

CORSO REGIONALE DI AGGIORNAMENTO INSEGNANTI DI RELIGIONE CATTOLICA

NOLA, HOTEL DEI PLATANI
5 DICEMBRE 2012

VISIONI ANTROPOLOGICHE E SPAESAMENTO DELL'UOMO. LA CRISI E LA SPERANZA

1. Spaesamento, domande radicali e fecondità della ricerca

Il contesto filosofico attuale appare come un orizzonte particolarmente frastagliato, difficilmente riconducibile ad una matrice unitaria. Ciò vale anche quando l'oggetto del suo peculiare interesse è l'uomo che solo in apparenza può sembrare il tema più ovvio e condiviso di ogni riflessione. In realtà si tratta di una delle questioni più complesse e difficili anche per l'intrecciarsi di nodi teoretici e morali, esistenziali e politico-sociali in un quadro culturale complessivo denso di chiaroscuri e di contraddizioni. L'uomo di oggi, e anche il pensatore di oggi, con sempre più fatica riesce a riflettere sistematicamente su di sé. Prevalgono riflessioni e prospettive che più facilmente attraverso il frammento propongono squarci sul tutto, squarci spesso anche significativi e suggestivi, preziose aperture ma raramente visioni d'insieme. Si può condividere, oggi ancor più, un'affermazione di Karl Jaspers del '32 : "Ci furono epoche nelle quali l'uomo sentiva il proprio mondo come *permanente* (...). In confronto a siffatte epoche l'uomo d'oggi, che ha cognizione di sé soltanto *in una situazione storicamente determinata dell'esser-uomo*, è separato dalla propria radice. E' come se egli non riuscisse più a trattenere l'essere"¹. Il nostro tempo – è un'affermazione di Martin Buber – appare sempre più il "tempo del viandante", di colui che non ha un tetto sicuro. "Io distinguo – scrive Buber appena qualche anno dopo - le epoche in cui l'uomo possiede una sua dimora (*Epochen der Behaustheit*) dalle epoche in cui ne è senza (*Hauslosigkeit*). Nelle prime, l'uomo abita nel mondo come se abitasse in una casa, nelle altre, egli è come se visse in aperta campagna e non possedesse neppure i quattro picchetti per innalzare una tenda"².

Il tempo trascorso, quasi ottanta anni, dalle parole di questi due grandi pensatori del Novecento filosofico, ha fatto sì che il senso di spaesamento dell'uomo contemporaneo diventasse non solo difficoltà o incapacità di trovare il proprio posto nel mondo, ma domanda radicale su se stessi, domanda radicale dell'uomo sull'uomo, domanda sulla fine dell'umano. Occorre dunque una precisa presa di coscienza della crisi dell'umano, di cui proverò ad illustrare alcuni passaggi, ma anche un altrettanto chiaro atteggiamento di fronte alla crisi. I processi storici a questo riguardo non sono dati assolutamente ineluttabili, presentano certo alcuni fattori di necessità ma anche dimensioni di plasmabilità in virtù dell'esercizio della libertà dell'uomo e di un adeguato sviluppo della riflessione razionale. Anzi proprio i tempi più problematici sono decisivi per lo sviluppo della civiltà nel senso che possono condurre a nuove e significative sintesi sull'umano. Vale anche per la riflessione sull'uomo quanto Pietro Piovani affermava per l'etica. "Si potrebbe addirittura sostenere – così scriveva Piovani con riferimento al Novecento – che i tempi di esperienze morali tormentose sono quelli teoreticamente più fecondi per l'etica"³. Il riferimento all'etica non è casuale perché uno

¹ K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, tr. it. N. De Domenico, Jouvence, Roma 1982, pp. 30-31.

² M. Buber, *Il problema dell'uomo*, tr. it. a cura di A. Rizzi, LDC, Torino 1983, p.35.

³ P. Piovani, *Etica*, in *Enciclopedia del Novecento* (1977) ripubblicato in *Posizioni e trasposizioni etiche*, Morano, Napoli 1989, p.123.

dei nodi critici dell'antropologia è rappresentato proprio dal senso, dal valore da attribuire alla libertà dell'uomo nel suo intrinseco nesso con l'idea di responsabilità⁴.

E' il modo stesso di intendere la libertà dell'uomo la vera linea di discriminazione per poter cogliere la possibilità di una fondata prospettiva filosofico-antropologica (ma naturalmente si potrebbe dire da un lato anche educativa e dall'altro teologica e addirittura politica in certo senso) oppure per ritenere superflua la stessa riflessione sull'uomo. Tutte quelle filosofie e visioni del mondo più o meno scientifiche che sostengono il prevalere di elementi di necessità sugli spazi di libertà e responsabilità della vita dell'uomo appaiono naturalmente infatti più riluttanti a riconoscere all'antropologia filosofica un suo ruolo significativo.

Così ad esempio la ricerca delle neuroscienze apre scenari in cui se da un lato è data la possibilità di ritrovare nessi non aggirabili che uniscono corpo e mente, il sentire alla consapevolezza di sé, dall'altro pone l'interrogativo circa il peso che i meccanismi neurologici hanno nel determinare i comportamenti e le azioni, con il relativo rischio che l'agire stesso dell'uomo e le reazioni da cui nasce siano ridotti a mero automatismo in cui lo spazio della libertà e della responsabilità si assottiglia fino a scomparire. Più in generale, pare spesso emergere una mentalità per così dire naturalistica, tardo positivista, che, ben al di là delle ricerche degli scienziati consapevoli di per sé dei limiti oltre che delle opportunità della scienza, tende a far passare l'idea della natura e della natura umana come di un meccanismo privo di finalità, con conseguenze fatali sul modo di intendere la libertà e la sua stessa possibilità e con la relativa spiegazione di ogni forma di comportamento sociale su basi biologiche⁵.

Il punto interrogativo sulla libertà e sulla responsabilità dell'uomo è posto in modo altrettanto forte da quelle forme di pensiero che muovono dalla considerazione di una presunta morte dell'uomo, dalle visioni nichilistiche della morte di Dio; da tutte quelle filosofie che vedono l'uomo come oggetto sempre manipolabile, come insieme di pezzi, come albero senza radici, o teorizzano forme di ibridazione dell'uomo con l'animale o con le macchine⁶.

Solo apparentemente opposta è la convinzione diffusa della libertà come di un assoluto, l'idea che la libertà sia sganciata da riferimenti concreti alla realtà e all'effettività delle situazioni e sottratta alla necessità di individuare gerarchie e priorità. La libertà è qui considerata quasi come parola magica, che autorizza a compiere ogni scelta possibile, ponendo tutte le scelte sullo stesso piano. Ma il fatto che qualcosa sia possibile non dà alcuna garanzia circa la sua bontà e la sua verità, così come non abbiamo garanzia sicura di bontà e verità relativamente alle rappresentazioni della realtà che ci sono fornite dalla televisione, dalla carta stampata, da Internet e che pure di fatto propongono comportamenti, atteggiamenti, gusti da assumere e da emulare. Ne deriva la convinzione che la libertà sia libertà di consumare, oggetti, esperienze, relazioni, un consumare senza limiti in cui però è la libertà stessa che finisce per essere consumata⁷.

Anche il tempo rischia di essere oggetto di consumo e questo fa sì che il passato inteso come tradizione, memoria, consegna, scompaia, e il presente si ingrossi a dismisura spogliandosi di ogni dimensione progettuale dal momento che il futuro, avvertito come l'ignoto, ciò che non è immediatamente a nostra disposizione, che sfugge di per sé al nostro controllo, diventa motivo di ansia, di paura di angoscia. L'esistenza individuale rischia di limitarsi ad un insieme di esperienze difficilmente aggregabili in prospettiva unitaria e quindi tali da acuire tensioni e fratture interiori ed esteriori⁸.

Ma le ombre gettate sulla libertà non riescono a dimostrarne l'inesistenza. Anzi fanno sì che più forte se ne avverta l'esigenza, la nostalgia, il desiderio. In un certo senso si potrebbe affermare che

⁴ Cfr. F. Miano, *Responsabilità*, Guida, Napoli 2009.

⁵ Cfr. A. Da Re, *Le parole dell'etica*, Bruno Mondadori, Milano 2010, pp. 122-137.

⁶ Cfr. I. Sanna (a cura di), *Le sfide del post-umano*, Studium, Roma 2005.

⁷ Cfr. G. Lorizio, *Rivelazione cristiana Modernità Post-modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999; L. Alici, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004; L. Alici, *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009; M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecnonichilista*, Feltrinelli 2009.

⁸ Cfr. F. Miano, *Dimensioni del soggetto. Relazionalità, alterità, trascendenza*, AVE, Roma 2003, pp. 23-27.

nella disperazione non di rado emerge il filo tenue ma tenace della speranza ed è questo filo che va scandagliato sia nella sua dinamica all'interno dello sviluppo del pensiero novecentesco, sia anche al di là di esso per ritessere una nuova trama di riflessione sull'uomo.

2. Tra disperazione e speranza

2.1 Un mondo disincantato

L'analisi spietata degli esiti dei processi di intellettualizzazione e razionalizzazione significativamente messi in luce da Weber agli inizi del Novecento attraverso la sua investigazione sul "disincanto del mondo" rappresenta l'indispensabile chiave di lettura di ogni riflessione sulla dialettica tra disperazione e speranza. Scriveva Weber: "Quando l'ascesi passò dalle celle conventuali alla vita professionale(...) contribuì, per parte sua, a edificare quel possente cosmo dell'ordine dell'economia moderna(...) che oggi determina, con una forza coattiva invincibile, lo stile di vita di tutti gli individui che sono nati in questo grande ingranaggio(...). Solo con un leggero mantello, che si potrebbe sempre deporre, la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle dei suoi santi(...). Ma il destino ha voluto che il mantello si trasformasse in una gabbia di durissimo acciaio"⁹. L'uomo risulta così sempre più stretto tra il dominio dell'economico e del tecnologico e un mondo che nel suo complesso gli appare privo di senso, un mondo irrazionale dal punto di vista etico. "Oggi tutti coloro – sono parole di Weber - i quali vivono in attesa di nuovi profeti e nuovi redentori si trovano nella stessa situazione che risuona in quel bel canto della sentinella di Eidom durante il periodo dell'esilio, raccolto nell'oracolo di Isaia: 'Una voce chiama da Seir in Eidom: sentinella quanto durerà ancora la notte? E la sentinella risponde: verrà il mattino, ma è ancora notte, se volete domandare ritornate un'altra volta'. Il popolo al quale veniva data questa risposta ha domandato e atteso ben più di due millenni, e conosciamo il suo sconvolgente destino. Ne vogliamo trarre l'insegnamento che anelare e attendere non basta, e faremo altrimenti: ci metteremo al nostro lavoro e adempiremo alla richiesta di ogni giorno – come uomini e nella nostra attività professionale. Ma ciò è semplice quando uno abbia trovato e obbedisca al demone che tiene i fili della sua vita"¹⁰.

Sulle spalle del soggetto agente viene addossato tutto il peso della decisione e dell'azione. Essendosi appannato l'orizzonte progettuale della vita comune e prevalendo un processo complessivo di spersonalizzazione -il "mantello" trasformato in "gabbia d'acciaio"- al singolo è richiesta l'assunzione piena e totale della responsabilità del suo agire, quella responsabilità della decisione, che certo non può essere mai delegata ad altri se è decisione autenticamente personale, ma che comunque sempre meno può avvalersi di contesti collettivi che non siano totalizzanti e che siano invece capaci di fungere da supporto di pensiero, da criteri condivisi per l'agire. La sentinella continua a ripetere che è ancora notte. Weber, riflettendo sull'immagine platonica della caverna (libro VII della *Repubblica*), sottolinea che ciò che per Platone era semplice insieme di ombre proiettate sulle pareti della caverna è divenuto vera realtà, mentre il sole stesso è diventato come un fantasma, privo di vita. La scienza non si pone infatti più il problema del sole, dalla cui luce farsi illuminare in modo chiaro, non si occupa della verità in sé, ma solo dei modi, dunque delle procedure, per uscire fuori dalla caverna e quindi seguire le ombre. La scienza è diventata un insieme di strumenti espressivi, esplicativi, procedurali, operativi. Non cerca più il sole o quantomeno non lo ritiene verità che illumina, la scienza non cerca più il senso, non valuta, è avalutativa. La ricerca del senso è affidata esclusivamente al singolo. Ecco allora il pluralismo, e spesso l'antagonismo, o la tragica inconciliabilità, la lotta tra i valori non più assoluti ma solo possibili. Il singolo può sceglierli per sé in senso assoluto guidato dal suo demone, ma ciò non può

⁹ M. Weber, *Sociologia della religione*, vol I, Comunità, Milano 1982, pp.191-192.

¹⁰ M. Weber, *La scienza come professione*, Einaudi, Torino 2004, p. 44.

valere per tutti e per tutti allo stesso modo. Le sue scelte sono prive di garanzie, essendosi ormai eroso il significato oggettivo delle cose. Alla scienza, alla filosofia, alla razionalità in genere rimane il compito di garantire la possibilità della libera espressione delle possibilità, ma non di indicare l'unico senso vero per tutti.

Ciò non significa tuttavia abbandonare l'idea di un possibile cambiamento sociale e politico. Anzi, una volta preso atto della mancanza di senso, a ciascuno, attraverso la sua responsabilità, è in qualche modo richiesto di dare un senso mantenendo sempre aperto l'orizzonte del possibile, che è l'orizzonte del futuro. Afferma Weber: "E' certo del tutto esatto e confermato da ogni esperienza storica che non si realizzerebbe ciò che è possibile se nel mondo non si aspirasse sempre all'impossibile"¹¹.

2. 2. La lacuna nel tempo

All'uomo del primo Novecento Max Weber chiede un rigore morale particolarmente forte non avendo più appigli e certezze precostituite, salvo che non voglia, come pure è accaduto nel corso del secolo ormai passato, finire nelle braccia avvolgenti di idee totalizzanti : la Razza, la Classe, la Società.... Il volgere degli anni, mentre ha visto cadere queste grandi e "terribili" idee con i regimi totalitari che le accompagnavano, ha, nello stesso tempo, assistito all'accrescersi del senso di solitudine del singolo, ad una drastica riduzione dello spazio e ad una modificazione del senso della speranza nell'orizzonte della vita e del pensiero contemporaneo, specie di una speranza intesa come condivisione di progetti, di idealità, di impegni comuni verso il futuro. L'uomo del nostro tempo si è così ritrovato sempre più solo, con il suo carico di drammi esistenziali e di decisioni comunque da assumere, con la sua fatica ad entrare in relazione con l'altro, con le luci e le ombre di un tempo nuovo da affrontare e non sempre in grado di vivere quella responsabilità per il presente e per il futuro che Max Weber gli affidava come compito suo proprio. Il dominio della tecnologia è diventato sempre più forte e pervasivo, quasi assoluto. La progressiva accelerazione del tempo, la velocità dei cambiamenti e delle trasformazioni sociali e economiche, un grado sempre più accentuato di complessità sociale, creano situazioni di disorientamento e accentuano distanze e reazioni particolaristiche.

Dinanzi alla complessità, che sconvolge il nostro modo di interpretare la realtà e impone continue forme di riadattamento alle situazioni, è facile abbandonarsi a forme illusorie di superamento dei problemi o decidere di non investire più sul futuro. "L'orizzonte delle aspettative terrene - scrive Remo Bodei - finisce spesso per non superare quello della propria vita biologica o, al massimo, dell'esistenza dei propri figli". In altri termini molte essenziali situazioni della vita personale (dolore, morte, malattia, vecchiaia..) "vengono giudicate irredimibili, perché non possono più venir ritenute seriamente riscattabili né in un al di là religioso, in una condizione di beatitudine celeste, né in un futuro laico di relativa soddisfazione terrena, mediante l'avvento di una società nuova priva di radicali conflitti".

Ciò produce spesso una chiusura nell'ambito dell'esistenza individuale per la quale la paura del futuro prende il sopravvento sulla speranza. Accade così che intere zone dell'esperienza personale e collettiva vengono rivissute e ripensate in modo diverso dal passato. La percezione degli eventi, il senso stesso del ricordo e dell'attesa vengono a modificarsi. Il ruolo della tradizione si perde e l'esistenza individuale rischia di limitarsi ad un insieme di esperienze difficilmente aggregabili in prospettiva unitaria e quindi tali da acuire tensioni e fratture interiori ed esteriori. "Il presente pare ridursi a un punto evanescente, a uno spazio inospitale, non più sorretto né dagli insegnamenti della tradizione, né dalla polarizzazione verso il futuro"¹², spazio inospitale eppure appiattito su se stesso anche in virtù di quel senso di simultaneità e contemporaneità di tutti gli eventi indotto dal predominio mass-mediatico. Scompaiono così visioni unitarie della storia e grandi narrazioni a favore di una considerazione del passato come semplice assemblaggio di parti separate sempre più

¹¹ M. Weber, *La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004, p. 121.

¹² R. Bodei, *La speranza dopo il tramonto delle speranze*, "Il Mulino", XL, 1/91, pp.5-6.

difficili da mettere in comunicazione tra di loro. La crisi dell'unità della storia e dell'universalità di un linguaggio che non sia quello tecnologico-informatico va insieme alla crisi dell'unità dell'io, dell'uomo come soggetto. Prevale così una prospettiva nichilisticamente segnata dall'esaltazione del frammento su una ricerca di integrazione delle dimensioni della vita e su ogni sforzo di riconduzione a fondamenti ultimi. Ciò mette in crisi anche un'idea di responsabilità adeguatamente fondata sia in senso personale che comunitario.

2.3. Morte della speranza

La "lacuna tra passato e futuro"¹³ - che oggi secondo la Arendt ha raggiunto livelli particolarmente elevati - ha segnato l'intera storia del Novecento europeo, dalla fine della prima guerra mondiale in poi. Essa appare sicuramente uno dei motivi più evidenti di quella crisi della speranza che il pensiero contemporaneo insieme alimenta e subisce, ma che in ogni caso rappresenta una provocazione fondamentale.

Emblematica in questa direzione è la posizione di Günther Anders, singolare pensatore tedesco, ebreo in esilio, che ha espresso il profondo disorientamento dell'uomo contemporaneo nei confronti del totalitarismo della tecnica che azzerava la speranza nel futuro. Il lancio della bomba atomica su Hiroshima rappresenta, per Anders, la chiara manifestazione dell'affermarsi di questo devastante totalitarismo.

C'è una pagina autobiografica di Anders di particolare interesse : "Anch'io sono per molti anni vissuto e anche in questo ero appunto molto ebreo - nell'attesa del non ancora, dell'instaurazione del regno messianico. Fino al 6 agosto 1945 - il giorno significò Hiroshima - quando piombò in me come un fulmine l'idea che forse, o addirittura probabilmente, stavamo andando verso un *non-più*. Questa fu la fine del mio messianismo. Ernst Bloch, al quale ogni volta che mi è capitato di vederlo ho cercato di far capire Hiroshima, non ne ha mai voluto sapere : evidentemente non aveva l'elasticità oppure la forza di compiere insieme a me questa 'rivoluzione copernicana' dal non-ancora al non-più. Egli era incapace - e questo ci divideva - di accettare quello che oggi è il nostro compito : vale a dire *vivere senza speranza*"¹⁴. Da Auschwitz a Hiroshima, al dominio universale della meccanizzazione, alla costrizione delle cose, all'uomo appendice delle macchine da lui stesso create. Dal primo al secondo regno del "mostruoso" il passo è breve. Il compimento del totalitarismo della tecnica porterà alla totale funzionalizzazione dell'uomo. "Noi ci saremo soltanto - scrive Anders - come pezzi di macchine o pezzi di materiale indispensabile alla macchina : da quel momento *come* uomini saremo eliminati"¹⁵. Non c'è dunque motivo di porsi con alterigia di fronte al mondo di ieri perchè anche noi, uomini di oggi, siamo figli di Eichmann. La realtà è fatta così solo di ciò che viene costruito grazie alla macchina, le cose finiscono per plasmare gli uomini. Volontà e libertà sono antiquate perchè l'uomo stesso è antiquato. Ecco la tesi portante di questa antropologia negativa, di questo vivere senza speranza che chiede all'uomo almeno la consapevolezza della situazione in atto "affinché il mondo non continui a cambiare senza di noi e alla fine si muti in un mondo senza di noi"¹⁶.

2.4. L'assurdità del vivere

Vivere senza speranza significa, in altri termini, prendere atto dell'assurdità della condizione umana. L'inevitabilità di una vita senza speranza è anche l'idea che ispira Albert Camus, noto pensatore e scrittore francese, che, se in *La peste* rappresenta l'emblema della malattia mortale che

¹³ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 129.

¹⁴ G. Anders, *Mein Judentum*, citato in P. P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su GüntherAnders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 129.

¹⁵ G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, Giuntina, Firenze 1995, p.60.

¹⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p.3.

condiziona ogni destino umano, ne *Il mito di Sisifo* indica la vanità dei rimedi umani e l'assurdità della condizione umana. Sisifo è l'uomo che è condannato a sospingere un macigno, così come ogni uomo è condannato a rotolare il macigno della propria esistenza, ad "accettare la scommessa straziante e meravigliosa dell'assurdo". La condizione umana è una condizione di estraneità sia verso se stessi che verso il mondo. "Un mondo che possa essere spiegato, sia pure con cattive ragioni, è un mondo familiare; viceversa in un mondo subitaneamente spogliato di illusioni e di luci, l'uomo si sente un estraneo, e tale esilio è senza rimedio, perché privato dei ricordi di una patria perduta e della speranza in una terra promessa"¹⁷. L'uomo è così nell'impossibilità di dare un senso alla propria vita. "Nessuna morale, nessuno sforzo sono giustificabili *a priori* davanti alla sanguinante matematica che regola la nostra condizione"¹⁸. Ecco allora una strada possibile, l'unica: l'accettazione del non-senso, il prendere sul serio l'assurdo diviene la possibilità per eccellenza, a cui si accompagna la rivolta intesa come quella esperienza che mette insieme traendo ciascuno dalla sua solitudine nella comune reazione all'assurdità della vita. D'altra parte "la felicità e l'assurdo sono figli della stessa terra e sono inseparabili"¹⁹.

2.5. Vivere per la morte

Vivere senza speranza può voler dire anche vivere per la morte. Per Jean Améry, pseudonimo di Hans Mayer, internato ad Auschwitz, sopravvissuto, scrittore, morto suicida nel 1978, l'attesa della morte non è una vera e propria attesa, ma un annullamento del tempo e dello spazio, è una despazializzazione dell'individuo, è la negazione di qualsivoglia evento.

L'idea della morte come annullamento assoluto rende legittimo, per Améry, il suicidio per il quale non usa il termine *Selbstmord*, ma *Freitod*, che significa morte libera, libertà di morire, per sottolineare il legame che c'è tra morte e libertà. "La morte libera esiste e ci preleva, ci riscatta dall'essere, divenuto fardello, e dall'*existere*, che è solo angoscia"²⁰.

Così l'opera *Levar la mano su di sé* trae le estreme conseguenze del percorso che muove dall'esperienza di Auschwitz e dalla riflessione sull'intellettuale ad Auschwitz, passando attraverso una cruda visione dell'invecchiare inteso come un lento morire. La mano è il simbolo della libertà, rappresenta la forza fisica impiegata nell'atto mortale e violento del suicidio. Portare la mano su di sé è un atto di libertà, contro una vita che non ci appartiene. Per Améry la scelta del suicidio è un mettere fine alla condizione di estraniamento dal mondo, alla condizione nella quale l'essere con gli altri è divenuto intollerabile. E' l'influenza degli altri, il più delle volte, a spingere un uomo nell'abisso, a farlo cedere alla potenza del vuoto e al principio del nulla. E' proprio nel momento del salto tuttavia che il suicida appartiene veramente a se stesso. L'atto del suicidio diventa allora comprensibile, come alternativa ad un mondo a cui non si appartiene più, e per il quale si prova disgusto. Dal punto di vista di Améry il suicidio è un no alla vita che è un trionfo dell'io che finalmente afferma l'appartenenza a se stesso.

2.6. Sperare nel tempo e nel mondo del disincanto

Vivere senza speranza prendendo coscienza dell'assurdità del vivere, scegliere la morte e non la vita, sono solo alcune direzioni emblematiche di quella difficile e problematica ricerca che il pensiero contemporaneo compie intorno alla crisi della speranza.

Al credente, impegnato non a rifuggire le provocazioni intellettuali ma ad attraversarle, è richiesto invece l'onere di ritrovare ragioni di speranza, che siano ragioni di vita e di renderle plausibili. Disincanto e speranza, anziché contrapporsi, possono sorreggersi a vicenda. Ma perché questo accada è richiesta una ricerca che esige la fatica della mente e l'apertura del cuore, la

¹⁷ A. Camus, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 1964, p.87.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 30, 47.

¹⁹ *Ibidem*, pp.170-171

²⁰ J. Amery, *Levar la mano su di sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 105

capacità di rivedere costantemente le nostre categorie interpretative della realtà e la disponibilità a rimettersi sempre in cammino. “Ogni generazione e ogni individuo -scrive Magris- devono rifare, e non solo una volta, l’esperienza traumatica ma salvifica dei primi cristiani, che attendevano la parusia, il ritorno del Salvatore che era stato loro promesso fiduciosi -almeno molti di essi- che sarebbe venuto già durante la loro vita. La parusia non è arrivata e non dev’essere stato facile resistere alla delusione e capire che non si trattava di una smentita, ma di una dilazione della salvezza e forse nemmeno di un rinvio, ma della rivelazione che la salvezza non arriva una volta per tutte ma è sempre in cammino fino alla fine dei tempi”²¹.

3. Prospettive. Persona, libertà, responsabilità.

3.1. Unità della persona, libertà e apertura alla trascendenza.

Anche in questo tempo denso di luci e ombre, proprio il filo resistente della speranza che attraversa i tempi, a mio parere, conduce a riproporre i termini essenziali di una visione dell’uomo orientata in senso personalistico²². Questo tempo la esige in modo particolare per ridare autentico spazio alla libertà dell’uomo.

La libertà è il termine con il quale possiamo riassumere, particolarmente in questo tempo, le caratteristiche stesse della persona. La libertà muove dalla capacità di accogliere se stessi e il grande dono della vita: accogliere se stessi nell’unicità del dono che il Signore fa, un dono che è concretezza di vita. Accogliere se stessi è il primo passo per esercitare la propria libertà, è il germe di tutte le azioni future. La libertà è prima di tutto questo atto di relazione con se stessi, a partire dal quale si cresce, si è coinvolti, si fanno passi avanti dal punto di vista delle scelte e delle decisioni.

La libertà vera nasce e si sviluppa nella tensione all’unità propria della persona. Se la libertà si esercita, si concretizza e si mette alla prova nella capacità di scegliere e di decidere, scegliere e decidere vuol dire sostanzialmente assumere un orientamento, avere una direzione, individuare un progetto, scoprire una finalità, un fine globale per la propria esistenza. L’orientamento di senso, secondo il quale vivere, non è fuori dal soggetto, ma è dentro la persona: è la spinta che fa andare in una direzione anziché in un’altra. Si tratta di capire il senso dell’esistenza, la chiamata concreta ad un’autentica crescita della persona. C’è una dinamica nel divenire persona che va dalla libertà alle grandi scelte, ma anche alle piccole risposte che, giorno dopo giorno, le sostanziano e le rendono concrete, le trasformano in quotidianità, normalità della vita stessa.

La libertà svela alla persona il suo essere legata alla trascendenza, il fatto che essa è se stessa perché c’è qualcosa di altro che l’attira, che è, al contempo, “dentro” e che la supera. Ciò che rende grande la persona è la sua capacità di andare oltre se stessa: nessuno è veramente grande, se rimane chiuso dentro di sé. Solo l’apertura a qualcosa che ci oltrepassa, che va al di là di noi, rappresenta la chiave di volta della vita, la calamita e il punto di riferimento per il quale vale la pena di vivere. L’apertura alla trascendenza significa il superamento del proprio egoismo, il saper guardare oltre il proprio orizzonte, per aprirsi verso orizzonti più vasti; significa, in poche parole, vivere quel contatto diretto con Dio che è sempre una relazione unica, così come è originale la persona.

²¹ C. Magris, *Utopia e disincanto*, in “Nuova Antologia”, ott-dic 1996, vol 577°, Fasc.2200, p.81.

²² Sullo sfondo delle considerazioni che seguono c’è il riferimento, sia pure non nei termini di una ripresa puntuale del loro pensiero, a grandi figure della filosofia del Novecento il cui insegnamento è ancora oggi sicuramente attuale specie in relazione alla possibilità e al senso dell’impegno educativo, etico e politico. Penso a Max Scheler, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Romano Guardini, ma anche in ambito non cattolico a pensatori come Martin Buber e Karl Jaspers. Ma sullo sfondo delle considerazioni che seguono c’è altresì il riferimento al patrimonio di riflessione antropologica che appartiene alla tradizione cristiana patrimonio di riflessione con cui i filoni più significativi della ricerca filosofica si sono confrontati (cfr. anche A. Sabetta, *La visione cristiana dell’uomo e il concetto di persona*, relazione al corso “L’uomo e le scienze” 21.2.2011)

La libertà non è mai neutra. Una libertà neutra non esiste, la libertà muove dalla situazione, dalle caratteristiche stesse dell'essere uomo o donna, giovane o adulto, genitore o figlio, della persona che è nata in questo tempo e in un determinato luogo, che è espressione di una peculiare cultura. Ciò dà consistenza reale all'indicazione del primato della persona. Il primato della persona significa l'attenzione alla persona vera, concreta, storica, in tutte le dimensioni della sua vita e in tutte le condizioni in cui si trova a vivere. La caratteristica fondamentale della persona stessa, che ne esplicita il primato, è il suo essere singola, irripetibile, specifica e originale. L'unicità della persona sta a dire il fatto che ogni uomo è in diretto rapporto con Dio, che in ogni uomo c'è un germe di Dio. Anche chi è meno fortunato, chi vive l'esperienza più dolorosa, o chi è segnato da fallimenti e fragilità, porta con sé l'immagine vivente di Dio, che fonda il suo stesso essere e la sua stessa unicità.

L'unicità della persona è al contempo la singolarità di una relazione. Nell'unicità di questa relazione si dispiega anche il prendere coscienza di se stessi, che consiste nel saper diventare consapevoli del fatto che ad ognuno Dio affida un compito e questo rende unica la persona. Nell'unicità della persona è custodita la sua singolare dignità, in quanto in ogni uomo – non nell'uomo generico, ma in ogni uomo – si riflette l'immagine vivente di Dio.

3.2. Responsabilità

C'è dunque una dimensione intrinsecamente relazionale nella parola libertà. Per questo libertà va insieme a responsabilità. Una libertà che non si traduca in responsabilità rimane astratta; la libertà riceve proprio dal nesso con la responsabilità quell'essenziale prospettiva relazionale che apre agli altri e alle situazioni di vita attraverso un riconoscimento dell'altro fondato sulla piena reciprocità, ma anche molto spesso caratterizzato da forme necessariamente asimmetriche di rapporto.

Nel circolo libertà-responsabilità entrano in gioco parole fondamentali della vita personale ma non prive di riverberi sul vivere collettivo quali scelta, decisione, volontà, e quindi si colgono nella loro evidenza le opzioni di fondo e le decisioni ultime relative all'esistenza personale e alla vita comunitaria e sociale, insieme a scelte concrete compiute e da compiere, mezzi usati e da usare, conseguenze più o meno prevedibili dell'agire. La responsabilità rappresenta un elemento fondamentale per legare comportamenti personali virtuosi a scelte e atteggiamenti di ordine sociale, a prese di posizione di carattere culturale e politico, capaci di tenere insieme il rispetto delle regole della vita comunitaria e democratica con l'efficacia dei risultati da raggiungere. Nello stesso tempo l'idea di responsabilità può fruttuosamente coniugare prospettive d'insieme con un'accurata attenzione alla concretezza e varietà delle circostanze. In un certo senso può provare a far interagire il bene e i beni. Ciò è tanto più vero oggi, in un tempo in cui l'accresciuta complessità delle domande poste all'etica chiede uno sforzo ulteriore di ricerca e una capacità di integrare i molteplici elementi che concorrono all'articolazione di risposte possibili, di percorsi operativi, di mediazioni adeguate. In particolare l'idea di responsabilità è sollecitata a misurarsi con le provocazioni che derivano da uno sviluppo tecnologico e scientifico sempre più in grado di condizionare la scelta dei fini e le decisioni che orientano l'agire dell'uomo, fino a rischiare di ridurre quest'agire stesso in un fare, come semplice produzione di risultati. E questo fa sì che la responsabilità includa in sé anche una responsabilità del pensare che è certamente responsabilità del discernimento, responsabilità per una intelligenza adeguata delle situazioni e delle questioni, ma anche responsabilità del sapere o del non sapere, delle conseguenze cioè che il sapere o l'ignoranza possono di per sé generare.

Circa poi la prospettiva temporale in cui si gioca la responsabilità dell'uomo, va sottolineato che alla delineazione dell'idea di responsabilità contribuiscono sia aspetti di ordine sincronico che diacronico. La responsabilità non può mai essere tutta interamente riferita al presente. Vi è una responsabilità verso la storia, una risposta che, come singoli e come comunità o popolo, dobbiamo al passato nel senso di una continuità da salvaguardare o di una liberazione da attuare, diventando così responsabili di fronte al futuro. Vi è come una solidarietà con la storia, con la realtà che implica

sempre una responsabilità da assumersi rispetto al tempo: al proprio tempo, al tempo passato, al tempo che viene.

In tal senso vi è anche un intreccio necessario e sempre possibile fra la capacità di coltivare l'umanità nella contingenza e il saper alimentare e sostenere la speranza di un futuro migliore per tutti, fra l'ordine delle relazioni più prossime che è l'ordine fluido dei sentimenti e dei desideri, e il sentirsi parte di un destino comune, di un'umanità più ampia, che è l'ordine di una progettualità strutturata e condivisa, l'ordine di una temporalità che si proietta in un futuro tutto da venire.

3.3.Relazionalità

Il fondamento della responsabilità e di tutto l'ordine delle relazioni consiste nel fatto che la persona non sarebbe se stessa senza il rapporto con Dio, ma un autentico rapporto con Dio di vivere in modo autentico il rapporto con gli altri. È proprio della persona vivere in modo adeguato e significativo la dimensione relazionale e sociale, senza la quale l'uomo si impoverirebbe in umanità. La dimensione relazionale e sociale si caratterizza attraverso tutte le forme che mettono in comunicazione con gli altri: le prime esperienze della vita familiare e scolastica, l'universo delle relazioni amicali, l'ambito associativo e di gruppo. La dimensione relazionale e sociale della persona ha tante facce quante sono le persone che si incontrano e con cui si entra, giorno dopo giorno, in contatto. Interessa ribadire che nessun uomo può crescere da solo: ciascuno di noi è tale perché matura con gli altri, anzi la scelta degli altri è contemporaneamente la scelta di me stesso; attraverso la scelta del nostro modo di relazionarci agli altri, cresciamo e scegliamo contemporaneamente noi stessi.

Non c'è, infatti, una vera scelta degli altri che non sia anche scelta di me: così come accolgo me stesso e la mia vita – e questo è il primo atto di esercizio della libertà –, il modo stesso in cui entro in relazione con gli altri che mi capitano accanto o che scelgo di avere accanto, è esercizio concreto della libertà, è il modo vivo e significativo di tradurre, tutelare e incentivare la dimensione sociale della persona. Oggi questa sottolineatura appare particolarmente importante, in un tempo in cui è più facile separarsi che unirsi, in cui è più naturale interrompere le relazioni che crearne di nuove. Insistere sulla bellezza della dimensione sociale e relazionale della persona, significa scommettere non solo su se stessi ma anche, contemporaneamente, sugli altri. È un dato di profonda apertura che dà sostanza e colore, ma dà anche vita effettiva al principio dell'uguaglianza nella dignità di tutte le persone.

Eguaglianza e fraternità sono facce concrete della stessa medaglia, a condizione che venga sempre rispettata la dignità dell'uomo, la dignità della persona in tutte le persone, la dignità della vita in tutte le esperienze della vita. Questo è il fondamento dei diritti umani, che non sono un vuoto richiamo teorico, ma esperienza concreta della dignità inviolabile, universale e inalienabile. Non si potrebbe comprendere il significato dell'espressione "diritti umani" senza il riferimento a Dio, creatore e Padre, e all'uomo, specchio concreto e immagine vivente di Dio stesso, che si manifesta nella sua concretezza e storicità.

Troppo spesso si è portati a separare il tempo e la vita quotidiana dall'eternità, dallo sguardo rivolto al trascendente, dall'apertura grande al mistero di Dio. In realtà le due dimensioni sono strettamente congiunte: non c'è vera storicità, vera concretezza, vera quotidianità, senza un'apertura all'infinito, senza uno sguardo che oltrepassi la quotidianità stessa, senza riuscire, sempre e comunque, a saper guardare oltre. Il richiamo al primato della persona evoca una realtà semplice ed essenziale, che ci portiamo nel cuore e che avvertiamo come nostra: abbiamo la possibilità di vivere rimanendo schiacciati nella quotidianità, lasciando che siano i fatti a dettare l'agenda della nostra vita personale, oppure abbiamo la possibilità, pur nella concretezza dell'esistenza, delle esperienze belle o brutte, di riuscire a porre nella vita il germe stesso dell'infinito e dell'eternità.

3.4. Gratuità

Questo germe emerge con più forza nelle esperienze in cui l'elemento più tipico e caratteristico è la gratuità che è un modo di intendere la speranza nella vita. E la speranza più importante è custodita nel cuore dell'uomo: rappresenta il primo motore che fa cambiare la storia e la prima certezza che avvertiamo come nostra, il primo anelito che sentiamo.

La speranza più grande è appunto fondata sulla gratuità, che esprime la persona nella sua capacità di relazioni autentiche. C'è una dimensione sociale della persona che corre sempre il pericolo di essere segnata da una mentalità pervasa da aspetti consumistici e relativistici. Nella misura in cui le relazioni sono segnate dalla gratuità, invece, esse rappresentano un'autentica possibilità di trasformazione di se stesse e della realtà. La persona, in forza di questa dimensione, si rende appassionata, solidale, capace di aprirsi agli altri e di vivere con gioia la responsabilità.

Non si tratta di un'argomentazione astratta, ma concreta, in quanto dalla forza di questa passione ha sempre preso le mosse il cambiamento. È in questo senso che va difeso il primato della persona, della vita della persona e delle persone. È in questo senso, ancora, che occorre lavorare per valorizzare concretamente la centralità della persona, che dovrebbe risaltare in ogni opera educativa, nelle esperienze lavorative, come attenzione primaria della politica, nella vita della famiglia di oggi, e vedersi all'opera in una società in cui non predomini l'elemento consumistico, ma viga invece una dimensione di solidarietà effettiva.

Francesco Miano
Università degli Studi di Roma "Torvergata"