

La centralità del soggetto persona nel magistero di Giovanni Paolo II

Carmelo Dotolo

1 Significato di una svolta.

Il filosofo ebreo M. Buber scriveva: «Io distinguo nella storia del pensiero le epoche in cui l'uomo possiede una sua dimora (*Epochen der Behautheit*) dalle epoche in cui egli ne è senza (*Hauslosigkeit*). Nelle prime, l'uomo abita nel mondo come se abitasse una casa, nelle altre, egli è come se visse in aperta campagna e non possedesse neppure i quattro picchetti per innalzare una tenda. Nelle prime, il pensiero antropologico esiste solo in quanto è una parte del pensiero cosmologico; nelle seconde, il pensiero antropologico conquista la sua profondità e, con questa, la sua indipendenza»¹. Se c'è una caratteristica che ha attraversato il Novecento è senza dubbio l'affermazione della centralità dell'uomo nella sua soggettività, sebbene sulla linea di una indipendenza che ritematizza la domanda sullo specifico dell' *humana conditio*. E', forse, questa una delle questioni che sembrano misurare la qualità dei processi di autocomprensione della storia umana, a tal punto che la riflessione filosofica e teologica individua nei dinamismi dell'antropologia una *svolta teoretica* inoltrepassabile. Senza entrare nel merito degli esiti interpretativi, è proprio l'attenzione filosofica alla storicità dell'uomo, interprete di un pensiero all'altezza dell'umanità dell'uomo, a provocare in particolare la teologia, chiamata alla rilevanza per le domande della cultura contemporanea. Come osserva J. Alfaro: «Di qui l'importanza d'una antropologia filosofica che renda intelligibile il modo di porsi della fede come compimento autentico dell'essere dell'uomo e che realizzi il nucleo del messaggio cristiano con quanto l'uomo porta e vive nel più profondo di se stesso. E' questa la *antropologiche Wende* [svolta antropologica] di K. Rahner, non come riduzione del messaggio cristiano all'autocomprensione dell'uomo (Bultmann), ma come tentativo di comprendere la rivelazione cristiana nella sua non derivabile originalità (trascendenza) e la sua corrispondenza a quanto l'uomo vive e conosce di se stesso»².

Eppure, una tale svolta, sovente affermata con intensità emotiva, sembra rischiare una pericolosa inversione di marcia, in una sorta di ripiegamento della riflessione su circuiti di progressivo decentramento della questione antropologica. L'afflato postmoderno³ di una pluralità di paradigmi e visioni del mondo, alimenta il dubbio che si sia spostato il baricentro della riflessione antropologica, intendendo cogliere l'uomo e la sua identità in riferimento più all'appartenenza di genere che non alla sua differenza. Se tale slittamento è percepibile come legittimo, nondimeno alimenta il sospetto di trovarci di fronte ad un *boomerang* teoretico, la cui portata concettuale non è ancora stata soppesata sufficientemente. «In un mondo dove gli oggetti durevoli sono sostituiti da prodotti destinati all'obsolescenza immediata, l'individuo senza più punti di riferimento o luoghi di ancoraggio per la sua identità, perde la continuità della sua vita psichica, perché quel senso costante che è alla base della propria identità si dissolve in una serie di riflessi fugaci, che sono le uniche risposte possibili a quel senso diffuso di irrealtà che la tecnica diffonde come immagine del

¹ M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Torino 1983, 35.

² J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 144. Cf. anche B. FORTE, «La persona come essere di domanda e di trascendenza: Lévinas, Rahner, Mounier», in A. PAVAN (ed.), *Dire persona. Luoghi critica e saggi di applicazione di un'idea*, Bologna 2003, 49-76.

³ Un aggiornato *status quaestionis* in A. SABETTA, *Rivelazione cristiana, modernità, postmodernità*, in G. LORIZIO (ed.), *Teologia Fondamentale 3. Contesti*, Roma 2005, 127-169. Ulteriori riflessioni in E. SCOGNAMIGLIO, *Ecco, io faccio nuove tutte le cose. Avvento di Dio, futuro dell'uomo e destino del mondo*, Padova 2002, 371-446; L. MEDDI, *Missione e pratica formativa. Punti fermi e aspetti da approfondire*, in "Redemptoris missio" 21 (2005) 5-31; U. SARTORIO, *Eclissi del «luogo» e crisi delle «radici della fede»*. Per una lettura del contesto contemporaneo dell'annuncio evangelico, in ID. (ed.), *Annunciare il Vangelo oggi: è possibile?*, Padova 2005, 113-156.

mondo»⁴. In definitiva, non è lungi dal vero l'affermazione che la contemporaneità postmoderna ha allestito un progetto di *decostruzione* dell'uomo o, quantomeno, di alcune sue tipologie, quasi a voler sancire, dopo la morte di Dio, l'inutilità della domanda antropologica⁵. Appare evidente la progressiva marginalità del concetto uomo all'interno di un mondo che esplora i sentieri inediti dell'intelligenza computerizzata, del *robot* «che non ha bisogno di alcuna memoria perché non è minacciata da alcun oblio, né ha bisogno di una lingua personale perché il suo funzionamento è 'soffice' e senza contraddizioni, dunque un'intelligenza senza storia, senza il travaglio della sofferenza e senza morale, un'intelligenza che si sente al riparo da ogni crisi, in breve la rapsodia, fissata nella macchina dell'innocenza»⁶. Il che esige senza dubbio un ripensamento della questione uomo⁷.

All'interno di tale prospettiva va letto l'apporto dell'antropologia teologica, accanto alle letture antropologiche della contemporaneità affaticate nella delineazione di ciò che è proprio dell'uomo, Al di là delle differenti opzioni teoretiche che, talora, pongono in evidenza prospettive ermeneutiche non necessariamente divergenti⁸, si deve convenire che quella che è stata definita come *anthropologische Wende*⁹ costituisce uno degli orizzonti decisivi per la lettura della novità del cristianesimo in ordine alla autocomprensione dell'uomo. Anzi, si può sostenere che la prospettiva antropologica segnala alla teologia l'urgenza di ri-fare costantemente e criticamente «il processo di comprensione che si produsse all'interno della storia della rivelazione e della interpretazione di essa da parte della tradizione ecclesiale»¹⁰. In tale contesto, vanno colti i tentativi di ripensamento della teologia in relazione al *proprium* maieutico della rivelazione che è «rivelazione della salvezza»¹¹, offerta di senso alla ricerca umana e paradossale proposta di un «umanesimo cristiano»¹². Non si tratta di un progetto che sottrae l'uomo al compito stesso

⁴ U. GALIMBERTI, *Psiche e teche. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 1999, 613.. Una introduzione suo pensiero in M. L. PULITO, *L'origine del dualismo anima e corpo secondo Umberto Galimberti*, in P. GILBERT (ed.), *La terra e l'istante. Filosofi italiani e neopaganesimo*, Soneria Mannelli 2005, 71-88.

⁵ Un utile *excursus* si può trovare in P. GIUSTINIANI, *La svolta liberalistica della soggettività nel pensiero e nella cultura odierni: origine, causa, espressioni*, in M. COZZOLI (ed.), *La soggettività tra individualità e personalismo*, Roma 1996, 15-56. Per una visione storico-filosofica cf. A. BRUNO (ed.), *La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo*, Milano 1988; G. SEVERINO (ed.), *Il destino dell'io*, Genova 1994.

⁶ J.B. METZ, *Il cristianesimo e il soggetto dell'illuminismo*, in "Filosofia e Teologia" 3 (1989) 465.

⁷ Scrive C. CALTAGIRONE, *L'umanità dell'uomo. Sondaggi antropologici tra scienza e filosofia*, Caltanissetta 2004, 30: «Un'antropologia fondamentale trova il suo campo di indagine privilegiato nella ricerca di che cosa nell'uomo costituisce un problema. Ogni antropologia pertanto si trova impegnata a definire che è l'uomo, prendendo in considerazione tutte le dinamiche che lo costituiscono e lo definiscono. Ogni antropologia, in questo senso, deve necessariamente trattare dell'uomo nella sua globalità, per comprenderne il suo senso e il suo esistere nel mondo»

⁸ Si può vedere quanto osserva H.U. von BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1991, 33-51.

⁹ Il riferimento d'obbligo è a K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, in *Nuovi Saggi* III, Roma 1969, 45-72.

¹⁰ J. ALFARO, *Rivelazione cristiana*, 161.

¹¹ K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, in *Nuovi Saggi* III, Roma 1969, 55. Cf. anche E. SALMANN, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova 2000, 151-171.

¹² K. RAHNER, *Umanesimo cristiano*, in *Nuovi Saggi* III, Roma 1969, 279-304. Cf. anche B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Brescia 2000, 114-132; W. KASPER, *Teologia e Chiesa* 2, Brescia 2001, 217-224; P. SEQUERI, *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Milano 2001, 45-78; L. F. LADARIA, *La antropologia cristiana come proposta de un nuevo umanesimo*, in ISTITUTO TEOLÓGICO COMPOSTELANO, *Antropología y fe cristiana. IV Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela 2003, 192-221.

del divenire-uomo, al rischio di una avventura interpretativa che, consapevole delle passioni del finito, elabori un modello antropologico al riparo dal permanente dislivello del suo compito ontologico. L'umanesimo cristiano, piuttosto, contrassegnato dal paradigma della trascendenza, apre il varco ad una trasfigurazione dell'uomo, perché il progetto cristiano pone interrogativi all'esser-ci dell'uomo, convocandolo nella prospettiva del Regno di Dio.

Senza cadere nella esasperazione di un soggettivismo teologico, sono condivisibili le intuizioni bultmanniane secondo le quali il cristianesimo è appello all'autenticità di una *Entscheidung*, di una decisione che porta l'uomo a giocare la sua identità nell'alterità dell'esistenza. Una identità che percepisce il rischio presente nel dono della verità rivelata e che si sente provocata al trasgredire la seducente maschera del proprio io. Per questo, l'antropologia teologica assume la questione dell'uomo non ai margini delle sue scelte, ma nel paradossale centro della sua natura, paradossale in quanto chiamato a farsi interprete del mistero dell'esistenza. «L'uomo è autenticamente in se stesso e nei suoi rapporti con altri nella misura in cui sa porsi a distanza da se stesso, sapendo di valere soltanto come *maschera di Dio*, come campo in cui può risuonare la voce infinita dell'Altissimo»¹³. E' nella categoria di persona¹⁴ che la riflessione teologica coglie una intenzionalità rivelativa dell'essere dell'uomo, l'originaria vocazione che dice l'irripetibilità del cammino di ogni uomo nel suo debito ontologico¹⁵.

E' nella scia di questa attenzione che si staglia la riflessione di Giovanni Paolo II sia a livello filosofico sia sul versante della teologia. E' emblematico il fatto che l'inizio programmatico del suo pontificato sia simbolicamente espresso nella centralità ontologica e assiologia dell'uomo, come evidenzia l'intero tracciato dell'enciclica *Redemptoris hominis* (=RH) del 1979 il cui filo conduttore è quello di «non rimanere insensibile a tutto ciò che serve al vero bene dell'uomo, così come non può rimanere indifferente a tutto ciò che lo minaccia» (nn. 13-14). Tale intenzionalità si esprime nella tensione analitico-dialogica della situazione contemporanea, che esige una inesausta ermeneutica delle visioni del mondo, soprattutto nei luoghi ideologici nei quali l'impulso alla libertà confina con l'oblio dei processi di liberazione e promozione in grado di rispondere alla «vera dignità dell'uomo» (n. 16). Pur in una dichiarata referenzialità cristologica,

¹³ V. MELCHIORRE, *Persona ed etica*, in ID (ed.), *L'idea di persona*, Milano 1996, 162.

¹⁴ L'importanza di tale categoria è abbondantemente attestata nella storia della teologia e filosofia. Cf. J. RATZINGER, *Zum Personenverständnis in der Theologie*, in *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg 1973, 205-223; A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli 1985; ID., *Persona*, in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (edd.), *Teologia*, Cinisello Balsamo 2002, 1138-1157; H.U. von BALTHASAR, *Sul concetto di persona*, in *Homo creatus est. Saggi teologici* V, Brescia 1991, 101-110; M. BORDONI, *Il contributo della categoria teologica di persona*, in "Lateranum" 58 (1992) 47-74; J. GALOT, *La définition de la personne, relation et sujet*, in "Gregorianum" 74 (1994) 281-299; E. BUENO DE LA FUENTE, *La «persona» en perspectiva teológica*, in J.J. FERNÁNDEZ SANGRADOR - O. GONZÁLEZ DE CARDENAL (edd.), *Coram Deo. Memorial Prof. Dr. L. Luis Ruiz de la Peña*, Salamanca 1997, 329-344; G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 1997, 362-390; 400-405; A. BERTULETTI, *Il concetto di persona e il sapere teologico*, in V. MELCHIORRE (ed.), *L'idea di persona*, 3-31; I. SANNA, *Il fondamento teologico della persona umana*, in N. CIOLA (ed.) *Servire Ecclesiae*. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini, Bologna 1998, 261-284..

¹⁵ Si vedano M.M. OLIVETTI, *La persona come debito ontologico*, in "Protestantesimo" 51 (1996) 174-182; L. SENTIS, *Penser la personne*, in "Nouvelle Revue Théologique" 116 (1994) 679-700; 862-873.

l'ermeneutica dell'essere dell'uomo costituisce un crocevia della riflessione teologico-pastorale di Giovanni Paolo II, per il fatto che nella cura all'uomo e al suo cammino di ricerca è depositata il futuro della storia e del mondo, sovente raggirato dai miti di una autonomia progettuale che non deve rendere conto al alcunché. «Non si tratta qui soltanto di dare risposta astratta alla domanda chi è l'uomo; ma si tratta di tutto il dinamismo della vita e della civiltà» (n. 16).¹⁶

2 L'intenzionalità fenomenologica dell'etica personalistica

Nella rilettura autobiografica del suo percorso, il Papa evidenziava a più riprese che l'interesse per l'uomo e la sua dignità emergeva sempre più come snodo decisivo della sua passione conoscitiva, etica e pastorale. Non si trattava soltanto di una istanza dialogica scaturita dall'incontro-scontro con il marxismo, ma della progressiva convinzione che il mistero dell'Essere nella sua paradossale indicibilità, si affida alla notizia dell'ente; anzi, dell' *esser-ci* dell'uomo, la cui vocazione appella ad una inesausta domanda di ulteriorità. Così scrive: «L'interesse per l'uomo come persona era presente in me da lunga data [...] Eravamo ormai nel dopoguerra, e la polemica con il marxismo era in pieno svolgimento. In quegli anni, la cosa più importante per me erano diventati i giovani, che mi ponevano non tanto domande sull'esistenza di Dio, ma *precisi quesiti su come vivere*, cioè sul modo di affrontare e risolvere i problemi dell'amore e del matrimonio, nonché quelli legati al mondo del lavoro»¹⁷. L'approccio alla questione antropologica, dunque, verte sulla modalità con la quale l'uomo esplicita la sua identità nelle pieghe della concretezza esistenziale, nella quale la ricerca di senso esibisce una articolata trama di scelte, valori, principi, non riconducibili semplicisticamente ai registri del biologico o della sociologia della cultura. Emerge, in altre parole, *un di più* fenomenologico che lascia trapelare l'*humus* di una verità confinante con il mistero stesso dell'esistere. In tale prospettiva, la declinazione etica della ricerca filosofica di Giovanni Paolo II, assume un valore metodologico puntuale, perché mostra come l'etica apre la domanda metafisica assumendola all'interno della struttura dell'uomo e del suo agire, come commenta il filosofo E. Lévinas parlando di «ingresso della verità nella struttura dell'azione»¹⁸. Una delle opere fondamentali, quale *Persona e atto* del 1969¹⁹, si costruisce attorno all'assunto della rivelatività dell'agire umano per la comprensione della persona, in un movimento ermeneutico che coglie nell'*atto* l'orizzonte simbolico e ontologico dell'uomo, la cui tensione relazionale è il segno stesso della sete di trascendenza che connota la fatica dei giorni. Proprio nel movimento di autotrascendenza, l'uomo tematizza, nella complessità dell'esperienza, la difficoltà di ritenere l'orizzonte del finito sufficiente alla realizzazione del proprio sé, per il fatto che tale orizzonte rischia di implodere in un individualismo limitante la realizzazione del soggetto, oltreché la verità della persona. Come scriverà più tardi in *Fides et Ratio*, n 32: «La perfezione dell'uomo, infatti, non sta nella sola acquisizione della conoscenza astratta della verità, ma consiste anche in un rapporto vivo di donazione e di fedeltà verso l'altro. In questa fedeltà che sa donarsi, l'uomo trova piena certezza e sicurezza».

E' la categoria di *persona* che contiene la chiave di lettura dell'autentica struttura dell'uomo, nell'evenienza della *relazione* che tesse il cammino storico di ogni uomo. «Nondimeno l'uomo, che si rivela come persona nel modo che abbiamo cercato di mostrare nelle analisi qui svolte, sembra anche confermare sufficientemente che il suo *status* ontico non oltrepassa i confini della contingenza, dell' *esse contingens* »²⁰. Tale unità di significazione (la persona) declina l'universalità del reale nella singolarità, mostrando in una direzione unica un orizzonte di significati che alimenta

¹⁶ Per un inquadramento cf. M. SERRA, *Il progetto uomo, oggi nel pensiero di Giovanni Paolo II*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e progetto-uomo in Italia*. Atti dell'VIII Congresso nazionale, Assisi 1980, 252-267; F. MORENO, *La verdad sobre el ombre en ek Magisterio de Juan Pablo II*, in "Scripta Theologica" 20 (1988) 681-708.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare le soglie della speranza*, Milano 1994, 217.

¹⁸ E. LÉVINAS, *Note sul pensiero filosofico del cardinale Wojtyla*, in "Communio" 54 (1980) 100.

¹⁹ K. WOJTYLA, *Persona e atto*, Santarcangelo di Romagna 1999. Cf. l'introduzione di G. REALE, *Fondamenti e concetti base di «Persona e atto» di Karol Wojtyla*, Ivi, 7-27.

²⁰ WOJTYLA, *Persona e atto*, 697.

la questione del senso della vita. Il dinamismo dell' *esse-in* e dell' *esse-ad* esprime, nella coincidenza ontologica, l'apertura agli altri e all'Altro, affermando al tempo stesso che la relazione è intrinseca all'essere dell'uomo, simbolo²¹ di una complessità che esige il rispetto e la promozione della vita. La persona è misura di sé proprio perché misurata da altro da sé, da una «trascendenza verticale»²² che mentre non può tollerare alcuna *reductio ad unum* dell'uomo, orienta verso la verità del bene e i valori oggettivi²³. Per questo, Giovanni Paolo II assume come logica interpretativa e conoscitiva dell'uomo la *norma personalistica*, critica riguardo tutti i tentativi teoretici di reificare l'uomo, annoverandolo tra le *res* cosificabili, e non tra gli eventi dell'essere. «La norma personalistica è il principio supremo degli atti umani, secondo il quale tutta l'azione dell'uomo, in qualsiasi campo, deve essere adeguato alla relazione “con la persona”, che è di fondamentale importanza per l'agire umano»²⁴. Non libera l'uomo nella sua ricerca di identità e autenticità alcun principio che lo rinserra nel *pathos* del soggettivismo, il cui unico esito è un ingigantimento dell'io nella sua pretesa di determinazione della vita. Al contrario, è nel vissuto della responsabilità e partecipazione che si coglie il tratto originale del progetto uomo. «Il tratto caratteristico della partecipazione indica quindi che l'uomo, agendo insieme agli altri, mantiene in quest'azione il valore personalistico del proprio atto e contemporaneamente realizza ciò che risulta dall'azione propria»²⁵. E' l'etica dell'accoglienza dell'altro che indica il *deficit* di un *ethos* basato sul solo riconoscimento della coappartenenza. E' necessario, piuttosto, iscrivere l'identità del soggetto in un *di più* di relazione che rinvia alla prossimità come traccia dell'Altro, la cui infinità consente l'esercizio della responsabilità e l'ontologia della gratuità²⁶. Nella teoria della partecipazione che esprime l'intrinseca natura intersoggettiva e interpersonale della persona, l'amore costituisce il movimento culminante del processo di umanizzazione, sintesi dei valori e delle opzioni che configurano il volto autentico dell'umanità. Il riconoscimento del tu, fino alla capacità di cooperare per il bene comune, indica lo specifico del soggetto persona, ne delinea l'originalità non disgiunta dalla fragilità che incombe nei processi di alienazione. «Ogni uomo si aspetta di poter scegliere, come bene proprio che serve a realizzare la sua propria persona in esse, ciò che gli altri scelgono e per il fatto che gli altri lo scelgono. Basandosi, poi, su questa capacità di partecipare, che è il

²¹ Scrive C. VIGNA, *Strutture della persona e questioni di bioetica. Alcune indicazioni di principio*, in “Per La Filosofia” 25 (1992) 16 che la persona è: «l'esistente simbolico per eccellenza, perché in lei finito e infinito convergono e il simbolo altro non è, in generale, che la storica saldatura di finito e infinito».

²² WOJTYLA, *Persona e atto*, 293. In tale ottica cf. la lettura operata da T. STYCZEST, *Essere se stessi è trascendere se stessi. Sull'antropologia di Karol Wojtyła*, Ivi, 709-753.

²³ Così si esprime K. WOJTYLA, *La persona: soggetto e comunità*, in *Perché l'uomo? Scritti di antropologia e filosofia*, Milano 1995, 79: «l'uomo deve continuamente, in questa coscienza, quasi superare se stesso nel suo tendere verso il bene vero: è questa la direzione fondamentale di quella trascendenza che costituisce la peculiarità della persona umana, il *proprium personae*. Senza questa trascendenza –senza superamento e in un certo senso senza crescita di sé verso la verità e verso il bene voluto e scelto alla luce della verità– la persona, il soggetto persona, in un certo senso non è se stesso».

²⁴ K. WOJTYLA, *L'uomo nel campo della responsabilità*, Milano 2002, 183. Si veda l'introduzione di A. DELOGU, *L'attualità dell'etica di Karol Wojtyła*, Ivi, 21-53. Sul significato del personalismo come cifra ermeneutica dell'antropologia cf. K. WOJTYLA, *Persona e atto*, 77-79.

²⁵ K. WOJTYLA, *Persona e atto*, 631.

²⁶ In questa direzione sono significative alcune analogie con la lezione lévinassiana. Scrive il filosofo lituano: «La soggettività, in quanto responsabile, è una soggettività che è di colpo comandata: in qualche modo l'eteronomia è qui più forte dell'autonomia, salvo che questa eteronomia non è una schiavitù, non è un asservimento (...) Invece, insistendo sulla relazione con altri, sulla responsabilità per gli altri, si afferma l'eccellenza propria della socialità: in linguaggio teologico, la prossimità di Dio, la società con Dio». E. LÉVINAS, *Filosofia, giustizia e amore*, in “Aut Aut” 209-210 (1985) 10-11. Non è questa la sede per approfondire la provocazione filosofica lévinassiana circa il primato ontologico dell'etica. E', però, opinione condivisa da molti studiosi la centralità di tale proposta all'interno del panorama filosofico contemporaneo. Cf. L. ALICI, *La persona e il volto: l'orizzonte della responsabilità*, in M. MARTINI (ed.), *La filosofia del dialogo*, Assisi 1990, 195-217; I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Genova 1990, 596-611; G. FERRETTI, *Variazioni nel concetto di persona in Emmanuel Lévinas*, in MELCHIORRE (ed.), *L'idea di persona*, 457-516; F. P. CIGLIA, *Fenomenologia dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Lévinas*, Roma 1996; S. CURRÒ, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derida, Lévinas e Marion*, Roma 2005, 51-72; 117-138,

fondamento dell'essere e dell'agire insieme con gli altri, l'uomo si aspetta che nelle comunità fondate sul bene comune i suoi propri atti servano alla comunità, la sorreggano e la arricchiscano. In un tale sistema assiologico, l'uomo è pronto a rinunciare perfino ad alcuni beni individuali, sacrificandoli alla comunità»²⁷. La stessa libertà risulterebbe un esercizio difficilmente liberante se non inscritto nell'atto più personalizzante, quale l'amore, la cui forza sovversiva sta nel fatto che l'uomo realizza se stesso solo nella prospettiva del dono di sé. All'infuori di ciò sussisterà sempre il pericolo di una libertà ripiegata in sé, incapace di affermare simultaneamente la persona per se stessa e il dono di sé. La libertà umana trova qui il suo segreto, ed è in questa linea che trova un'adeguata ermeneutica il comandamento dell'amore. Commentando il n. 24 della costituzione conciliare *Gaudium et Spes*, Giovanni Paolo II scrive: «Innanzitutto, viene formulato con chiarezza il principio dell'affermazione della persona per il semplice fatto che è una persona: essa, è detto, "è la sola creatura in terra che Iddio abbia voluto per se stessa". Contemporaneamente il testo conciliare sottolinea che la cosa più essenziale dell'amore è il "dono sincero di sé". In tal senso la persona si realizza mediante l'amore»²⁸. Una tale antropologia seppur ispirata al paradigma cristologico²⁹, detiene una progettualità qualitativa singolare, per il fatto che contestualizza la relazione finito-infinito come luogo per pensare la concretezza della *conditio humana*. Nondimeno, trae la sua originalità dal Vangelo, la cui novità si configura, tra l'altro, nel servizio all'uomo e alla sua dignità.

3 Oltre la crisi del soggetto persona, verso un umanesimo evangelico

All'interno del percorso magisteriale di Giovanni Paolo II, il tema della centralità della persona trova una sua articolata tematizzazione nell'encicliche *Veritatis Splendor* (=VS)³⁰ del 1993 e *Fides et Ratio* (=FR)³¹ del 1998. In particolare, attraverso un approccio che, insinuandosi nelle antropologie filosofiche ed etiche, coglie la tensione irrisolta tra affermazioni che esaltano il valore uomo e argomentazioni che ne sminuiscono l'identità.. Nella drammatica separazione tra fede e ragione (cf FR, nn. 45-47) si sono create le premesse per un divorzio lacerante che confina la ragione nella controfigura di se stessa, il razionalismo, e la fede

²⁷ K. WOJTYLA, *Persona e atto*, 661. Su tali aspetti cf. S. SPIRI, *Soggettività personale e partecipazione comunitaria nel pensiero filosofico di Karol Wojtyla*, in M. SIGNORE – G. SCARAFILE (edd.), *Libertà e comunità*, Padova 2005, 409-435.

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare le soglie della speranza*, 219. Cf. alcune pagine di K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità. Studio di morale sessuale*, Torino 1969, 197-198. Si veda per un inquadramento R. M. PIZZORNI, *Giustizia e amore nel pensiero di Giovanni Paolo II*, in *STUDIA UNIVERSITATIS S. THOMAE IN URBE, L'uomo via della Chiesa. Studi in onore di Giovanni Paolo II*, Milano 1992, 109-137.

²⁹ Si legge in *Varcare le soglie della speranza*, 118-119: «Sempre e dappertutto il Vangelo sarà una sfida per la debolezza umana. Ma proprio in questa sfida sta tutta la sua forza. L'uomo, forse, attende nel suo subconscio una tale sfida, vi è in lui infatti il bisogno di superare se stesso. Solo superando se stesso, l'uomo è pienamente uomo. Questa è la verità più profonda dell'uomo. Cristo per primo la conosce».

³⁰ Si veda ad esempio A. LOBATO, *La persona umana*, in *Veritatis Splendor*. Testo integrale con commento filosofico-teologico tematico, a cura di R. LUCAS LUCAS, Cinisello Balsamo 1994, 352-371; I. CARRASCO de PAULA, *L'uomo immagine di Dio*, Ivi, 186-195.

³¹ Si veda ad esempio S. PALUMBIERI, «*Fides et Ratio*»: la persona, punto di sintesi, in M. MANTOVANI – S. THRUTHIYIL – M. TOSO (edd.), *Fede e ragione opposizione, composizione?*, Roma 1999, 331-352; J. L. LEMOS MONTANET, *La persona a la luz de la enciclica Fides et Ratio*, in ISTITUTO TEOLÓGICO COMPOSTELANO, *Antropología y fe cristiana*. 139-162.

in un fideismo alienante³². Tale divorzio viene ad incidere negativamente sulla ricerca della verità da parte dell'uomo che nessuna prospettiva parziale può soddisfare³³. La conseguenza è nella progressiva modificazione dei punti di riferimento e orientamento che inaugura una filosofia della storia basata sulla logica dell'autoaffermazione, che ben presto, però, ha mostrato segni contraddittori nella trasformazione del reale e nella disperazione della verità dell'uomo. Tale aporia è alla base dell'epoca *post-moderna* (cf FR, n.91), e di un effetto di spaesamento teoretico ed etico legittimante l'indifferente validità di molteplici *Weltanschauungen* riguardanti la ricerca di senso e la dignità dell'uomo. Pur in una accezione euristica³⁴, la postmodernità esprime il sintomo di una sospensione (forse apparente) di criteri conoscitivi della realtà, suggerendo quel politeismo di principi che rappresentano una sosta vietata nel territorio metafisico. Da qui al nichilismo, il passo è breve, e nel Novecento esso emerge come problema per il pensiero, nel momento in cui la sua forza inquietante si esplicita come «il rifiuto di ogni fondamento e la negazione di ogni verità oggettiva» (FR, n.90).

a) *La crisi moderna della libertà e del principio-autonomia*

«Così, il senso più acuto della dignità della persona umana e della sua unicità, come anche del rispetto dovuto al cammino della coscienza, costituisce certamente un'acquisizione positiva della cultura moderna. Questa percezione, in se stessa autentica, ha trovato molteplici espressioni, più o meno adeguate, di cui alcune però si discostano dalla verità sull'uomo come creatura e immagine di Dio ed esigono pertanto di essere corrette o purificate alla luce della fede» (VS, n. 31). Il richiamo alla questione dell'identità dell'età moderna costituisce una premessa necessaria alla comprensione del modo con cui la contemporaneità interpreta l'umano, soprattutto nella logica di una chiarificazione del nichilismo. Appare, senza dubbio, condivisibile l'idea che se «il nichilismo non si confonde con l'idea di modernità, tuttavia esso è costantemente impegnato a fare i conti con quegli esiti della modernità: l'impellere della responsabilità soggettiva dinanzi a un mondo che perde il suo intrinseco significato e la sua consistenza, l'ateismo, la tecnicizzazione...che vengono visti e denunciati come patologici»³⁵. La modernità, infatti, nel restringere o dissolvere alcuni paradigmi di riferimento presenti nella tradizione ad essa precedente, si caratterizza come la differenza divenuta cosciente, in virtù della quale è chiamata ad

³² Cf le indicazioni di H.J. POTTMEYER, *La costituzione Dei Filius*, in R. FISICHELLA (ed.), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Casale Monferrato 1997, 19-39.

³³ «La sete di verità è talmente radicata nel cuore dell'uomo che il doverne prescindere comprometterebbe l'esistenza. E' sufficiente, insomma, osservare la vita di tutti i giorni per constatare come ciascuno di noi porti in sé l'assillo di alcune domande essenziali e insieme custodisca nel proprio animo almeno l'abbozzo delle relative risposte» (FR, n. 29).

³⁴ L'analisi operata da Giovanni Paolo II circa l'incertezza dell'*ubi consistam* della postmodernità è emblematica. Scrive al n. 91: «La nostra epoca è stata qualificata da certi pensatori come l'epoca della «post-modernità». Questo termine, utilizzato non di rado in contesti tra loro molto distanti, designa l'emergere di un insieme di fattori nuovi, che quanto ad estensione ed efficacia si sono rivelati capaci di determinare cambiamenti significativi e durevoli».

³⁵ F. VERCELLONE, *Introduzione a Il Nichilismo*, Roma-Bari 1992, VI.

inventare nuovi criteri orientativi e scelte conoscitive adeguate all'immagine del mondo da essa progettata. In questo contesto, la *frattura della tradizione* è il segno del tempo nuovo che si distacca dalla semplice continuità con il passato e dal sistema di attese rivolte al futuro. Ma l'affermazione di una tale frattura ha significato, altresì, la presa d'atto della mancanza di ambiti di significato condivisi, che lascia emergere una lacuna di senso inedita, nella quale emerge la difficoltà di registrare le nostre esperienze e il nostro sapere. Si avanza navigando a vista, preoccupati di non creare troppi disequilibri alla precaria condizione del soggetto.

L'esito di un tale distacco, conduce la modernità a teorizzare il principio dell'*autonomia* che vede nella soggettività e nella ragione critica non solo le condizioni della propria affermazione, ma anche le premesse della propria crisi. La centralità del soggetto, inaugurata dalla «singolarità senza analoghi»³⁶ della riflessione cartesiana del *cogito*, muta la leggibilità del mondo affidandola all'*esprit de geometrie* e rende la libertà criterio di verifica del progetto creativo di Dio. Ciò che scaturisce è la necessità di giustificare l'origine, apparentemente senza una ragione plausibile, del mondo prescindendo dal riferimento ad una prospettiva religiosa. Il che, mentre conduce ad una diversa leggibilità del mondo, produce la conseguenza di emarginare Dio dalle scene della storia, affidando all'uomo e solo a lui i criteri per comprendere se stesso e la sua destinazione. Viene infranta, in modo cruciale, la triade metafisica Dio-uomo-mondo, nella quale la storia premoderna aveva tessuto le proprie ermeneutiche e i propri valori, con un esito ateistico che attraversa la modernità fino alle teorizzazioni dei maestri del sospetto, inauguratori di un mutamento epocale. «L'avvento del soggetto come principio della modernità segna al contempo l'ora metafisica della 'morte di Dio'»³⁷.

Sta qui l'ambivalenza della modernità³⁸. Alla radicalizzazione del movimento di *emancipazione* che afferma un soggetto allergico a qualsiasi salvezza estranea all'intenzionalità della ragione, segue una contraddittoria parabola dell'*erramento dell'io*³⁹ che nella libertà di pensiero e nella ebbrezza del senso, dissolve la stessa realtà nella illuminazione totale del concetto. A ben guardare, però, il principio della soggettività inaugurato dal gesto cartesiano reca tracce di instabilità, perché assicura l'autosufficienza del soggetto in una relazione che mentre nega il riferimento all'Infinito, lo assume come punto di partenza per l'esercizio del dubbio. L'esperienza del dubitare invece di preparare un diverso accesso al reale, crea le condizioni per una estraneità al mondo, a tal punto che l'idea dell'io dotato di una

³⁶ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna 1964, 191.

³⁷ M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Milano 1997, 64.

³⁸ Facciamo riferimento in queste riflessioni ad un nostro articolo al quale si rinvia per maggiori approfondimenti: *Ermeneutica filosofica del pluralismo e processi di globalizzazione*, in C. DOTOLO (ed.), *Pluralismo e missione. Sfide e opportunità*, Città del Vaticano 2005, 19-38.

³⁹ Cf. A. RIZZI, *Oltre l'erba voglio. Dal narcisismo postmoderno al soggetto responsabile*, Cittadella Editrice, Assisi 2003.

identità autonoma, centrata sulla razionalità e sull'indubitabile coscienza di sé, conduce a quel solipsismo teoretico ed etico dell'individuo che rende il mondo espressione della volontà, ma soprattutto spazio della simbolica rappresentazione che modifica i significati entro contesti sempre più complessi e non correlati. Nell'ordine della rappresentazione l'oggettività è disposta secondo le istanze del soggetto in una costante differenziazione, il mondo diventa *immagine del mondo*, e la verità si riduce a mera funzionalità, a verificabilità soggetta ad un movimento di adeguazione alle istanze del sapere empirico. Si pensi, indicativamente, al dibattito sulla *natura dell'uomo*⁴⁰, sospeso a quella dittatura dei geni e alla «coscienza genificata»⁴¹ che determina il significato della dignità dell'uomo secondo criteri del «“personicismo” filosofico, cioè del collegamento della dignità umana con qualità personali anziché con l'esistenza dell'uomo»⁴². Il soggetto sperimenta, così, non solo una migrazione di identità in cui lo smarrimento della propria interiorità è direttamente proporzionale alla sua oggettivazione, ma anche “l'offuscamento della vera dignità della ragione, non più messa nella condizione di conoscere il vero e di ricercare l'assoluto” (FR, n. 47). Si tratta, pertanto, dell'assolutizzazione della libertà del soggetto che avoca a sé i criteri e le norme della interpretazione e valutazione del reale, fino a stabilire autonomamente lo specifico dell'agire etico e il confine tra bene e male⁴³. «Tale visione fa tutt'uno con un'etica individualista, per la quale ciascuno si trova confrontato con la *sua* verità, differente dalla verità degli altri. Spinto alle estreme conseguenze, l'individualismo sfocia nella negazione dell'idea stessa di natura umana» (VS, n.32).

Nella logica del gesto cartesiano si cela, però, un dilemma estremizzato dall'Illuminismo e dall'Idealismo. Cartesio, infatti, non ha inteso rendere il soggetto fondamento ontologico del reale, ma ha intuito la sua insostituibilità conoscitiva nella relazione tra Dio e le cose, pur rischiando una metodica atea⁴⁴ che assoggetta Dio ai teoremi del dubbio. Emerge, cioè, un «cogito spezzato»⁴⁵, quasi nostalgico dell'Infinito di cui sente il peso dell'assenza. Nell'esito della posizione cartesiana si intravede, in altri termini, il dilemma della modernità; o, forse, solo uno dei due poli dell'inizio della modernità. L'altro sta nella riflessione di B. Pascal (cf FR, n.13), la cui provocazione tematizza la critica all'autoreferenzialità della ragione che riduce l'Infinito, Dio, alla propria misura. Il disagio della modernità si esprime, allora, nell'orientamento impresso al principio-autonomia da parte del soggetto. Nel tentativo di consolidamento della sua posizione, l'uomo ha costruito quella dialettica dell'io il cui traguardo,

⁴⁰ Si veda ad esempio E. BONCINELLI, *Necessità e contingenza della natura umana*, in “MicroMega” Almanacco di Filosofia 4 (2005) 7-27.

⁴¹ D. MIETH, *La dittatura dei geni. La biotecnica tra fattibilità e dignità umana*, Brescia 2003, 31.

⁴² MIETH, *La dittatura dei geni*, 117. Si veda il saggio di C. ZUCCARO, *Bioetica e valori nel postmoderno. In dialogo con la cultura liberale*, Brescia 2003.

⁴³ Cf. le riflessioni di C. VIGNA, *Affetti e legami. Saggio di lettura ontoetica*, in F. BOTTURI - C. VIGNA (edd.), *Affetti e legami*, Milano 2004, 3-22.

⁴⁴ E' quanto scrive E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, Brescia 1982, 163-164.

⁴⁵ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano 1993, 86.

l'ideologia della totalità, si è rivelato distruttivo nel prevalere di forme individualistiche e narcistiche⁴⁶. Al tempo stesso, però, non può essere sottaciuta una considerazione che rende più complessa la questione. Se è vero, come sostiene J. Maritain⁴⁷, che il movente fondamentale della modernità è da rintracciarsi nella compressione dei diritti della ragione e della natura ad opera di tendenze fideistiche e soprannaturalistiche, si comprende come l'istanza della dimensione critica della ragione, che è nell'*intentio profundior* dell'Illuminismo⁴⁸, non può essere dimenticata in virtù di una errata rivendicazione di autonomia. (cf FR, nn. 55-56). La questione riguarda, di fatto, il riferimento e il perché dell'autonomia della ragione che nell'aprire spazi teoretici capaci di liberare l'uomo dalla *minor età*, ha individuato nella fede cristiana il limite da superare, segno di una stasi teoretica inabile a creare storie di liberazione socio-culturali. Ne consegue che tale analisi stende su categoria come fede, ragione, soggetto, comunità, il dubbio di una pesante eredità che non ha aiutato la modernità a saper vedere nel cristianesimo l'orizzonte della sua progettualità⁴⁹ o, almeno, l'indicazione di un possibile itinerario depositato nel principio della Rivelazione. «Ciò che emerge da questo ultimo scorcio di storia della filosofia è, dunque, la constatazione di una progressiva separazione tra la fede e la ragione filosofica. E' bene vero che, a una attenta osservazione, anche nella riflessione filosofica di coloro che contribuirono ad allargare la distanza tra fede e ragione si manifestano talvolta germi preziosi di pensiero, che, se approfonditi e sviluppati con rettitudine di mente e di cuore, possono far scoprire il cammino della verità [...] Questo tuttavia non toglie che l'attuale rapporto tra fede e ragione richieda un attento sforzo di discernimento, perché sia la ragione che la fede si sono impoverite e sono divenute deboli l'una di fronte all'altra» (FR n. 48)⁵⁰.

In questa ottica, il movimento dell'autoaffermazione del soggetto si impone come una novità in ordine al senso della storia, perché nell'avanzare l'esigenza di una differente fondazione della realtà, opera una critica che va al di là di una semplice trasformazione di costume.. Alla

⁴⁶ Cf. P. KOSLOWSKI, *La cultura postmoderna. Conseguenze socio-culturali dello sviluppo tecnico*, Milano 1991, 57-110; G. LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris 1992, 63-70; C. ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, Brescia 2000, 22-24.

⁴⁷ J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Roma 1977, 70-71.

⁴⁸ E' vero che alcuni effetti dell'Illuminismo quali la privatizzazione dell'etica, la riduzione della ragione a mera razionalità, l'ostracismo della religione dai processi socio-culturali, la perdita della tradizione, contraddicono la storia della libertà dell'uomo. Ciò non può far dimenticare il dato che l'Illuminismo ha messo in risalto: l'attenzione al soggetto e alla sua storicità. Su ciò è interessante la circolarità della lettura operata da M. HORKHEIMER - Th. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966.

⁴⁹ Si veda J. RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Cinisello Balsamo 1992.

⁵⁰ Su tale problematica, Giovanni Paolo II è tornato più volte, e in particolare nell'esortazione post-sinodale *Ecclesia in Europa* del 2003, in cui evidenzia l'illusione della cultura contemporanea di volersi concentrare su di una «antropologia senza Dio e senza Cristo» (n. 9; cf. anche nn. 8; 47; 68), evidenziando il fascino sottile di una tale «apostasia silenziosa». In relazione al contributo che il cristianesimo ha offerto alla storia il Papa osserva: «La modernità europea stessa che ha dato al mondo l'ideale democratico e i diritti umani attinge i propri valori dalla sua eredità cristiana. Più che come luogo geografico, essa è qualificabile come "un concetto prevalentemente culturale e storico, che caratterizza una realtà nata come continente grazie anche alla forza unificante del cristianesimo, il quale ha saputo integrare tra loro popoli e culture diverse ed è intimamente legato all'intera cultura europea"» (n.108). Per questo cf. C. DOTOLÒ, *La Chiesa in Europa: terra di missione?*, in G. CAVALLOTTO (ed.), *Missione e missionarietà in Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 2004, 183-199.

centralità teoretica ed etica dell'uomo corrisponde la lateralizzazione di Dio, così come l'autonomia dell'uomo sembra dichiarare improrogabile l'inutilità di Dio. Tale equazione risulta il vero problema della modernità, più che il suo esito felice, perché condanna l'uomo ad una inarrestabile decadenza laddove si dispiega in consapevole alternativa a Dio. Di più, l'esito secolaristico-ateo della modernità che si prolunga nella stagione neopositivista, non sembra rendere ragione della condizione che gli è propria, in quanto nell'assolutizzazione della storicità del mondo⁵¹, perde di vista la possibilità di ritrovare la questione del senso⁵² e della verità. Come scrive Giovanni Paolo II, è opportuno cogliere in profondità il significato del concetto di autonomia che «nei riguardi dell'uomo produce effetti particolarmente dannosi, assumendo in ultima istanza un carattere ateo» (VS, n. 39).

Compito della fede cristiana è, dunque, rendere ragione di una *dimensione nascosta di senso* che svela la distanza da visioni del mondo non coniugabili con la novità sconvolgente dell'evento cristiano. Essa mostra il passaggio da un mondo divinistico ad un mondo affidato alla responsabilità dell'uomo, in cui la fede è chiamata ad esprimere la sua forza profetica, soprattutto laddove la storia mostra i segni di una crescente disumanizzazione. Il Vangelo, cioè, tiene aperta la tensione ineliminabile per la domanda su Dio⁵³, nella quale vive la stessa domanda antropologica, considerata sempre più mero anacronismo.

b) *Tra morte di Dio e negazione dell'uomo*

«Come conseguenza della crisi del razionalismo ha preso corpo, infine, il nichilismo. Quale filosofia del nulla, esso riesce a esercitare un suo fascino sui nostri contemporanei. I suoi seguaci teorizzano la ricerca come fine a se stessa, senza speranza né possibilità alcuna di raggiungere la meta della verità. Nell'interpretazione nichilista, l'esistenza è solo un'opportunità per sensazioni e esperienze in cui l'effimero ha il primato. Il nichilismo è all'origine di quella diffusa mentalità secondo cui non si deve assumere più nessun impegno definitivo, perché tutto è fugace e provvisorio» (FR, n. 46). E', dunque, questa la questione nodale dell'esperienza

⁵¹ Cf. G. PASQUALE, *Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'occidente*, Milano 2004, 57-99.

⁵² Sono significative alcune riflessioni di K. RAHNER, *Dio e rivelazione. Nuovi saggi VII*, Roma 1981, 133-154 e di J. ALFARO, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Brescia 1991, 9-24. Senza dubbio, la modernità ripropone la questione del senso, anche se con prospettive diverse e talora, paradossalmente, divergenti, che stanno a testimoniare l'ineludibilità della significatività del cristianesimo e dei suoi motivi di credibilità. Il rischio, piuttosto, è un altro: che la perdita del senso, conseguente alla crisi delle risposte totalizzanti della ragione moderna, diventa sempre più rifiuto di porsi la domanda del senso. Pertanto, è necessario che la riflessione teologica, come mostra la FR, nn. 8-12, rimoduli tale questione all'interno del principio-rivelazione. Scrive E. BISER, *Cosa parla in favore di Dio? Fede come cammino di ritrovamento del senso*, in "Con-tratto" 4 (1995) 225: «Così la rivelazione risponde alla questione del senso dell'uomo. Di più ancora: essa è questa risposta, mentre lo raggiunge, lo guarda e lo afferra. Essa è perciò nell'interesse del ritrovamento del senso, e non nell'interesse della ragione la quale, arrivata ai suoi limiti, ha bisogno di un aiuto più alto». Per una lettura articolata e informata cf. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale. «Rendere ragione della speranza» (I Pt 3, 15)*, Brescia 2002, 77-158.

⁵³ D. TRACY, *Il ritorno di Dio nella teologia contemporanea*, in "Concilium" 30 (1994) 60-73, annota che la postmodernità ha provocato uno «strano ritorno di Dio» (68) in luogo di una ipotizzabile e irrimediabile scomparsa. Scrive: «la teologia postmoderna è un onesto, sebbene talvolta disperato, tentativo di far sì che Dio sia nuovamente udito come Dio: frantumando la coscienza storica moderna, smascherando le presunzioni della razionalità moderna, esigendo attenzione per tutti quelli che sono stati dimenticati o emarginati dal progetto moderno»(61).

dell'Occidente, l'esito secolaristico di un ateismo che, nel proclamare la non-pertinenza del problema di Dio con le strutture di plausibilità della modernità, opera quella *Überwindung* (oltrepassamento) che caratterizza il nichilismo post-moderno e le differenti forme di esistenzialismo. La situazione in cui l'uomo versa è quella di un progressivo precipitare verso un vuoto, in cui alla fine dell'essere e dell'essere dell'uomo non ne è più nulla., per il fatto che l'opzione della libertà non si affida ad alcun riferimento, capovolgendo la conquista dell'autonomia in un consequenzialismo della libertà che «pretende di ricavare i criteri della giustizia di un determinato agire solo dal calcolo delle conseguenze che si prevedono derivare dall'esecuzione di una scelta» (VS, n. 75). In tale prospettiva, nonostante le differenze di impostazione teorica, le tesi di F. Nietzsche, M. Heidegger e J.P. Sartre, sembrano convergere: se per Nietzsche il processo del nichilismo è sintetizzabile nella morte di Dio e nella svalutazione dei valori supremi⁵⁴; se per Heidegger, l'evento nichilistico è oblio dell'essere e sua riduzione a valore di scambio⁵⁵, per il filosofo francese il nulla è ciò che mostra l'equivocità dello *status* ontologico dell'esistenza: «l'uomo è una passione inutile" proprio nel voler sostituirsi all'"*Ens causa sui* che le religioni chiamano Dio (...) Ma l'idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente»⁵⁶. La morte di Dio, valore supremo per eccellenza, non solo trasforma il credibile disponibile entro un percorso immanentistico, ma alimenta la costruzione di una nuova grammatica con la quale azzerare il linguaggio che ha orientato i cammini della storia. L'idea di Dio, insomma, non organizza più un mondo, né regola il modo di pensare e di essere dell'uomo.

In questo senso, colgono nel segno le parole di Giovanni Paolo II: «Non si può dimenticare, infatti, che l'oblio dell'essere comporta inevitabilmente la perdita di contatto con la verità oggettiva e, conseguentemente, col fondamento su cui poggia la dignità dell'uomo» (FR, 90). La morte di Dio provoca la convinzione da parte dell'uomo della non necessità di arrivare alle cause ultime, visto che l'imperativo della verità perde la sua cogenza e i valori ultimi risultano superflui. «Il mondo vero è diventato favola»⁵⁷, perché la verità è solo illusione, favola, luogo, cioè, di una esperienza che non può vantare alcuna pretesa di autenticità. Affrancata dalla corrispondenza alla cosa, la ragione può liberare l'immaginazione e configurare una dottrina delle illusioni necessarie per imprimere alla vita il

⁵⁴ Cf F.W. NIETZSCHE, *La Gaia scienza*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1964ss, V /II, 125; *Frammenti postumi* 1887-1888, VIII/II, 12; 13-14.

⁵⁵ Cf M. HEIDEGGER, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano 1976, 45-65; 59; *La sentenza di Nietzsche Dio è morto*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze 1968, 191-246; 241-243; *La questione dell'essere*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano 1987, 335-374; 362; *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano 1994, 367-368; 581-582; 809-861.

⁵⁶ J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Milano 1965, 738. Il riferimento a Sartre è presente in *Veritatis Splendor*, come osserva A. ALES BELLO, *Filosofia e filosofie nell'enciclica*, in *Veritatis Splendor*. Testo integrale con commento filosofico-teologico tematico, 199-215.

⁵⁷ E' il titolo di un capitolo in *Crepuscolo degli idoli*, VI/III, 75.

movimento della metamorfosi. La forza del nichilismo sta nel rendere possibile l'intenzionalità della *décadence*: persuadere l'uomo ad un recupero dell'innocenza e dell'ottimismo ingenuo che tende a spegnere la passione per la verità per abbandonarsi alla fruibilità immediata delle cose. Il passaggio "dal fenomeno al fondamento" (FR, 83) diventa una scommessa impossibile, in quanto la variazione metafisica avviata da Nietzsche conduce a pensare e organizzare il mondo degli enti senza il riferimento alla differenza ontologica dell'essere.

Sulla scia del disincanto nietzscheano, si coglie il pensiero di Heidegger sul legame tra essenza del nichilismo e tecnica⁵⁸. All'interno della questione fondamentale dell'essere, il nichilismo sembra preparare un pensiero postmetafisico, in quanto mostra come la storia dell'essere è nel suo assentarsi, nel suo differire dall'ente. In tale differire, non serve concentrarsi sull'ente, in una letale negligenza nei riguardi dell'essere, ma dispiegare quell'*volontà di potenza* (cf FR, 90) che il dominio incondizionato dell'ente assume, allorché il soggetto diventa unico protagonista della illimitata oggettivazione di ciò che è. È questo il tempo della tecnica quale espressione della metafisica della soggettività che tutto subordina "alla logica del mercato, alla tentazione di un potere demiurgico sulla natura e sullo stesso essere umano" (FR, 46). Nel quadro della fugacità delle cose, gli stessi presupposti della calcolabilità e producibilità dell'ente si convertono nella incapacità di controllare lo strumento della tecnica, figura postmoderna della provvidenza che riduce l'uomo a materiale d'uso. La tecnica rappresenta, paradossalmente, la fine del soggetto, o almeno di quel soggetto interprete dell'ideologico potere della ragione calcolante.

L'alternativa è, invece, nel cogliere l'oblio dell'essere come memoria di una differenza ontologica che chiama l'uomo non ad un superamento del nichilismo, ma all'abitarlo nell'assunzione della finitezza come dono e responsabilità⁵⁹. Ma può tale finitezza costituire l'appello ad una diversa relazione con l'Infinito, con Dio?⁶⁰ Può un pensiero nichilistico penetrare l'autentica essenza della tecnica, cioè riaprire la possibilità di un diverso rapporto con l'essere e la sua alterità rispetto all'uomo? Sta di fatto che il pensiero nichilistico ha optato per una *debolezza* del pensiero, per una ragione vuota⁶¹, la cui razionalità si muove nella logica della discorsività e nell'ascolto dei messaggi delle tradizioni. Nella pretesa di una non-fondatività, il nichilismo postmoderno intende rilevare la pluralità e la provvisorietà della *humana conditio*, assumendo quale trascendentale

⁵⁸ M. HEIDDEGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, 5-27. Si vedano le riflessioni di K. JASPERS, *Conditions et Possibilités d'un nouvel Humanisme*, in *Pour un nouvel humanisme*, Neuchâtel-Paris 1949, 181-209.

⁵⁹ È questa una ipotesi presente nella riflessione heideggeriana che vede nel nichilismo un'apertura al sacro come riapertura della questione dell'essere e dell'uomo. Su una tale lettura cf V. MELCHIORRE, *Il linguaggio dell'essere fra filosofia e teologia*, in M. RUGGENINI (ed.), *Heidegger e la metafisica*, Genova 1991, 191-222; P. DE VITIIS, *Il problema religioso in Heidegger*, Roma 1995, 71-93; U. REGINA, *L'«ultimo Dio» di Martin Heidegger*, in H.OTT - G. PENZO (edd.), *Heidegger e la teologia*, Brescia 1995, 307-344.

⁶⁰ Cf A. MILANO, *Quale verità*. Per una critica della ragione teologica, Bologna 1999, 47-65.

⁶¹ Indicazioni puntuali in P. GILBERT, *La crisi della ragione contemporanea*, in "La Civiltà Cattolica" 1990 IV 559-572.

quello della caducità e mortalità⁶². Non meraviglia, quindi, che la « “crisi del senso” quale dato emblematico “della nostra condizione attuale (...) sfocia in uno stato di scetticismo e di indifferenza o nelle diverse espressioni del nichilismo» (FR, 81), che si riflette anche sull’esperienza del sacro anonimo e di una mistica atea⁶³.

La lezione teoretica del nichilismo assume l’ipotesi della transitività delle cose e della opzione di un senso plurale che non significa necessariamente mancanza di senso, ma proposta dell’assoluto relativismo e della serena tolleranza e rispettabilità di tutti i sensi. Il politeismo dei sensi dice mancanza di orientamento unico e, quindi, pluralismo dei modi di esistenza che disegna la forma dei valori-guida. Per questo, l’etica neopagana⁶⁴ quale etica del finito autosufficiente e misurato gnosticamente sulla certezza di sé, sembra incarnare l’epoca della indifferenza postmoderna in una teoresi di piccolo cabotaggio e nella ineluttabilità della *posthistoire*. Nell’allestire un soggetto «senza speranza né possibilità alcuna di raggiungere la meta della verità» (FR, 46)⁶⁵, il nichilismo fatica a riconoscere l’insostituibilità della domanda ontoteologica, avvinto dalla profondità della superficie che baratta il fondamento per il fenomeno. Parametro emblematico di questa spossatezza del soggetto⁶⁶, non è solo l’oblio della memoria, ma anche quel culto neo-mitico che deresponsabilizza il soggetto in virtù della presunta innocenza del divenire.

Entro tale orizzonte di pensiero, emerge, ad esempio (cf FR, 76), l’impossibilità di affrontare la questione del male, a cui neanche le antropodicee basate sul postulato del momento dialettico del togliimento della negatività riescono a rendere ragione. Nel quadro del nichilismo contemporaneo, non si nega, certo, l’esperienza del male, ma la si risolve nella questione dei mali, visto che la vita è al di là del bene e del male, se non addirittura in una violenza cinica della ragione. Di fronte all’ingiustificabile, il confortevole nichilismo non riesce a cogliere l’eccedenza di un *quid* che disturba la vita e disloca il pensiero, ma preferisce sfumare la serietà del *mysterium iniquitatis*, dando così un non luogo a procedere che si concentra nella evasività della filosofia e nell’aporia dell’ «ottimismo razionalista» (FR, 91)⁶⁷. Allo stesso modo, la vaporizzazione del mondo verso il movimento del simbolico e della

⁶² Ci riferiamo al saggio di G. VATTIMO, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in ID - P.A. ROVATTI (edd.), *Il pensiero debole*, Milano 1987, 12-28.

⁶³ Cf G. MURA, *Una mistica atea? L’esperienza dell’ “assenza” di Dio nel pensiero contemporaneo*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, II, Roma 1984, 681-715; G. MUCCI, *Mito e pericolo della gnosi moderna*, La Civiltà Cattolica 1992 I 14-22; P. SEQUERI, *Sensibili allo spirito*, 3-44.

⁶⁴ Si veda quanto propone S. NATOLI, *I nuovi pagani*, Milano 1995, 21-57.

⁶⁵ Per questo cf. A. SCOLA, *Libertà umana e verità a partire dall’enciclica «Fides et Ratio»*, in *Fides et Ratio. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II*. Testo e commento teologico a cura di R. FISICHELLA, Cinisello Balsamo 1999, 223-243.

⁶⁶ Cf P. MICCOLI, *Insidie nichiliste per la morale cattolica*, in *Veritatis Splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*, 216-233; G. REALE, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell’uomo d’oggi*, Milano 1995, 11-27.

⁶⁷ Pagine acute in L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, in “Annuario Filosofico” 2 (1986) 7-69.

estetizzazione della vita⁶⁸, altro non è che il prendere congedo dalla istanza veritativa⁶⁹, in una sorta di strategia di difesa che preferisce verità frammentarie o mezze verità. Ma non è, forse, questo il segno capovolto che «ogni verità anche parziale, se è realmente verità, si presenta come universale» (FR, 27)?

4 L'antropologia dell' *imago Dei*

La prospettiva presente nei teoremi del nichilismo sembra giungere ad un esito altamente problematico: la correlazione tra verità e libertà esprime un'unica possibilità: «o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono» (FR, 90). In tale prospettiva, l'enciclica richiama la consapevolezza che la verità è ontologicamente differente rispetto ai canoni di una ragione meramente strumentale, la quale altro non sarebbe che ragione vuota, confinante con l'irrazionalismo mistificante. Al contrario, la verità in virtù della sua alterità, si affida all'uomo e lo invita ad una risposta e ad una responsabilità da cui si sente appellato. Per questo, la libertà nella conoscenza della verità è scelta per essa, in quanto la stessa verità si manifesta ontologicamente nella libertà, in una rivelatività che supera qualsiasi accertamento fattuale. La verità mostra, allora, l'essere nella sua libertà e alterità, a tal punto che la stessa domanda filosofica fondamentale cambia aspetto, in quanto si chiede non solo perché l'essere sia, ma soprattutto perché l'essere sia così. In ciò, il legame tra verità e senso trova la sua possibilità insieme al rischio del non riconoscimento del senso della verità..

In questo orizzonte, risulta degno di attenzione il riferimento alla “*filosofia cristiana*” (FR, 76)⁷⁰ che, oltrepassando il pregiudizio di marca heideggeriana, richiama l'attenzione sulla importanza di ripensare la relazione tra sapere della fede e riflessione filosofica in una feconda circolarità (cf FR, 73)⁷¹, resa possibile dalla *interpretazione del cristianesimo* nella sua indeducibile novità: la Rivelazione, *l'id quo maius cogitari nequit*.⁷² che «produce pensiero» perché non è «il punto culminante di un pensiero elaborato dalla ragione» (FR, 15). Il richiamo acquista ulteriore significato se contestualizzato storicamente. La riscoperta della categoria *rivelazione come*

⁶⁸ Cf R. BUBNER, *Estetizzazione del mondo della vita*, in G. VATTIMO (ed.), *Filosofia '89*, Roma-Bari 1990, 149-164 e O. MARQUARD, *Estetica e anestetica. Considerazioni filosofiche*, Bologna 1994, 167-193.

⁶⁹ Cf. R. FISICHELLA, *La quaestio de veritate: una domanda per la post-modernità*, in C. APARICIO VALLS – C. DOTOLLO – G. PASQUALE (edd.), *Sapere teologico e unità della fede*. Studi in onore del Prof. Jared Wicks, Roma 2004, 273-285.

⁷⁰ In questa ottica va letta l'esigenza di “una filosofia di portata autenticamente metafisica” (FR, 83).

⁷¹ Cf H.U. von BALTHASAR, *Regagner une philosophie a partir de la théologie*, in *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie e Theologie*, Paris-Namur 1983, 175-187; X. TILLIETTE, *Dalla teologia alla filosofia*, in G. FERRETTI (ed.), *Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa*, Genova 1992, 175-183; S. PIÉ-NINOT, *La Enciclica Fides et ratio y la teologia fundamental: hacia una propuesta*, in “Gregorianum” 80 (1999) 645-676; F. TESTAFERRI, *Fede e ragione. Il problema alla luce della lettera enciclica Fides et ratio e del dibattito da essa suscitato*, Assisi 2002.

⁷² Cf R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia* (II), in “Gregorianum” 76 (1995) 520-533.

*concetto critico*⁷³ infatti, si situa nella stagione teoretica che va dall'aporia della religione secondo l'Illuminismo al riconoscimento, anche se parziale, dell'alterità della rivelazione quale critica alla riduzione antropologica della verità. In tal senso, il cristianesimo esprime l'unicità di Dio nell'ontologia della gratuità e la ricchezza dell'essere umano nella ontologia della relazione. E' questa la portata significativa e sconvolgente della novità cristiana come inedita visione del mondo⁷⁴: l'apertura della condizione umana all'avventura della fede che porta con sé la capacità di assumere il peso delle contraddizioni e di lottare per la verità dell'uomo la cui essenza è custodita nel progetto di Dio.

Se, come evidenzia Giovanni Paolo II, la "Rivelazione cristiana è la vera stella per l'uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica; è l'ultima possibilità che viene offerta da Dio per ritrovare in pienezza il progetto originario di amore" (FR, 15), allora l'affermazione dell'uomo trova la sua chiave di lettura nell'essere immagine di Dio. Ad una concezione antropocentrica può sembrare paradossale che l'identità dell'uomo sia direttamente proporzionale alla sua struttura di dipendenza-relazione con Dio. Eppure, qui si gioca tutta la consistenza dell'essere umano che nella misura della creaturalità scopre e riconosce il senso della sua particolare centralità all'interno della creazione, per la quale l'autonomia umana è definita dall'evento dell'incontro e della solidarietà. La novità dell'antropologia teologica è nell'essere *immagine* di Dio⁷⁵: l'uomo sta per qualcosa d'altro e la sua esistenza può fuoriuscire dalle paludi dell'indifferenza nel riferimento a quella Immagine di cui porta i segni. Essere liberi è disporre di se stessi, ma solo per rendersi disponibili alla responsabilità⁷⁶ nel donare la vita. Per questo, l'amore è il sacramento della libertà liberata e liberante, in quanto rende la possibilità esistenziale della libertà *libertà-per* qualcuno, dedizione del proprio essere alla cura dell'altro.

In conclusione, l'immagine dell'uomo come persona è la grande scommessa della proposta cristiana. Un'immagine che nella dimensione cristologico-trinitaria trova tutta la sua significatività e verità: essere persona è partecipare all'evento dell'amore in un'apertura all'altro inesauribile e

⁷³ Cf. J. SIMON, *Offenbarung als kritischer Begriff*, in M.M. OLIVETTI (ed.), *Filosofia della rivelazione*, Padova 1994, 37-50; P. CODA, *Critica illuministica ed ermeneutica romantica della rivelazione*, in "Lateranum" 61 (1995) 79-120.

⁷⁴ Vanno richiamate le intense pagine di R. GUARDINI, *Fede - Religione - esperienza. Saggi teologici*, Brescia 1995², 169-195.

⁷⁵ Cf. C. DUQUOC, *Uomo/Immagine di Dio*, in P. EICHER (ed.), *Enciclopedia Teologica*, Brescia 1989, 1125-1133; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma 1992; W. PANNENBERG, *Teologia Sistemica* 2, Brescia 1994, 233-267; L. F. LADARIA, *Antropologia Teologica*, Casale Monferrato 1995, 109-173; J. COTTIN, *L'«imago Dei»: une réponse à l'enfermement de l'image*, in "Nouvelle Revue Théologique" 120 (1998) 404-418; A. GESCHÉ, *L'identité de l'homme devant Dieu*, in "Revue Théologique de Louvain" 29 (1998) 3-28; 21-47; F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Brescia 2005, 361-400.

⁷⁶ Cf. R. FISICHELLA, *Responsabilità e obbedienza ecclesiale. Una prospettiva teologico-fondamentale*, in "Studia Moralia" 36 (1998) 461-478; 473-477. In tale contesto sembra importante evidenziare lo stretto rapporto tra antropologia, cristologia e verità morale, come sottolineano K. DEMMER, *Cristologia e morale. Orientamenti per una proposta sistematica*, in "Rivista di Teologia Morale" 13 (1981) 373-392 e A. AMATO, *La morale cristiana come vita in Cristo*, in *Veritatis Splendor Testa integrale e commento filosofico-teologico*, 169-185.

infinita. Significa piantare nell'*humus* dell'esistenza la radice ontologica della comunione e l'etica dell'essere-di-fronte all'altro, in uno spazio che supera lo stesso rapporto intersoggettivo. «E' la caratteristica della persona, del soggetto, il rinunciare al suo isolamento. Moralità, amore, sono appunto questo, abbandonare cioè la propria particolarità, la propria personalità speciale, allargarla alla universalità [...] Ciò che di vero vi è nella personalità sta appunto in questo, nell'ottenerlo con l'immergersi, con l'essere immerso nell'altro»⁷⁷. Nel tempo in cui ogni assoluto sembra essere relativizzato e ogni verità dimezzata nella sola dimensione del fattuale, l'opzione antropologica cristiana afferma che l'uomo è un assoluto, non prevaricabile da alcuna altra forma ideologica e idolatria. Nella. prossimità di Dio alla storia in Gesù Cristo c'è l'offerta di quello spazio di autonomia e libertà nel quale l'uomo può volgersi dal problema al mistero e ricercare la sua vera identità suscitata dallo stupore⁷⁸ del Vangelo «Gesù è la vera novità che supera ogni attesa dell'umanità e tale rimarrà per sempre, attraverso il succedersi delle epoche storiche. L'incarnazione del Figlio di Dio e la salvezza che egli ha operato con la sua morte e risurrezione sono dunque il vero criterio per giudicare la realtà temporale e ogni progetto che mira a rendere la vita dell'uomo sempre più umana» (*Incarnationis mysterium*, n. 1).

⁷⁷ W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia 1974, 227 e 232.

⁷⁸ Scrive Giovanni Paolo II: « In realtà, quel profondo stupore riguardo al valore e alla dignità dell'uomo si chiama Vangelo, cioè la buona novella. Si chiama anche cristianesimo. Questo stupore giustifica la missione della Chiesa nel mondo, anche, e forse di più ancora "nel mondo contemporaneo". Questo stupore, es insieme persuasione e certezza [...] è strettamente collegato a Cristo» (RH, n. 10).