensare l'identità personale di un uomo senza la continuità della sua esistenza corporea individuale. Di più: qualsiasi esperienza intenzionale della nostra coscienza è legata a un'esperienza originaria del corpo che è l'azione antropologica originaria del corpo. La nostra percezione del mondo esterno non dipende solo dai dati sensibili corporei che incameriamo attraverso i sensi; essa è segnata in maniera ancora più originaria da una determinata prospettiva, che è legata allo spazio-temporale essere-nel-mondo emotivamente vissuto del nostro corpo sessuato e parlante e alla sua motilità intenzionalmente orientata che è la sfera primaria nella quale originariamente sorge il senso di tutti i significati nell'ambito dello spazio rappresentato³⁴.

Già sul piano puramente fisiologico esistiamo solo grazie a un continuo processo di scambio con la natura che ci circonda. E la nostra corporeità è pure lo spazio della nostra autorappresentazione verso altri, in cui ci facciamo da loro riconoscere. Noi non sperimentiamo mai il nostro essere come autocoscienza pura e indipendente, ma vi perveniamo piuttosto solo esistendo con-altri, in una convivenza e in un rapporto corporeo solidale reciproco: si pensi a tutti i livelli della comunicazione e azione umana. In questo senso il nostro corpo è il punto di intersezione fra l'io e il tu (non-io), la linea di contatto fra il nostro essere individuale e il mondo degli altri. Non esiste via che conduca da noi al prossimo o dal prossimo a noi ignorando il nostro corpo. Similmente la nostra autoesperienza non è pensabile senza l'esperienza della nostra corporeità,

implica essenzialmente il mio io quale oggetto» (G. FERRETTI, *Soggettività e intersoggettività*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, 79). L'esistenza umana è perciò sempre coscienza in prospettiva, in situazione, in un punto di vista; in questo senso è regolata dal corpo: il mondo nel suo insieme come totalità si raccoglie intorno al corpo, non solo perché attraverso di esso è raggiunto nella sua esistenza reale e non meramente possibile, ma anche perché si dispone in un orientamento radicale senza di cui il «sopra», il «sotto», l'«accanto», il «lontano», il «davanti», il «dietro» ecc., ma anche il «qui», l'«ora», il «questo» non avrebbero senso. Il mio corpo, corpo umano al quale riferisco tutte le mie esperienze, è da considerare il «punto zero» a partire dal quale io considero ogni cosa: è da questa alterità interna che parte ogni ulteriore oggettivazione a partire da quella di un mondo. In questo senso l'opposizione originaria fra soggetto e oggetto non è immediata, ma già mediata nel soggetto stesso.

³⁴ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, 197. Dunque «il corpo è il nostro mezzo generale per avere un mondo» (p. 201) e «l'esperienza del corpo ci fa riconoscere una impostazione di senso che non è quella di una coscienza costituente universale, ci fa riconoscere un senso che aderisce a certi contenuti» (p. 203), almeno nel senso in cui «comprendere significa esperire l'accordo fra ciò verso cui tendiamo e ciò che è dato, fra l'intenzione e l'effettuazione –, e il corpo è il nostro ancoraggio in un mondo» (p. 200).

così come, in senso inverso, non facciamo neppure nessuna esperienza puramente corporea, che non sia accompagnata a un tempo da esperienze qualitative del nostro sé sotto forma di situazioni emotive che sprigionano anche qualcosa come la percezione di un senso atteso e riscontrato nella realtà (il desiderio, tra memoria e immemorialità). La percezione del nostro corpo stesso non avviene mediante un'autoattribuzione neutrale di attributi corporei esteriori che potrebbe esser fatta in un certo senso da un punto di vista di osservazione neutrale: essa presuppone piuttosto l'autoesperienza originaria della nostra ipseità.

L'unità dell'e-sistenza – e-sistenza in-corporata – viene perciò da noi vissuta e sperimentata come una totalità differenziata che è unità di una molteplicità di costituenti³⁵. Qui la «parte» non è il «tutto», ma il «tutto» (nel senso di una totalità aperta da intendere come progetto-gettato) c'è solo se le diverse «parti» che appartengono alla sua essenza sono poste nella sua unità. La totalità dell'e-sistenza non è però una totalità omogenea in cui parti uniformi si compongono in un tutto come in un corpo uniformemente esteso: esso è piuttosto una unità eterogenea, nella quale modalità di essere e operare anche molto diverse fra loro provengono dalla e pervengono alla unità dell'organismo vivente e-sistente. L'unità del nostro essere, sperimentata come totalità differenziata, si presenta perciò al contempo come una totalità organizzata o strutturata. I diversi livelli delle modalità di essere e di operare della persona umana in ciò non seguono di volta in volta l'insieme delle leggi loro proprie indipendentemente gli uni dagli altri, ma è grazie al lavoro di *psichè* e *logos* – chiamati a fare chiarezza sulle differenze specifiche tra le forme e i generi stabilendone poi le relazioni danno espressione all'intero – che vengono progressivamente introdotti in una struttura d'insieme che prende la forma di una compagine più o meno ordinata tutto abbracciante. Perciò la totalità dell'e-sistenza incorporata è totalità centrata in relazione alla coscienza e all'ipseità, ovvero all'anima, dove prendono forma pensieri, decisioni e azioni e in cui – passivo e attivo – mi sperimento come «io». Per questo è totalità vivente nel senso specifico in cui l'uomo sperimenta se stesso come tutto.

Perciò la nozione di corporeità intesa come corpo di carne, «vivente» (*Leib*), differente dalla semplice nozione scientifica dove corporeità è sinonimo di estensione, diviene elemento costitutivo di una visione integrale della persona umana e – in quanto è il suo stesso trascendersi nel pensare e nel decidere che (come detto) ci appartengono senza appartenerci per-

³⁵ Parlare di «totalità» dell'esistenza umana, stante l'apertura che ne caratterizza l'identità, richiede di aver attenzione a non «chiudere» tale apertura.

ché anelano a coincidere con l'abisso della libertà-necessità – pone essa stessa il problema dell'anima. La vera questione allora non è quella di pensare un'astratta separatezza tra corpo e anima, ma quella dello spiegare come dalla loro evidente unione emerge l'eccedente.

3.5 *Essere-per-altri*

L'e-sistenza – essere-nel-mondo, coincidenza di autorelazione ed etereorelazione – diviene se stessa nel con-essere (*Mit-sein*) e in particolare in quelle forme di essere-con-gli-altri che hanno il carattere dell'interpersonalità. L'altro uomo, nella sua libera autocomunicazione, venendoci incontro ci permette di guardare nella profondità della sua *e-sistenza*, cosa che non avviene per l'animale³⁶. Questa esperienza richiede tuttavia che noi accogliamo l'altro e la sua rivelazione aprendoci a lui con fiducia e riconoscendolo nella sua alterità senza farne un alter-ego³⁷.

L'incontro interpersonale, così inteso, non si esaurisce nella conoscenza: esso trova la sua compiutezza nell'azione e in particolare nella custodia e nella cura dell'altro. Possiamo, in proposito, parlare di «amore», il quale accade nella concretezza di una molteplicità di forme, perché la relazione tra due (o più) e-sistenze è relazione di volta in volta singolare³⁸. Ogni individuo ha le sue proprie peculiarità e perciò il mio rapporto con lui è ogni volta di tipo particolare. Questa forma può essere l'amore esistente tra sposi o tra genitori e figli, l'amore di amicizia, della venerazione, della misericordia, del servizio concreto... In tutti questi casi, che richiederebbero una più attenta analisi, l'amore consiste nella benevolenza³⁹ che si dà come dedizione e si dona liberamente alla totalità concreta dell'altro nel suo essere persona⁴⁰.

In tutto questo si manifesta una dimensione fondamentale dell'e-sistenza: la sua finitezza che necessariamente si svolge nell'orizzonte incondizionato e sconfinato dell'essere, del vero e del bene, e dunque

³⁶ Questa possibilità umana di libera autocomunicazione della propria interiorità è ciò che fa dell'uomo l'unico vivente capace di mentire.

³⁷ Cf. R. TOMMASI, *Donare fiducia. Una riflessione sul tema della fiducia dal punto di vista antropologico-filosofico*, in *Vocazioni* 6 (2008) 19-29.

³⁸ Suggestive in proposito le riflessioni proposte da C.S. LEWIS, *I quattro amori. Affetto, Amicizia, Eros, Carità*, Jaca Book, Milano 2006.

³⁹ Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* IX, 5, 1166b, 30ss., dove lo Stagirita usa il termine *εὖβοια* (letteralmente: ben volere) che nella tradizione latina diviene *bene-volentia*.

⁴⁰ Interessante in proposito la riflessione sul rapporto tra *eros* e *agape* proposta da Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est* (nn. 2-18) dove egli mostra la complessa correlazione tra l'amore pensato dagli antichi greci e dal cristianesimo.

nella apertura essenziale dell'e-sistenza all'assoluto (trascendenza)⁴¹. Perciò è nell'essere-nel-mondo che caratterizza l'e-sistenza umana che è possibile che, in modo conforme alla trascendenza dell'uomo, egli vada oltre il mondo per raggiungere nell'Altro infinito il senso pieno e la meta. In questo emerge la sorprendente ambiguità/simbolicità del rapporto interpersonale, che trova nell'altro un autentico valore, ma che a un tempo rimanda oltre se stesso e non è in grado di offrire la piena esaustione dell'e-sistere. La relazione all'altro diviene così invito a dare una risposta personale all'Altro. Qui identità e alterità non sono concorrenziali: quanto più sono presso l'altro – le cose, l'altro uomo e in ultima analisi Dio – tanto più sono presso me stesso e autentifico il mio essere-me-stesso essenzialmente esistente e trascendente.

Il *mit-sein* dell'e-sistenza non riguarda però soltanto il rapporto con l'altro singolo uomo, ma anche l'e-sistere nella relazione io-tu-terzo. La relazione del noi presuppone quella del tu: il tu media il noi. D'altro canto, dalla comunione del noi vengono a costituirsì le relazioni personali io-tu: il noi media il tu. Si danno qui una reciproca mediazione e un reciproco condizionamento. I due aspetti formano un'unità necessaria.

Il vivere e l'operare nella comunanza del noi si rivela però problematica. Essa infatti consiste nella correlazione di io, tu e terzo esistente tra me e il mio altro: da un lato ciò richiede l'affermazione libera dell'altro per se stesso; dall'altro la donazione di sé all'altro è possibile solo se in essa non si verifica una perdita del proprio valore personale ma accade in modo tale che tale valore-dignità sia salvaguardato e promosso (altrimenti la dedizione sarebbe una soppressione). Di qui una tensione antitetica tra amore e diritto nell'ambito dei rapporti umani in quanto l'azione morale consiste in primo luogo nell'assenso personale all'altro, ma perché ciò sia possibile si presuppone che l'agente morale – io e l'altro – abbia di volta in volta un ambito di attuazione riservato alla sua libertà, ambito che costituisce la sfera del diritto. Ne consegue il dovere di tutelare tanto i diritti dell'altro, quanto i propri nella misura in cui essi sono richiesti come condizione della libertà.

Questa situazione determina il trovarsi insieme degli uomini in una collettività. Essa, nella sua indole, è costituita primariamente o dall'amore o dal diritto: la chiamiamo rispettivamente comunità o società. Come dalla comunità non è escluso il vincolo giuridico, anche se questo non ne costituisce l'anima, così anche nella società non si esclude la comunione

⁴¹ L'assoluto non è mai dato all'uomo come termine immediato del proprio conoscere e del proprio operare, ma è sempre dato in modi mediati dal mondo (cf. E. CORETH, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2000⁵, 158).

di vita, l'amicizia e l'amore, anche se ciò non fa parte della sua essenza e può mancare in un tipo di società impersonale, formatasi unicamente in vista di uno scopo.

Da quanto detto risulta una prima coordinazione di singolare e universale. L'universalità infatti non è una entità sussistente in sé che sopprime il singolare e la sua indipendenza. Così anche la collettività non è dimensione assoluta e in sé sussistente alla quale possa essere sacrificata la singola persona. Ogni comunità e società risultano costituite di singole persone: la collettività dunque è connessa agli individui. Essa ha una funzione in ordine al pieno sviluppo materiale e spirituale/morale dei singoli esistenti umani. Dall'altro lato il singolo e-siste già sempre in rapporto con la comunità e la società e solo in essa realizza in senso pieno la propria umanità: l'individuo è chiamato dalla sua stessa struttura ontologica a impegnarsi per gli altri nella comunità, contribuendo al bene comune (differente dalla somma dei beni individuali).

Da tutto questo discende che in ogni collettività si dà un rapporto di reciprocità tra singolare e universale⁴². Da un lato ciò si esprime nel principio di solidarietà, secondo cui l'individuo, in quanto essere sociale, è ordinato al tutto della società ed è in obbligo verso di essa ovvero al perseguitamento del bene comune; dall'altro ciò si esprime nel principio di sussidiarietà, secondo cui ogni forma di società rimane vincolata al bene dell'individuo. La struttura sociale ha eminentemente una funzione sussidiaria, cioè una funzione di aiuto e promozione, per prestare ciò che il singolo o la collettività subordinata di volta in volta in causa non sono in grado di fornire. Questa funzione sussidiaria trova il suo limite nel fatto che essa non deve sopprimere o limitare la libertà e i diritti dell'individuo, né deve assumersi funzioni che il singolo o le comunità subordinate può e deve adempiere in libertà e responsabilità propria.

Il profilo biologico-pratico dell'identità umana e il principio ermeneutico-dialogico del legame sociale che premono culturalmente per sostituire l'antica fondazione spiritualistica e personalistica della qualità umana, non sembrano però oggi così saldi nel conflitto dell'interpretazione dei «valori», dei «diritti» e dei «doveri» corrispondenti all'enfasi retorica posta sull'inviolabilità dell'umano che è comune. La questione dell'umano universale (ovvero l'identità dell'umano che è comune a tutti coloro che e-sistono) dal punto di vista della sfera politico-giuridica non è certo il problema di una astratta definizione dell'e-sistenza, ma quello di salvaguardare la consapevolezza che la cura dell'umano che è comune ha titolo per rimanere indisponibile all'autoreferenzialità esclusiva dell'individuo, impe-

⁴² Cf. *Ibid.*, 162ss.

gnando universalmente alla sua tutela ogni e-sistenza in modo responsabile e vincolante E questo può nascere solo se si hanno occhi per ascoltare ciò che l'e-sistenza dice di se stessa.

3.6 *Uomo e Dio*

La complessa analisi dell'atto dell'e-sistenza è anche il luogo in cui la domanda fondamentale aperta dal problema dell'umanesimo incontra la questione «Dio». L'analisi dell'e-sistenza fin qui svolta, nonostante tutte le apparenze contrarie, è ancora astratta rispetto al «fenomeno» che essa tematizza perché – come abbiamo visto – l'istanza costitutiva dell'ipseità dell'e-sistenza non è riconducibile all'immanenza del sé, dato che nelle due modalità correlative e asimmetriche che abbiamo incontrato (l'e-sistenza quale apertura dell'essere e l'essere che si dà all'e-sistenza) essa si manifesta nell'atto come eccedente l'atto nel senso che l'e-sistenza non è in grado di produrla, ma la realizza in quanto la riceve.

L'istanza che rivela la dimensione originaria del fenomeno dell'e-sistenza è dunque irriducibile alla sua immanenza. La struttura di appello, per la quale l'uomo non si rapporta a sé se non rapportandosi a un'istanza altra di cui non dispone e che proprio così gli è radicalmente propria, costituisce la struttura originaria, non più riducibile, dell'atto dell'e-sistenza.

L'atto dell'e-sistenza è decisione di sé come un tutto, poiché è decisione nei confronti dell'istanza trascendente che lo autorizza. Il punto è che tra i due aspetti esiste una correlazione: l'uomo non *ha* una libertà, ma è il soggetto della libertà, poiché l'istanza che lo obbliga a una totalizzazione di sé non solo apre lo spazio della sua decisione, ma la rivendica come atto libero del sé che riguarda questa istanza stessa. Questa inversione dell'intenzionalità consiste nell'affermazione realistica dell'Assoluto, la quale non è effettiva che nell'atto poiché è questo che la realizza⁴³. In questo senso l'atto dell'e-sistenza non porta direttamente sull'istanza trascendente se non perché è l'atto stesso che vi si riconosce anticipato e solo a questa condizione assolutamente autorizzato⁴⁴. L'istanza che mi precede mi autorizza assolutamente, poiché essa anticipa la mia risposta – e dunque la mia alterità appartiene originariamente alla sua donazione.

⁴³ Cf. A. BERTULETTI, *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014, 305-306.

⁴⁴ L'appello o la chiamata non è effettivo che nella risposta perché esso stesso si intenziona alla risposta. L'inversione della reciprocità si produce nel riconoscimento che la donazione riguarda me: essa è appello della risposta che la lascia essere e la fa essere, ma è l'atto che la determina.

Questo atto è ciò che la tradizione teologica chiama fede teologale, l'accesso a Dio in quanto Dio⁴⁵. Dal punto di vista antropologico la sua qualità teologale consiste nella sua portata realistica, nel fatto cioè che essa non termina a un concetto di Dio, ma alla sua realtà (e perciò al suo concetto). Da ciò deriva l'insostituibilità del termine Dio, mediante il quale la coscienza religiosa designa il referente delle sue rappresentazioni. Il termine Dio in questo senso non è traducibile in un concetto ontologico che si emancipa dall'atto teologale, perché è questo che ne istituisce originariamente il significato. Ora, questa qualità è accessibile a un approccio antropologico, poiché l'atto dell'uomo non è solo il luogo in cui essa si produce, ma ciò che la «fa essere». Nell'atto teologale lo scarto – assoluto – fra l'atto e la sua evidenza diviene un circolo produttivo, poiché, nell'inversione dell'intenzionalità, la verità vi è riconosciuta come ciò che convoca l'e-sistenza alla determinazione della sua propria manifestazione. L'atto «lascia tutto» all'iniziativa della verità, alla sua indisponibile manifestazione: è questa infatti che lo rivela come atto che porta sulla verità stessa e perciò sulla totalità del sé. E tuttavia, poiché la forma della sua manifestazione è la chiamata, la verità non accade come ciò che riempie un vuoto, ma come ciò che «comple» l'intenzione radicale dell'e-sistenza, la quale è, nella sua essenza più originaria, «capacità» della verità.

La chiave di questa portata realistica della qualità teologale della fede è la verità cristologica, cioè Gesù Cristo Verbo di Dio fatto uomo (l'effettività di Dio) che in quanto tale coinvolge l'uomo come determinante nella sua propria manifestazione e con ciò rende possibile qualcosa come una teologia proprio in quanto conferisce all'antropologia, ovvero all'e-sistenza, di determinarla. Nello stesso momento l'e-sistenza si trova a essere co-appartenente alla teologia, in quanto è in questa che trova la sua possibilità. Per questo nell'atto dell'e-sistenza è superata l'esteriorità di uomo e Dio e la rivelazione di Dio per l'uomo in Gesù Cristo svela l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione (cf. *Gaudium et spes*, n. 22).

4. Il percorso del *focus*

Il *focus* di questo numero della rivista, come detto, approfondisce il senso dell'«umanesimo» cristiano indagando i suoi nessi con il problema,

⁴⁵ La fede, in questo senso, è l'atto che riconosce una precedenza dell'appello, dove il riconoscimento, di per sé, ha la forma della passività. Si tratta di una passività pratica che chiama in causa il soggetto, lo convoca, lo capacita, secondo la dinamica propria dell'anticipazione la quale, in questo senso, anticipa la risposta perché la considera e la tematizza dal punto di vista del compimento.

assai importante e dibattuto, della dignità dell’umano. In questo vengono incrociati e approfonditi alcuni aspetti emersi nella nostra analisi della questione dell’umanesimo che si rivelano oggi particolarmente significativi. I primi tre contributi – costruiti in un continuo dialogo tra antropologico e teologico e tra filosofia e teologia – sviluppano il tema a livello storico e teoretico; i successivi quattro si interrogano su come alcuni significativi pensatori attuali (tre filosofi e un teologo: Robert Spaemann, Slavoj Žižek, Simone Weil e Wolfhart Pannenberg) hanno cercato di rispondere alla domanda sul senso e sull’eventuale fondamento della dignità umana portando in luce significativi aspetti dell’atto dell’e-sistenza. Il percorso è volto a far emergere e comprendere le questioni vitali che la consapevolezza della dignità umana, del suo significato e del suo fondamento solleva chiamando tutti alla responsabilità per il comune e-sistere nell’orizzonte di un «umanesimo» condivisibile. E come le istanze fondamentali della rivelazione cristiana, con la loro capacità di aprire un universale che rimetta ciascuno alla irriducibilità della sua singolare e-sistenza, non siano per nulla estrinseche a tutto questo.

Lo studio di Franco Buzzi (*La «dignità dell’uomo»: un’idea dell’umanesimo rifiutata dalla Riforma e dal cattolicesimo attorno al concilio di Trento?*) chiarita la difficoltà di una interpretazione dell’umanesimo, si sofferma sulle radici storiche dell’umanesimo tra Rinascimento e Riforma, individuando le novità apportate dall’Umanesimo nel pensare l’e-sistere e celebrare la *dignitas hominis* e quale sia stato allora l’atteggiamento del mondo cristiano – riformato e cattolico – rispetto a quella che appariva la svolta culturale dell’umanesimo e, in particolare, rispetto al significato – originariamente trinitario e cristologico – della libertà da essa evidenziato.

L’articolo di Sergio De Marchi (*L’evento cristologico come «messa in atto» dell’umano*), dopo aver analizzato la complessa messa in questione della persona e dei diritti nella modernità contemporanea verifica la tenuità dell’idea – differente rispetto ad altre interpretazioni in prevalenza di stampo postmoderno – che il cristianesimo, nella prospettiva di una sua decostruzione, sia capace di aprire a pensare un universale che rimette ognuno alla irriducibile singolarità della propria e-sistenza. Partendo dal carattere indeterminato e indeducibile della libertà (ovvero delle libertà umane e del loro vicendevole interagire e condizionarsi) è l’eccedenza dell’evento cristologico (e non di una gnosi) rimessa per intero ai segni testimoniali cristici ed ecclesiali di tale dedizione che rivela, nell’affidabilità di Gesù, la prossimità della signoria salvifica di Dio e costituisce il segnale nitido del tratto autobiografico di un insegnamento il cui protagonista ha egli stesso sperimentato il valore di quelle relazioni interpersonali che connotano invariabilmente la trama delle esperienze costitutive dell’e-sistenza e che consentono di viverla sensatamente.

In diversa prospettiva Gabriele Fadini (*L'umanesimo cristiano: la dignità dei poveri e degli oppressi. La prospettiva filosofico-teologica di Ignacio Ellacuría*) indaga un aspetto particolare e centrale dell'umanesimo cristiano cercando di mostrare il significato che la formula sartriana secondo cui l'esistenza precede l'essenza ha per un filosofo-teologo come il gesuita Ignacio Ellacuría. Per Ellacuría essa significa primariamente che un uomo viene a essere dipendente da quello che ha deciso di fare. Ciò dice che l'incontro con Dio si dà solo nella prassi storica che è esperienza di popolo ed è qui che l'uomo si realizza come uomo ovvero, come direbbe Zubiri, «religatamente». Re-ligazione è quella di Gesù che, per l'incarnazione, non è solo un *singulum* della specie umana, ma ha vissuto tutte le concrezioni materiali che concernono l'umanità di ogni uomo del suo tempo e di ogni determinato tempo: l'errore fondamentale – per Ellacuría – sarebbe invece quello di identificare il trascendente con il «separato». Una delle concrezioni più importanti per il Gesù storico fu l'essere a contatto con i poveri, i bisognosi, i più deboli, gli ultimi della società del suo tempo: una concrezione che non fu statica ma dinamica perché si è concretizzata in una prassi di liberazione. Alla scuola di Zubiri Ellacuría ritiene che la sequela di Cristo cui tutti siamo chiamati non sia mera ripetizione estatica ma, proprio perché viene a darsi nella prassi storica, ri-petizione incessantemente pro-secutrice. Con ciò la prospettiva filosofica conduce senza soluzione di continuità a quella teologica in quanto la prassi liberatrice (soprattutto dei poveri e degli oppressi) rende l'uomo partecipe della divinità del Figlio incarnato portando così alla luce la sua più piena dignità potenziando la prassi e le lotte storiche di liberazione di ogni uomo e di tutto l'uomo.

Venendo all'analisi di alcune prospettive più specifiche, Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito (*Nuovo umanesimo o civiltà nuova? Il lascito di Simone Weil*) ripercorrono l'analisi critica dell'umanesimo operata da S. Weil. Mossa dalla necessità di riscoprire e riabilitare il legame spirituale tra pensiero greco (soprattutto platonico) e cristianesimo (nella sua purezza evangelica), legame nel quale prende forma quello che lei ha inteso come un nuovo umanesimo, Simone Weil ha colto il valore fondamentale del rispetto della dignità umana che si configura come obbligo, scelta incondizionata e risposta ineludibile a chi ci sta di fronte. Questa incondizionatezza dipende dal fatto che non è la finitezza o la contingenza, ma l'eternità a costituire il destino dell'uomo, di tutto l'uomo, nei suoi bisogni fisici e spirituali, ed è tutt'uno con il rifiuto della forza (il vero male dell'Occidente) cui corrisponde il primato etico della legge dell'amore. Strettamente connesso a tutto questo è il rispetto della dignità del lavoro, condizione di fatto dell'esistenza, accolto come occasione di crescita spirituale per l'uomo.

L'articolo di Giuseppe Mazzocato (*La dignità della persona e la riabilitazione della teleologia nel pensiero di Robert Spaemann*) interroga il pensiero di R. Spaemann partendo dall'interrogativo sul chi è «persona» (*nomen dignitatis*), nel desiderio di superare – se possibile – le ingenuità del personalismo. L'e-sistenza personale per il filosofo tedesco è giocata tra naturalismo e spiritualismo e ciò converge ad attestare la natura relazionale dell'essere umano a procedere dal fatto che la sua e-sistenza poggia sul reciproco riconoscimento dei soggetti (si è persone per il fatto di essere riconosciuti tali da altre persone e le persone esistono solo in tale reciprocità). Tale riconoscimento è rimedio alla violenza se sa superare l'astrattezza recuperando l'essere umano nella sua unità di anima e corpo, da natura e cultura a partire dal carattere pratico del rapporto tra il soggetto e la vita. Il che richiede la denuncia e il superamento dei limiti del biologismo e dello spiritualismo, atteggiamenti antinaturali e dialetticamente congiunti. Per questo è necessario riconoscere l'origine extra-riflessiva della riflessione costituita dall'originario antropologico che viene in luce quando si comincia a tener conto di ciò che dell'esperienza umana del corpo proprio è oltre e prima dell'affetto. Di quest'originario antropologico la realtà naturale, intesa a partire dal nesso insuperabile tra l'idea di fine (la tendenza di ogni vivente al proprio bene, ovvero il fare per amore di...) e la possibilità di riconoscere un senso alla realtà, è elemento costitutivo. Tolto il fine (o la tendenza) dall'orizzonte del sapere umano, non rimane più nulla da sapere sulle cose, se non cosa possiamo farcene (strumentalismo). Il problema che urgente si apre è allora: come ripensare, alla luce delle istanze attuali, la teleologia? La negazione della teleologia ha infatti condotto alla perdita dell'idea di vita nel suo senso più pieno e al dominio dispotico sul vivente, uomo compreso. Mazzocato conclude con una ripresa dei temi individuati in Spaemann volta a evidenziarne il contributo a una visione antropologica cristiana e a un nuovo umanesimo, al centro dei quali si staglia la concezione dell'«atto» come movimento d'e-sistenza unificante volto all'affermazione dell'individuo umano come qualcosa di assoluto di fronte ad altri individui della stessa natura, affermazione di sé che implica un'anticipazione di senso che trascende il dato naturale del qui e ora.

Il saggio di Isabella Guanzini (*Oltre il soggetto postmoderno. Un nuovo umanesimo secondo Slavoj Žižek*) ripercorre il pensiero «irrituale» di Slavoj Žižek al fine di ripartire dall'evento cristiano per recuperare il senso della realtà e della libertà. Il rapporto fra il filosofo sloveno e la tradizione cristiana muove da un'intenzione radicale, tesa a mostrare come il cristianesimo rappresenti lo spazio privilegiato, anche rispetto ad altre esperienze spirituali tradizionali, per un ripensamento della prospettiva materialistica e della possibilità di elaborazione di una nuova ontologia. Questo legame

tra materialismo e cristianesimo assicura il necessario collegamento tra le questioni della teologia e quelle della politica, del *logos* e del *nomos* e permette di pensare nuove possibilità del legame sociale, in ordine al rilancio di un solido umanesimo che vada oltre le visioni essenzialmente gnostiche dell'esistenza spesso connesse all'«eresia» orientale e digitale. La teologia in questo senso è chiamata a toccare di nuovo la realtà, a liberare le sue energie per recuperare le virtualità storiche, antropologiche ed etico-politiche dell'annuncio cristiano.

Infine il testo di Gian Luigi Brena (*La dignità umana nel pensiero di Wolfhart Pannenberg*) mostra, sulla scia di Pannenberg, come l'esistenza umana sia pienamente comprensibile solo in riferimento a Dio. L'essere umano supera infatti i suoi limiti e quelli della tradizione in cui cresce, andando oltre ogni cultura mosso da una fiducia esistenziale che rinvia oltre ogni fiducia nella realtà empirica o nella società e termina a quella Realtà Infinita che le religioni chiamano Dio. Perciò le concezioni autosufficienti dell'umano sono inadeguate, mentre invece è solo la relazione asimmetrica con Dio (che esiste anche se non è riconosciuta) la quale giustifica adeguatamente la dignità umana. Essa – per la creazione e l'incarnazione – è dono di Dio, non iniziativa umana. E precede ogni morale, ma include l'invito a partecipare all'amore di Dio che si riversa su tutte le creature, un invito nel quale fede cristiana e visione laica dell'umanesimo moderno si possono incontrare.

ROBERTO TOMMASI
preside della Facoltà teologica del Triveneto