

Premessa

L'ipotesi che si vuole suggerire è quella di tratteggiare una diversa lettura dell'umano suscitata anche dalla destabilizzazione antropologica contemporanea, e che trovi nella *proposta cristiana* un orizzonte di riferimento maieutico rispetto alla ricerca di senso che attiene al nostro essere donne e uomini e alla conseguente responsabilità del bene comune. Ipotesi, si badi bene, che intende intercettare il significato della comunità di destino dell'umanità con la speranza di una rigenerazione dell'umano, nonostante segni di un collasso di civiltà. Non è un caso se il richiamo ad un *neo-umanesimo* è qualcosa di più di un semplice gioco d'idee, consapevoli che si è sulla soglia di una metamorfosi decisiva che annuncia come l'umanità è l'avventura di una invenzione continua e, per questo, non ovvia nella sua storia degli effetti.

1 Eclissi dell'umano o svolta antropogenetica?

Ha ancora senso parlare oggi di umanesimo? Quali ricadute ha nell'individuazione di un cambio di mentalità adeguato alle problematiche della contemporaneità? Può il cristianesimo contribuire a tale cambio, indicando una fisionomia particolare di umanesimo, attraverso anche una performatività degli stili di vita? La questione non è affatto scontata, almeno per un duplice motivo.

Il primo, attiene allo stesso orizzonte semantico del teorema umanistico, oltre determinati confini storiografici e tenendo presente la storia concettuale che la modernità ha depositato nei registri interpretativi decostruiti dalla rielaborazione post-moderna. Il quadro di riferimento contemporaneo mostra altre direttrici per leggere l'umano, liberandolo da zavorre teoretiche che ne limiterebbero l'energia vitale così come enunciata nell'intenzionalità dell'Illuminismo. Soprattutto, per quanto concerne il modulo dell'autonomia e della libertà incondizionata. Infatti, se è ipotizzabile un recupero della prospettiva dell'umanesimo, lo è a determinate condizioni, tra le quali spicca quella di una distanza teoretica dalla religione nel suo impianto antropologico. Eppure, l'impressione di una certa fragilità teoretica e argomentativa non è del tutto evitabile, specie se guardata con gli occhi di quella *svolta post-umana* che allude ad altre strade per implementare una significativa antropogenesi. Piuttosto, si vuole segnalare il fatto che l'eventuale 'Antropocene' si avvarrebbe di altri referenti che alluderebbero ad una lettura orizzontale, empirica della realtà, consapevole che l'uomo non denota alcuna eccedenza o eccezionalità, specie particolare la cui appartenenza alla biosfera non autorizza peculiari priorità, bensì umiltà nell'apprendere di essere talora inadeguato alla gestione del sistema della natura. Se un umanesimo è percorribile, è quello che percepisce come la specie umana sia 'imperfetta e impreveduta', elemento del processo evolutivo che ha tradotto il suo ruolo in una *hybris* devastante per gli equilibri dell'ecosistema. Per recuperare il proprio posto nel mondo è necessario che l'uomo si collochi nella biosfera, individuando in essa quelle analogie che sembrerebbero dirci in modo chiaro qual è il senso della nostra storia, senza illusioni di una 'specificità' che è frutto di un'arbitraria lettura.

Il secondo attrito interpretativo è relativo al contributo culturale che il cristianesimo (e le religioni) possano offrire alla costruzione della casa comune. Attardarsi sull'ipotesi che la religione umanizzi è una opzione possibile, ma tutta da verificare secondo molti analisti culturali, proprio perché l'esperienza religiosa disegna una antropologia più avvertita del rischio di una riduzione

dell'umano ad epifenomeno della natura. Introducendo nella scena umana l'orizzonte dell'altro, della trascendenza e di Dio, disloca il soggetto da un'acquiescenza conoscitiva ed etica che ritiene una svolta di valore determinante la prospettiva della *performance* post-umana. Se è tollerabile accettare che l'uomo abbia una dimensione spirituale, un bisogno di credere come emozione che equilibra scompensi psico-sociali, ciò non implica una reintroduzione del religioso esplicativo di una diversa connotazione dell'umano. Si tratta, quindi, di accompagnare e, forse, incrementare quel cammino evolutivo dell'antropogenesi che dovrà progressivamente adattarsi ad una mutazione della specie e che potrà fare a meno della religione quale invenzione utile, ma dispendiosa, di quel bisogno di sacro le cui orme biologiche indirizzano verso altre forme di realizzazione umana. Pertanto, l'ipotesi che il cristianesimo (e le religioni) possano offrirsi come cespiti di senso per un nuovo umanesimo, deve essere consapevole della fragilità del suo compito e disponibile alla falsificazione delle sue proposte.

2 Quali modelli antropologici?

Lo scenario della contemporaneità sembra accusare il colpo di un disagio molto più radicato di quanto non appaia, la cui ambivalenza si mostra nella friabilità delle prospettive terapeutiche, talora palliative rispetto alla implosione dell'identità umana. Tale 'partita doppia' nell'interpretazione si palesa già nella riflessione culturale che stenta a convergere verso un passaggio linguisticamente cruciale nel denotare l'umano. Il classicista e filologo Maurizio Bettini osserva che nell'orizzonte antropologico greco-romano sia la *philantropia* dei primi, sia l'*humanitas* dei secondi, costituiscono un orizzonte entro cui si staglia una nozione di uomo connessa con un comportamento mite, equo, civile, a tal punto che siffatti caratteri segnalano il proprio dell'umano. Scrive:

«In pratica la nozione di 'uomo' viene resa direttamente *traducibile* in quella di "equità, mitezza, civiltà", nella presupposizione che l'uomo possa dirsi veramente tale solo quando applica comportamenti ispirati a principi di mitezza e generosità verso i suoi simili; e per converso, che mitezza, equità e civiltà siano le caratteristiche che fanno dell'essere dell'"uomo" ciò che è, fornendone i tratti distintivi».¹

Seppur bisognosa di ulteriori apporti, come quello derivante dall'universo biblico per il quale l'umano è tessuto dal principio della relazione, della fraternità e del riconoscimento dell'a(A)lto, tale annotazione mette in scena una dimensione conoscitiva che segnala almeno un denominatore comune che permette di valutare quale forma di umanità può essere considerata indicativa per una lettura della contemporaneità. Ciò che è importante evidenziare è che si è dinanzi ad un incrocio non indifferente rispetto alla questione del senso dell'esistenza, tale da giustificare la percezione a più livelli di un'agonia della contemporaneità, disillusa di alcune conquiste culturali perennemente disattese dal ritorno ad una resistente 'natura umana' fatta di aggressività, violenza, xenofobia, potere, totalitarismi psichici e politici. Sembra assistere, a detta dello psichiatra Vittorino Andreoli, ad un capovolgimento dell'*Homo sapiens sapiens* in *Homo stupidus stupidus*, che esige, di rimbalzo, un atteggiamento critico che non si stanchi di ripensare l'umano, di immaginare differenti percorsi antropogenetici recuperando anche quelle distorsioni ermeneutiche che alluderebbero ad una difficoltà di rimuovere le cause dei problemi.² Quali dimensioni per cogliere l'autocomprensione

¹ M. BETTINI, *Homo sum. Essere "umani" nel mondo antico*, Einaudi, Torino 2019, 101-102.

² Cf. V. ANDREOLI, *Homo stupidus stupidus. L'agonia di una civiltà*, Corriere della Sera - Rizzoli, Milano 2018, il quale puntualizza: «Considero, dunque, umanesimo lo spazio entro cui definire i principi che servono a regolare il

umana contemporanea?³ In particolare: a) *la radicalizzazione di un assetto individualistico dell'esistenza*; b) *la riconduzione dell'uomo alla cultura del Web*; c) *L'asfissia neoliberista della condizione umana*.

a) *La radicalizzazione di un assetto individualistico dell'esistenza* All'interno della realtà socio-culturale si fa strada, con una paradossale eterogenesi dei fini, la convinzione che chiave di volta di quella promessa euforica di benessere e felicità sia l'affermazione di un nuovo individualismo. Effetto di una "libidinizzazione" caratterizzata dal consumo della vita, l'individuo pone sé stesso quale attore unico e sovrano di ciò che riguarda diritti, scelte, visioni del mondo. Presumibilmente, tale parabola di privatizzazione/individualizzazione nell'elaborazione culturale dell'uomo e della donna contemporanea non rappresenta una sorpresa. La ragione può essere rintracciata nella complessità dell'organizzazione sociale che rimette nelle mani di ciascun individuo soluzioni a problemi provocati dalla società, alla sua forma sempre più globalizzata che pare ignorare come l'individualità quale capacità di autoaffermazione non regge al peso di contraddizioni sistemiche. Il rischiare costantemente la propria soggettività paga dazio agli imprevisti dell'insicurezza, della precarietà di scelte, della volatilità di valori che non assicurano più la terra promessa dell'emancipazione e del progresso. L'effetto di una disarmonia nella costruzione dell'identità è una crepa che si allarga ogni qual volta l'adeguamento dei bisogni al progetto di realizzazione degli stessi nella società appare irrealizzabile, se non fallimentare nel cammino di libertà. Nondimeno, ciò va a fiaccare ulteriormente la sensazione di un'incapacità del soggetto rispetto agli standard richiesti dall'*engagement* sociale, nei cui riguardi è più semplice il disallineamento e la chiusura protettiva, come emerge dall'incessante cultura terapeutica e dalla crescita dei teoremi motivazionali nella psicologia delle organizzazioni. In sintesi, non è semplice delineare la forza performativa del nuovo individualismo. L'imperativo categorico è *riscrivere la propria biografia* in funzione dei processi soggettivi che ridefiniscono il senso della vita nel suo aspetto bello, gradevole, interessante, *cool*. Proprio l'insistenza sul fare e vivere esperienze a più livelli, apre all'ideale della gratificazione istantanea, del godimento come rimedio al senso di precarietà che non sembra più essere oggetto di scelta, ma un destino che deve fare i conti con l'insicurezza e il rischio.

b) *La riconduzione dell'uomo alla cultura del Web*. Non è lontano dal vero sostenere oggi il prevalere di una "terza cultura": il *networked person*, segno di una percezione di un'inconsueta correlazione tra il modo di essere uomo e donna e il mondo della rete che crea collegamenti plurali e accelerazioni di informazioni, messaggi, opinioni. Il vivere *online (onlife)* ha senza dubbio offerto possibilità impensate nello scavo della realtà, ampliando la capacità umana di comunicare, soprattutto aprendo a forme di saperi più vicini alla immediatezza di risposte e soluzioni. È vero. La rete digitale non si sostituisce alle forme tradizionali del sapere, anche se le amplifica modificando le *performance* sociali e la costruzione dinamica della percezione di sé. Il fascino dei mezzi di comunicazione mediatica è quello di sentirsi sempre in rete, in una *perenne connessione*, che fa percepire l'ebbrezza del proprio essere sempre e comunque a disposizione e di poter raccontare noi stessi. Il gioco del *Web* cambia lo sguardo relativo al mondo, dichiarando ipotetico l'ordine della natura, dissolvendo, al tempo stesso, un presupposto: quello dell'uomo controllore del potere tecnologico. Tuttavia, non va affatto sottovalutato il fatto che nella società digitale l'effetto è che l'ideale del controllo della propria autonomia e della libertà quale possibilità di scelta, non è per nulla scontato. Anzi, spesso si sperimenta il rischio di una dipendenza dal mondo tecnologico, a tal

comportamento dell'insieme sociale, allo scopo di garantire un'esistenza comune che rappresenti la condizione perché ciascuno possa, in modo adeguato, far parte di quella società» (98).

³ Cf. C. DOTOLÒ, *L'utopia cristiana dell'umano. Idee per un umanesimo differente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2022.

punto da modificare e, forse, condizionare il tempo, le relazioni, gli stili comunicativi. Non si intende eccedere ad una visione negativa, ma solo di interrogarci sulle possibilità migliorative messe a disposizione dal digitale e sull'inesauribile ricerca di una vita buona che l'intelligenza artificiale introduce nella prospettiva del capitale umano.⁴ Vivere nel virtuale, secondo il modello che *la cultura del Web* propone, conduce progressivamente a smarrire la consapevolezza che la realtà è fatta di incontri, volti, sorprese, fallimenti che non riescono ad essere compresi attraverso una razionalità strumentale e nella logica del calcolo. La navigazione in rete può rivelarsi espressione di una solitudine mascherata e non sempre conscia che si lega alla paura di condividere la propria identità scommettendo sull'accettazione dell'altro, evitando per quanto possibile la durezza del confronto e del dialogo. Nondimeno, l'interrogativo se le tecnologie possano o meno reinventare l'uomo è più che una semplice divagazione sperimentale. Da più parti, si evidenzia come esse supportino il diritto ad accrescere le proprie capacità fisiche, mentali o riproduttive. L'indicazione di marcia è finalizzata a preparare il successore dell'uomo, nell'ottica di una maggiore padronanza della propria vita e nell'evoluzione verso una specie nuova.

c) *L'asfissia neoliberista della condizione umana*. Non c'è dubbio che una delle cause dei fenomeni di regressione sociale, politica e antropologica sia la radicalizzazione della logica del mercato ad opera della globalizzazione, entro cui sembra perdere credibilità il teorema della crescita quale processo infinito e senza condizioni. Anzi, proprio le contraddizioni del neoliberismo capitalistico costituiscono un vettore determinante per la configurazione di un individualismo che si alimenta dell'ideale della quantità di denaro, motivando il senso stesso dell'organizzazione dei vissuti. La stessa esistenza viene pensata sul valore d'uso che essa contiene, sulla falsariga della merce che va scambiata continuamente per generare transazioni a più livelli, là dove il *branding* sistematico di molti beni di consumo diviene il parametro per valutare rapporti, investimenti, qualità dei legami. Di fatto, ciò surroga la centralità del capitale nella sua ricerca di possibilità redditizie che richiedono mobilità, abolizione delle barriere fisiche e riduzione di quelle sociali e politiche. L'ideale del "*laissez-faire*" non esclude la stessa possibilità di sviluppo sottoposto al vaglio di una libertà di saccheggiare risorse in ogni angolo del pianeta, fino al collasso stesso della biosfera e al soggiogamento dei beni comuni ai poteri di turno. Si è in presenza di una economia della schiavitù che si fonda sullo sfruttamento e sull'illegalità, sulla devastazione ambientale che prevede alcune quote distributive di libertà e giustizia che non devono intaccare gli interessi delle grandi *lobby*.⁵

Orbene. La complessità della questione è sotto gli occhi di tutti, perché trasversale a situazioni geo-politiche più differenti, in cui donne e uomini sono destinati a sopravvivere, come mostra la drammatica realtà delle *migrazioni* che sempre più attesta la fallacia del sistema economico e culturale neoliberista. Ciò che apre una critica strutturale alla visione attuale delle politiche di mercato che connette produzione e consumo, è il crescente impoverimento di milioni di uomini e donne dietro la dittatura del Pil e le catene del debito. Un dato impressionante che porta alla ribalta, come un rimosso imprevisto, la *povertà*. Appare evidente, quindi, che si tratta di districare una ragnatela ideologica che fa fatica ad accettare un ridimensionamento di produzione e consumi in modo tale da ridurre il volume di energia e le richieste sociali di materie prime. La questione, cioè, s'inscrive nel paradosso di una incompatibilità, apparentemente non strutturale, tra teorema della crescita e sostenibilità sociale ed ecologica. Ciò esige una critica della politica dell'offerta che ignora spesso quella della domanda in vista di nuove forme di lavoro e di una diversa qualificazione politica del mercato. Ma, anche, una visione meno efficientistica dell'esistenza attraverso pratiche di sobrietà e frugalità.⁶

⁴ Cf. L. FLORIDI, *Il verde e il blu. Idee ingenuie per migliorare la politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2020, 77-101.

⁵ Cf. V. SHIVA – K. SHIVA, *Il pianeta di tutti. Come il capitalismo ha colonizzato la terra*, Feltrinelli, Milano 2019.

⁶ Cf. F. TOTARO, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013, 213-240.

3 La prospettiva cristiana di nuovo umanesimo

Per quanto possa sembrare sproporzionata rispetto alla sfida della contemporaneità, l'idea antropologica di base di *un'ecologia umana integrale* è il contributo proprio del cristianesimo (e delle religioni), la cui responsabilità progettuale è farsi carico di un'ermeneutica meno ingenua del cambiamento antropologico e culturale. Se un mutamento della mentalità e delle pratiche è percorribile, lo è solo sulla scorta di un paradigma ispirato al principio della qualità della vita per tutti, della dignità di ognuno, e della consapevolezza etica che la corrispondenza tra bisogni e beni è condizione ontologica del mondo. Donde, la tensione educativa a dare un volto efficace alla ricerca di un differente immaginario culturale, sociale, etico, religioso che il cristianesimo suggerisce come possibile *Weltanschauung*. Ipotesi, questa, già intuita da Karl Rahner che sottolineava come il cristianesimo non è elaborazione di un umanesimo preciso, ma la critica ad ogni *assolutizzazione* dello stesso avvertito come precario e problematico in dialogo con una forma concreta dello stesso.⁷ Per queste ragioni, può essere utile suggerire alcune condizioni minime di un percorso complesso e intrigante al tempo stesso.⁸ In particolare: a) *Educare al limite come spazio umanizzante*. b) *Riscoprire la vita come economia di dono*. c) *Ridisegnare l'etica del bene comune*. d) *Rimettere a tema la questione della trascendenza e di Dio*.

a) *Educare al limite come spazio umanizzante*. Una delle convinzioni del racconto biblico che costituisce un paradigma antropologico, è che *l'esistenza è un viaggio verso la propria realtà*. Il viaggio coinvolge il senso più profondo dell'essere umano, è un archetipo che indica che senza viaggio non c'è senso, direzione; ma dice, al tempo stesso, che l'esigenza del viaggio scaturisce dall'indigenza, dal bisogno. Sono molteplici le figure di viaggiatori famosi. Nel testo evangelico c'è ne uno che corrisponde al "figlio prodigo" (cf. Lc 15, 11-31), il cui viaggio gli fece scoprire sé stesso, prendere coscienza dei limiti da cui aveva cercato di scappare, riaprendo un domani segnato da un'eredità nuova. Il "figlio prodigo" vive l'esperienza della rottura, dell'evasione, del volersi liberare dai limiti, mandando in frantumi la pedagogia del padre, ma anche rimettendo in gioco la sua identità. Come quella del fratello maggiore. Bene. Conosciamo l'andamento della parabola. Il punto nodale è quello della logica dell'esistenza in quanto tale e della sua imprevedibilità. Vale a dire, la tendenza a non riconoscere il limite come parte integrante della propria identità, a rimanere impigliati in un senso di colpa che blocca la lucidità delle scelte, a reputare (come il fratello maggiore) la perfezione e l'essere incensurabile come il *top* dell'io. Ora, la parabola capovolge la prospettiva, quasi insinuando *un'epistemologia della defettibilità*, nel mostrare: 1) che l'indigenza è la nostra condizione per riscoprirci umani; 2) che il limite è il motivo del nostro metterci in cammino e che il viaggio inizia sempre sotto il segno della perdita; 3) che senza la com-passione non si può scoprire l'inedito dell'essere uomo. In altre parole: «l'umano è l'esperienza della nostra indigenza, in ogni senso: sia nel senso del nostro **essere mossi da essa**, e patirla in termini di errori e fallimenti ineludibili, sia nel senso di **attivarsi a partire da essa**, e in tal modo provare compassione per gli

⁷ K. RAHNER, «Umanesimo cristiano», in Id., *Nuovi Saggi* III, Edizioni Paoline 1969, 290: «E qui umanesimo non significa propriamente accettazione di una idea astratta e formale di "uomo", sì invece una concezione concreta, familiare, amata e affermata dell'esistenza, e in tal senso il teismo cristiano rifiuta un umanesimo del genere come entità *assoluta*. Naturalmente non nel senso che lo proibisca. Al contrario, la vera negazione come atto può realizzarsi solo nella e con la affermazione concreta».

⁸ Su ciò ci siamo già soffermati in C. DOTOLÒ, *Rigenerare l'umano. Possibilità dell'umanesimo cristiano*, in "Ricerche Teologiche" 31 (2020/2) 313-333.

altri».⁹ Questa etica del limite, cioè di accettazione dei propri limiti è il modo di impadronirsi di essi, aiuta a non aver paura della propria umanità. Solo così ci si umanizza, perché l'etica del limite ci rende responsabili, attenti, nella cura di noi e degli altri.¹⁰

b) *Riscoprire la vita come economia di dono.* È il segno che la vita non trova in sé la sua consistenza e che ogni uomo è segnato strutturalmente dal bisogno, dal desiderio, dall'aspettativa di un domani differente. Per quanto possa apparire strano, nell'affermazione del bisogno e del desiderio quali condizioni dell'esistenza, è custodito il *senso della realtà come dono* da percepire e mettere in atto. Nel codice del dono, prende corpo la verità dell'esistenza non secondo la logica dell'utilità o necessità, ma nel segno imprevedibile di una gratuità che scaturisce dalla libertà. A questo livello, si è disposti anche ad una resistenza attiva nei riguardi di una società che moltiplica oggetti non necessari, che spesso contaminano la necessità di nutrire la vita. L'uomo, secondo l'umanesimo cristiano, non ha il suo centro in una soggettività slegata da qualsiasi relazione, ma si scopre come donato a sé stesso da una generosità che ha un senso, se percepita come dono di un bene più ampio. Si tratta, cioè, di quella sapienza inscritta nell'ontologia della *creaturalità*. Da tale angolatura, non è esagerato affermare che il dono crea legami e identità, ed è per questo che può essere pericoloso, perché conduce al riconoscimento e ti espone all'altro, per di più se sconosciuto. La forza del dono e la sua sfida più grande consistono, dunque, nell'immettere il principio della reciprocità, della gratuità e del legame. Con una particolarità: che nel dono non c'è equilibrio, né simmetria, in quanto oltrepassa la legge del mercato e delinea lo stile della interdipendenza.¹¹

Proprio tale scoperta, ci invita a prendere atto della pluralità di mondi e visioni della vita che perturbano il nostro io onnipotente, lo avvertono della sua non autosufficienza né cognitiva, né affettiva. Si tratta di vero e proprio capovolgimento, nel quale l'alterità ci fa incontrare con la nostra stessa identità come un bene non più privato, impartendoci la lezione più difficile da accogliere: senza l'Altro, l'io semplicemente non sarebbe, né potrebbe esistere.

c) *Ridisegnare l'etica del bene comune.* L'attenzione alla logica del dono e del riconoscimento quale intelaiatura dell'umanesimo, punta il dito sulla miopia progettuale di una costruzione socio-culturale che non assuma una prospettiva di giustizia e solidarietà. La proposta cristiana non può non mettere in scena una capacità di umanizzare la democrazia cercando modelli economici e politici che generino vita nella società, facendosi carico della realtà nelle sue potenzialità e distorsioni attraverso lo sguardo degli ultimi, degli emarginati, delle vittime della violenza e della disuguaglianza. Penso sia chiaro che esista un rapporto stretto tra religione ed economia, tra identità democratica e nuovo umanesimo, tra politica e bene comune. La passività dinanzi a letture che sembrano privilegiare una sorta di ordine spontaneo delle cose, di un'economia segnata da interessi di parte e mossa dalla mano invisibile della concorrenza, di forme di tolleranza confinanti con l'indifferenza in cui le stesse parole di libertà, dignità, diritto sono arbitrariamente interpretate, invita al coraggio di un umanesimo che introduca una inquietudine critica nei riguardi di un mondo a doppia corsia. È necessaria, come sostiene l'economista francese Gaël Giraud, una *transizione ecologica* che risvegli dall'anestesia della *finanziarizzazione* del sociale, attraverso una visione conviviale del sociale e una salvaguardia istituzionale dei beni comuni.¹² L'ideologia del mercato ha sacrificato la questione democratica ad una divinizzazione del produrre e consumare, dimenticando

⁹ R. PETER, *Etica per erranti. La parabola del Figlio prodigo*, Cittadella Editrice, Assisi 2001, 78.

¹⁰ Cf. le riflessioni di L. PINKUS, «L'identità di genere tra produzioni desideranti e patologie del senso», in C. CALOGERO – C. MILITELLO (edd.), *L'identità di genere. Pensare la differenza tra scienze, filosofia e teologia*, EDB, Bologna 2015, 37-58.

¹¹ Cf. le annotazioni di L. BRUNI, *Il capitalismo e il sacro*, Vita e Pensiero, Milano 2019, 57-76. Anche H. KÜNG, *Etica mondiale per la politica e l'economia*, Queriniana, Brescia 2002, 374-425.

¹² Cf. G. GIRAUD, *Transizione ecologica. La finanza al servizio della nuova frontiera dell'economia*, EMI, Bologna 2015.

che le istituzioni principali quali lavoro, terra, moneta, sono beni comuni deputati al convivere civile e ad un improrogabile programma d'industrializzazione verde.

Sullo sfondo di un'economia di uguaglianza e di uno stretto legame tra ecologia e antropologia (cf. *Laudato si'*, n. 118-132), si può delineare una visione di corresponsabilità ambientale, economica e sociale che rivoluzioni il paradigma neoliberista o, perlomeno, stigmatizzi con capacità creativa quelle contraddizioni che avvolgono il capitalismo con esiti insopportabili per *un'economia per l'uomo*.

d) *Rimettere a tema la questione della trascendenza e di Dio*. Infine, la forza di un umanesimo cristiano (e religioso) sta nell'indicare come la nostalgia dell'assoluto non è un lusso proibitivo, ma una istanza presente nel cuore stesso della ricerca di senso, attestando, al tempo stesso, che lo spazio della trascendenza e l'ipotesi Dio non sono poi così indifferenti alla ricerca umana. L'importanza della trascendenza indica il rischio di insensatezza nel rimanere chiusi e soddisfatti di un'immanenza che giustificherebbe l'autosufficienza del finito, dell'orizzontale, del contingente. La dichiarazione di tale importanza, però, non ha nulla a che vedere con una svalutazione pregiudiziale dell'esistenza che favorirebbe un ritorno della trascendenza come risolutiva della carenza della condizione umana. Piuttosto, è indicativa di una dimensione costitutiva dell'umano. Entro siffatto orizzonte, la *domanda di Dio?*, si mostra come possibilità di approfondimento dell'umano, perché lascia trasparire una differenza qualitativa sul problema dell'uomo verso la percezione del suo mistero. Per questo, l'umanesimo cristiano ha il compito di rimettere a tema per i processi conoscitivi *l'ipotesi Dio* che apre ad una differente intelligenza del reale. Indicare il mistero con un nome, Dio, non è un gesto arbitrario, ma l'elaborazione di un'esperienza che non sa ancora, che indaga sulla possibilità di scorgere un *perché* diverso dal relativo, dal precario, dal contingente.

Nella comune fatica di non arrendersi alla casualità, l'esperienza religiosa sollecita a considerare Dio come un'alterità che sospinge l'uomo a non sedersi su procedure conoscitive *standard*, né a ritenere illegittimo, se non addirittura dispendioso per la sua autonomia, il desiderio di Dio nell'uomo. Ciò invoca la disponibilità a sintonizzarsi con *la domanda che Dio è per l'uomo* e, forse, a mettere in campo l'esercizio di approfondimento di tale differenza che mostra nell'esperienza religiosa la possibilità di una sorpresa che dà a pensare.¹³ L'ipotesi, dunque, è confrontarsi con l'interrogativo *chi è Dio?*, nella consapevolezza che da tale angolatura la ricerca può intravedere un itinerario particolare: quello che conduce alla scoperta del *luogo originario* del dirsi e mostrarsi di Dio la cui trascendenza si fa passione per l'immanenza. Nel cristianesimo, tale luogo è l'evento Gesù di Nazaret, quale punto di partenza per un percorso di umanizzazione.¹⁴

Breve conclusione

La proposta di un nuovo umanesimo è la grande *risorsa* del cristianesimo, là dove può emergere tutto il suo *potenziale maieutico ed educativo*. La crescita di ognuno di noi avviene nell'incontro con gli altri, l'ambiente, Dio, in un dialogo costante, nella capacità di ospitalità, nel riconoscimento degli altri, nella responsabilità per il mondo e la natura. In tal modo, il nuovo umanesimo può contribuire ad una differente cultura: quella in cui l'arte del convivere si nutre di responsabilità per la dignità dell'essere umano, in cui il diritto alla vita s'incontra col dovere di donarla, nella consapevolezza che la felicità e la realizzazione sono lungo il viaggio che siamo chiamati a compiere. Presumibilmente, abbiamo bisogno di una 'profezia' altra, quella *dell'uomo inedito*, come scriveva Ernesto Balducci,¹⁵

¹³ Cf. C. DOTOLI, *Dio, sorpresa per la storia. Per una teologia post-secolare*, Queriniana, Brescia 2020.

¹⁴ Cf. J. M. CASTILLO, *L'umanizzazione di Dio. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 2019, 221-235.

¹⁵ Cf. E. BALDUCCI, *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione*, Giunti, Firenze-Milano 2005, 42-59.

aperta al futuro di possibilità storiche in cui il possibile possa coincidere col reale nella sua tensione trascendente. L'umanesimo cristiano ha la funzione di tenere in serbo risorse cognitive ed etiche per i momenti in cui l'utopia si spegne, incrementando il non-ancora di una storia in cui ogni uomo e donna possano abitare dignitosamente la casa comune, nel senso di quell'appartenenza alla famiglia umana che è il sogno permanente del Dio amante della vita.