

LA CULTURA ANTROPOLOGICA TRA LOGOS ED AGAPE

Contributo del **prof. don Fausto Scurpa**

Giornata di studio in preparazione al Convegno Ecclesiale Nazionale (Firenze 2015)

“In Gesù Cristo il nuovo umanesimo”

Assisi 25 marzo 2014 – Sacro Convento

Un'antropologia della speranza

“Essere-uomo è sempre un dono (gaube) ed un compito (aufgabe). Siamo uomini in forza della nascita, e tuttavia ogni giorno dobbiamo prenderci cura di essere anche degli uomini umani” (Kasper).

Essere uomo equivale a divenire uomo, e questo fa sì che per sua natura il soggetto umano è sempre in crisi, costitutivamente problematico, essere del desiderio e della mancanza, è e non-è: “Un essere nato dal mare, che cammina sulla terra e che vorrebbe volare”. Chiamato a diventare ciò che è senza previa assoluta certezza di sapere ciò che è, ogni risultato sfugge a definitiva stabilità. La realizzazione di sé resta affidata alla propria libertà e responsabilità; anche per questo, l'uomo è sempre in debito rispetto alla propria autocomprensione ed autorealizzazione. L'uomo per “natura” è “cultura”, “coltiva” se stesso. Questo significa che non si può pensare l'uomo in maniera fissista, e, al tempo stesso, che il pensiero è costretto continuamente a interrogarsi responsabilmente sul rapporto che sussiste tra la “cultura” e le coordinate generali, fisico-bio-psico-sociologiche, storico-ambientali, entro le quali essa si costituisce senza stravolgere quelle e se stessa. L'ideogramma del termine “crisi”, dal segno positivo e negativo, suggerisce non solo l'idea di ciò che si deve lasciare per trovare, ma anche la duplice eventualità che se ne può uscire accresciuti come diminuiti.

Letta in prospettiva teologica, la realizzazione piena supera lo stesso limite umano. Nel paradigma dell'incarnazione trova “compimento”, in Gesù Cristo, nel quale Dio si fa uomo perché l'uomo si ritrovi in Dio. Una prospettiva escatologica che inizia dentro la storia, ma è meta che viene incontro come dono, “cieli nuovi e terre nuove” (**antropologia della speranza**): *“La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio.. Tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto... anche noi che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo”* (cfr. Rom 8, 19-25).

La sfida antropologica

Nella cultura contemporanea la questione antropologica si pone tuttavia in maniera nuova e per diversi aspetti del tutto radicale: esiste ancora l'uomo, nel senso di un “soggetto” che è “più” e “altro”, rispetto alle proprie componenti sistemiche, di cui aumentano le conoscenze scientifiche?

I grandi progressi conoscitivi della modernità, che hanno sancito il passaggio dall' “homo contemplativus” all' “homo faber”, permettendo l' “addomesticamento” della natura mediante “ragione e mano” (scienza-tecnica), hanno apportato indubitabili vantaggi e miglioramenti della condizione umana, accrescendone le potenzialità sul piano materiale e non solo delle condizioni di vita, allargandone gli spazi di libertà sul piano dell'organizzazione sociale con la conquista di diritti civili e sociali, aprendone nuovi orizzonti sul piano dell'accrescimento culturale. Se questo nel suo insieme è risultato importante, è altrettanto vero che il progresso scientifico e l'accresciuta possibilità tecnologica, oggi più di ieri, mettono in discussione alcune coordinate antropologiche tradizionali, tanto che per alcuni nel nostro tempo la sfida di civiltà non è più tanto l'ateismo, il problema Dio-non-Dio, ma quella ancora più elementare dell'umanità dell'uomo, il problema uomo-non-uomo.

Con il prevalere del “logos” strumentale e con l’eclisse dei fini e dei significati che umanizzano la vita, la cultura antropologica sconta un vuoto che viene occupato dalla supremazia ideologica ed effettiva dell’economia, la quale, stante l’autoesonero etico della scienza - la scienza in quanto tale non è criterio di valutazione etica, è tuttavia uno dei volani più potenti del progresso -, del progresso raccoglie i frutti più cospicui. Si riproduce l’hegeliana figura del servo-padrone: l’“oikonomia” e la “teckne”, funzioni dell’addomesticamento del mondo (ministerialità-servo), al fine di renderlo abitabile per l’uomo (signoria-padrone), si trasformano in “padrone”, a cui l’uomo deve incondizionata obbedienza, mera funzione di un sistema che lo sovrasta, suo “im-piegato” (uomo “senza qualità”; “morte dell’uomo”).

Schiacciato tra “iperbulia” organizzativa-efficientista e “abulia” valoriale, tra euforia dell’attualità e perdita della memoria, l’uomo contemporaneo, in realtà, per molti versi si presta all’eterogenesi dei fini propri della costellazione moderna - soggettività e radicale autonomia, libertà e felicità -, restando come sospeso tra due estremi, il sogno tecnologico di padroneggiare (“addomesticare”) e modificare la natura, anche la propria, e la desertificazione esistenziale della mancanza di significati. Uomo “senza dimora”, tra nichilismo antropologico ed anarchia morale, tra “felicità isterica ed infelicità aggressiva” (Sequeri), tra “disagio della civiltà”, il costo di una costruzione meramente funzionalista, e “civiltà del disagio” che consegna all’instabilità ed anonimie della condizione “metropolitana”, dove crescono le ‘periferie’ “del vuoto interiore” in un “caos di sprovvedutezza ed assurdità” (Coreth), mentre scompaiono i centri valoriali di riferimento... se non quelli commerciali, ma questi sono altra cosa, anzi sono “non-luoghi” (Augé)!

Un’antropologia della complessità e del limite: L’uomo integrale (“spirito incarnato”)

Lo stato attuale della condizione umana, come dell’intera società e della cultura che la rappresenta, mostra l’urgenza di una riflessione antropologica a tutto campo, con il coinvolgimento dei diversi saperi e poteri, uscendo dalla compartimentazione funzionalistica degli stessi (“logos” analitico), così come il processo di secolarizzazione della conoscenza e della società l’ha praticata.

La secolarizzazione, infatti, tra i vari significati che la connotano ha quello di autonomizzazione funzionale dei diversi ambiti, sia in senso verticale, i differenti saperi (scienza, filosofia, etica, teologia...), che orizzontale, le svariate relazioni (natura-uomo, io-società, società-stato, stato-chiesa, nazione-mondo...). Se l’autonomia funzionale mette al sicuro la specificità e l’autonomia metodologica di ogni ambito disciplinare, smarrisce tuttavia, spesso con grave danno delle singole parti come dell’insieme, l’unità del tutto, la sintesi dialettica delle diversità. La secolarizzazione funzionalista che annulla lo spazio del “simbolico”, cioè del mettere insieme (“sun”), in relazione (agape), dal punto di vista antropologico è una non secondaria causa della perdita di visione “sapienziale” dell’uomo (cfr Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*).

Per recuperare la persona quale spessore “concreto”, unità-duale di spirito e materia (anima-corpo), interiorità e relazionalità, soggettività e intersoggettività, bisogna ripartire dalla “complexio oppositorum” (Cusano), costitutiva dell’uomo integrale e all’origine del “conflitto delle interpretazioni” (Ricoeur), inteso come confronto tra modelli conoscitivi differenziati – “arco ermeneutico” di spiegazione scientifica e comprensione riflessiva. Il “conflitto”, in tal senso, non si declina tanto in modo oppositivo ed alternativo, ma in maniera attrattiva, convergenza di “logos” distinti per uno scandaglio a vari livelli di profondità della multiforme semanticità umana. Il “conflitto delle interpretazioni” diventa così “dialettica delle interpretazioni”, ossia incontro-dialogo, senza confusione, sovrapposizione, esclusione, piuttosto come tensione, mai completamente risolta, verso l’unità, la “coincidentia oppositorum” (Cusano). Il termine “dialettica” è usato dunque nel senso dinamico platonico, ricostruzione di legami che uniscono le diversità tra loro e queste con il Bene, non tanto nell’accezione hegeliana della risoluzione delle parti nel tutto.

All’interno di questo tipo di dialettica si può parlare di un’**antropologia del limite**, che limitata non è, e cioè di un’antropologia capace di riconoscere l’alterità, sia dell’altro uomo che della natura, con la quale si entra in comunicazione, rispettandone l’identità, in uno scambio reciproco fatto di

attenzioni, concessioni e rinunce (ermeneutica del riconoscimento), senza prevaricazioni ed esclusioni, evitando assolutizzazioni di parziali punti di vista (ermeneutica della sopraffazione). Sarebbe forse meglio definirla **antropologia della reciprocità e della solidarietà** per evitare l'idea di un umanesimo limitato o limitante, mentre in realtà prospetta un "umanesimo multiversale" (J. Kristeva), universale e differenziato (antropologia ecumenica), fondato su un autentico patto di alleanza tra gli uomini, "patto della simpatia" che ispira legami di mutua fiducia, capaci di costruire una "comunicabilità universale" (D. Mieth), e una nuova alleanza con la natura (antropologia ecologica).

In quest'ottica, per un nuovo umanesimo in Gesù Cristo, il Cristianesimo, prima ancora di definire un'appartenenza, uno status, connotato sul piano pubblico da specifici indicatori (dottrina, culto, etica, organizzazione), addita un compito: testimoniare l'amore di Dio per tutti gli uomini, figli di un stesso Padre, fratelli tra di loro, partecipi di un'unica famiglia, quella umana, alla quale il Padre ha consegnato in abitazione la terra, bene prezioso e fragile, da custodire e condividere.

Primato dell'amore e del "simbolico"

La "dialettica delle interpretazioni", come sopra enunciata, corrisponde alla dinamica dell'amore e del "simbolico" che unisce i diversi. Amore *"non come sentimento, ma come istituzione ultima della realtà, che consiste nel dare e ricevere vita"*, secondo quanto afferma il filosofo e teologo Ghislain Lafont, per il quale la percezione umana "costituisce" da sempre l'universo in relazioni simboliche fatte di prospettive cognitive, ideali, morali, gesti "rituali", affettivi ed emotivi, dentro una visione olistica del tutto: *"Il simbolico, come indica il termine, afferra ed esprime relazioni, corrispondenze, distanze. Si esprime nell'invocazione, si distende nel racconto e nel gesto... Esprimendo la stessa cosa in termini di 'desiderio', si può dire che l'uomo è abitato da un duplice desiderio: di comunione e di conoscenza... Un altro nome della comunione è la parola amore"*.

Se la nostra civiltà avviata nel periodo "assiale", verso il VII secolo a. C., ha avuto il proprio motore di sviluppo nel primato della conoscenza sull'amore, al fine anche di garantire il rigore e l'efficacia di ogni approccio, oggi, secondo Lafont, è necessario invertire l'ordine e ritrovare nell'amore, come desiderio e tensione verso l'unità, la ricomposizione delle relazioni, a tutti i livelli del reale, da quello cosmico a quello interpersonale.

Dall'intelligent design al "disegno amoroso", *"a partire dal quale è possibile elaborare un pensiero del mondo, nella sua irruzione, nella sua disgregazione e nella sua riconciliazione.. nella modestia del sapere e nell'umiltà del fare"* (Lafont).

Verità e amore, conoscenza intellettuale categoriale, con tutte le sue produzioni scientifico-filosofico-teologiche, e comprensione inclusiva di tutte le dimensioni del reale per la crescita integrale di ogni uomo e di tutti gli uomini.

Il logos non può stare senza l'agape, sia perché da essa nasce, in quanto ricerca di unità e correlazioni tra i diversi enti, sia perché destinato a far comprendere l'unità che tutto tiene insieme, l'origine-fondamento-compimento-relazione ultima, l'Amore per eccellenza, Dio (dal fenomeno al fondamento; cfr Giovanni Paolo II, Fides et ratio; cfr. Papa Francesco, Lumen Fidei, 27-28).

L'amore a sua volta dà alla conoscenza profondità e larghezza. Il detto di San Paolo, "dire la verità nell'amore", *"ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ"* (Ef 4, 15), può significare che la verità diventa piena, reale solo quando si riconosce all'interno di una dinamica relazionale che tiene insieme le parti con il tutto.

Conoscenza e amore, logos ed agape, fanno dell'uomo la coscienza e la voce del creato, che mentre conosce "ri-conosce" il fondamento, e riconoscendo ringrazia ("riconoscenza"); mentre partecipa con la sua attività al compito di sviluppo della creazione, ne custodisce gelosamente il "sabato", cioè la "festa", metafora di libertà e di identità per se stessi, di relazioni gratuite con gli altri, di estaticità, nutrita di bellezza che alimenta la dimensione "contemplativa" e spirituale dell'esistenza, affrancante da ogni deriva consumista di cose e persone.

Nuovo umanesimo, infine, come riconquista dell'anima. Con questo termine, quale ne sia il contenuto ontologico, è stata chiamata l'irriducibile differenza, differenza di tutte le differenze dell'umano, principio di interiorità e di intersoggettività, da cui discendono gli stessi diritti umani, al di là della loro origine storica (cfr le diverse rivoluzioni della modernità); fa dell'uomo una natura individuale/personale dall'inviolabile identità, fornita di un'alta e indisponibile dignità "spirituale".

Nel linguaggio biblico e teologico, l'uomo è "immagine di Dio". Dio, come suggerisce Giovanni Paolo II nella "Sollicitudo rei socialis", "parametro interiore" dell'uomo, e per ciò stesso "mistero" che si colloca per significato e pienezza oltre ogni riduzione oggettuale; merita lo stesso rispetto che è dovuto al "divino".