

PER UN UMANESIMO PRISMATICO

di Giancarlo Galeazzi

0. Premessa

Prescindiamo dalle osservazioni che si potrebbero fare riguardo alla formulazione del titolo: ne abbiamo parlato in altra sede (in occasione della “Giornata Filosofica” 2014 dell’ITM); qui ci limitiamo a rilevare che, la preposizione “**IN** Gesù Cristo” e l’articolo “**IL** nuovo umanesimo cristiano” possono far problema, per la connotazione fondativa e per la indicazione monistica che danno alla questione, di cui invece vorremmo evidenziare il carattere pluralistico. A tal fine articoleremo la nostra riflessione in tre punti: in primo luogo, chiariremo significato polivalente dell’umanesimo, e il carattere bidirezionale del cristianesimo; *in secondo luogo* presenteremo il rapporto tra cristianesimo e umanesimo; *in terzo luogo*, e alla luce di tutto questo, insisteremo sul rapporto tra cristianesimo e contemporaneità in vista di un nuovo umanesimo di orientamento cristiano.

Quindi, nell’ambito dell’interrogativo posto a titolo di questo incontro (*Quale uomo per un nuovo umanesimo?*), cercheremo di individuare quali possano essere le condizioni di *un nuovo umanesimo cristiano per l’uomo d’oggi*. Una questione a cui risponderemo pervenendo a una duplice convinzione: che l’umanesimo debba essere connotato come *plurale, procedurale e relazionale*, e quindi *multiforme* o, metaforicamente, *prismatico*, e che la *teorizzazione dell’umanesimo* (in termini filosofici e teologici, scientifici e tecnologici) debba continuamente intersecarsi con *processi di umanizzazione* che promuovono teorie umanistiche e pratiche umanizzatrici.

Parte prima

1. Polisemia dell’umanesimo

Quello di *umanesimo è concetto polisemico*: sia in senso diacronico, sia in senso sincronico. Infatti, nel tempo, si sono avuti diversi umanesimi e anche prima del cristianesimo, cioè (per limitarci all’Occidente) *l’umanesimo classico*, che ha trovato espressione nella *paideia* greca e nella *humanitas* latina. Pur nella diversità delle due espressioni, tale umanesimo si può configurare come un “animi cultura”, cioè un “coltivare l’umanità” (su cui ha riflettuto nel nostro tempo Martha Nussbaum nell’omonimo libro).

Successivamente si è avuto *l’umanesimo cristiano* che -dal tardo antico al medioevo al rinascimento- ha trovato diverse formulazioni in alcuni Padri della Chiesa, in alcuni Scolastici e, soprattutto, negli Umanisti rinascimentali; un umanesimo, anche questo, al plurale, perché si è configurato come risposta rispettivamente alla crisi dell’età antica, alla costruzione dell’età sacrale e al ritorno alle origine classiche ed evangeliche della rinascita quattrocentesca; un pluralismo che, tuttavia, trovava una costante nel teocentrismo.

E' seguito *l'umanesimo moderno*, conseguente a tutta una serie di rivoluzioni: astronomica (Copernico), geografica (le esplorazioni geografiche), scientifica (da Galilei a Newton), filosofica (a partire da Bacone e Cartesio), politica (inglese, americana e francese) e sociale (industriale): di fronte a tali e tante innovazioni, quello dell'umanesimo è diventato il grande tema della modernità, che lo ha caratterizzato in termini secolari (da Cartesio a Kant) e poi addirittura secolaristici (da Marx a Comte): il che evidenzia la connotazione accentuatamente plurale dell'umanesimo moderno, che peraltro, al di là delle differenze, aveva un carattere costante: l'antropocentrismo.

Proprio la messa in discussione dell'antropocentrismo apre all'*umanesimo contemporaneo*, che, accanto a rinnovate forme tradizionali di umanesimo (Croce su un versante, Sartre su un altro versante, Maritain, Mounier, Guardini su un altro versante ancora), presenta pure nuove forme di umanesimo (da Buber a Levinas, da Ricoeur a Jonas), e vede nel contempo affermarsi forme di antiumanesimo (Heidegger e Foucault) e di transumanesimo (Hanson). Tutto questo per dire nel modo più schematico come l'umanesimo si sia sempre configurato al *plurale*, e non solo in tempi diversi per le diverse istanze epocali, ma anche nello stesso tempo per le diverse ispirazioni valoriali.

2. Bidirezionalità del cristianesimo

Pertanto è con questa realtà pluralistica che il cristianesimo si è dovuto di volta in volta confrontare, producendo a sua volta molteplici *umanesimi cristiani*, e contribuendo così a incrementare il pluralismo umanistico. Prima di accennarvi, è necessario richiamare l'attenzione sul *carattere bifronte del cristianesimo*, cioè sul suo chiudere la classicità e aprire la modernità. Vogliamo dire che il cristianesimo si è rapportato in termini di *accoglimento ed assimilazione* di tanti aspetti dell'umanesimo precristiano, e in termini di *ispirazione e animazione* di tanti aspetti dell'umanesimo postcristiano.

Infatti, per un verso, il cristianesimo può considerarsi l'erede della *classicità* e, insieme, il suo prosecutore, pur in un processo di evangelizzazione; dunque, per un verso, una cristianizzazione dell'umanesimo greco-romano. Ma, per altro verso, il cristianesimo come umanesimo non si esaurisce in quest'opera di inculturazione (da Agostino di Ippona a Tommaso d'Aquino, da Nicola da Cusa ad Erasmo da Rotterdam), perché ciò che gli è peculiare -l'idea di soggetto e quella di infinito- porta a nuove strade, quelle appunto della modernità.

Tant'è che *l'età moderna* -definita come *l'età della secolarizzazione* (Taylor) o *l'età dei diritti* (Bobbio)- ha un rapporto di filiazione dal cristianesimo: così la *scienza moderna* ha alle spalle l'idea di creazione (l'universo è leggibile: il libro della natura si affianca al libro della scrittura, entrambi provengono da Dio, seppure scritti con alfabeti diversi); così la *filosofia moderna* ha alle spalle i principi di soggettività, di interiorità e di illuminazione di stampo agostiniano, che, riletti in chiave immanentistica, portano al soggettivismo cartesiano e all'illuminismo kantiano; così le *idealtà moderne* hanno alle spalle le istanze di libertà, eguaglianza e fratellanza di ascendenza evangelica, tradotte in chiave politica; così la *società moderna* con le sue connotazioni tecnologiche ha alle spalle il biblico invito a dominare il mondo, e con le sue promesse di salvezza ha alle spalle le attese soteriologiche ed escatologiche del primo e del secondo Testamento. In breve, l'umanesimo moderno è tutto incentrato sul *regnum hominis*, quanto quello medievale era concentrato sul *regnum Dei*: teocentrico questo, antropocentrico quello, eppure in connessione con la religione giudaico-

cristiana, fin nella idea della *magna instauratio*: dalle espressioni della iniziale modernità (a partire da Bacone) a quelle della piena modernità, vale a dire dell'idealismo con il *superamento-inveramento* del cristianesimo, e del marxismo e del positivismo con il *superamento-cassazione* del cristianesimo.

Oltre che alla modernità il Cristianesimo ha aperto anche alla *postmodernità*, la quale del cristianesimo ha richiamato, direttamente o indirettamente, altri valori: non tanto biblici, quanto evangelici, a cominciare da quello di prossimità, di cura. Dunque, in una posizione di *ricezione e integrazione* si è posto l'umanesimo cristiano nei confronti dell'umanesimo precristiano, e in una posizione di *orientamento e avviamento* nei confronti dell'umanesimo della prima e della seconda modernità.

Parte seconda

3. Umanesimi cristiani e altri umanesimi

Detto questo, si rende ora necessario puntualizzare *l'atteggiamento dell'umanesimo cristiano* (ma in realtà sono umanesimi cristiani) nei confronti dell'umanesimo classico, di quello moderno e di quello postmoderno (ma in realtà sono umanesimi tutti al plurale), e ancora una volta ci troviamo di fronte a posizioni diverse per motivazioni e connotazioni, per valenze e conseguenze.

Schematizzando si potrebbe dire che nei confronti della *classicità* si perviene ad una sostanziale apertura: si tratta di evangelizzarne l'umanesimo, ma, insieme con questa *cristianizzazione*, si produce pure quella che è stata definita la *ellenizzazione* del cristianesimo, e l'una e l'altra si ritrovano nei maggiori pensatori cristiani: da Agostino a Tommaso. Per entrambi e per gli altri esponenti dell'umanesimo cristiano, può valere la metafora agostiniana della *terza navigazione* come completamento delle due precedenti navigazioni che Platone aveva attribuito ai filosofi naturalisti e a se stesso ed estesa ad Aristotele

Nei confronti della *modernità*, che nasce e si sviluppa dopo l'età sacrale, il problema è quello di vedere se, configurandosi come età secolare, possa ancora essere cristiana o (per riprendere l'immagine marinaiasca) se la sua navigazione entri in rotta di collisione con il cristianesimo. E, per quanto sia di derivazione cristiana per tanti aspetti, la modernità per tanti altri aspetti non sembra proprio esserlo, soprattutto per il crescente carattere immanentistico, che diverrà del tutto esplicito nella piena modernità (da Hegel a Comte, da Feuerbach a Marx, da Nietzsche a Freud).

Si potrebbe allora dire che nei riguardi degli *umanesimi moderni* la Chiesa cattolica si è posta, proprio per questo, in un atteggiamento di complessiva *chiusura e condanna* nei confronti degli esiti ultimi della modernità, ma anche delle prime espressioni. Un tale impianto, che si può esemplificare in due concili (quello di Trento e quello del Vaticano I) e in un papa (Pio IX o, meglio, il suo *Sillabo*), è stato rivisto e corretto nel '900, quando si è cominciato lentamente a operare la revisione, che si può far risalire al Concilio ecumenico Vaticano II, con cui si è aperta una nuova fase, caratterizzata da attenzione (per quanto vigile) e da accettazione (per quanto selettiva) verso la modernità.

4. La posizione emblematica di Jacques Maritain

Possono *esemplificare* queste posizioni due opere di **Jacques Maritain**: *Tre riformatori*, (identificati con Lutero, Cartesio e Rousseau, e denunciati nelle separazioni che hanno operato rispettivamente tra chiesa e salvezza, tra fede e ragione, tra natura e grazia) e *Umanesimo integrale* (definito tale sia perché rispettoso della *integralità* della persona, sia perché impegnato nella *integrazione* di aspetti positivi di vari umanesimi).

Per questo l'impegno di Maritain sarà rivolto a distinguere i *guadagni storici* dalle *verità impazzite* tanto nella classicità, quanto nella modernità, e a operare sintesi dei guadagni storici della classicità e della modernità, come, fin dai titoli, alcuni suoi libri indicano chiaramente, per esempio *Scienza e saggezza*, e *I diritti dell'uomo e la legge naturale*. In tal modo si producono sinergie inedite, che si possono definire *ultramoderne*, nel senso che vanno oltre la modernità ma avendola attraversata, facendone proprie le acquisizioni positive che si collegano al cristianesimo, non meno che quelle che risalgono alla classicità. Sotto questo profilo si potrebbe parlare di un'opera di *mediazione* che il cristianesimo svolge per collegare classicità e modernità nelle loro acquisizioni più significative.

Dunque, per quanta apertura nei confronti della modernità sia dato di riscontrare nel pensiero maritainiano, è da rilevare che essa si accompagna pur sempre ad un giudizio che è complessivamente critico. Non solo nel primo periodo, per esempio in *Antimoderno*, dove già il titolo è eloquente, anche se Maritain avverte che la sua è una *antimodernità* da considerarsi come *ultramodernità*. Anche nel secondo periodo, per esempio ne *La filosofia morale*, dove la ricostruzione storica dei sistemi di filosofia morale offre motivo a Maritain per denunciare il soggettivismo moderno. E anche nel terzo periodo, per esempio ne *Il contadino della Garonna*, dove l'intera filosofia moderna viene etichettata come *ideosofia*, a cui viene contrapposta la *ontosofia* come vera filosofia.

Questo per dire che anche in un filosofo aperto alla modernità (si pensi in particolare alla sua riflessione in campo epistemologico, pedagogico ed estetico) permane un atteggiamento di riserva globale verso la modernità. E con tutto ciò il suo umanesimo integrale porta con sé l'invito di carattere metodologico a fare con la modernità quello che san Tommaso aveva fatto con la classicità: quel potere di accoglimento e di assimilazione che Maritain attribuiva all'Aquinate può considerarsi capacità che Maritain ha cercato di esercitare nei confronti della modernità, e che s'iscrive nel più ampio orizzonte di impegno che è proprio del pensiero cattolico, chiamato (scriveva Maritain in *Religione e cultura*) a coniugare insieme *l'attenzione al tempo e la fedeltà all'assoluto*.

Pertanto si può affermare che proviene da Maritain l'invito a prestare attenzione alle novità, ma senza farsene fagocitare: no all'arroccamento, no all'inginocchiamento di fronte al mondo: è stata questa la coerente linea cui si è attenuto il filosofo francese.

5. La posizione emblematica del Magistero

E' un invito che il *magistero ecclesiale* aveva espresso a partire da Leone XIII, che sotto questo profilo può ben considerarsi emblematico della linea di tendenza che vuole coniugare *nova et vetera*: così l'enciclica *Aeterni Patris* rilancia il tomismo, così la enciclica *Rerum novarum* avvia la questione sociale. Su quest'ultima vogliamo richiamare l'attenzione, perché con la *Dottrina sociale della Chiesa* si perviene, lungo la prima metà del '900, ad esiti correlati con la *modernità*: con Pio XII (il radiomessaggio di Natale), con Giovanni XXIII (l'enciclica *Mater et magistra*), con Paolo VI (la lettera

Octogesima adveniens) e con Giovanni Paolo II (le encicliche *Laborem exercens* e *Centesimus annus*).

Ma è stato soprattutto il Concilio Vaticano II a ridisegnare l'umanesimo cristiano, specialmente nella *Gaudium et spes* con il riconoscimento dell'autonomia delle realtà terrene e con l'avvertimento a non assolutizzarle, per cui si può dire che nel processo di *secolarizzazione* bisogna distinguere tra la legittima *secolarità* e l'illegittimo *secolarismo*. Si tratta, peraltro, di una distinzione tutt'altro che semplice in termini di umanesimo, per cui rimane discutibile la sua connotazione moderna, che secondo alcuni non si può fermare alla secolarità ma inevitabilmente perviene al secolarismo, e questo è chiaramente incompatibile con il cristianesimo.

Tuttavia il magistero pontificio postconciliare si è mosso in direzione di un umanesimo che faceva propria quella distinzione: così l'enciclica *Populorum progressio* di Paolo VI rappresenta (per così dire) una nuova *Rerum novarum*, e, come quella, sarà celebrata prima con la *Sollicitudo rei sociali* di Giovanni Paolo II e poi con la *Caritas in veritate* di Benedetto XVI.

Proprio nel momento in cui ha finalmente avviato un dialogo con la modernità, la Chiesa si trova di fronte a una nuova sfida, quella della *postmodernità*, nei confronti della quale la prima reazione della Chiesa è quella della chiusura e del rifiuto, sembrando la postmodernità incompatibile con il cristianesimo. Siamo quindi di fronte a una nuova frattura, quella tra Chiesa e cultura contemporanea. Per la verità, non mancano noti teologi (da Bruno Forte a Piero Coda, da Pierangelo Sequeri a Carmelo Dotolo) che hanno avviato un dialogo culturale con i maggiori intellettuali del nostro tempo (prevalentemente filosofi: da Massimo Cacciari a Vincenzo Vitiello, da Giulio Giorello a Gianni Vattimo, da Emanuele Severino a Salvatore Natoli, da Dario Antiseri a Giovanni Reale, ecc.).

6. Tra umanesimo e postumanesimo

Ebbene, in questo *mettersi in ascolto* o, addirittura, all'ascolto della nuova situazione, sta la pregiudiziale per rinnovare la riflessione sull'umanesimo, una categoria che nella seconda modernità non è più valutata solo positivamente, ma anche negativamente: così non solo ci sono *umanesimi* e *umanesimi* (ispirati all'idealismo o al positivismo, al liberalismo o al socialismo, al personalismo o al dialogismo, ecc.), ma anche *umanesimi* e *antiumanesimi* (questi ispirati al nichilismo o allo strutturalismo o al postmodernismo, ecc.), tanto che per alcuni la postmodernità è anche il tempo del *postumanesimo*.

Tuttavia bisognerà evitare di liquidarlo frettolosamente come il negativo della contemporaneità, se non addirittura come la negatività contemporanea, perché in tal modo si riprodurrebbe l'atteggiamento di chiusura e di rifiuto che già si era avuto con la modernità. Sarà invece opportuno interrogarsi se il *postumanesimo* sia solo un *antiumanesimo* o in qualche modo possa essere un *neoumanesimo*. In ogni caso, ciò che appare evidente è che lo sviluppo scientifico e tecnologico sta suscitando una serie di questioni inedite; infatti, viene messa in discussione la condizione umana, di cui si finisce per negare la specificità rispetto al mondo naturale, al mondo animale, al modo artificiale, al mondo virtuale.

Accade allora che con il legittimo superamento di alcune concezioni (il geocentrismo, l'antropocentrismo, il logocentrismo, per fare riferimento alle tre grandi rivoluzioni di Copernico,

Darwin e Freud) si sia finito col liquidare pure il riconoscimento della peculiarità dell'uomo, e non distinguerlo più dalle cose, dagli animali, dagli artefatti; così dal deprecabile *spadroneggiamento nei confronti della natura* si è passati allo *spadroneggiamento nei confronti dell'uomo*, dalla cosificazione dell'animale a quella dell'uomo, ecc. con insensati capovolgimenti.

Compito della comunità cristiana è allora quello di denunciare i pericoli senza peraltro rinunciare alle potenzialità, e per fare questa duplice operazione deve impegnarsi ad annunciare il vangelo dell'uomo rigenerato: *in Cristo l'uomo nuovo*, dunque, e la formula dovrà trovare traduzioni adeguate in quelli che possiamo chiamare umanesimi cristiani, ma senza essere confessionali, in quanto il programma è stato chiaramente indicato: come incarnare nel nostro tempo le beatitudini evangeliche è la sfida che i cristiani sono chiamati a vivere in prima persona con la consapevolezza delle molteplici forme che possono assumere a livello di intelligenza e sensibilità.

Parte terza

6. Quale umanesimo nuovo?

Da quanto abbiamo detto, dovrebbe risultare di tutta evidenza che gli umanesimi (cristiani e non), come del resto i loro rapporti, stanno sempre al *plurale*. Per questo lascia perplessi l'intitolazione (o l'intento) del prossimo convegno di Firenze che parla de "il nuovo umanesimo". Potremmo aggiungere che mai quanto oggi quel singolare (tanto più perché caratterizzato in senso determinativo) appare del tutto improbabile, e non solo nell'odierno contesto sociale, ma anche e in misura non minore nel contesto ecclesiale.

Se così è, il problema non sarebbe quello di cercare una qualche *reductio ad unum*, bensì proprio quello di evitare una progettazione dell'umanesimo cristiano (come di ogni altro umanesimo) in senso univoco. Riteniamo che avrebbe più senso cercare di individuare gli snodi fondamentali del nostro tempo dal punto di vista sociale e religioso, per offrire indicazioni utili affinché possano essere elaborate *molteplici e autonome proposte di umanesimo cristiano*, che potrà essere fondato su Cristo, ispirato a Cristo, finalizzato a Cristo o impegnato per Cristo, in ogni caso un umanesimo cristiano che non pretende di essere "*il vero umanesimo*", quanto piuttosto "*un umanesimo vero*", cioè in grado di orientare nella concretezza delle diverse situazioni verso la ricerca della verità, come ricerca della valorizzazione dell'uomo e della sua umanizzazione.

Si rende allora necessario puntare su un *umanesimo multiforme*, perché non è un generico (o retorico o moralistico) richiamo al valore astratto dell'uomo, bensì è una concreta indicazione a trovare specifici modi di rispondere alle attese dell'uomo del nostro tempo nei diversificati contesti in cui si trova a vivere. Si tratta, insomma, di guardare in direzione di una visione umanistica che sappia misurarsi con le *res novae*, e commisurare ad esse la traduzione del messaggio evangelico.

Se la lezione del Concilio Vaticano II non è andata perduta, bisogna esercitare la consapevolezza che -nell'ambito della cultura dove si elaborano gli umanesimi- vale (come in ogni altro ambito delle realtà mondane: dalla politica all'economia, all'educazione, ecc.) il *principio del pluralismo delle opzioni*, per cui non va dimenticato che la ricchezza del messaggio evangelico è tale da non trovare espressione in una formula esclusiva ed escludente.

Infatti, molteplici sono gli umanesimi cristiani: per limitarci ad alcuni esempi dell'età cristiana

(tardoantica, medievale e rinascimentale), potremmo ricordare gli umanesimi di Agostino, di Anselmo, di Abelardo, di Tommaso, di Bonaventura, di Scoto, di Pico, di Cusano, di Erasmo: tutte espressioni umanistiche diversamente connotate, pur richiamandosi tutte a Cristo, e sarebbe far loro torto etichettarle come un univoco umanesimo cristiano: il loro *comune denominatore cristiano* non impedisce una varietà di toni e di modi cristiani, che, se fossero trascurati o sottovalutati, impoverirebbero quelle concezioni, oltre a dar luogo a una impostazione che non sarebbe giustificata dal punto di vista storico ed epistemologico.

Pertanto si può ben dire che l'umanesimo è sempre *umanesimo delle differenze*, e l'umanesimo cristiano non fa eccezione. Le preferenze potranno andare all'una o all'altra di quelle (e di altre) espressioni, ma senza la pretesa che una o l'altra debba necessariamente essere assunta come *paradigmatica*: conta piuttosto quanto una visione umanistica si costituisca come risposta al proprio tempo, e sia capace di *incrementare l'umanità dell'uomo*; a tal fine può accadere (ed è accaduto) che tra due o più concezioni si produca una sinergia che dà luogo a ulteriori concezioni, evidenziando la positività della loro relazione. Anzi, si potrebbe arrivare a dire che l'umanesimo cristiano (ma l'osservazione vale per l'umanesimo in generale) è sempre *un umanesimo relativo*, cioè *relazionale*, nel senso che è in relazione con una *fede incarnata*, è in relazione col *proprio tempo*, è in relazione con *altri umanesimi*.

8. Chiesa e progetti umanistici

Per questo, una *pluralità di progetti umanistici* ha caratterizzato la storia del cristianesimo nel passato remoto e prossimo ed è bene che continui a caratterizzare il cristianesimo al presente e al futuro, perché tale pluralità (ribadiamolo) non va considerata come una negatività cui cercare di porre riparo o a cui sottrarsi, bensì come una *complessità* che va rispettata e a cui attingere per non cadere nella tentazione di semplificare ciò che non si può e non si deve semplificare. Invece è stato questo l'atteggiamento che la Chiesa ha assunto nei confronti della premodernità, poi della modernità, e ora della postmodernità.

Infatti, i loro umanesimi sono stati di volta in volta considerati, in prima battuta, come incompatibili con il cristianesimo, salvo poi rivedere tale impianto all'insegna del monismo, e aprirsi alla diversità. Così è avvenuto con gli umanesimi classici, e così è avvenuto con gli umanesimi moderni: a volte con ripensamenti così ritardati da essere incresciosi, e che, quindi, non andrebbero ripetuti. Tanto per esemplificare, si può ricordare l'atteggiamento cristiano nei confronti del platonismo prima e dell'aristotelismo poi, nonché nei confronti delle innovazioni culturali moderne: da quella rinascimentale a quella illuminista, con particolare riferimento alle rivoluzioni scientifiche, filosofiche, politiche: è stato un susseguirsi di **iniziali opposizioni** e di **successive assimilazioni**.

E la cosa sembra ripetersi anche oggi di fronte alla cosiddetta *postmodernità*, che meglio sarebbe denominare *tardomodernità* o *seconda modernità* per evitare di identificarla con quella specifica visione che va sotto il nome di postmoderno. La cosa, pur comprensibile sul piano della ricezione, non appare molto feconda sul piano della progettualità. Questo vale soprattutto al presente, quando più che alle forme di *acculturazione* e di *inculturazione*, bisogna guardare alle forme di *interculturazione*.

Proprio questa modalità relazionale chiede non certo l'assenza di identità, ma identità non rigide,

non chiuse, non escludenti, perché mai quanto oggi gli umanesimi hanno bisogno di dialogare, e in termini che non sono solo teoretici, ma pure pratici, e il loro rapporto non è di tipo deduttivistico. Nella nuova impostazione, le categorie da utilizzare sono quelle (in alcuni casi) della *integrazione*, cui richiamava Maritain, e (in altri casi) della *interazione*, cui richiama Betancour; in ogni caso, si pone la necessità della *mediazione* (integrativa o interattiva).

Potremmo allora dire che al *pluralismo umanistico* non ci si può (e non ci si deve sottrarre), ma che occorre trasformare il *conflitto degli umanesimi* e le *rivalità degli umanesimi* in *dialogo degli umanesimi*. Passare dallo *scontro di umanesimi (nelle civiltà e tra le civiltà)* all'incontro, al confronto e al dialogo tra umanesimi rappresenta l'imperativo del nostro tempo, ed è imperativo favorito per certi aspetti e ostacolato per certi altri dal fenomeno della glocalizzazione, ma che i cristiani dovrebbero sempre promuovere come finalità positiva in se stessa e come premessa (seppure non strumentale) per la evangelizzazione.

9. Le categorie di un nuovo umanesimo cristiano

In questa ottica l'umanesimo nuovo potrebbe essere contrassegnato da un triplice carattere: è *plurale* (non solo in senso diacronico ma anche sincronico), *procedurale* (non solo in senso metodologico, ma anche assiologico) e *relazionale* (non solo in senso distintivo ma anche unitivo). Ecco, allora, il compito che (ci pare) dovrebbe essere fatto proprio dalla Chiesa italiana per l'oggi e per l'immediato futuro: far emergere dalla comunità ecclesiale tutta una serie di indicazioni che permettano di pensare l'umanesimo in *ottica plurale*, in *chiave procedurale* e in *dimensione relazionale* con la consapevolezza (questa sì contenutistica) che costante negli umanesimi cristiani è la convinzione secondo cui l'uomo è caratterizzato da una *specificità*, da una *differenza*, da una *eccellenza*. Che poi tale peculiarità sia da interpretare in termini non di potere bensì di dovere, in termini non di dominio bensì di servizio, è consapevolezza oggi acquisita, che può tradursi in molteplici forme di umanesimo, perché la sua formulazione risente di tanti fattori: teoretici, etici ed estetici, legati alla situazione sociale e allo sviluppo conoscitivo.

La difficoltà, anzi l'impossibilità di fissare in modo univoco il senso dell'umanesimo (in generale o cristiano) è confermato oggi da un ulteriore fatto, vale a dire che l'umanesimo non trova più espressione in *una cultura* soltanto (quella appunto detta umanistica) e nemmeno in *due culture* (quella umanistica e quella scientifica, di cui si dibatté a metà del '900) né in *tre culture* (quella umanistica, quella scientifica e quella sociale, di cui si parlò nella seconda metà del '900): oggi siamo in un contesto fortemente pluralistico sia a livello di *cultura* (formativo-individuale), sia a livello di *culture* (socio-antropologiche). Da qui la necessità di aggettivare il termine umanesimo in riferimento allo specifico delle *molteplici culture* (in senso sia disciplinare che sociale); pensiamo per esempio all'umanesimo ecologico o a quello cibernetico, a quello globale o a quello mediatico, ecc.

Nell'ambito poi di tali umanesimi si specificano *orientamenti di tipo metodologico*: così, per esempio, si parla di umanesimo *laico* e di umanesimo *religioso*, una distinzione o contrapposizione rintracciabile soprattutto nel campo della *bioetica*. Ed è una distinzione per la verità tutt'altro che chiara, essendo problematica la delimitazione dell'area laica e di quella religiosa, tant'è che (a parte altri motivi, tra cui il rischio della ideologizzazione) si è avvertita l'esigenza di ulteriori denominazioni; ciò ha portato a parlare di bioetica e più in generale di umanesimo della qualità

della vita o della sacralità della vita, di umanesimo per la vita o per la scelta della vita.

10. L'umanesimo tra approcci e paradigmi

Insomma, appare improbabile oggi parlare di umanesimo: è una *etichetta* generica che va precisata in prodotti specifici, perché (va ribadito con decisione) molteplici sono oggi gli **approcci** che possono dar luogo a umanesimi più o meno settoriali. D'altra parte, molteplici sono stati in passato i **paradigmi** sui cui si sono coniugati diversi umanesimi più o meno generali, e la cosa continua anche oggi, perché diverse **antropologie** danno luogo a diversi umanesimi.

Pensiamo, per esemplificare, al *monismo antropologico* di tipo materialistico o spiritualistico, e al *dualismo antropologico* di tipo compositivo o oppositivo (che hanno trovato espressione paradigmatica rispettivamente in pensatori come Democrito, Platone, Aristotele e Cartesio) che portano a umanesimi diversi; come anche l'unitarismo antropologico, che orienta verso umanesimi *personocentrici* (di tipo personalistico o personologico); questi, pur nella diversificazione, hanno una comune radice, quella ebraica (l'uomo immagine e somiglianza di Dio), che il cristianesimo ha completato (con l'idea del nuovo Adamo).

Ebbene, se è vero che queste sono le due coordinate per individuare l'umanesimo cristiano, è altrettanto vero che molteplici sono le espressioni che possono assumere. Oggi, poi, la situazione si è ulteriormente complicata, dal momento che ci si deve misurare con il fatto inedito che la categoria di **persona** è messa in discussione, essendo applicata non solo all'uomo (anzi ad alcuni uomini), ma anche ad alcuni animali superiori e, forse, ad alcune macchine intelligenti.

Pertanto si rende necessario ripensare il concetto di persona alla luce delle nuove sfide biologiche e tecnologiche; ciò peraltro non significa esigere necessariamente una fondazione dell'idea di persona, alla quale può applicarsi quello che è stato detto a proposito dei diritti dell'uomo: piuttosto che impegnarsi nella loro fondazione (e incagliarsi nella discussione intorno alla possibilità e legittimità di tale operazione), conviene impegnarsi nella loro enunciazione e attuazione. Analogamente si potrebbe ripetere per la persona: da riconoscere più che da fondare, per cui ciò che è stato rimproverato al personalismo (il non aver fondato concettualmente il concetto di persona) sembra costituire non un motivo di demerito, bensì di merito, in quanto orienta non alle divisioni (fondazionali), ma alle condivisioni (valoriali).

11. Dall'umanesimo alla umanizzazione

Ancora una volta, **la ricerca dell'umanesimo si rinnova**, com'è giusto che sia, e la comunità cristiana è chiamata a dare un suo contributo non con la pretesa di risolvere il problema (la sua soluzione segnerebbe la sua dissoluzione), ma di avvertirlo come *questione ineludibile e, insieme, inesauribile*, per cui l'umanesimo è questa incessante ricerca che può tradursi (e si è tradotta e continuerà a tradursi) in concezioni più o meno determinate, ma che saranno veramente umanistiche nella misura in cui non pretenderanno di mettere il punto fermo alla questione.

Per evitare una tale tentazione (reiterata nel tempo) può essere forse utile spostare l'asse della discussione **dalle teorie dell'umanesimo alle pratiche di umanesimo**: allora apparirebbero come

essenziali quelli che possiamo chiamare i *processi di umanizzazione* che nei vari campi si possono attuare. E questo senza aspettare di aver definito una volta per sempre la natura dell'uomo, perché c'è nell'uomo, per quanto non definita in termini teorici né teoretici, una esigenza forte, quella di essere soggetto di una politica più umana, di una economia più umana, di una medicina più umana, di una giustizia più umana, ecc., e di questo si avverte anche più fortemente il bisogno quando in questi (e in altri) ambiti la dimensione tecnica non si accompagna alla dimensione etica.

Si badi: quello di cui un nuovo umanesimo ha bisogno non è, però, un'etica ideologica o ideologizzata, bensì *un'etica come prossimità all'umano*, come *vicinanza all'uomo*, come *cura dell'uomo*, come *dedizione alla sua fragilità e preziosità*, come *donatività* che libera energie: tutti atteggiamenti che devono trovare di volta in volta, nella concretezza delle situazioni, la capacità di tradursi in *atti umani che umanizzano*.

Prismatico sarà allora questo umanesimo, che, senza far torto alla teoria, in essa non si esaurisce, ma esaudisce il senso più profondo dell'umanesimo che è quello di salvare e salvaguardare l'umanità dell'uomo di fronte al rischio della sua *disumanizzazione* (di certi antiumanesimi) o *deumanizzazione* (di certi transumanesimi). La posta in gioco è alta e non può essere lasciata ai filosofi e ai teologi, agli scienziati e ai tecnologi; va invece assunta dall'uomo comune nella ordinarità del suo esistere. In questa ottica, occorre fare appello all'*eroismo della quotidianità*, e a tal fine è imprescindibile una cultura incentrata sul *principio umanità*, su cui poi innestare altri principi.

L'umanesimo cristiano è allora da vedere, oltre che nelle *teorie umanistiche* che sono state elaborate nel tempo, anche e soprattutto nelle *pratiche umanizzatrici* che sono state esercitate nel tempo. Alla luce delle une e delle altre dovrà la comunità cristiana dovrà prestare attenzione e richiamare l'attenzione sui processi di umanizzazione che siano tipici del nostro tempo. Anche *pastoralmente* è, questa, una indicazione importante, su cui il convegno di Firenze deve richiamare fin dalla sua preparazione e poi nel suo svolgimento, pur senza cedimenti nei confronti dell'attivismo e del pragmatismo (contro cui ha messo in guardia papa Francesco), ma con la capacità di aprire la mente al cuore (come suggerisce papa Francesco), per incrementare l'umanità dell'uomo nel *novum* che lo caratterizza in misura crescente.

* Testo della relazione per la IV edizione dell'annuale Incontro di docenti universitari delle Marche organizzato dall'Istituto teologico marchigiano, aggregato alla Facoltà teologica della Pontificia Università Lateranense, in collaborazione con il coordinamento regionale per le Marche del Progetto culturale della Chiesa italiana, sul tema "Quale uomo per un nuovo umanesimo". Svoltesi nell'aula verde dell'ITM di Ancona martedì 27 maggio in preparazione del V convegno ecclesiale nazionale di Firenze, l'incontro è stato aperto dal preside dell'ITM don Giovanni Frausini; ha tenuto la relazione introduttiva il prof. Andrea Aguti, docente nell'Università degli studi di Urbino "Carlo Bo"; ha concluso i lavori il prof. Giancarlo Galeazzi con la riflessione qui riportata.

** Docente di Filosofia teoretica e morale al Polo teologico marchigiano della Pontificia Università Lateranense, direttore dell'Istituto superiore di scienze religiose "Lumen gentium", referente regionale per le Marche del Progetto culturale della Chiesa Italiana, presidente onorario della Società Filosofica Italiana di Ancona.